

El motín en *Los ríos profundos*: pulsión de discursos de control y de resistencia *

Federico Altamirano Flores
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Resumen

El estudio del motín de la novela *Los ríos profundos* de José María Arguedas pretende demostrar la siguiente hipótesis: los sujetos protagonistas y antagonistas del motín pulsionan discursos de control y de resistencia que exteriorizan las tensiones sociales organizadas por las ideologías de los grupos en conflicto. Para tal efecto, desde la perspectiva del análisis crítico del discurso, analizamos dos aspectos fundamentales de la dimensión discursiva del motín: el orden social del discurso y las estrategias discursivas.

Abstract

The study of the mutiny in the novel Deep rivers by José María Arguedas aims to prove the following hypothesis: the mutiny's protagonists and antagonists drive discourses of control and resistance that highlight the social tenseness stemming from the ideologies of the conflicting groups. To that end, from the perspective of critical discourse analysis, we analyze two fundamental aspects of the discursive dimension of the mutiny: the social order of discourse and discursive strategies.

* Este artículo es el resultado de una investigación realizada mediante el proyecto aprobado con la R. D. N.° 017-2008-FCE-D y auspiciado por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Agradezco a Tomás Albaladejo por la lectura del original, por su comentario crítico y por sus sabias sugerencias.

[...] los textos son con frecuencia arenas de combate que muestran las huellas de los discursos y de las ideologías encontradas que contendieron y pugnaron por el predominio.

Ruth Vodak, 2003: 31

Uno de los puntos de abordaje del análisis crítico del discurso son los problemas sociales (Fairclough y Wodak, 2000). Según este marco, considerando la literatura como un «discurso social» (Fowler, 1988), el motín de la novela *Los ríos profundos* sería un problema social de mucha importancia en cuanto representa un conflicto social intergrupal de la sociedad de Abancay. En el presente estudio nos ocuparemos sólo de la dimensión discursiva del motín, porque consideramos que el discurso es la práctica social más significativa de todos los procesos semióticos, puesto que se expresa directamente y tiene la capacidad de divulgar las ideologías (Van Dijk, 2003: 79).

Entendiendo la literatura como un discurso que media las relaciones entre los usuarios del lenguaje y la «conciencia, ideología, rol y clase» (Fowler, 1988: 88), pretendemos defender en las páginas que siguen la siguiente hipótesis: los sujetos protagonistas y antagonistas del motín pulsionan discursos de control y de resistencia que visibilizan las tensiones sociales organizadas por las ideologías de los grupos en conflicto. La defensa de esta hipótesis nos obliga, siguiendo a Fowler (1988), a suponer que la literatura tiene la misma responsabilidad social que el lenguaje ordinario del mundo real. En este sentido, la novela, como discurso social, constituye un espacio de combate discursivo entre *nosotros* y *ellos*.

Para demostrar la tesis planteada, utilizamos la metodología del análisis crítico del discurso, porque sólo a través de ciertas herramientas de este enfoque podemos revelar los aspectos opacos de los discursos de control y de resistencia, ya que estos discursos poseen cargas ideológicas y relaciones de poder camufladas en las estructuras del lenguaje (Fairclough y Wodak, 2000: 368). Para hacer transparentes esos aspectos oscuros de los discursos —luego de haber planteado las premisas teóricas que sirven de base para la comprensión e interpretación del

tema— analizamos el orden social del discurso y las estrategias discursivas usadas para las representaciones tanto de las acciones como de las relaciones sociales durante y después del motín.

I. Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la pulsión de discursos en el motín de *Los ríos profundos*

1. Bases teóricas

1.1. La noción de motín

El diccionario de la Real Academia Española, en su vigésima segunda edición, define el motín como un «movimiento desordenado de una muchedumbre, por lo común contra la autoridad constituida». Pero el *Diccionario de sociología* de Schoeck (1981) no sólo concibe el motín como un simple movimiento desordenado, sino como un movimiento social violento contra la autoridad constituida, es decir, como una forma de protesta social y de acción colectiva contra la autoridad que preserva el orden establecido.

Un movimiento social, como el motín, no siempre surge como una acción social colectiva y coordinada, sino que muchas veces, como explica Schoeck (1981: 475), puede ser iniciado «por una sola persona socialmente marginada, como reacción a un mal que se observa en la situación política y social». Un movimiento de esta naturaleza pretende hacer cambiar las condiciones sociales en un punto determinado (por ejemplo, la corrupción de los salineros y la injusta distribución de la sal) valiéndose, la mayoría de las veces, de la propaganda o de acciones violentas.

El análisis del discurso que aplicaremos en el presente estudio tiene como fin examinar la dimensión discursiva del motín para revelar la ideología dominante y de resistencia que subyacen en los discursos. Optamos por el discurso porque, por una parte, es un instrumento que expresa directamente las representaciones y las relaciones sociales conflictivas, y por otra parte, divulga las ideologías.

1.2. El motín como pulsión social

La noción de pulsión social proviene del psicoanálisis. Particularmente, Freud (1911 y 1921) se ha ocupado de la pulsión social para referirse a una inclinación descomponible en elementos egoístas (auto-conservación), eróticos (libido homosexual) y agresivos. Freud explica que

las aspiraciones homosexuales se conjugan con sectores de las pulsiones yoicas para constituir con ellas, como componentes apuntalados, las *pulsiones sociales*, y gestan así la contribución del erotismo a la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor universal por la humanidad (1911: 57; la cursiva es nuestra). El sentimiento social descansa en el cambio de un sentimiento primero hostil en una ligazón de cuño positivo (Freud, 1921: 115).

De las palabras de Freud deducimos que la pulsión social contribuye a la producción de vínculos como la amistad, el sentido comunitario, el amor por la humanidad. Sobre esta base, pensamos que el motín en *Los ríos profundos* es una forma de pulsión social, puesto que articula ciertos vínculos comunitarios o de grupo y de amor entre y por el grupo humano marginado. Además, el motín es producido por una masa social unida en torno a un excitante interés común: destapar la distribución injusta de la sal. Y la masa, según Freud, es impulsiva, versátil, y se deja llevar por el inconsciente.

1.3. El motín como una pulsión discursiva

Sobre la base del concepto motín como una pulsión social, podemos construir la noción de pulsión discursiva. Para ello, realizaremos dos operaciones conceptuales: (a) comprensión del término *pulsión*; (b) ensayo de una definición transitoria de la pulsión discursiva.

Las definiciones de pulsión son muy complejas. Sin embargo, la definición y la caracterización hechas por Fedida (1979) nos parecen más

operativas para nuestro propósito. Para Fedida, la pulsión es un impulso producido por una fuerza que implica una energía. Y, «la pulsión se caracteriza por un impulso (carga energética) que tiene su origen en la excitación corporal; la meta es resolver la tensión, presente en la fuerza pulsional, mediante el objeto gracias al cual se obtiene satisfacción» (Fedida, 1979: 144).

Las ideas de Fedida podemos extenderlas para explicar nuestro tema. De tal modo, a la luz de esta concepción, entendemos el motín como una pulsión social producida por una fuerza energética: la ideología que, en el plano social, pulsiona discursos con el fin de resolver la tensión. Y los discursos, naturalmente, constituyen el objeto o el medio por el cual se obtiene la satisfacción de enunciar «los contenidos reprimidos» por la acción de la represión (Laplanche y Pontalis, 1971: 200). La fuente de los discursos es una tensión ideológica que podría entenderse como una excitación corporal en el inconsciente colectivo, porque la ideología pertenece a la región inconsciente del sujeto. En este sentido, Althusser es muy claro cuando sostiene que la ideología «es profundamente *inconsciente*, aun cuando se presenta como una forma reflexiva [...] se impone como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su conciencia» (citado en Castilla del Pino, 1981: 167).

En suma, el motín, además de ser una pulsión social, también es una pulsión discursiva. Y la pulsión discursiva es el impulso verbal comunicativo producido por una energía pulsional de naturaleza ideológica. Comprendido así el motín, nos centraremos ahora en la dimensión discursiva del fenómeno social, ya que consideramos que el «discurso es la práctica social más importante, la única que se expresa directamente y que, por tanto, tiene la capacidad de divulgar las ideologías» (Van Dijk, 2003: 79). Naturalmente, los protagonistas y los antagonistas del motín en *Los ríos profundos* producen y reproducen discursos cargados de contenidos ideológicos. Pero la relación entre las ideologías y los discursos es compleja y bastante indirecta, puesto que los discursos no siempre son ideológicamente transparentes.

1.4. La ideología

McLellan (1986: 1) sostiene que la ideología es «el concepto más escurridizo en todas las ciencias sociales» y «un concepto esencialmente polémico». Por esta razón, como señala Eagleton (1997: 19), «nadie ha sugerido todavía una adecuada definición de ideología». Pero nosotros, por la naturaleza de nuestro objetivo, seguimos en este punto a Van Dijk (1999, 2003, 2008), Voloshinov (1976) y Bajtín (1994). Para Van Dijk, «las ideologías son creencias fundamentales de un grupo y de sus miembros» (2003: 14). Es decir, las ideologías sirven para que las personas de un grupo social puedan organizar diversas creencias respecto de las acciones humanas o naturales, como bueno o malo, correcto o incorrecto, para que luego, en función de ellas, puedan actuar (Van Dijk, 1999: 21-22). Así, las ideologías, entendidas como sistemas de ideas de un grupo, permiten dar sentido al mundo o a la sociedad y también fundamentan o regulan las prácticas sociales de sus miembros. Esto significa que las acciones individuales y las colectivas de los miembros del grupo son guiadas o dirigidas por las representaciones o creencias sociales adoptadas. Por ello, cada grupo, en función de su posición social y cultural, seleccionará normas y valores sociales acordes con sus fines e intereses, puesto que éstos servirán como elementos para edificar sus ideologías de grupo. Por ejemplo, la ideología racista es la base de la discriminación social y cultural.

Pero, ¿cómo surgen las ideologías? Van Dijk explica que «las ideologías surgen de la lucha y del conflicto de un grupo: nos sitúan a Nosotros contra Ellos» (2003: 16). El conflicto hace que las ideologías, las relaciones y los intereses del grupo se pongan en juego. Este fenómeno social permite que los sujetos se identifiquen con algunos grupos sociales y adopten una posición ideológica diferente, no siempre compatible con las ideologías de *ellos*. En los conflictos de grupos, las opiniones y las interpretaciones autoselectivas de los miembros del grupo deben ser equivalentes a las creencias que el grupo ha categorizado como propias respecto a las creencias de los otros grupos.

Por otro lado, Van Dijk señala que no sólo los grupos dominantes pueden tener ideologías para legitimar su poder, sino que también

los grupos dominados o de oposición pueden tener una ideología que organice las representaciones conducentes a la resistencia y el cambio (1996: 19), pues las ideologías sirven a sus propios fines y son una función de los intereses materiales y simbólicos del grupo. Entre estos intereses, el poder sobre otros grupos (o la resistencia contra la dominación por parte de otros grupos) puede tener un papel central y, por lo tanto, funcionar como condición y propósito importantes para el desarrollo de las ideologías. De tal modo, por ejemplo, el interés del grupo dominante puede ser encubrir su abuso de poder y ocultar las desigualdades sociales, por un lado, y, por el otro, los grupos oponentes pueden estar claramente interesados en dejar al descubierto los intereses de aquel grupo para exponer la dominación y la desigualdad con el fin de legitimar sus demandas como justas.

Todas las ideas expuestas en este segmento pueden ser resumidas en palabras de Van Dijk:

Las ideologías son marcos básicos de cognición social, son compartidas por miembros de grupos sociales, están constituidas por selecciones de valores socioculturales relevantes, y se organizan mediante esquemas ideológicos que representan la autodefinición de un grupo. Además de su función social de sostener los intereses de los grupos, las ideologías tienen la función cognitiva de organizar las representaciones (actitudes, conocimientos) sociales del grupo, y así monitorizar indirectamente las prácticas sociales grupales, y por lo tanto también el texto y el habla de sus miembros (2008: 208).

Por su parte, Bajtín (1994: 46), desde la poética social, ve a la literatura, entre otros productos, como un producto ideológico que representa el entorno material y social del hombre. En este sentido, Bajtín es muy claro cuando sostiene que:

La literatura forma parte del entorno ideológico de la realidad como su parte autónoma, en forma de obras verbales organiza-

das de un modo determinado, con una estructura específica, propia tan sólo de estas obras. Estas estructuras, igual que cualquier estructura ideológica, refracta la existencia socioeconómica en su proceso generativo, y refracta muy a su modo. Pero al mismo tiempo, la literatura en su «contenido» refleja y refracta los reflejos y refracciones de otras esferas ideológicas (ética, cognición, doctrinas políticas, religión, etc.), es decir, la literatura refleja en su «contenido» la totalidad del horizonte ideológico, del cual ella es una parte (1994: 60).

La literatura refleja en su contenido horizontes ideológicos ajenos (como la cognición, política, ética, religión, etc.). Pero la literatura, al reflejar los signos de las otras esferas ideológicas, crea nuevas formas de expresión, nuevos signos de comunicación ideológica. De tal modo, según Bajtín, las obras literarias, como nuevos signos, «se convierten en parte objetiva de la realidad social que rodea al hombre. Al reflejar algo que se encuentra fuera de ellas, las obras literarias se vuelven, al mismo tiempo, valores en sí mismas y fenómenos singulares del medio ideológico» (1994: 61). Es decir, los textos literarios, al reflejar los diversos fenómenos ideológicos, se traducen en un medio ideológico, que permite a la conciencia humana adentrarse en el mundo del conocimiento y en la comprensión de la realidad socioeconómica y natural. Un extraordinario ejemplo de este fenómeno ideológico es la novela *Los ríos profundos*.

A la luz de la cita anterior y de las explicaciones ya referidas, podemos decir que la novela *Los ríos profundos* es un producto ideológico que refracta todas las formas ideológicas existentes en el espacio andino de la época; es parte de la realidad social y material del hombre andino de la primera mitad del siglo XX y, por lo mismo, constituye la materialización de un horizonte ideológico del momento. Además, en el sentido bajtiniano, es una palabra materialmente existente, «como palabra dicha, escrita, impresa, transmitida en voz baja al oído ajeno, pensada mediante el habla interna» (Bajtín, 1994: 48). Por ello, en la obra, podemos percibir los horizontes ideológicos de los hacendados, colonos, mestizos, curas, etc., que denotan la existencia de varias verdades contradictorias y varios objetivos divergentes ideológicamente.

A la consideración del texto literario como producto y medio ideológico, es fundamental añadir las ideas de Voloshinov. Voloshinov plantea que toda palabra o discurso lleva un sello ideológico. Por ello, examina la ideología como problema del *discurso*, o como inscripciones del poder social del lenguaje, puesto que, para él, «la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia» (Voloshinov, 1976: 24). En este sentido, según el autor, la realidad de la palabra está totalmente absorbida por su función de signo, ya que el signo, por su naturaleza, refleja y refracta otra realidad ajena a sí mismo. Una palabra, por su misma función, es el medio más natural y sensible de la comunicación social. En suma,

Este poder indicador y representativo de la palabra como fenómeno ideológico, así como la excepcional especificidad de su estructura semiótica, constituirían ya razones suficientes para colocar la palabra en una posición de privilegio en el estudio de las ideologías. Precisamente, la palabra presenta la materia más reveladora de las formas ideológicas generales básicas de la comunicación semiótica [como la literaria] (Voloshinov, 1976: 25).

1.5. Las funciones sociales de las ideologías

Siguiendo a Van Dijk (2003), hemos dejado claro que las ideologías son creencias sociales compartidas y están asociadas a las principales características de un grupo, como la identidad, la clase social, los intereses y objetivos, las relaciones con otros grupos o la reproducción y los medios naturales. A partir de este marco, Van Dijk (2005: 12; 1999: 178) establece al menos cinco funciones. Las ideologías (a) organizan y fundamentan las representaciones sociales compartidas por los miembros de grupos; (b) son la base de los discursos y de otras prácticas sociales de los miembros de grupos sociales como *miembros de grupo*; (c) permiten a los miembros organizar y coordinar sus acciones (conjuntas) y sus interacciones con miras a las metas e intereses del grupo en su conjunto; (d) funcionan como parte de la interfaz sociocognitiva

entre las estructuras sociales de grupos por un lado, y sus discursos y otras prácticas sociales, por otro lado; y (e) funcionan para legitimar la dominación, pero también para articular la resistencia en las relaciones de poder, como es el caso de las ideologías feministas o pacifistas. Todas estas funciones son sociales y son indispensables para la existencia y reproducción de los grupos, como veremos en nuestro estudio.

1.6. Ideología versus discurso

La comprensión de la interdependencia entre ideología y discurso es fundamental para nuestro propósito, ya que constituye el eje central del presente estudio. Desde la perspectiva de la lingüística crítica o del análisis crítico del discurso, los conceptos de ideología y discurso forman un binomio conceptual indivisible. Por esta razón, por ejemplo, Hodge *et al.* (1983: 111) manifiestan que los «sistemas de ideas que constituyen ideologías se expresan a través del lenguaje. [...] Al hablar, establecemos, mantenemos, confirmamos y a menudo desafiamos las categorizaciones del lenguaje, y de las ideologías que el lenguaje expresa». De tal modo, el análisis del discurso es un procedimiento necesario para estudiar los procesos ideológicos, porque las ideologías se hacen observables a través de los discursos orales o escritos.

El discurso es una forma de práctica social (Fairclough y Wodak, 2000: 367). En este sentido, Van Dijk (2003: 17), cuando habla de la función del discurso, reconoce que

[u]na de las prácticas sociales más importantes condicionadas por las ideologías es el uso del lenguaje y del discurso, uso que, simultáneamente, influye en la forma de adquirir, aprender o modificar las ideologías. La mayor parte de nuestro discurso, especialmente cuando hablamos como miembros de un grupo, expresa opiniones con un fundamento ideológico.

Esto significa que los discursos tienen efectos ideológicos determinantes porque, como medios de representación, ayudan a producir y a

distribuir relaciones de poder o de resistencia entre los grupos sociales, las clases sociales, las mayorías y las minorías culturales y étnicas. Pero la carga ideológica de los discursos y las relaciones de poder que subyacen en ellos no suelen ser evidentes para las personas, porque ellas se camuflan estratégicamente en las estructuras discursivas. Este fenómeno de camuflaje discursivo es muy visible en *Los ríos profundos*, sobre todo en el capítulo «El motín», porque, en esta parte de la obra, los grupos sociales en conflicto producen y distribuyen discursos de alto contenido ideológico. En este sentido, los discursos del padre Linares, doña Felipa y de Ernesto, además de los discursos de los otros personajes de uno y de otro grupo, son considerablemente ideológicos.

La coexistencia de discursos en la novela nos remite inmediatamente al concepto de *polifonía* narrativa de Bajtín (1986), porque los héroes de *Los ríos profundos* se presentan como sujetos de sus propios discursos, como una pluralidad de conciencias autónomas con sus correspondientes concepciones del mundo, que forman un entramado de voces y posiciones ideológicas (1986: 17). Los personajes se enfrentan dialógicamente en el horizonte narrativo unificado por el autor; expresan sus voluntades individuales con independencia y libertad.

En este sentido, en *Los ríos profundos*, por su naturaleza polifónica:

El discurso del héroe acerca del mundo y de sí mismo es autónomo como el discurso normal del autor, no aparece sometido a su imagen objetivada como una de sus características, pero tampoco es portavoz del autor, tiene una excepcional independencia en la estructura de la obra, parece sonar al lado del autor y combina de una manera especial con éste y con las voces igualmente independientes de otros héroes (Bajtín, 1986: 17).

Pero notamos que, en el capítulo «El motín», al igual que en toda la novela, las creencias o las conciencias socialmente compartidas no sólo están representadas o producidas por el discurso, sino también

por otras prácticas sociales, como la dominación, la exclusión, la opresión, la resistencia, etc. Pero en este trabajo sólo nos centraremos en el discurso porque, como señalan Van Dijk (2005) y Fairclough (2003), generalmente las ideologías son producidas, adquiridas y distribuidas explícitamente en la sociedad a través del discurso.

1.7. Poder y control: formas de relaciones ideológicas

Los procesos ideológicos, como la práctica social del discurso, median las relaciones de poder y de control (Fowler y Krees, 1983: 248), puesto que las ideologías son relaciones entre los grupos, por ejemplo, la relaciones de poder y de control, o de poder y de dominio. En este sentido, la posesión o ejercicio de poder por parte de un grupo social implica, naturalmente, la pérdida o el control de la libertad de uno u otro grupo. Para comprender mejor las nociones de poder y de control como formas de relaciones ideológicas, revisemos el concepto de *poder*.

La noción de *poder* es muy variada, según desde donde se mire. Nosotros, siguiendo a los teóricos del análisis crítico del discurso (Van Dijk, Fairclough, Fowler, Wodak y Martín Rojo), pretendemos comprender el poder desde el terreno social. En este sentido, la concepción de Van Dijk (2003: 47-48, 2004: 9-10, 1999: 206-209) es ilustrativa, pues él define el poder social en términos de control, de control de la acción social, en el sentido de que un grupo A tiene o ejerce poder sobre otro grupo B cuando los miembros de A son habitualmente capaces de controlar a los miembros de B. De tal modo, A puede controlar el discurso de B, ya que el discurso es una forma de acción que tiene alta influencia en la mente o en el modo de cognición de los receptores. Por eso, los poderosos suelen tener acceso al discurso público, para poder controlar indirectamente tanto la mente (también la ideología) de las personas como sus prácticas sociales. En este sentido, por ejemplo, el padre Linares, un poderoso representante del aparato ideológico del Estado (la Iglesia), para mantener el poder o la dominación de su grupo social, tiene acceso al discurso público.

Cuando se define el poder en términos de control, las ideologías funcionan como marco mental del control, porque sirven de base cognitiva a las prácticas sociales de los miembros del grupo dominante y, por lo mismo, disponen de principios para justificar o legitimar el abuso de poder o la dominación. En palabras de Van Dijk (2003: 48), «las ideologías son el principio y el final, la fuente y el resultado de las prácticas del grupo, y, por lo tanto, conducen a la perpetuación del grupo y de su poder». Por esto mismo, las ideologías cumplen dos funciones: (a) la de mantener o conservar el *statu quo* y (b) la de brindar el marco cognitivo para producir los argumentos discursivos con la finalidad de persuadir, tanto a los propios miembros del grupo como a los otros, de que la situación es «justa», «natural», dada por Dios (Van Dijk, 1999: 208).

El ejercicio del control puede ser coercitivo o discursivo. El primero es un tipo de control físico del cuerpo a través de la milicia, la policía o personas poderosas. El segundo, el discursivo, es fundamentalmente de carácter mental. Es un medio eficaz para controlar las mentalidades de las personas y, consecuentemente, sus futuras acciones como la producción del discurso. De tal modo, que ya no sea necesario el uso del poder coercitivo para que hagan algo, pues realizan las prácticas sociales en consonancia con la ideología dominante. Así se crean las condiciones necesarias y propicias para manipular, engañar, educar mal, etc. a otras personas de acuerdo con nuestros intereses y en contra de sus intereses más significativos. El padre Linares constituye un ejemplo claro de este tipo de control, puesto que tiene poder para controlar el discurso de los *otros* (doña Felipa, Ernesto y pueblo) y también usa el discurso para controlar la mente de la población; de ahí el interés de estudiar el discurso, de comprender el orden social del discurso y las estrategias discursivas de las representaciones sociales.

1.8. Estrategias discursivas

A partir de los objetivos del análisis crítico del discurso se desprenden dos campos de investigación del discurso: la construcción discursi-

va de las representaciones sociales y el orden social del discurso (Martín Rojo, 2003: 166). El primero se concentra en el estudio de la construcción discursiva de las representaciones sociales; es decir, estudia cómo los discursos ordenan, organizan e instituyen las representaciones de los acontecimientos y de la sociedad y, además, incorporan opiniones, valores e ideologías. La construcción discursiva de las acciones y representaciones sociales se produce a través de distintas estrategias discursivas, según Wodak (2000, 2003).

Siguiendo a Wodak (2000: 134, 2003: 115), entendemos por estrategia «algo más o menos preciso, un plan intencional de prácticas (incluyendo las discursivas) que se adoptan para conseguir un objeto particular, social, político, psicológico o lingüístico». De aquí se deduce que las estrategias discursivas se relacionen con los modos de uso del lenguaje en función del fin previsto. De tal modo, existen diversas estrategias discursivas detrás de cada una de las acciones discursivas, como las estrategias de referencia y nominación, estrategias predictivas, estrategias de argumentación, estrategias de intensificación y mitigación, y estrategias de legitimación de las acciones y de los propios discursos. La mayor parte de estas estrategias se actualizan en los discursos de control y de resistencia que se producen durante y después del motín en *Los ríos profundos*, como veremos más adelante.

Por otro lado, el orden social del discurso constituye el segundo campo de estudio. El estudio de este campo permite explicar cómo los distintos grupos compiten por intervenir en la producción, recepción y distribución de los discursos en función de sus respectivos intereses, como ya explicamos en los apartados 1.5 y 1.6. Naturalmente, detrás de la disputa por la regulación de la producción, recepción y circulación del discurso existen ciertas estrategias prácticas. Esas estrategias, según Van Dijk (2003: 58), podrían traducirse en cuatro principios, que constituirían el «cuadrado ideológico»: (1) poner énfasis en *nuestros* aspectos positivos, (2) poner énfasis en *sus* aspectos negativos, (3) quitar énfasis a *nuestros* aspectos negativos y (4) quitar énfasis a *sus* aspectos positivos. Estas estrategias, en el terreno del orden social del discurso, permiten que el poder y la autoridad de quienes producen los discursos

se proyecten sobre éstos y provoquen una desigualdad entre unos y otros grupos.

2. Enfoque metodológico

El discurso constituye simultáneamente representaciones, relaciones e identidades, tres amplios dominios de la vida social (Fairclough y Wodak, 2000: 390). Por esta razón, es una fuente fundamental para estudiar las representaciones sociales (e ideológicas) y las relaciones sociales (e ideológicas) intergrupales en el discurso literario de *Los ríos profundos*, por ejemplo. Estos asuntos son temas cualitativos; por ello, utilizamos las herramientas del *análisis crítico del discurso* (ACD) para comprender la naturaleza de los discursos de control y de resistencia, y para revelar las estrategias discursivas y las ideologías que se esconden en los discursos producidos durante y después del motín. Luego de una breve explicación de lo que entendemos por *discurso*, exponemos la noción de ACD como método base para nuestro estudio.

2.1. El concepto de discurso

Sobre el término *discurso* hay muchas concepciones en función de las distintas disciplinas desde las cuales se aborda el discurso¹. Por eso, existen tantas formas de análisis del discurso como concepciones y perspectivas analíticas se adopten, o aspectos del discurso se estudien.

Nosotros trataremos de comprenderlo desde la perspectiva de la teoría crítica foucaultiana y del ACD (Fairclough, 1992 y 2003; Fairclough y Wodak, 2000; Van Dijk, 2000). Para Foucault (1978 y 1992), el discurso construye y sostiene un determinado orden de cosas, es decir, el discurso constituye la expresión verbal de la posición social, cultural o política que el hablante o el escritor ocupa con respecto a la sociedad. En este sentido, el discurso funciona no sólo para manifestar las relaciones de poder, sino también para construirlas, y no sólo

1. Vid. Otaola, Concepción (2006) para mayores informaciones al respecto.

para manifestar los valores dentro del orden social, sino también para implantarlos o transformarlos. Esto significa que el discurso es más que el habla, algo más que un conjunto de enunciados, es decir, es una práctica social, como cualquier otra práctica humana.

El discurso, por su naturaleza social, establece relaciones de poder. Por eso, las prácticas discursivas suelen tener efectos ideológicos significativos, porque contribuyen a producir o reproducir las relaciones de poder, generalmente, desiguales entre las clases sociales, las mayorías y las minorías culturales, grupos dominantes y grupos dominados. Esto es así porque el discurso está vinculado con el deseo y con el poder.

Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso [...] no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que [...] el discurso no es simplemente aquello que se traduce en luchas o sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1992: 12).

En suma, entendemos el discurso como una práctica social. Esta concepción implica distinguir dos aspectos fundamentales: (a) el discurso es un modo de acción y (b) el discurso es un modo de acción situado históricamente y socialmente en una relación dialéctica con los aspectos sociales del contexto social. Por esta relación dialéctica, el discurso está configurado socialmente, pero, a la vez, es constitutivo de lo social en tanto que contribuye a configurar lo social. De ahí la importancia del discurso en la medida en que contribuye a la reproducción y/o la transformación tanto de la sociedad y la cultura, como de las relaciones de poder (Fairclough y Wodak, 2000, 367).

2.2. Corpus literario

El objeto de nuestro estudio lo constituye la novela *Los ríos profundos* de José María Arguedas, sobre todo el tema del motín del capítulo VII, cuyo discurso estudiaremos. Para tal fin, de acuerdo

con Fowler (1988: 206), concebimos la «literatura como discurso social». Pues «tratar la literatura como discurso es considerar al texto como mediador en las relaciones entre los usuarios del lenguaje: no sólo relaciones de habla, sino también de conciencia, ideología, rol y clase. El texto deja de ser un objeto y se convierte en una acción o proceso» (Fowler, 1988: 88). En este sentido, la literatura no está exenta de la responsabilidad general del lenguaje de operar en el mundo real de los conflictos y las simpatías. Al ser un lenguaje, «la literatura no se puede despojar de su función interpersonal» (Fowler, 1988: 92).

Por esta razón, es pertinente abordar la novela desde la perspectiva del ACD, ya que uno de sus principios es analizar los problemas sociales. En efecto, la novela representa muchos problemas sociales, entre ellos, el motín como una acción social de protesta mediada por el discurso. Y el ACD considera, precisamente, que los procesos y los movimientos sociales tienen carácter lingüístico discursivo (Fairclough y Wodak, 2000: 387), ya que los procesos y las luchas sociales en la sociedad tienen entre sus intereses el cambio y/o la conservación cultural e ideológica. En este sentido, en el discurso del motín hay una pugna entre los discursos conservadores tradicionales (que apelan a la ley, al orden, a la iglesia y al gobierno) y los discursos de resistencia que buscan quebrar el *statu quo* de las relaciones de poder imperantes hasta entonces. De tal modo, en el motín, el discurso (social y/o literario) no sólo es un medio de lucha, sino que también constituye la representación de la lucha y de la configuración social problemática entre *nosotros* y los *otros*.

2.3. El análisis crítico del discurso como metodología

Siguiendo a Wodak (2003), Meyer (2003), Fairclough (2003) y Fairclough y Wodak (2000), consideramos el ACD como un método, porque reúne el análisis social y lingüístico en un solo marco explicativo, en tanto que explora la tensión entre los dos lados del uso lingüístico: el de estar constituido socialmente y el de ser socialmente constituido. En este sentido, el ACD explora sistemáticamente las relaciones opacas entre (a) las prácticas discursivas y (b) las estructuras, procesos

y relaciones sociales y culturales, con el fin de describir cómo esas prácticas, relaciones y procesos surgen y son establecidos por las relaciones de poder, y, también, con el objetivo de investigar cómo la opacidad de las relaciones entre el discurso y la sociedad asegura el poder y la hegemonía (Fairclough, 2008: 174). Las relaciones entre discurso, ideología y poder son más ambiguas para todos los sujetos involucrados en las prácticas sociales. Por ello, el «ACD se propone lograr que estos aspectos opacos del discurso se vuelvan más transparentes» ante las personas (Fairclough y Wodak, 2000: 368).

En este estudio aplicaremos algunos elementos del ACD al discurso literario de la referida novela, ya que en ella se representa el mundo discursivamente y se sostienen las relaciones sociales e identitarias también a través del discurso. Sobre todo, para analizar el discurso del motín, nos valdremos de las herramientas indispensables que nos permitan explicar el papel que cumplen las ideologías en los discursos de control y de resistencia, por un lado, y, por el otro, las estrategias discursivas empleadas en las representaciones sociales. Porque en el discurso del motín no sólo están implicadas las relaciones de poder, la estructura social, las fronteras étnicas, las instituciones del Estado, sino también las ideologías. Pues, como explican Fairclough y Wodak (2000, 392), «la ideología es una manera particular de representar y de construir la sociedad que reproduce las relaciones desiguales de poder, las relaciones de dominación y de explotación». La ideología como representación de la realidad social y del proceso ideológico articula muchas representaciones, entre ellas, la identidad colectiva de grupos en conflicto.

II. Análisis

[...] lo social moldea el discurso [...]
Fairclough y Wodak, 2000: 367

1. El orden social del discurso literario

Entendemos por *orden social* la estructura establecida y cómo ese orden es articulado y reproducido en las diferentes capas sociales con

el fin de mantenerse inalterable y perpetuarse en el tiempo. El orden social, como sistema, organiza el poder dentro de la sociedad para mantener la propia perpetuidad del poder organizado; para ello, apela a dos mecanismos imprescindibles: el discurso y la educación, además de otros instrumentos constitutivos para la dominación (el poder político, económico y mediático). Desde luego, el orden social está determinado por unas circunstancias históricas y por unas normas que regulan tales circunstancias, como veremos en los siguientes apartados.

1.1. El contexto social de la formación discursiva del motín

Los ríos profundos representa el contexto histórico del Perú de las tres primeras décadas del siglo XX. En este período, el orden social dominante era aún el sistema feudal, un sistema heredado de la época colonial. En este sentido, Mariátegui, cuando trata el problema del indio hacia 1928, señala con claridad que en el país todavía se mantiene vigente el feudalismo. Explica que las expresiones de la feudalidad sobreviviente son «el gamonalismo, el latifundio y la servidumbre. [...] El régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda la nación» (Mariátegui, 1988: 53).

La novela refleja, de modo general, la realidad socio-económica y cultural de la sierra sur del Perú (Ayacucho, Apurímac y Cusco). Pero, en concreto, representa la realidad-real de Abancay. En este pueblo, el orden social imperante seguía siendo el sistema feudal andino. La supervivencia de este régimen latifundista era la causa fundamental del mantenimiento del latifundio. Naturalmente, en este orden de cosas, un elemento central del sistema seguía siendo la hacienda, porque era una «institución central o el eje articulador de la vida social y económica» de la sociedad oficial (Burga y Flores, 1994: 33). En este sentido, Arguedas, cuando describe el pueblo de Abancay, comprende que «es un pueblo cautivo, levantado en la tierra ajena de una hacienda» (35)².

2. Para este estudio, utilizamos *Los ríos profundos* de José María Arguedas, Peisa, 2001. En adelante, citaremos sólo la página.

El pueblo tenía esa naturaleza porque «toda la tierra pertenecía a las haciendas; la propia ciudad, Abancay, no podía crecer porque estaba rodeada por la hacienda Patibamba» (37). La hacienda de Patibamba, uno de los grandes latifundios de la zona, tenía un enorme poder social y económico –incluso político– en el ordenamiento de la sociedad de Abancay. Un indicador de estos poderes lo constituye, por ejemplo, su parque, porque, a diferencia de la plaza de armas de la ciudad Abancay, «estaba mejor cuidado y era más grande» (44).

Una de las expresiones de la feudalidad superviviente en Abancay, al igual que en el resto del país, era el gamonalismo. El gamonalismo era un sistema de dominación que se sustentaba en la explotación tiránica de las masas indígenas, un modo de explotación terrateniente feudal. El protagonista del gamonalismo era el gamonal, es decir, el señor terrateniente.

Los grandes gamonales, por lo general, eran propietarios ausentes³, porque vivían en las principales ciudades de la región andina: Cusco, Arequipa o Puno. En este sentido, por ejemplo, el dueño de la hacienda de Patibamba residía en Cusco y no tenía ninguna presencia en su hacienda. Esta aseveración se ilustra mejor en el discurso del mayordomo de la hacienda cuando dice que el dueño de la hacienda Patibamba «casi no viene. Vive en el Cusco» (127). El señor de Patibamba, al igual que otros grandes gamonales de la región, vivía y pensaba como los blancos occidentales y se vestía con telas inglesas. Vivía suntuosamente sobre la desgracia de los colonos de su hacienda.

En consecuencia, debido a este orden social imperante, el contexto social de la formación discursiva del motín es un mundo de señores, siervos y mestizos –una estructura social altamente conflictiva o «infernal», como advirtiera Ernesto–. Los señores hacendados ocu-

paban la cima de la pirámide social; en cambio, los indios colonos, el extremo opuesto, es decir, la base de la pirámide. La clase terrateniente ejercía un poder tiránico sobre los indios. No sólo ejercía el poder social, sino también el poder político, en el escenario local o nacional, en alianza con la aristocracia oligárquica. Esto significa que los oligarcas y los gamonales del interior eran los grupos dominantes en la política nacional. De tal modo, la elección del gobierno nacional estaba orientada siempre para consolidar el poder de los terratenientes. Debido a esta tendencia conservadora, los electores sólo eran los propietarios urbanos y rurales; en cambio, «las mayorías campesinas eran “convidados de piedra” en las justas señoriales» (Burga y Flores, 1994: 170) porque no formaban oficialmente parte de la nación, por lo menos hasta la redacción de la Constitución de 1920 (Basadre, 1983: 246-247).

Por otro lado, la hacienda tenía una jerarquía social establecida coherente con el sistema socioeconómico dominante. En este sentido, el administrador era el representante directo del hacendado. Y las autoridades inmediatamente inferiores a aquél eran los mayordomos mestizos en cada una de las estancias. El administrador y el mayordomo representaban el poder y la autoridad del hacendado, por ello concentraban las instancias de mando y control de las familias campesinas. Además,

debajo de este nivel de mando y control existían las jerarquías tradicionales o autoridades indígenas. El mandón, primer jefe indígena, era designado por el hacendado o por las autoridades mistis. Él era quien mandaba a la población indígena de cada estancia durante un año agrícola. Y los beneficios que recibía era un mañay más grande y «regalos» del hacendado (Burga y Flores, 1994: 55).

Los siervos y los colonos, étnicamente indígenas, formaban un grupo social dominado y excluido, tanto por el Estado oligárquico como por los señores feudales. Desde la lógica del sistema feudal andino,

3. Pero debajo de los grandes terratenientes existían los hacendados menores. Estos propietarios, que podían ser mestizos o indígenas, «residían en sus propiedades y vivían “como indios”» (Burga y Flores, 1994: 162). Incluso, este gamonalismo campesino y rural tenía un sustento social, político e ideológico diferente de la mayoría de los grandes latifundistas.

eran concebidos como máquinas⁴ de producción de bienes para el señor feudal o para el sistema, casi nunca como ciudadanos con iguales derechos sociales y económicos que sus explotadores. Los indios colonos eran sometidos despiadadamente a través de ciertos mecanismos manipuladores de orden religioso en beneficio de los señores hacendados, hasta el punto de que perdieran sus principales rasgos identitarios y culturales. Por ello, por ejemplo, «ya no escuchaban el lenguaje de los *ayllus*», porque el sistema, por un lado, «des había hecho perder la memoria» (45) y, por el otro, «no los dejaban llegar a ser hombres» (163). No tenían alternativa: estaban condenados a obedecer la voluntad del amo de la tierra.

Finalmente, los mestizos se ubicaban en la parte intermedia de la pirámide social. Ellos eran pocos y libres, y ocupaban los espacios más bajos de la organización urbana de Abancay. Precisamente, el barrio de Huanupata era el lugar donde vivían los mestizos y los indios libres de condiciones humildes; en cambio, «las autoridades departamentales, los comerciantes, algunos terratenientes y unas cuantas familias empobrecidas vivían en los otros barrios de Abancay» (51). Los mestizos eran un grupo social que trataba de articularse tanto con los indios como con los blancos; intentaban fusionar el mundo andino y el mundo occidental. Pero tenían menos suerte social y cultural, porque, según Portocarrero (1992), eran percibidos más como negación (ni blanco ni indio) que como una afirmación racial o cultural. Por ello, en el terreno de la ficción, «los mestizos no tienen mucho espacio en un mundo que no permite las situaciones intermedias [...]. Los mestizos se reducen a lo individual: al alma del narrador» (Flores Galindo, 1994: 292). Pero significaban una amenaza para la estabilidad del sistema o para el orden establecido. Un ejemplo ilustrativo de esta tensión social constituye el motín protagonizado por las mestizas de Huanupata.

4. En este sentido, uno de los miembros del sistema dominante, el filósofo Alejandro Deustua, decía que «el indio no es ni puede ser sino una máquina» (citado en Burga y Flores, 1994: 149).

1.2. Las relaciones de poder y control: el Estado y el gamonal como opresores de los colonos

En el marco del orden social descrito en el apartado anterior, las relaciones sociales, como procesos ideológicos, son relaciones de poder y control, tanto a nivel macro como microsocioal. Pues, como explica Van Dijk (2003: 42), «los aspectos macro y micro⁵ de la sociedad suelen estar entrecruzados». En este sentido, primero estudiaremos el nivel macro de la estructura social representada en *Los ríos profundos*. En este nivel se distinguen dos grupos sociales completamente opuestos tanto étnica como socialmente: los gamonales y los colonos (dominantes/dominados, señores/indios). Los gamonales son miembros del sistema dominante; por eso, para comprenderlos mejor es necesario, previamente, estudiar las otras instancias superiores e intermedias del sistema dominante: el Estado y sus instituciones.

El tipo de Estado que se advierte en la sociedad representada en *Los ríos profundos* es un Estado oligárquico. Este Estado es invisible tanto para las personas como para los grupos dominados porque establece relaciones sociales con ellos de manera indirecta. Se sirve de las instituciones oficiales o particulares para legitimar su dominio contra los indios. En este sentido, a través de diferentes instituciones o representantes del sistema, el Estado establece una relación violenta, paternalista y religiosa con el grupo de indios, colonos y mestizos.

El Estado oligárquico, a través de sus aparatos represivos⁶, mantuvo una relación violenta con los indios y mestizos de Abancay. Los

5. Van Dijk distingue dos niveles de estructura social en la sociedad: el macro y el micro. El nivel macro comprende los grupos de actores sociales, de instituciones, de organizaciones, el Estado y las sociedades; en cambio, el segundo nivel lo constituyen los actores sociales y su interacción social en contextos sociales concretos (2003: 42).

6. Para Althusser, el aparato represivo del Estado comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones. Y por represivo entiende que el aparato del Estado en cuestión funciona mediante el ejercicio de la violencia, sobre todo en situaciones límite (2003: 125).

elementos represivos responsables del control social eran los gendarmes, el ejército y la guardia civil. Precisamente, los gendarmes son los que acuden, en primera instancia, a reprimir «la violencia de las mujeres» (100), pero no lograron tener control a pesar de que usaron sus armas contra las rebeldes. Por el contrario, «los gendarmes que resguardaban la esquina fueron arrollados» (102) y despojados de sus fusiles. La derrota de los gendarmes no sólo se explica porque «eran humildes parroquianos de las chicherías» (102), sino porque eran pocos debido a que el Estado no había desarrollado este sector⁷, como explican Burga y Flores Galindo (1994: 140). Por eso, los grandes levantamientos indígenas fueron reprimidos directamente por el ejército.

La victoria de las rebeldes chicheras significaba una amenaza sintomática para el orden social de Abancay y, sobre todo, para el sistema. Por eso, el Estado, para mantener el poder organizado del sistema, envía el ejército al mando de un coronel que había logrado aniquilar un levantamiento de indígenas de Huanta en 1910. Los soldados toman el control de la ciudad; en cambio, los gendarmes emprenden la persecución de las rebeldes fugitivas. En este sentido, un alumno externo cuenta a los internos: «[...] hay soldados con fusil en Huanupata y en todas las esquinas. Los gendarmes buscan en los caseríos de las alturas y en los cañaverales a las que han escapado» (157). Por tanto, se instala un estado represivo en Abancay, pero la masa rebelde mantiene un espíritu de resistencia que pone en peligro la aparente tranquilidad del pueblo. Esta afirmación la ilustra el relato del mismo estudiante externo: «Nadie está tranquilo. La chilladera de las cholas ha alborotado. Han insultado como condenadas al coronel. No tienen miedo. Se pueden levantar los indios y los colonos» (158). El escarmiento destruye la rebelión, pero no aniquila la esencia de la resistencia, la raíz del coraje del pueblo, como señala Cornejo Polar (1997: 121).

Por el contrario, el paso de doña Felipa a la clandestinidad cons-

7. Pues hacia 1918, la gendarmería en el país apenas estaba compuesta por algo más de 1000 servidores; en cambio, hacia 1928 el personal eclesiástico sumaba más de 3000 (Burga y Flores Galindo, 1994). Esto significa que la Iglesia era la principal responsable de la distribución y reproducción de la ideología del sistema feudalista y gamonalista.

tituye una enorme preocupación para el Estado. Por eso, ordena una operación de persecución, pero sin ningún resultado favorable. La figura heroica de doña Felipa ingresa a un universo legendario y mítico (Cornejo Polar, 1997: 119; Moore, 2003: 258). La libertad de la cabecilla era una amenaza para el orden social, en cuanto que podía motivar futuros levantamientos de indios y colonos. Esa sensación de amenaza se propaga en el imaginario colectivo del pueblo de Abancay. El estudiante Ántero describe ese ambiente de zozobra: «Abancay también está en silencio. Pero dicen que todas las haciendas hablan de doña Felipa; que tienen miedo. Dicen que si vuelve con los chunchos y prende fuego a las haciendas, los colonos pueden escaparse e irse al bando de la chichera» (162). Y más adelante, a partir de su experiencia directa, opina que los indios podrían rebelarse: «Yo los conozco, Ernesto, ¡pueden enfurecerse!» (163). Si eso sucediera, Ántero está convencido de que actuaría desde la lógica de su grupo y del sistema: «Yo, hermano, si los indios se levantaran, los iría matando, fácil» (164). Ante esta situación social conflictiva, el Estado, para controlar las posibles revueltas de indios colonos, se ve obligado a instalar puestos de Guardia Civil⁸ en Abancay y en Andahuaylas. Así, redobla el sistema represivo creando nuevas instituciones policiales.

Sin embargo, la sublevación de indios y colonos se generalizó en la región. Y el régimen de Augusto B. Leguía, que representaba a la «Patria Nueva», perdió el control sobre la ola de protestas de la región sureña del país. En este sentido, la historia cuenta que las diversas sublevaciones fueron sofocadas violentamente por el ejército. Por ejemplo, en La Mar (Ayacucho), la revuelta que buscaba instaurar a Paulino Romero como «Presidente de la República incaica» fue violentamente derrotada; del mismo modo, un levantamiento en Huancané (Puno), en diciembre de 1923, fue también violentamente destruido, con un saldo aproximado de 2000 indios

8. La Guardia Civil fue creada en el oncenio de A. B. Leguía, ante la generalización de las revueltas en los Andes.

muestrados (Burga y Flores Galindo, 1994: 196). Este es el tipo de Estado representado en *Los ríos profundos*.

Por otro lado, el Estado ejerció una relación paternalista con los indios colonos. Practicó esta estrategia porque (a) la vida política del país estaba en el poder de una pequeña oligarquía terrateniente y (b) aún no había desarrollado sus aparatos represivos e ideológicos. Ante estas deficiencias del sistema, el Estado establece una relación paternalista, en la que combina la autoridad y la protección. El sistema hacía que el señor de la tierra mantuviera una comunicación de arriba hacia abajo con los colonos, impidiendo toda comunicación en la base del triángulo social. Un ejemplo ilustrativo de esta explicación es la acción autoritaria y prohibitiva del Viejo: éste evita que su pongo entre en contacto con los visitantes (Ernesto y su padre). En este sentido, el narrador cuenta: «El pongo pretendió acercarse a nosotros, el Viejo lo ahuyentó con un movimiento del bastón» (19). Del mismo modo, más tarde, el padre Linares prohíbe que Ernesto entre en contacto con los colonos de Patibamba. El complemento ideal de la autoridad era la protección de los indios colonos. El proteccionismo tenía una alta dosis de racismo, porque reconocía la superioridad del señor feudal y la condición inferior del indio. A partir de esta representación social, el Estado concebía al indio como un «ser inferior al que había que explotar y proteger, pero al que no se le podía conceder los mismos atributos que a los ciudadanos» (Burga y Flores Galindo, 1994: 149). Naturalmente, la práctica paternalista exigía la sumisión y la lealtad de los siervos. La combinación de estas formas de relaciones generaba una engañosa representación en la mente de los colonos, una representación en la que los señores y ellos formaban parte de una misma familia: la hacienda.

Del mismo modo, el Estado, a través de la Iglesia Católica⁹, mantuvo una relación religiosa con los indios. La Iglesia, como una institución ideológica de primer orden, cumplía la función cohesiva de la

estructura social. En este sentido, el cristianismo fue un instrumento por el que la oligarquía se comunicaba con el pueblo. La comunicación religiosa cristiana permitía proteger el sistema oligárquico de cualquier amenaza externa. Y como una estrategia para tal fin, propugnaba, de modo hipócrita, el ideal de la perfección y la ventura individual en la sociedad. De tal suerte, el cristianismo fue un medio poderoso para la construcción del consenso social, puesto que contribuyó a estructurar el paternalismo y a reproducir la concepción pesimista y resignada de la vida y de la sociedad entre las clases marginadas. Y el efecto es muy claro tanto en la mentalidad como en la práctica de los indios. Por ejemplo, los colonos del Viejo logran identificarse con el Señor de los Temblores, una imagen que exalta y dulcifica el sufrimiento. Debido a esta identidad colectiva, «los indios son persuadidos a sentir la vida como un martirio pasajero» (Portocarrero, 2004: 243). Esta forma de concepción era distribuida y reproducida a través de la Iglesia y la escuela. Y uno de los principales responsables de la prédica de este tipo de representaciones era el padre Linares.

Hasta aquí, en el nivel macro, hemos visto que el Estado, en salvaguarda de sus intereses, establece una interacción social violenta, paternalista y religiosa con la clase marginada. Y ahora veamos el nivel social micro, porque también «el orden social se impone sobre los individuos» (Portocarrero, 2004: 266). En este nivel, los actores sociales o los miembros del grupo dominante, en sus relaciones sociales con los indios, reproducen las mismas prácticas sociales del grupo. Pues, como explica Van Dijk (1999: 184), para la mayoría de los grupos dominantes, «la continuidad y la reproducción presuponen actos individuales de actores sociales como miembros del grupo o acción colectiva». En este sentido, el gamonal andino, como miembro y actor social del grupo dominante, encarna la violencia, el paternalismo y la religiosidad, ya que estas representaciones sociales son compartidas y practicadas en las relaciones sociales cotidianas dentro del sistema gamonal.

Los gamonales representados en *Los ríos profundos* son seres violentos con los indios colonos. En este sentido, el Viejo (Manuel Jesús), además de ser «una figura del mal radical», representa el gamonalis-

⁹ La Iglesia Católica es uno de los aparatos ideológicos del Estado, puesto que funciona mediante la ideología (Althusser, 2003: 126-127).

mo (Portocarrero, 2004: 247; Moore, 2003: 79). Como tal, simboliza la opresión y constituye la cabeza de un sistema social que hace sufrir y que se alimenta del sufrimiento de los colonos. La opresión del Viejo era un mecanismo de control que se concretaba mediante la vigilancia y el castigo. Este hacendado ejercía una vigilancia implacable sobre las acciones de sus colonos. En este sentido, el padre de Ernesto cuenta que el Viejo «desde las cumbres grita con voz de condenado, advirtiendo a sus indios que él está en todas partes» (3). No sólo los vigilaba sino también los castigaba mediante la humillación hasta que perdieran la condición humana. Esclarece mejor esta idea el discurso del padre de Ernesto cuando narra que para el Viejo las frutas «valen muy poco para traerlas a vender al Cuzco o llevarlas a Abancay y cuestan demasiado para dejárselas a los colonos» (3). Esto significa que el Viejo gustaba de humillar a los indios, de «hacerles sentir que no son nada, que no tienen ningún valor» (Portocarrero, 2004: 242). Al respecto, si establecemos un diálogo entre la ficción y la historia republicana, encontramos a un trabajador de la cooperativa Tucumán que, recordando las primeras décadas del siglo XX, resumió su biografía y la de sus compañeros en una frase: «éramos una ficha» (Burga y Flores Galindo, 1994: 140). De ella se deduce que los colonos eran como las fichas, una moneda de circulación interna en la hacienda. Es decir, los colonos solamente tenían valor en tanto que fueran siervos dentro de la hacienda, pero fuera de ella no tenían ningún valor porque carecían de dignidad humana y de recursos materiales vitales como la tierra.

Los gamonales de Abancay, al igual que el Viejo, ejercían un control violento sobre los colonos. Los gamonales mantenían una relación directa con los indios colonos; ese lazo directo les permitía tener un control y una represión directa sobre ellos. De tal modo, «vigilan a los indios cara a cara, y cuando quieren más de lo que comúnmente se cree que es lo justo, les rajan el rostro o los llevan a puntapiés hasta la cárcel ellos mismos» (43). Actúan así porque, como miembros del grupo dominante, han de cumplir con la práctica de la ideología del grupo al que pertenecen; tienen que velar y contribuir con el mantenimiento del orden social. Y para tal fin, con el aval del Estado oligárquico, tienen

derecho al ejercicio de la violencia sobre los *otros* cuando éstos exijan más de lo establecido. Esta forma de relación violenta, tanto en las haciendas pequeñas como en las grandes, era parte natural del sistema gamonal. En este sentido, el testimonio del estudiante Ántero, hijo de un pequeño hacendado, es muy elocuente: «En mi hacienda hay poquitos [colonos]. [...] Y siempre les echan látigo. [...] En las haciendas grandes los amarran a los pisonayes de los patios o los cuelgan por las manos desde una rama, y los azotan. Hay que zurrarlos» (162).

La otra práctica social de los gamonales era el paternalismo, pues en las haciendas, el poder del gamonal se legitimaba a través del paternalismo, dado que el hacendado «y su gente conformaban una especie de gran familia donde podía ejercer, sin vacilación alguna, su autoridad y su despótica ternura paternal» (Burga y Flores Galindo, 1997: 24). La autoridad absoluta del terrateniente se fundaba en el concepto de su superioridad y en la condición inferior del indio. A partir de esta representación social, el hacendado tenía todo el poder para dirigir la hacienda, administrar la justicia y proteger a los colonos de su pertenencia.

La protección de los indios se expresaba en la aparente ternura paternal de los gamonales. Éstos, a través de diversas estrategias, procuran mantener una imagen benigna ante ellos; hacen creer que se sacrificaban por sus hombres. Uno de los difusores de la imagen paternal y, desde luego, proteccionista era el padre Linares, quien, en el sermón ante los colonos de Patibamba, dice: «el patrón padece por todos ustedes» (125). El cura resalta claramente la imagen paternal del hacendado ante los indios; les hace creer que el señor ha de cumplir con su rol de padre antes que cualquier otra persona ajena a la hacienda. Por ello, continúa diciendo: «Ahora, ahora mismo, recibirán más, más sal, que el *patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los runas de la hacienda*» (126, la cursiva es nuestra). El discurso del cura tiene poder, por ello consigue que los colonos reciban la sal en un estado de absoluta sumisión. Así, el cura intercede para que las relaciones afectivas entre señor y colono no se alteren. Pues para el gamonal es fundamental mantener relaciones afectivas con los indios, ya que le permite perpetuar su poder y, al mismo tiempo, seguir siendo considerado como parte de la familia.

Otro elemento de vínculo entre el gamonal y el indio era la religión. La religión se encontraba presente en los principales actos de la vida social. En las grandes haciendas, como la de Patibamaba, existía una capilla y un santo patrón que motivaba la festividad anual en la que participaban todos los miembros de la hacienda con el mismo fervor religioso. Uno de los miembros más religiosos de la hacienda, digno de admiración para los indios, era el gamonal porque hacía una práctica religiosa notable y hasta exagerada. Ilustra mejor esta aseveración el relato del padre de Ernesto en torno a la religiosidad del Viejo: «Era incómodo acompañarlo, porque se arrodillaba frente a todas la iglesias y capillas y se quitaba el sombrero de forma llamativa cuando saludaba a los frailes» (3). La iglesia reconocía la religiosidad de los terratenientes, por eso, el padre Linares «elogiaba a los hacendados; decía que ellos eran el fundamento de la patria, los pilares que sostenía su riqueza» (48). Sin embargo, la religiosidad de los señores funcionaba simplemente como un simulacro para tratar de preservar la aparente buena conciencia, pero, en el fondo, era para humillar y dominar a los *otros* (Portocarrero, 2004: 243). La práctica religiosa del padre Linares también tenía ese mismo fin. El cura gozaba al humillar a los colonos de Patibamba, pues «el cuerpo del padre se estremecía» (125) cuando veía que todos los indios se sumían en un llanto colectivo ante sus palabras. En suma, la religión tenía la función de adormecer el alma del indio hasta la postración o el éxtasis. Un ejemplo clarísimo de esta conclusión lo constituye el testimonio del estudiante Ántero:

Todos los años van padres franciscanos a predicar a esas haciendas. [...] Hablan en quechua, alivian a los indios; les hacen cantar himnos tristes. Los colonos andan de rodillas en la capilla de las haciendas; gimiendo, gimiendo, ponen la boca al suelo y lloran día y noche. Y cuando los padrecitos se van, ¡vieras! Los indios los siguen. [...] (163).

1.3 El motín como acción social y discursiva: el poder de resistencia

La estructura social de Abancay, al igual que en el resto del país, es altamente tensa, debido al predominio de relaciones sociales hegemónicas y dominantes. La práctica de esta clase de relaciones responde, plenamente, a un tipo de creencia compartida en el grupo dominante de gamonales. Puesto que, como explican Fairclough y Wodak (2000: 392), «la ideología es una manera particular de representar y construir las relaciones desiguales de poder, las relaciones de dominación y de explotación». En este sentido, a partir del análisis de diversos tipos de relaciones sociales practicados entre los señores, los indios y mestizos de Abancay, creemos que la ideología que sustenta todo el poder del grupo dominante —la clase gamonal— es una ideología racista. Esta clase de ideología se explica en el sentido siguiente: «[...] nos representamos a Nosotros como superiores y a Ellos como inferiores y en consecuencia, nosotros debemos tener acceso preferencial a los escasos recursos de la sociedad» (Van Dijk, 1999: 94). Sólo desde esta perspectiva ideológica, podemos explicar los principales aspectos vigentes de la feudalidad representada en la novela: el latifundismo, el paternalismo y la servidumbre, por un lado, y, por el otro, la división social de la sociedad en blancos e indios, una división que excluye a los mestizos o, simplemente, los ubica en el estrato indio. Pues, desde la perspectiva de los señores, no existe un terreno intermedio: «la realidad social se encuentra polarizada por la dicotomía *señor-indio* del sistema de castas colonial basada en la raza y en la clase social» (Moore, 2003: 81). Esta estratificación social rígida, fundada en la ideología racista, potencia más tensión social que, naturalmente, acaba en un conflicto social: el motín, protagonizado por las mestizas de Huanupata.

El motín de las mestizas es una pulsión social y, al mismo tiempo, discursiva como consecuencia de la tensión social imperante. La causa de esta tensión es el conflicto ideológico entre la ideología racista que potencia cognitivamente la desigualdad social (Van Dijk, 2003: 54) y la ideología de resistencia antirracista espontánea e intuitiva. Puesto que

solamente «las ideologías suelen generar diferencias de opinión, conflictos y luchas» (Van Dijk, 2003: 23). De tal modo, el motín, basado en la ideología de resistencia, cuestiona violentamente el acceso preferencial de los señores a los recursos naturales escasos como la tierra y la sal, por ejemplo. La ideología racista priva a los indios y mestizos el derecho a la tierra y a otros recursos fundamentales para la subsistencia humana.

El sistema gamonal tenía un control total sobre las tierras, por ello «toda la tierra [de Abancay] pertenecía a las haciendas» (37). Y el hacendado de este pueblo «no vendía tierras a los pobres ni a los ricos» (37). Esto significa que el latifundismo de Abancay era asfixiante tanto para los indios como para los mestizos. El sistema gamonal no sólo tenía control sobre la tierra, sino también sobre otros recursos muy escasos como la sal, un producto de primera necesidad. El Estado había gravado un impuesto sobre la sal hacia el año de 1896, impuesto que se mantuvo vigente durante las tres primeras décadas del siglo XX. Este impuesto significaba, indirectamente, la expropiación de las salinas que explotaban los indígenas de las regiones del sur, porque «obligó a los campesinos de la región, a vendedores y compradores de este producto, a monetizar su antiguo trueque y pagar precios más altos» (Burga y Flores Galindo, 1994: 178). El impuesto a la sal, aparentemente insignificante para las autoridades del sistema oligárquico, genera una grave desesperación dentro de la masa campesina de escasos recursos monetarios. Por eso, se produjeron asonadas y revueltas en numerosos centros donde los indígenas extraían e intercambiaban este producto. El motín de las chicheras de Huanupata se inspira, al parecer, en estas insurrecciones antifiscales de los indígenas.

El motivo manifiesto de la protesta es que los hacendados poseían la sal hasta para darla a los animales cuando el pueblo de Abancay padecía la escasez de este producto. Pero el motivo trascendental de la protesta de las chicheras contra las autoridades va más allá de la escasez de la sal; el motivo medular, basado en la ideología de la resistencia, es cuestionar, denunciar y acabar con la ideología racista organizada que oprime despiadadamente tanto a los indios como a los mestizos. En este sentido, no es gratuito el discurso de la cabecilla doña Felipa:

—¡Manan! ¡Kunankamallam suark'aku...! (¡No! ¡Sólo hasta hoy robaron la sal! Hoy vamos a expulsar de Abancay a todos los ladrones. ¡Gritad mujeres; gritad fuerte; que lo oiga el mundo entero! ¡Morirán los ladrones!) (101).

El discurso de doña Felipa, simbólicamente, proclama la muerte del sistema gamonal. Pues desde la perspectiva de la líder y de los indios, los gamonales son concebidos como ladrones, porque, con la complicidad del Estado, usurpan las tierras y otros recursos de los comuneros. La arenga de la cabecilla surte efecto en la masa, por eso el motín triunfa con el asalto del estanco de la sal. El triunfo de doña Felipa es efímero, pero muy significativo para la masa oprimida por siglos. Pero el éxito de las rebeldes es condenado por el cura y los señores, es decir, por los miembros del grupo dominante. Las señoras y los caballeros de Abancay no pudieron soportar el éxito de la protesta, por eso, cegados por ese triunfo de las rebeldes, exteriorizaron, a través del discurso, la ideología racista que guardaban en la profundidad de sus mentes o inconscientes. Dijeron exactamente: «¡Prostitutas, cholas asquerosas!» (106). Este discurso es una pulsión discriminatoria propia de la ideología racista del sistema oligárquico.

El triunfo del motín, como poder de resistencia, era una clara amenaza para la estabilidad del orden social del sistema. Así lo percibía el Estado. De otro modo, no hay ninguna explicación sólida para que el Estado movilizara sus aparatos represivos e ideológicos contra todo signo de rebeldía a raíz de la protesta social de las chicheras.

1.4. Los lugares de enunciación de los discursos

Los discursos de los sujetos líderes o predicadores son exteriorizaciones de las ideologías de los grupos; por ello, han de ser enunciados desde dominios o lugares vinculados con cada uno de los grupos en conflicto. Los lugares de enunciación del sistema gamonal son las instituciones encargadas de la producción y la distribución del discurso de control. Esas instituciones formalmente estructuradas por el sistema

son la justicia, la Iglesia y la escuela. Las dos últimas instituciones son las más activas e influyentes en Abancay, porque, como instituciones ideológicas, reproducen eficientemente las ideologías de dominación en las actividades sociales cotidianas como la misa o las clases.

Uno de los predicadores y/o ideólogos más importantes del sistema gamonal de Abancay es el padre Linares, quien tiene la obligación y la responsabilidad de enseñar y predicar la ideología del sistema tanto en el colegio internado como en la iglesia del pueblo, incluso en las capillas de las haciendas. El colegio es un lugar donde el padre enseña la ideología del sistema dominante a los nuevos o futuros miembros del grupo; no sólo enseña, sino que también vigila y castiga la correcta formación ideológica de sus pupilos. En cambio, la Iglesia, como la esfera pública de la sociedad, le sirve para predicar y legitimar las ideologías y los discursos de dominación o de poder. En este espacio, el padre Linares aparece como un «manipulador que juega con los sentimientos de los indios para mantenerlos bajo el control de sus respectivos hacendados» (Portocarrero, 2004: 250). En suma, en ambos espacios el religioso gestiona la producción, reproducción y distribución del discurso del poder para mantener el *statu quo* y, al mismo tiempo, para brindar el marco cognitivo básico para los argumentos que utiliza con el fin de persuadir a los miembros de su grupo, como a los indios, de que el orden social vigente es «justo», «natural» y dado por Dios (Van Dijk, 1999: 208).

Por otro lado, los lugares de enunciación de los discursos de resistencia son espacios públicos como la plaza, las calles y las chicherías. Estos espacios son más próximos al pueblo y, muchas veces, son escenarios naturales de las luchas sociales. Generalmente, los discursos de contrapoder se gestionan en las calles a través del liderazgo de sujetos que pertenecen a un posicionamiento opuesto respecto del grupo de poder. En este sentido, las principales figuras luchadoras y discursivas del motín son doña Felipa y Ernesto; este último, además de participar en las calles, se enfrenta discursivamente al padre Linares en un lugar institucional: el colegio, donde el discurso de poder es totalmente monológico.

2. La construcción discursiva de las representaciones sociales a partir del motín

[El discurso] constituye lo social: constituye las situaciones, los objetos de conocimiento, la identidad social de las personas y las relaciones de estas y de los grupos entre sí.
Fairclough y Wodak, 2000: 367

La construcción discursiva de las acciones y representaciones sociales se produce mediante determinados recursos lingüísticos y estrategias discursivas. Pero, por motivos de espacio, sólo estudiaremos las estrategias discursivas utilizadas durante y después del motín. Analizaremos las estrategias discursivas desde la perspectiva semántica, porque «es más probable que una ideología modifique más el significado semántico y el estilo de un discurso que la morfología [...] y ciertos aspectos de la sintaxis» (Van Dijk, 2003: 56). Además, el significado lingüístico es inseparable de la ideología, ya que ambos dependen de la estructura social (Fowler, 1983: 248). En este sentido, será fundamental analizar las estrategias discursivas de control y de resistencia, porque las representaciones sociales, dependiendo de la posición ideológica de los agentes discursivos, se expresan, se transmiten y se hacen observables a través del discurso. Y las ideologías de raza, clase o grupo se hacen explícitas en casos de conflicto, lucha o resistencia.

2.1. Estrategias discursivas de control y de resistencia

A continuación analizaremos algunas estrategias discursivas (de referencia y nominación, predictivas, de argumentación, de legitimación) que reproducen, por un lado, las relaciones de poder o de control y, por el otro, las relaciones de resistencia durante la protesta social. Las estrategias discursivas referidas son proyecciones de la estrategia general del discurso ideológico, que consiste en poner énfasis en *nuestros* aspectos positivos y en los aspectos negativos de los *otros* (Van Dijk, 2003: 63). Esto significa que la actualización de las estrategias discursivas depende

de la posición ideológica del sujeto discursivo y de la actitud que tenga respecto de su grupo y de las personas que pertenecen a él.

Los discursos de control son producidos, fundamentalmente, por un representante del grupo dominante: el padre Linares, quien constituye el principal protector de los hacendados y, por ende, del sistema gamonal. A él, en segundo plano, le podríamos añadir a ciertos personajes vinculados con la hacienda: el mayordomo, la señora de ojos azules y Ántero. Los discursos de control de estos sujetos «favorecen la falsedad, el engaño y la manipulación» (Van Dijk, 1999: 214). En cambio, los discursos de resistencia son generados, en primer plano, por la mestiza doña Felipa y el estudiante Ernesto. Los discursos de protesta de estos sujetos «defienden la verdad, la franqueza y la persuasión racional o emocional» (Van Dijk, 1999: 214). Un ejemplo de este tipo de discurso es el de doña Felipa, un discurso que desenmascara el discurso manipulador del padre Linares. En concreto, el padre Linares, haciendo suya la falsa verdad de las autoridades del estanco de la sal, sostiene la inexistencia de la sal en el estanco. Pero doña Felipa, representante del discurso franco y verdadero, descubre cuarenta costales de sal en el estanco. Luego, cuestiona la falsa verdad del padre Linares: «¡Padrecito Linares: ven! [...] ¡Padrecito Linares, ahístá sal! [...] ¡Ahístá sal! ¡Ahístá sal! ¡Éste sí ladrón! ¡Éste sí maldecido!» (104).

Los ejemplos de las estrategias discursivas provienen de los discursos enunciados por los personajes referidos durante el conflicto, incluso durante el posconflicto. Nuestro objetivo es analizar, principalmente, los discursos dialogados de estos personajes, porque este tipo de discursos exteriorizan directamente las creencias o la cognición social dominantes del grupo. Para tal efecto, veremos los discursos de control y de resistencia de modo contrastivo, ya que son realizaciones discursivas polarizadas y enfrentadas por sus orígenes y por sus propósitos.

2.1.1. Estrategias de referencia y nominación: nombres que distancian y nombres que juntan

Los seres humanos categorizamos el mundo percibido por medio de nombres. El mundo que conocemos existe para los hombres sólo

a través de nuestra experiencia y de nuestro pensamiento (Cuenca y Hilferty, 1999: 31-32). Por esta razón, a todos nosotros se nos puede ubicar en una u otra de esas categorías a través de los nombres. Por ello, cuando estudiamos los nombres con los que se designan los protagonistas y los antagonistas del motín, unos a otros, observamos que los nombres marcan una línea divisoria entre un *nosotros* (el endogrupo) y un *ellos* (el exogrupo) (Van Dijk, 1999, 2003). La polarización endogrupo-exogrupo no se reduce simplemente a referencias pronominales o nominales, sino que también se caracteriza por (a) la preferencia del endogrupo y el rechazo del exogrupo, (b) la autopresentación positiva y la asociación de «nuestro grupo» y «su grupo» (de los otros) con todas las cosas negativas.

2.1.1.1. Formas de designación de *ellos*

a) Nombres que distancian

Desde el discurso de control

El nombre *indio*. Esta forma de designación se impuso en la sociedad colonial y se mantuvo vigente casi hasta todo el siglo XX. Este nombre categorizaba al grupo colonizado en función de la idea de raza. Pues la idea de raza, como explica Quijano (2000), «fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundacional, de las relaciones de dominación que la conquista imponía» (citado en Zavala, 2007: 338). De tal modo, el nombre *indio* designaba a seres biológicamente inferiores respecto de la estructura biológica superior de los colonizadores. Es decir, la categoría de indio denotaba la condición racial de inferioridad y hacía referencia necesaria a la relación colonial. Esa forma de categorización permitía que los indios fueran considerados legalmente menores de edad (Cotler, 1978: 38).

Hacia la primera mitad del siglo XX, la ideología racial aún no había desaparecido en absoluto de la visión de la élite dominante del Perú.

Por eso, los colonos de Patibamba eran considerados racialmente inferiores respecto de los descendientes blancos de los europeos y, por tanto, estaban impedidos de tener acceso a los niveles superiores de la vida civilizada. El padre Linares encarna la ideología racial; por eso, de manera pública, llama *indios* a los colonos: «¡Lloren, lloren [...], el mundo es una cuna de llanto para las pobrecitas criaturas, los *indios* de Patibamba» (125). El nombre *indio*, en el enunciado del cura, denota claramente la inferioridad racial de *ellos* respecto de *nosotros*, los blancos. Esta forma de categorización se extendió incluso a la población mestiza de Abancay, una población biológicamente mezclada, un grupo social emergente. En este sentido, el padre Linares designa con el nombre de *indias* a las mestizas que protagonizaban la protesta: «Has seguido a la *indiada*, confundida por el demonio» (121). Las citas nos permiten advertir que el término *indio* se usaba para designar tanto a los aborígenes como a los mestizos, lo cual significa que la estratificación colonial (la República de los indios y la República de los españoles) aún yacía en el inconsciente de los blancos o señores de Abancay.

El nombre *cholo*, también empleado por los miembros del grupo dominante, marca del mismo modo la frontera y la diferencia racial entre *nosotros* y *ellos*. El término designa a los mestizos. Éstos, en la época colonial, fueron ubicados dentro de las castas y no fueron incorporados al estamento español, salvo algunas excepciones. Los españoles sentían desprecio por las castas, desde luego, también por los mestizos debido a su indefinición social (Cotler, 1978: 39). De tal modo, los *cholos* fueron incorporados al estrato más bajo de la sociedad, en el nivel superior a los indígenas y en el nivel inferior a la clase trabajadora o a la clase media. Y la categoría *cholo*, en los enunciados del padre Linares y de otros miembros del grupo dominante, se usa para segregar a los mestizos y ubicarlos muy próximos al estamento indio. Estas representaciones mentales se visibilizan en los enunciados del mayordomo de Patibamba («Vendrán, pues, a asustar a las *cholas*, y a los indios también» [127]) y del padre Linares («Pero, ¿por qué andas tras los *cholos* y los indios?» [151]).

El nombre *autoridades* es una autorrepresentación positiva. En el enunciado del padre Linares («Las autoridades no tienen la culpa» [101]), la palabra *autoridades* hace referencia, posiblemente, a los responsables de la administración del estanco de sal, pero también, por su rasgo genérico, puede hacer referencia a las principales autoridades del gobierno de Abancay. En cualquier caso, el término nombra positivamente a los miembros del grupo que ejercen el poder en el gobierno del pueblo, porque enfatiza los rasgos semánticos inherentes al término: poder, prestigio y crédito.

Desde el discurso de resistencia

El nombre *salinero*. Esta forma designa a las personas en función de su ocupación laboral dentro de la sociedad administrada por los grupos del poder. El término categoriza a los empleados del estanco de sal de Abancay. La designación no marca una línea neutral, sino una separación entre el endogrupo y el exogrupo, es decir, entre los sujetos dependientes del Estado y los sujetos excluidos por el Estado. La doña Felipa enuncia desde el lugar de los sujetos excluidos y marginados por el sistema: «¡Bala de *salinero*! ¡No sirve!» (103).

El nombre *padre* (Linares) designa al cura simplemente por su oficio sacerdotal. Ernesto usa este nombre para referirse al padre Linares. Prefiere la forma distante sin ninguna carga de afecto, porque advierte que el cura no es un santo como cree la población, sino un sujeto ambiguo e incoherente, un sujeto minado por la ideología racista. Del tal modo, desde la perspectiva de Ernesto, el nombre *padre* designa a un cura racista que discrimina a los indios, a un cura que manipula cínicamente a los colonos para que no alteren su condición de siervo y a un cura amoroso y hasta idealista cuando interactúa con sus iguales. Entonces, el nombre *padre*, más allá de significar a la persona por su profesión, designa además a un cura con varias facetas personales, como advierte Ernesto:

–El *padre* también es extraño, hermano –le contesté–. ¡No lo comprendo! ¿Por qué me azotó ayer? Decía porque me quería. Y ahora, frente a los indios¹⁰, ha hablado para que lloren (128).

[El *padre*] «¿Tiene varios espíritus?» [...] «A nosotros no pretende hacernos llorar a torrentes, no quiere que nuestro corazón se humille, que caiga en el barro del piso, donde los gusanos de bagazo se arrastran... A nosotros nos ilumina, nos levanta hasta confundirnos con su alma...» (136).

b) Nombres que juntan

Los discursos contienen formas de designación que atenúan el distanciamiento entre *nosotros/ellos*.

Desde el discurso de control

El nombre *hija*, una forma que diluye la frontera entre endogrupo y exogrupo, remite a la filiación respecto del progenitor, es decir, a la relación padre-hija. El uso de este nombre es una estrategia fundamental para el sujeto discursivo, porque le permite ubicarse en el *status* de padre para que, desde ese lugar, colocando a la rebelde doña Felipa en la categoría de hija, pueda invocarle obediencia y renuncia a su actitud de protesta. En este sentido, son ilustrativos y reveladores los usos del referido término en los enunciados del cura que citamos en seguida: «No, *hija*. No ofendas a Dios (101). [...] ¡No me retes, *hija*! ¡Obedece a Dios!» (102). La apelación a la figura paterna, desde luego espiritual, le permite desvanecer todo signo de separación social, y así construir un lazo social inclusivo: la familia cristiana.

10. Los nombres *indio* y *cholo*, en el discurso de Ernesto, no tienen la función de segregar y separar, sino de afirmar y dignificar social y culturalmente.

El nombre *hermano/hermanito*, de manera inclusiva aparente, designa a una persona (el padre Linares) que con respecto a otra (los colonos de Patibamba) dice tener el mismo padre y la misma madre. El padre Linares, con el uso de la palabra *hermano*, logra descender de categoría hasta ubicarse en el nivel de hijo y, de tal modo, aparece como el hermano de los colonos. «Yo soy tu *hermano*, humilde como tú; como tú, tierno y digno de amor, peón de Patibamba, *hermanito*. [...] Tú, *hermanito* de Patibamba, *hermanito*; tú sólo estás en mis ojos, en los ojos de Dios, nuestro Señor» (125). El religioso se representa en sus enunciados como una persona que sufre igual que los colonos ante el mismo progenitor: Dios. Por eso, invoca a sus hermanos (los colonos) a la humillación ante la voluntad del padre; predica la conservación de la sumisión para merecer el amor del padre (Dios). El uso del referido nombre borra, retóricamente, la frontera de las diferencias sociales y étnicas, ya que declara la pertenencia a la misma filiación paterna entre el padre Linares y los colonos.

Desde el discurso de resistencia

El nombre *padrecito*, en sentido afectivo, pero no integrador, nombra al sacerdote en virtud del oficio pastoral que profesa dentro de la Iglesia Católica. El nombre, desde la perspectiva de las chicheras y la del pueblo, cataloga al cura como un emisario de Dios, como un sacerdote bueno y poderoso, a quien los fieles entregan su educación espiritual. La población de Abancay tiene una imagen paternal del cura, por ello, lo llama *padrecito*. En este sentido, podemos entender los usos del nombre que hace doña Felipa cuando se dirige frontalmente al cura para cuestionarlo en plaza del pueblo: «¿Las vacas son antes que la gente, *padrecito Linares*?» (101). «¡Maldita no, *padrecito*!» (102).

2.1.2. Estrategias predictivas y las imágenes insultantes

La esencia del motín, aparte de las acciones no verbales, es el conflicto o *guerra* verbal entre las rebeldes chicheras y el padre Linares (y

los señores) ante la aparente escasez o la injusta distribución de la sal. La lucha verbal entre los implicados en el conflicto pulsiona representaciones sociales negativas tanto de unos como de los otros. Por esta razón, en este apartado, estudiamos la atribución valorativa de rasgos positivos y negativos, mediante la asignación de atributos (adjetivos) y de acciones. Las palabras usadas por los sujetos discursivos expresan acciones y propiedades de *nosotros* y *ellos* para contribuir a la polarización entre los grupos, ya que los léxicos utilizados están cargados de conceptos evaluativos debido a la posición ideológica de los hablantes.

2.1.2.1. Competencia de adjetivos entre *nosotros/ellos*

El motín, como una acción verbal, se convierte en un espacio de contrapunto de insultos o atribuciones negativas entre las chicheras valientes y el padre Linares (y los señores de Abancay). Sobre todo, el clímax del motín se traduce en una competencia de insultos entre los unos y los otros.

a) Desde el discurso de control

«¡Maldita no, padrecito! ¡Maldición a los ladrones!» (102). Estos enunciados son pronunciados por doña Felipa, pero, por el contexto, se advierte que la palabra *maldita* no es de la autoría de ésta, sino del padre Linares, puesto que es él quien la usa para calificar negativamente la actitud valiente de la cabecilla. El padre Linares ha escogido un término que separa a *ellos* de *nosotros*, y, como consecuencia, la figura paterna –impregnada en la palabra *hija*– que sostenía ante *ellos* se desvanece. El uso del adjetivo *maldita* es una estrategia para anular la actitud positiva y justiciera de doña Felipa y de sus seguidoras; esta estrategia hace énfasis en el rasgo negativo atribuido a *ellos* (los mestizos) desde el momento en que luchan para conseguir una ubicación justa en la estructura social rígida y aún de carácter colonial del sistema. De tal modo, desde la perspectiva del grupo dominante, el término destaca la imagen estereotipada de los mestizos; es decir, enfatiza que los mestizos, por

sus luchas de inclusión social y por sus prácticas sociales sincréticas, o simplemente por cuestionar la falsa verdad de las autoridades, son perversos, de mala intención y de costumbres indignas. El término hace hincapié en el sentido de que los mestizos son un grupo que corrompe las costumbres o el orden y el estado habitual de las cosas. Pero la cabecilla se resiste a esa atribución negativa; por ello, basada en su superioridad moral, rechaza el calificativo sugiriendo que lo atribuya mejor a las autoridades del estanco de sal, ya que cree que ellas son corruptas y causan daño intencionadamente.

«¡Ladronas, descomulgadas! ¡Prostitutas, cholas asquerosas!» (106). Ante el éxito imprevisible de la verdad de las chicheras, los pocos señores y señoras de Abancay pulsionan una carga de insultos contra la masa femenina sublevada. Los insultos, tomando como base las creencias sociales de los dominantes, son políticos porque cumplen la función de catalogar a las mestizas como seres marginales e indecentes, dejando fuera de foco su exitosa protesta. De tal suerte, estratégicamente, los miembros del grupo dominante enfatizan los rasgos negativos de las mestizas y obvian por completo la razón y el triunfo del motín.

Cada una de las palabras de los enunciados destacados, dado su carácter de predicación atributiva, construye una representación social negativa. Las palabras construyen un retrato lingüístico de las mestizas en términos raciales, de exclusión (*cholas*) y de indecencia (*ladronas, descomulgadas, prostitutas y asquerosas*). Los términos enfatizan la imagen prototípica de las mestizas, una imagen impuesta por el grupo dominante, pues una forma de controlar al estamento mestizo era poniendo énfasis en sus aspectos negativos para mantener el *status* social bipolar –indios y señores–, ya que el estamento mestizo era un grupo emergente¹¹ y constituía una amenaza contra el orden social vigente.

11. Los mestizos, generalmente, eran categorizados como *cholos*. Éstos buscaban el cambio de la estratificación social del país. Por ello, durante el gobierno del presidente Leguía llevan adelante el proyecto nacional de cholificación. El cholo era representado como un personaje picaresco y era el mediador entre los estratos sociales de la sociedad y, como tal, transitaba de estructuras feudales hacia estructuras capitalistas. Los cholos, con una conciencia social y grupal, se proyectaban como los futuros protagonistas de la nación (Moore, 2003: 165-168).

Pero las mestizas desoyen los insultos, o mejor dicho, no responden a las ofensas con el mismo género discursivo, sino con otro género más próximo a la cultura popular: el carnaval, un género más poderoso y contundente por su tono festivo respecto de los insultos directos. En este sentido, el personaje narrador cuenta: «La voz del coro apagó todos los insultos y dio un ritmo especial, casi de ataque, a los que marchábamos a Patibamba» (106).

«**El recaudador es un *imbécil***» (121). Así enuncia el padre Linares en el momento en que azota y reprende a Ernesto por haber ido a Patibamba junto con la masa rebelde a repartir la sal a los colonos. Por el uso del adjetivo *imbécil*, notamos que el cura asigna una valoración negativa a uno de los miembros de su propio grupo; la asignación del atributo negativo no es separatista ni aislacionista, sino que constituye una estrategia discursiva consistente en la aparente presentación negativa de uno sus miembros para enfatizar la propia presentación positiva: «*Yo no sabía* que la sal había llegado» (121). Esta estrategia le permite mantener su *statu* de santo de Abancay, puesto que se lava las manos culpando del problema a otro miembro de menos jerarquía y poder de su grupo. La autopresentación positiva del cura, apelando al escaso racionamiento del recaudador («El recaudador es un *imbécil*») y a su falsa ignorancia de la existencia de la sal en el estanco («*Yo no sabía* que la sal había llegado»), es una estrategia esencialmente ideológica, ya que se basa en el esquema propio positivo que define la ideología de su grupo (Van Dijk, 2003: 124).

b) Desde el discurso de resistencia

«**¡Los *ladrones*, los *pillos* de la recaudadora!**» (100). El discurso de doña Felipa, de modo certero, cuestiona la práctica de la corrupción en el estanco de sal. La cabecilla sabe que las autoridades del estanco han celebrado un acuerdo inmoral con los poderosos de Abancay, es decir, con los hacendados, en perjuicio del pueblo mestizo e indio. Para tal efecto, las autoridades usan el poder público que ostentan con el fin

de beneficiarse entre sí, y manipulan la verdad ante los *otros*, es decir, ante la población excluida. Frente a esta práctica sistemática del grupo dominante y gobernante, doña Felipa alza su voz de protesta denunciando que los salineros son *ladrones* o *pillos*.

El uso del adjetivo *ladrón* o *pillito* («salineros *ladrones*» [101]) señala, por encima de los aspectos raciales o los intereses políticos, la cualidad inmoral de las autoridades del estanco. Pero el término destaca la imagen estereotípica que se tiene de las autoridades en general. Esta imagen se atribuye a todas las autoridades de Abancay, puesto que el grupo dominado tiene una representación negativa de la dimensión ética y moral de los que poseen el poder y administran las principales instituciones del Estado. La práctica de la corrupción entre los poderosos es intolerable desde la lógica del pueblo; por ello, la cabecilla proclama la expulsión de los ladrones: «Hoy vamos a expulsar de Abancay a todos los *ladrones*» (101). Sobre todo, choca con uno de los principios del código de ética indígena (*ama suwa*) o con uno de los mandamientos de la doctrina cristiana («no robarás»). En este sentido, no es gratuita la petición contestataria de la cabecilla para que el cura maldiga a los verdaderos ladrones y no a ella: «¡Maldición a los *ladrones*!» (102) «¡Este sí *ladrón*! ¡Este sí maldecido!» (104).

La atribución del adjetivo *ladrón* a las autoridades de Abancay es una de las estrategias discursivas fundamentales del motín, porque constituye el argumento central para justificar la protesta. Aunque el discurso de control del padre Linares insista en llamar *autoridades* a los responsables políticos de la supuesta escasez de la sal, el discurso de resistencia de doña Felipa prefiere el adjetivo *ladrón*. Aquí se observa un conflicto de representaciones entre la autorrepresentación positiva y la representación negativa. Por un lado, el padre Linares acredita que las personas de la recaudadora son autoridades, y, por otro lado, la líder doña Felipa sostiene que no son autoridades sino *ladrones*. El discurso de ésta desacredita la autorrepresentación positiva a través del discurso oficial.

«**¡Oh árbol de *pati* / de Patibamba! // ¡Oh mi *remanso* / *remanso* del río!**» (106). En los versos del carnaval que entonan la muje-

res alzadas se percibe la estrategia de autoglorificación metafórica. Las protagonistas del motín, frente a los insultos de los señores, buscan la presentación positiva de ellas mismas a través de las letras del carnaval. Se representan metafóricamente como elementos de la naturaleza, como elementos cuyas partes tienen muchísimo valor, equivalentes a los metales más preciosos como el oro y la plata. En este sentido, los siguientes versos son ilustrativos: «¡Oh árbol de *pati*... / Nadie sabía / que tu corazón era de oro / nadie sabía / que tu pecho era de plata» (106). Las mestizas, conscientes de haber puesto a prueba sus valores dormidos o escondidos, se autorrepresentan como el árbol de *pati* o como el *remanso* del río. Se forjan una imagen que trasciende la dimensión humana, una imagen en la que ellas constituyen un *continuum* de la naturaleza terrenal. Esta representación se sustenta en la cosmovisión india, según la cual el hombre andino «se siente como formando parte del ser de las plantas, animales y objetos notables» (Rowe, 1973: 8). En suma, el carnaval y el huayno constituyen las mejores armas de resistencia discursiva ya sea contra los insultos de los señores, o contra los soldados, o contra la guardia civil, en concreto: contra el sistema dominante.

«¡Es *mierda*! ¡Había sido *mierda*!» (157). Sin embargo, las chicheras recurren también a los insultos para responder a la represión violenta que padecen por parte del ejército, puesto que para ellas la palabra es el único instrumento de lucha que tienen. Ante el dolor del castigo físico y la privación de la libertad, las mujeres que participaron en la protesta pulsionan palabras groseras que configuran una imagen escatológica del coronel. Minimizan el rango social del coronel y le atribuyen el nombre *mierda*, un nombre de nivel escatológico: «¡Al coronelcito no me lo hagan tragar, pues! ¡Es *mierda*! ¡Es *mierda*! ¡Había sido *mierda*! ¿Han traído *mierda* desde Cuzco?» (157). De tal suerte, el grupo controlado y dominado construye una imagen muy negativa de la autoridad militar. Sin duda alguna, el discurso de resistencia de las mujeres sublevadas no se amilana ante las balas de los salineros ni ante la represión directa del Estado.

2.1.3. La representación de los actores sociales del motín a través de sus acciones

La construcción discursiva de la imagen positiva o negativa de los actores se produce a partir de la valoración social de sus acciones. Los actores, por la gestión de los papeles semánticos en el discurso, pueden ser agentes, pacientes o beneficiarios de una acción. Estos papeles o roles semánticos son atribuciones que obedecen a modelos ideológicos o esquemas mentales de los grupos (Van Dijk, 2003: 65-66, 2008: 221-222; Martín Rojo, 2003: 176-177). En este sentido, en un contexto de conflicto social como el motín, los diferentes grupos sociales (los señores y los mestizos) se atribuyen, unos a otros, diferentes tipos y grados de responsabilidad de sus acciones. Para ilustrar esta explicación, estudiamos cómo se construye la representación tanto de las mestizas sublevadas como la de los señores (representados por el padre Linares) a partir de las acciones que se les atribuyen en la interacción y de los papeles que en ellas se les asignan.

a) Estrategias del discurso de control

Las mestizas como agentes de acciones negativas. El discurso del padre Linares tiende a presentar a las mestizas protagonistas del motín (incluido Ernesto) como *agentes* de acciones valoradas negativamente, ya sea de acciones delincuenciales o pecaminosas. La acción de descubrir la sal escondida por los señores y el consiguiente reparto de la misma entre todas las mujeres de la protesta y los colonos de la hacienda Patibamba son presentados como acciones delincuenciales, es decir, como robo o hurto. Así representa el discurso del padre cuando pronuncia el sermón ante los colonos de Patibamba: «Hijitas, hermanitas de Patibamba, felizmente devolvieron ustedes la sal que las *chicheras* borrachas *robaron* de la salinera» (126). El discurso del cura responsabiliza a las mestizas del robo de la sal. Por otro lado, el mismo padre representa la protesta social de las chicheras como una acción pecaminosa, como una acción condenable desde la perspectiva de la religión cristiana, por ello, las maldijo. El siguiente discurso instructivo del padre Linares, enunciado ante los estudiantes

en la capilla del colegio, sintetiza y ejemplifica esas representaciones negativas de las acciones de las mestizas:

—¡Hijos míos! ¡Hijos queridos! —habló—. Quien ve cometer un *gran pecado* también debe pedir perdón a Dios: el *gran pecado* salpica; todos lo testigos debemos arrodillarnos y clamar a fin de que ni rastos, nada, nada de la mancha persista, ni en el corazón de los que *delinquieron* ni en el pensamiento de los que tuvieron el infortunio de ser testigos (136).

El discurso del cura, mediante la selección léxica estratégica, destaca la responsabilidad de las mestizas de actos pecaminosos y delincuenciales, como por ejemplo desafiar a las autoridades (expulsar de Abancay a todos los ladrones) y robar la sal. Dichos actos presentados de ese modo contribuyen a crear una imagen de *pecadoras* y *delincuentes*, razón por la cual se justifica la intensificación de los sermones y misas en las haciendas, por un lado, y, por el otro, la represión policial y militar sobre ellas.

Los señores como agentes de acciones positivas. En el discurso de control, el grupo de los señores de Abancay aparece como agentes de procesos valorados positivamente. Todos los miembros representativos del grupo dominante se gestionan como agentes responsables de acciones justas, humanitarias y paternas. En este sentido, por ejemplo, los actores de los enunciados o proposiciones del discurso de control aparecen realizando acciones positivas que benefician a los *otros* (los mestizos y los colonos): «Las autoridades no tienen la culpa» (101); el padre Linares «guía las almas como un santo» (128); «el santo padre de Abancay había venido temprano, a decir un sermón para la gente de la hacienda, porque los colonos de Patibamba le preocupaban mucho; a ellos era a quienes amaba más» (125) y «el patrón ha hecho traer [la sal] para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los runas de la hacienda...» (126). En estas citas, notamos que la selección léxica refuerza en todos los casos la presentación de las acciones como justas, cristianas y huma-

nitarias o paternalistas, como *no tienen la culpa*, *guía las almas*, *amaba más* y *ha hecho traer para sus criaturas*. El estilo léxico de los discursos refuerza la imagen positiva de los señores en el sentido de que *nosotros*, por lo que hacemos, somos buenos, justos y generosos con *ellos*.

b) Estrategia del discurso de resistencia

Los señores como agentes de acciones negativas. En los discursos de resistencia no hay enunciados en los que los agentes y sus acciones se representen explícitamente. Es decir, los señores y sus acciones no están representados expresamente en los discursos del grupo sometido, sino que están elididos, puesto que las frases asemejan a las estructuras adjetivales (*¡Morirán los ladrones! ¡Maldición a los ladrones!*). El recurso lingüístico del que se hace uso para la presentación negativa de los señores es la lexicalización. Pues a las autoridades salineras —incluyendo indirectamente a todas las autoridades de Abancay— las presentan como *ladrones* y no como autoridades, lo cual es el resultado nominal de una categorización evaluativa. Detrás de la palabra *ladrones*, la actitud de resistencia controla la cuestión léxica de «expulsión» y «muerte». La lexicalización atribuida a los señores refuerza su presentación negativa y la de sus actos: «robo», «corrupción» y «manipulación». Por ejemplo, el padre Linares manipula el tema del sufrimiento humano ante Dios de acuerdo con los intereses de su grupo. Esta conducta ha sido advertida por Ernesto: el padre «Hace llorar a los indios» (127), pero «A nosotros no pretende hacernos llorar a torrentes, no quiere que nuestro corazón se humille [...]» (136). El cura, por su acción manipuladora, aparece como un agente negativo también.

Las mestizas sublevadas como agentes de acciones positivas. Las proposiciones bimembres son muy escasas en los discursos de resistencia. Esto significa que no hay predicados que marquen las acciones de los actores. De tal modo, no existen verbos explícitos que objetivasen la valoración negativa o positiva de las acciones de los agentes. Las proposiciones simplemente están reducidas a estructuras de frases

nominales que representan individual o colectivamente a los actores del motín. Desde el principio de la protesta subyace la presentación de las mestizas como agentes de un proceso (el motín o la protesta) valorado positivamente, puesto que les confiere, implícitamente, el papel de verbos de movimiento, como *expulsar*, *avanzar*, *gritar* y *seguir*, que evocan la lucha directa de las mestizas contra los señores. Una de las estrategias en los conflictos como el motín es alentar a los miembros hasta alcanzar la consumación de la causa de la lucha social con el *otro*. En este sentido se entiende la valoración de la agentividad en los enunciados como los siguientes: «¡Valiente muchacho» (102). «¡Qué viva doña Felipa! ¡Doña Felipa! ¡Doña Felipa!» (105). Finalmente, tenemos una proposición con un predicado en la que la valoración positiva de los actores por sus acciones es muy patente: «Las mujeres, pues, han hecho correr a los guardias» (112).

2.1.4. Las estrategias de argumentación del discurso de control

El discurso de control, para controlar la mente y las acciones de los *otros*, utiliza la persuasión verbal como un recurso lingüístico clave, puesto que la persuasión es uno de los efectos de la argumentación. El discurso de control se vuelve bastante sutil muchas veces, porque, precisamente, a través de la argumentación apela al poder persuasivo del lenguaje (Van Dijk, 2000: 42). Este tipo de discurso, en una interacción social, es una realización del poder, ya que supone el control sobre la mente, las acciones de los *otros*, o sobre los recursos escasos y los materiales simbólicos.

En este sentido, las estrategias de argumentación son usadas para justificar actuaciones y posturas controvertidas sin despertar la menor sospecha de exclusión social o racismo. Esta estrategia constituye uno de los instrumentos de dominación de los señores sobre los mestizos y colonos de Abancay. El encargado de usarla es uno de los retóricos más mentados del pueblo: el padre Linares.

El padre Linares, como representante de la Iglesia, lleva una vida ideológica en consonancia con el sistema gamonal para ayudar a man-

tener el orden social imperante, un orden en el que los hacendados poseen el poder y el dominio sobre los mestizos y colonos de Abancay. Para revelar la carga ideológica del discurso de poder del referido cura, estudiamos su sermón pronunciado ante los colonos de Patibamba, en el que se advierten dos secuencias argumentativas nucleares.

La primera secuencia argumentativa de la página 125, por su carácter monogestionado, tiene una estructura tripartita: premisa, argumentos y conclusión. El enunciado: «Todos padecemos, hermanos», constituye la premisa fuerte. Esta premisa o tesis, por su significado, es una generalización porque el determinante *todos* amplía el alcance de la afirmación de manera general y abstracta. Pero luego, la generalización del sufrimiento se particulariza a través de ejemplos o ilustraciones, dado que es fundamental poner ejemplos concretos para hacer más ilustrativa la afirmación general. En este sentido, para reforzar con ejemplos concretos la representación positiva del sufrimiento, el orador particulariza la generalidad señalando que cada estamento, según su jerarquía social y responsabilidad social, padece un grado específico de dolor. La intensidad del sufrimiento aumenta o disminuye en función del rango social. Los siguientes enunciados ejemplifican la intensidad del padecimiento de los sujetos sociales en sentido ascendente: «Ustedes [colonos] sufren por los hijos, por el padre y el hermano; el patrón padece por todos ustedes; yo por todo Abancay, y Dios, nuestro Padre, por la gente que sufre en el mundo entero» (125).

El argumento, apelando a los sentimientos, trata de demostrar la veracidad de la premisa. Argumenta o justifica en el sentido de que la vida humana en la tierra consiste solamente en sufrir, unos más que otros, para luego estar cerca de Dios, según el grado de sufrimiento. En el siguiente enunciado, de tono dramático, justifica la idea del padecimiento del hombre en la tierra: «¡Aquí hemos venido a llorar, a padecer, a sufrir, a que las espinas nos atravesen el corazón como a nuestra Señora!» (125). Esta argumentación, basada en la repetición insistente de la idea del sufrimiento, cumple con su función de persuadir a los colonos, puesto que consigue sumergirlos en un estado de llanto colectivo.

La conclusión no es explícita, sino implícita. A partir de los datos argumentativos podemos inferir la conclusión en el sentido de que el sufrimiento es una riqueza moral y de poder sobre la vida futura. De tal suerte, desde la lógica de la argumentación, el mejor camino para acumular el valor moral y el poder que permiten estar cerca de Dios es el sufrimiento.

La segunda secuencia argumentativa de la página 126, también de naturaleza monologal, se organiza sobre un esquema tridimensional: premisa, argumentos y conclusión.

El robo es la maldición del alma¹; el que roba o recibe lo robado en condenado se convierte²; en condenado que no encuentra reposo, que arrastra cadenas, cayendo de las cumbres nevadas a los abismos, subiendo como un asno maldito de los barrancos a las cordilleras...³ Hijitas, hermanitas de Patibamba, felizmente ustedes devolvieron la sal que las chicheras borrachas robaron de la salinera⁴. Ahora, ahora mismo, recibirán más, más sal, que el patrón ha hecho traer para sus criaturas, sus pobrecitos hijos, los runas de la hacienda...⁵ (126, los números arábigos elevados son nuestros; los empleamos para delimitar los enunciados).

La secuencia argumentativa tiene cinco enunciados, de los cuales los dos primeros son centrales, porque, respectivamente, constituyen el argumento y la premisa. La premisa plantea la siguiente idea: los ladrones y las personas que reciben cosas robadas se convierten en réprobos o en condenados. Esta idea se ejemplifica en el enunciado tres con imágenes dantescas.

El argumento que sostiene la premisa es «El robo es la maldición del alma». Este razonamiento apela a los principios de la moral cristiana para demostrar que la práctica del hurto es una imprecación del alma, es decir, una traición de la misma alma en el sentido de que mueve el deseo de cometer una acción prohibida que conduce a la condenación. La maldición es la expresión de una fuerza maligna que activa el deseo de hacer un mal o pecado.

La conclusión, como en la secuencia anterior, es implícita. Esto obliga a los interlocutores a producir inferencias a partir de las ideas explícitas. La conclusión inferida de la argumentación se traduce en la siguiente representación: robar es pecado, por lo tanto, conduce a la condenación. Este es el mensaje central del discurso argumentativo del padre Linares. Por eso, el orador exalta la devolución de la sal distribuida por las mestizas, porque para él, tal devolución significa el arrepentimiento de los colonos y la consiguiente victoria del orden.

Ahora bien, si comentamos críticamente ambos argumentos, notamos que el discurso del padre Linares exalta el sufrimiento humillante de los colonos, por un lado, y, por el otro, representa la protesta de las mestizas como un robo, sobre todo, como un pecado. Para ambos casos, recurre a argumentos falaces de su razonamiento cínico, puesto que el cura es un sujeto cínico. Pues «el sujeto cínico –según Žižek– está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara» (1992: 57). En términos de Sloterdijk, esto significa que «él sabe muy bien lo que hace, pero aún así lo hace» (citado en Žižek, 1992: 57). En este sentido, extrapolar la idea Žižek (1992: 57), podemos concluir este apartado señalando que la razón cínica del padre Linares no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada, porque sabe de sobra la falsedad de su discurso y es muy consciente de que existe un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a la falacia. Más bien, insiste en imponer un solo sentido a los signos o a los discursos.

En cambio, el discurso de resistencia no puede articular ninguna argumentación porque los sujetos discursivos no tienen líderes ideológicos, instituciones ideológicas y tampoco tienen acceso al discurso público, debido al control opresivo que ejerce el sistema gamonal sobre ellos (mestizos y colonos). De tal modo, durante y después del motín, el discurso de resistencia se limita sólo a gestionar lo esencial: cuestionar a las autoridades tras emplazarlas, por un lado, y, por el otro, a alentar a la masa rebelde al cumplimiento del objetivo y a aclamar la valentía de la cabecilla de la protesta.

2.1.5. Legitimación y deslegitimación de acciones y discursos

Para Van Dijk (1999: 318-322), la legitimación es una de las principales funciones sociales de la ideología dominante. El discurso legitimador se produce en contextos institucionalizados. Habitualmente, los sujetos que producen los discursos legitimadores son miembros de una institución o, con frecuencia, autoridades que poseen ciertos roles especiales. La legitimación es un discurso que justifica la acción oficial en términos de derechos y deberes asociados con el fuero político, social y legal.

Los discursos legitimadores, apelando a las normas y los valores, ya sea de manera explícita o implícita, afirman que un suceso de acciones o decisiones políticas es «justo» dentro del sistema jurídico o político predominante. Por esta razón, el discurso de legitimación es prototípicamente político. Los que se legitiman a sí mismos o a las acciones de las autoridades de su grupo son aquellos que ocupan cargos públicos y ejercen el poder de su autoridad. Un ejemplo de este tipo de sujeto legitimador es el padre Linares.

El padre Linares, después de haber enunciado ciertas frases autoritarias en diferentes circunstancias de habla («El ejército viene a restablecer el orden» [142]. «El coronel es ahora el prefecto. Mañana habrá clases» [150]), pronunció un largo sermón durante la misa en el templo de Abancay ante un auditorio formado por las «señoras y los señores, los mestizos y los alumnos de los colegios y algunos comuneros» (177). El sermón del cura tenía una doble función: (a) legitimar la represión militar y policial contra la población mestiza, y (b) deslegitimar, implícitamente, la protesta de las chicheras y el corrido popular del posible levantamiento de los colonos, esto de modo directo.

El discurso legitimador pontifica una serie de estados y acciones políticas del grupo dominante. En primer lugar, legitima reconociendo la doble autoridad del coronel («coronel prefecto»), quien se desempeña como jefe del regimiento y, a la vez, como la primera autoridad política del pueblo de Abancay. Pues «Elogió al coronel prefecto; exaltó la generosidad, el tino, la rectitud del jefe del regimiento» (177). En segundo

lugar, legitima la responsabilidad política del mismo sujeto sobre una acción controvertida: la represión violenta de los militares contra las mestizas sublevadas. El discurso, con el fin de persuadir a los feligreses, justifica que el coronel prefecto, tras haber «castigado a cada culpable conforme a su condición», «había impuesto la paz en la ciudad» (177). Esta estrategia discursiva cumple con presentar, al mismo tiempo, dos tipos de valoraciones: por un lado, presenta positivamente al coronel, en términos de pacificador, y, por el otro, presenta negativamente a las protagonistas del motín, sobre todo en términos de violentas. En suma, el discurso legitima la acción militar en el sentido de que *nuestras* acciones «políticas» fueron correctas y beneficiosas, puesto que «Se ha hecho el escarmiento sin derramar sangre» (177) contra *sus* acciones violentas y salvajes de los *otros*, de «las que han huido por espanto a sus culpas» y que, «en su barbarie, inmolaron a un animal generoso [una mula] y pretendieron cerrar con las entrañas de la víctima el paso del puente» (177).

Por otro lado, deslegitima la protesta social de las mestizas al representarla como una acción violenta, bárbara y nada cristiana, para así presentar el motín como una amenaza externa que desafía el *statu quo* o la existencia de *nuestro* grupo. Del mismo modo, deslegitima el corrido popular que circula el posible levantamiento de los colonos de las haciendas. Primero lo representa como un falso fantasma —«El populacho está levantando un fantasma para atemorizar a los cristianos» (177)—; luego lo deslegitima con conceptos dogmáticos y cínicos: «Y es una farsa ridícula. Los colonos de todas las haciendas son de alma inocente, mejores cristianos que nosotros» (177). Así, manipulando los significados, el grupo de los señores establece la hegemonía sobre el campo simbólico, es decir, el control de los significados y las mentes de los receptores del sermón.

Al contrastar este apartado con el anterior, notamos que el discurso de control, en su afán de legitimar las acciones de represión y persecución policial y militar ante el motín de las chicheras, moviliza la persuasión y la manipulación para combinarlos en la legitimación con el fin de imponer su ideología, por medios más sutiles, al grupo domi-

nado. Sólo así se explica el hecho de que el padre Linares manipule la verdad y su discurso de acuerdo con los intereses de su grupo. Por ejemplo, cuando habla ante los colonos, califica de robo, por ende de pecado, la acción de las chicheras; pero esa misma realidad, ante los miembros de su grupo, la representa como una violencia, una violencia que justifica la presencia represiva del Estado. Para concluir, citemos, a modo de ejemplo, la manipulación cínica del discurso de control. En una situación de acto de habla, el padre Linares dice: «El ejército viene a restablecer el orden» (142), pero en otra situación, el grupo de padres expresa que «el regimiento había marchado sobre Abancay no por el motín solamente, sino a cumplir las maniobras del año» (213).

III. Conclusiones

Con el análisis de la dimensión discursiva del motín en la novela *Los ríos profundos*, hemos demostrado la hipótesis de interpretación formulada en la introducción: los sujetos del motín pulsionan discursos de control y de resistencia que exteriorizan las tensiones sociales fundadas en las ideologías de los grupos. La confirmación de la hipótesis permite explicar que los discursos producidos por los señores (del sistema gamonal) y los mestizos de Abancay, durante el conflicto social, son expresiones directas de las ideologías que representan las relaciones desiguales de poder, las relaciones de dominación y de resistencia.

El estudio del orden social del discurso del motín confirma que los discursos de control cumplen la función de controlar y coordinar las relaciones y las prácticas sociales entre el grupo de los señores y el de los indios y mestizos. El discurso de control se sustenta en la ideología racista. A partir de este sustento ideológico, el discurso de los señores denota poder, autoridad, control, verdad, legitimidad y hegemonía respecto del discurso y las acciones de los *otros* (mestizos e indios). Para edificar estas denotaciones, este discurso utiliza una serie de estrategias discursivas con el fin de construir, por un lado, una representación positiva del sistema gamonal, de los señores y de sus acciones, y una

representación negativa de los indios y mestizos y de sus acciones, por el otro. El discurso de control, representado por el discurso del padre Linares, es altamente manipulador y cínico, porque encubre el abuso de poder y oculta las desigualdades sociales con el único objetivo de controlar las mentes y las acciones de los *otros* para, de ese modo, garantizar la continuidad del orden social feudal vigente. Por esta razón, representa a las chicheras sublevadas como seres violentos y pecadores.

Por otro lado, el discurso de resistencia, representado por los discursos de doña Felipa y de Ernesto, cuestiona la práctica social dominante y tiránica de los señores, es decir, del sistema gamonal. Este discurso se basa en una clase de ideología espontánea e intuitiva de resistencia —en cierto modo antirracista— contra el poder del sistema oficial y, sobre esta base, busca dejar al descubierto toda la falacia de la política del grupo de los gamonales para exponer la dominación y la desigualdad social que padecen los indios y los mestizos como sujetos excluidos. Por ello, sobre la base ideológica de la resistencia, legitima la demanda social: el motín. El discurso de resistencia es muy escueto y circunstancial debido, por un lado, a la realidad social y cultural de los sujetos discursivos, y a la hegemonía del discurso de control, por el otro. Y, finalmente, representa a los señores como a ladrones.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (2003): «Ideología y aparatos ideológicos del estado», en Slavoj Žižek, comp., pp. 115-155.
- Arguedas, José María (2001): *Los ríos profundos*, Lima, Peisa.
- (1985): *Indios, mestizos y señores*, Lima, Horizonte.
- Bajtín, Mijail. (1994): *El método formal en los estudios literarios*, Madrid, Alianza.
- (1986): *Problemas de la poética de Dostoievski*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Basadre, Jorge (1983): *Historia de la república del Perú*, tomo IX, Lima, Editorial Universitaria.

- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo (1994): *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, tomo II, Lima, Fundación Andina.
- (1997): «El consenso y la violencia», en T. Falletti *et al.*, comps., *Cientes y clientelismo en América Latina*, DT/2, serie III, tomo I, Buenos Aires, Cinap.
- Castilla del Pino, Carlos (1981): *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid, Alianza.
- Cornejo Polar, Antonio (1997): *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Lima, Horizonte.
- Cotler, Julio (1978): *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Cuenca, M^a Josep y Joseph Hilferty (1999): *Introducción a la lingüística cognitiva*, Barcelona, Ariel.
- Eagleton, Terry (1997): *Ideología. Un introducción*, Barcelona, Paidós.
- Fairclough, Norman (1992): *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press.
- (2003): «El análisis crítico del discurso como método para la investigación de ciencias sociales», en Ruth Wodak y M. Meyer, *Métodos del análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, pp. 179-203.
- (2008): «Análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: universidades», en *Discurso y sociedad*, 2, 1, pp. 170-185.
- y Ruth Wodak (2000): «Análisis crítico del discurso», en Teu A. Van Dijk, comp., *Discurso como interacción social*, vol. II, Barcelona, Gedisa, pp. 367-404.
- Fedida, Pierre (1979): *Diccionario de psicoanálisis*, Madrid, Alianza.
- Flores Galindo, Alberto (1994): *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Horizonte.
- Foucault, Michel (1978): *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.
- (1992): *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- Fowler, Roger (1988): *Literatura como discurso social*, Alcoy (España), Marfil.
- *et al.* (1983): *Lenguaje y control*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- y Krees, Gunther (1983): «Lingüística crítica», en Fowler, Roger *et al.* (1983), pp. 247-286.
- Freud, Sigmund (1911): *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, tomo XII, Madrid, Amorrortu Editores.
- (1930) *El malestar en la cultura*, tomo XXI, Madrid, Amorrortu Editores.
- (1921) *Psicología de las masas y análisis del yo*, tomo XVIII, Madrid, Amorrortu Editores.
- Hodge, Bob *et al.* (1983): «La ideología de la administración media», en Fowler, Roger *et al.* (1983), pp. 111-126
- Iñiguez, Lupicinio, ed. (2003): *Análisis del discurso*, Barcelona, UOC.
- Laplanche, Jean y J. B. Pontalis (1968): *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor.
- Mariátegui, José Carlos (1988): *7 Ensayos de la interpretación de la realidad nacional*, Lima, Amauta.
- Martín Rojo, Luisa (2003): «El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas», en L. Iñiguez, ed., pp. 157-191.
- McLellan, D. (1986): *Ideology*, Milton Keynes, Open University Press.
- Moore, Melisa (2003): *En la encrucijada: las ciencias sociales y la novela en el Perú*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Otaola, Concepción (2006): *Análisis lingüístico del discurso*, Madrid, Ediciones Académicas.
- Portocarrero, Gonzalo (1992): «Discriminación social y racismo en el Perú de hoy», en Nelson Manrique *et al.*, comps., *500 años después... ¿El fin de la historia?*, Lima, Escuela para el Desarrollo.
- (2004): *Rostros criollos del mal*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Rowe, William (1973): «Mito, lenguaje e ideología en *Los ríos profundos*», *Textual*, 7, pp. 2-12.
- Schoeck, Helmut (1981): *Diccionario de sociología*, Barcelona, Herder.
- Van Dijk, Teun (2000): «El discurso como interacción en la sociedad», en Teun Van Dijk, comp., *Discurso como interacción social*, vol. II, Barcelona, Gedisa, pp. 19-66.

- (1999): *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.
- (1996): «Análisis del discurso ideológico», en *Versión*, 6, pp. 15-43.
- (2003): *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.
- (2004): «Discurso y dominación», en *Grandes conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas*, Universidad Nacional de Colombia, 5 de febrero de 2004.
- (2005): «Ideología y análisis del discurso», en *Utopía y praxis latinoamericana*, 29, pp. 9-36.
- (2008): «Semántica del discurso e ideología», en *Discurso y sociedad*, 2, 1, pp. 201-261.
- Voloshinov, Valentín (1976): *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Wodak, Ruth (2000): «¿La sociolingüística necesita una teoría social? Nuevas perspectivas en el análisis crítico del discurso», en *Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad*, 2, 3.
- (2003): «Un enfoque histórico del discurso», en Ruth Wodak y M. Meyer, pp. 101-142.
- y Michael Meyer (2003): *Métodos del análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa.
- Zavala, Virginia y Roberto Zariquiey (2007): «“Yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende”: una aproximación al discurso racista en el Perú contemporáneo», en Teu A. Van Dijk, coord., *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa, pp. 333-369.
- Žižek, Slavoj (1992): *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
- comp. (2003): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

El *Álbum de Señoritas* y la emancipación de la mujer

Irene Susana Coromina
Eastern Illinois University

Resumen

Este artículo describe las circunstancias de la aparición del periódico femenino *Album de Señoritas* (Buenos Aires, 1854) de Juana Manso, una temprana defensora de los derechos de la mujer. Analiza su contenido, su recepción por parte del público femenino a quien estaba dirigido y explica las posibles razones de su fracaso comercial. La autora concluye que el *Album* representa un momento clave en la historia literaria y social de la Argentina.

Abstract

This article describes the circumstances of the publication of *Album de Señoritas* (Buenos Aires, 1854), a journal for women written by Juana Manso, an early defender of women's rights. It analyzes its content, its reception among the female audience to whom it was addressed, and proposes possible reasons for its commercial failure. The author concludes that the *Album* represents a key moment in the literary and social histories of Argentina.

Juana Paula Manso de Noronha (Buenos Aires, 1819-1875), escritora, periodista y educadora argentina, es prácticamente desconocida por el público lector actual. Excluida del canon por Ricardo Rojas, el autor de la clásica historia de la literatura argentina¹, Manso ha pasado a la

1. Ricardo Rojas (1882-1957) es el autor del primer estudio comprensivo sobre la literatura argentina, titulado *La Literatura Argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura*