Vol.1, N°1, junio 2020 pp:171-187
SURANDINO
Revista de Humanidades y Cultura

La cristianización del indio como proceso ideológico en «El sueño del pongo» de José María Arguedas.

The Christianization of the Indian as an ideological process in "The dream of pongo" by José María Arguedas.

Rodrigo Galdames del Solar *

Resumen: El presente trabajo expone una interpretación del cuento «El sueño del pongo», de José María Arguedas, que pone en relieve su orientación subversiva, concordando con las lecturas hechas por Kato (2010), García (2004) y Giordano (1996). Se consideran para el análisis, algunos elementos teóricos referidos al entendimiento de la noción de ideología, para pensar el proceso de cristianización del hombre de los andes como proceso ideológico al servicio de la dominación del conquistador. La interpretación propuesta identifica, a su vez, las particularidades del pasaje del indio a campesino, según las coordenadas dadas por Spalding (1974), encarnadas en el pongo, personaje que se ubica en la parte más baja de la escala social de la hacienda. La interpretación trabajada en este artículo expone, finalmente, el lazo estructural propio a la dominación, en que el Patrón ocupa el lugar del Padre. El final del cuento de Arguedas, en que el patrón y el pongo acaban lamiéndose mutuamente, representa la verdad de ese lazo de amor del siervo al amo.

Palabras clave: pongo, Arguedas, ideología, cristianización

Abstract: This work presents an interpretation of the story "The dream of pongo", by José María Arguedas, which highlights its subversive orientation, agreeing with the readings made by Kato (2010), García (2004) and Giordano (1996). For the analysis, some theoretical elements referred to the understanding of the notion of ideology are considered, to think the process of Christianization of the man of the Andes as an ideological process at the

* Magister por la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad de Tarapacá. Doctorando en Historia de la Universidad de Tarapacá. Correo electrónico: galdamesdelsolar@gmail.com

service of the conqueror's domination. The proposed interpretation identifies, in turn, the particularities of the passage from Indian to peasant, according to the coordinates given by Spalding (1974), embodied in the pongo, a character who is located at the lowest part of the hacienda's social scale. The interpretation worked on in this article finally exposes the structural link proper to domination, in which the Patron occupies the place of the Father. The end of the story of Arguedas, in which the patron and pongo end up licking each other, represents the truth of that bond of love from the servant to the master.

Keywords: pongo, Arguedas, Ideology, Christianization

Introducción

Al interrogar el modo en que la colonización española se ha desplegado y la determinación de sus efectos, resulta de interés analizar el modo en que la cristianización de las américas hizo su parte. En ese contexto, el momento en que la Inquisición arriba al virreinato del Perú, el año 1570, puede ser tomado como muestra de la importancia prevista para ella en el proceso de colonización.

A partir de esta coordenada, el presente trabajo se propone explorar la siguiente pregunta: ¿cómo intervino el cristianismo —la Inquisición— como aparato ideológico en la colonización del hombre de los andes? Para ello, se propone un breve recorrido conceptual que intentará precisar la noción de ideología, para luego revisar algunos antecedentes historiográficos que permitan evidenciar algunos procesos históricos. Finalmente, se propone una lectura e interpretación del cuento «El sueño del pongo», recogido por José María Arguedas (1969) en conversación con un campesino quechua, que, como se demostrará, expone un estado poscolonial en el que la colonización, vía la cristianización, ha dejado profundas huellas en el hombre de los andes.

Acerca de la noción de ideología

En los estudios antropológicos y en la etnohistoria, así como en los estudios culturales en general, conviven una serie de conceptos referidos a objetos de estudio que, aunque diferenciados entre sí, pueden ser revisados y analizados desde la perspectiva del análisis de la ideología. Tómese, por ejemplo, la noción de memoria colectiva, que para Le Goff (1991) aparece distinguida en distintas clases como consecuencia de la incidencia de la escritura en lo real del desarrollo del grupo social. Hablando así, de una memoria étnica, señala que ésta designa:

> "la memoria colectiva entre los pueblos sin escritura. Obsérvese, aun sin insistir en ello, pero sin olvidar tampoco la importancia del fenómeno, que la actividad mnésica fuera de la escritura es una actividad constante no sólo en las sociedades sin escritura sino también en aquellas que disponen de la escritura" (Le Goff, 1991, p. 135).

Esta memoria, presente no obstante en los pueblos que han desarrollado escritura, habitualmente se ocupa de reproducir un saber práctico y técnico, habitualmente central en las sociedades agrícolas, aunque sin descuidar elementos centrales para la existencia del grupo étnico: recordando mitos de origen, fortaleciendo discursivamente la identidad colectiva del grupo y el prestigio de las familias dominantes.

Los mitos, en ese sentido, operan por excelencia como memoria del pueblo ágrafo, pero no por ello dejan de cumplir un rol similar en los pueblos que han desarrollado la escritura. Podría agregarse que cualquier formación discursiva que ocupa un lugar en la memoria colectiva de un pueblo, cumple un rol similar al del mito.

Cabe reconocer, no obstante, que esa memoria colectiva:

> "es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la

> memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria" (Le Goff, 1991, pp. 181-182)

Esto evidencia que, en tanto la memoria se liga a las funciones de la identidad colectiva, de la transmisión de un saber y de dar lugar y consistencia en el prestigio a la familia dominante, es también un espacio en disputa para el poder.

Esto conduce, sin demora, a la noción de ideología. Ella misma, en tanto referente de estudio en el campo de las ciencias sociales, ha sido duramente criticada. Geertz (2003), apelando a la paradoja de Mannheim, ha estimado que no es posible hacer una lectura seria y crítica de la noción de ideología, sin estar sesgado previamente por aspectos ideológicos, ante lo cual sostiene que:

> "las ciencias sociales no han desarrollado todavía una concepción no evaluativa de la ideología; que este defecto se debe menos a indisciplina metodológica que tosquedad teórica; que esta falta de efectividad se manifiesta principalmente al tratar la ideología como una entidad en sí misma, como un sistema ordenado de símbolos culturales en lugar de discernir sus contextos sociales y psicológicos (con respecto a los cuales nuestro aparato analítico es mucho más refinado), y que la posibilidad de escapar a la paradoja de Mannheim está por eso en el perfeccionamiento de un aparato conceptual capaz de tratar más efectivamente la significación. En otras palabras, necesitamos una aprehensión más exacta de nuestro objeto de estudio si no queremos vernos en la situación de aquel personaje del cuento folklórico javanés, ese 'estúpido muchacho' que habiendo sido aconsejado por su madre de que buscara una esposa callada, regresó a su casa con un cadáver" (p. 173).

Contario a esta posición, puede leerse en los desarrollos de algunos teóricos como Louis Althusser, y en otros autores como Paul Ricoeur y Slavoj Zizek, una aproximación precisa respecto del espectro de la ideología.

Existe una primera aproximación al término, heredero de cierta tradición marxista, en la que la ideología aparece como una referencia distanciada de la ciencia. En ese sentido, como subraya Ricoeur (2009), la ideología es considerada un ideario que tiene existencia propia en calidad de disimulo respecto de la realidad efectiva. Esta concepción de la ideología conduciría, en el análisis y la crítica de la ideología, hacia la necesidad de desmontar la ficción instalada ideológicamente, es decir, mostrar la falsedad de su enunciado (Zizek, 2003). Sin embargo, si se sigue a Ricoeur, se entiende que la ideología también se presenta en otro nivel, más allá de la manipulación discursiva de la verdad:

> "Llegamos así, a un segundo nivel, en el cual la ideología parece menos parasitaria y falsificadora que *justificadora.* Marx mismo se acercó a este sentido al declarar que las ideas de la clase dominante se convierten en ideas dominantes, haciéndose pasar por ideas universales. De este modo, los intereses particulares de una clase particular se convierten en intereses universales" (Ricoeur, 2009, p. 84)

Ricoeur agrega, además, un tercer nivel de lo ideológico, más profundo, que se vincula a una función de integración. Así, en relación con las ceremonias de conmemoración que se observan en las comunidades, advierte que:

> "se trata, en consecuencia, de una estructura simbólica de la memoria social. No se sabe si existen sociedades sin relación alguna con acontecimientos inaugurales que, después aparecen, como el *origen* de la comunidad misma. Pienso en fenómenos como la Declaración de la independencia de los Estados Unidos de América, o la toma de la Bastilla durante la Revolución Francesa, o la Revolución de Octubre para la Rusia comunista. En todos estos casos, al conmemorar el acontecimiento la comunidad mantiene una relación con sus propias raíces en el acontecimiento fundador. ¿Cuál es aquí, entonces, el papel de la ideología? El de difundir la convicción de que esos acontecimientos fundacionales son constitutivos de la memoria social y, a través de ella, de la identidad misma de la comunidad. (pp. 86-87).

Se observa el modo en que en este tercer nivel, lo ideológico se cruza con la memoria y a identidad. Si se toman estos tres niveles de la ideología, Ricoeur concluye que el nivel de la alteración de la verdad sólo es el más superficial, y el nivel de la integración, su célula elemental. En este sentido:

> "Una ideología, entonces, no es necesariamente 'falsa': en cuanto a su contenido positivo puede ser 'cierta', bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido —'verdadero' o 'falso' (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)— es funcional respecto de alguna relación de dominación social ('poder', 'explotación') de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva"* (Zizek, 2003, pp. 14-15).

En efecto, el carácter de lo ideológico no resulta de su contrastación con la verdad, sino del modo en que sus enunciados están al servicio de legitimar la posición de dominación. Si se toma la referencia de Althusser (1992), lo ideológico se puede hallar no sólo en los habituales aparatos del estado, es decir en sus instituciones, sino también en lo que participa de la formación del sujeto, es decir, la educación formal escolar, la religión, las ciencias y las artes.

Si estos Aparatos Ideológicos del Estado, como los denomina Althusser, intervienen disciplinando al sujeto partiendo de los significantes que enuncian la verdad ideológica, puede identificarse entre ellos el rol de la familia. En efecto, para Althusser (1992), la revelación del carácter ideológico de la familia es "absolutamente inaceptable para cualquiera de nosotros (puesto que la familia es desde siempre el lugar mismo de lo *sagrado,* y por tanto del *poder* y de la *religión)"* (p. 141).

Si la familia puede ser señalada en su carácter ideológico, es justamente porque en ella se producen los procesos formativos más sustantivos y elementales del sujeto, constituyendo el espacio mismo para la incorporación del discurso hegemónico.

Cristianismo e Inquisición

La Inquisición se constituye en la Europa moderna entre su antecedente medieval de 1233 —por instrucción de Gregorio IX—, y el establecimiento de la Inquisición española en 1480 (Kamen, 1992). Siendo el año 1570 en que arriba a Lima con la asunción de Francisco de Toledo, como nuevo virrey del Perú (Guibovich, 1994). Según sostiene José T. Medina (1887), el Santo Tribunal llega al Nuevo Mundo en respuesta a aquellos que reclaman al Rey Felipe II una intervención ante la crisis moral y espiritual. Contrario a lo planteado por Medina, Federici (2004) observa que la Inquisición, y en particular la extensión de la caza de brujas desde Europa a América, constituye:

> *"una estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de difundir el terror,* destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí. [...] Al igual que en Europa, la caza de brujas fue, sobre todo, un medio de deshumanización y, como tal, la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio" (p. 289).

La campaña española contra la idolatría, presentada con el artificio de una guerra contra el demonio en la tierra, operó como control ante la resistencia indígena. Esto quiere decir, por un lado, ante la resistencia organizada, como sería el caso del movimiento *Taki Inqoy,* pero también contra aquellos elementos que, en lo subjetivo son susceptibles de devenir resistencia a la dominación del colonizador.

El combate contra las creencias y ritos de los antepasados del hombre andino, así como la destrucción organizada de sus cultos, que lo ligaban a sus raíces

históricas, y lo relacionaban de un modo particular con la tierra y su gente, operó al mismo tiempo que se impuso la ideología cristiana. En ese sentido, se puede pensar el par constituido entre religión e Inquisición, como uno de los modos en que un Aparato Ideológico del Estado se vincula a un aparato represivo. Obsérvese, por ejemplo, el caso relatado por Federici (2004):

> "Karen Spalding ha descrito una de estas cazas de brujas llevada a cabo en el *repartimiento* de Huarochirí, en 1660, por el sacerdote-inquisidor Don Juan Sarmiento. Tal y como señala, la investigación fue dirigida según el mismo patrón de las cazas de brujas en Europa. Comenzó con la lectura del edicto contra la idolatría y la prédica de un sermón contra este pecado. Éste era seguido por denuncias secretas provistas por informantes anónimos, después tenía lugar el interrogatorio de los sospechosos, el uso de la tortura para extraer confesiones y, finalmente, el dictamen de la sentencia y el castigo, que en este caso consistía en el azote público, el exilio y otras formas diversas de humillación [...]" (p. 301).

Se reconoce en este montaje performativo, la búsqueda de un objetivo claro: intimidar a la población, es decir, "crear un «espacio de muerte» donde los rebeldes se sintieran tan paralizados por el miedo que aceptaran cualquier cosa con tal de ni tener que enfrentarse a la terrible experiencia de aquéllos que eran golpeados y humillados públicamente" (Federici, 2004, p. 302).

Asimismo, si se toma la principal hipótesis de Federici respecto de la caza de brujas en la Europa moderna, a saber, que ésta intervino como estrategia de coerción en el contexto específico de los inicios del sistema capitalista, se podría hipotetizar que, más allá de la evidente instrumentalización de la inquisición para fines de dominio y de antídoto de posibles resistencias, también habría operado en América en ese nivel en que empieza a instalarse el sistema capitalista.

En relación con esto, cabe notar el trabajo de Spalding (1974), que afirma que el período colonial forjó el pasaje de indígena a campesino, con el rasgo esencial de

la sumisión:

> "Tomó siglos el transformar a una sociedad indígena tan compleja en un campesinado sumiso, en deformar y distorsionar las relaciones entre los miembros de la sociedad nativa, hasta el punto que aquel sistema quedó reducido a un conjunto de comunidades aisladas y mutuamente desconfiadas" (Spalding, 1974, p. 23).

El pasaje de indio a campesino implica así, la pérdida de las posiciones de poder y la reducción de su función social, pero también un nuevo modo de vínculo con su semejante, los otros indios devenidos campesinos, en quienes ya no puede confiar. El poder lo ha perdido el indio por las modificaciones estructurales económicas que ha introducido el colonizador: el *kuraka*, por ejemplo, como representante de la comunidad, ha perdido progresivamente su lugar en la comunidad. En efecto, con el paso de los siglos perdió poder económico, pero dadas las condiciones impuestas por el conquistador, perdió también el lugar de prestigio y reconocimiento que representaba en la sociedad andina.

Como se puede observar en el trabajo de Spalding, el proceso de mercantilización y el despliegue de la economía capitalista, propició cambios estructurales considerables en el modo en que el hombre andino se relacionó con la tierra y con sus pares (con el cultivo, la mano de obra, etc.). Esto en tanto un elemento central se introdujo en la economía, y que supuso un cambio radical del modo de organización. Este elemento puede sintetizarse en torno de la siguiente pregunta: ¿qué se hace con el excedente?

En la colonia, el Rey español —y toda una secuencia jerárquicamente descendente—, pujó por apropiarse del excedente, lo que condujo a un proceso cada vez más exigente y demandante para el hombre andino, que se vio progresivamente más exigido al pago de tributos.

Spalding (1974) hace notar que algunos de los efectos de este proceso fueron la renuncia del hombre a su tierra —como modo de liberarse del pago de tributos— y la transformación de su trabajo.

Aunque Spalding no haga referencia al modo en que el cristianismo y la Inquisición han intervenido en este proceso —pues su trabajo está centrado en los cambios económicos de la sociedad indígena colonial—, da cuenta de los cambios atravesados pro la sociedad colonial, en el sentido de la fundación de una economía capitalista. En ese sentido, si se cruza este antecedente con los desarrollos de Federici, cabe interrogarse por el rol del cristianismo y la Inquisición en este proceso.

«El sueño del pongo» de José María Arguedas

Arguedas ha sido descrito como un escritor profundamente ligado al hombre de la sierra del Perú, comprometido con la lengua quechua y su realidad social. Según comenta Millones (2010a) "fue la voz de esos seres invisibles, que no han desaparecido" (p. 12), de los que quiso rescatar sus canciones y sus relatos.

Su formación académica y el modo en que se insertó en círculos intelectuales, sitúan al escritor peruano en un margen de hibridez entre la literatura, la etnografía, las ciencias sociales, etc. En efecto, sus preocupaciones e intereses no eran sólo literarios. Según relata Millones (2010b), como estudiante de la Universidad de San Marcos en el contexto de los gobiernos autoritarios de Luis Sánchez Cerro y Óscar Benavides, le dieron la oportunidad de militar en el Partico Comunista y participar activamente de protestas en contra de estos gobernantes. Asimismo, fue miembro del Comité de Defensa de la República Española, en el contexto de la Guerra Civil Española.

Estos datos no son accesorios, pues «El sueño del pongo» es un cuento en el que, como se verá pueden reconocerse elementos en que la sumisión de unos y la

explotación de otros, aparece en el centro de la escena. Este cuento, recogido por Arguedas en conversación con un comunero de *Qatqa*, es presentado por él como un texto de "valor literario, social y lingüístico" (Arguedas, 1969, p. 10).

Atestigua Millones (2010b) cómo Arguedas presentaba el cuento en las reuniones que desarrollaba en círculos académicos, en particular con intelectuales provenientes de las ciencias sociales, lo que, según parece, reafirma aún más el valor social del cuento. Quienes han trabajado el relato, han podido identificar en el centro de la narración el conflicto social, así, Kato (2010) sostiene que el cuento "acentúa la vuelta de las clases sociales: el patrón y el pongo" (p. 125), en particular en lo que respecta a "la brecha entre la pobreza y la riqueza" (p. 125). García (2004), dando un paso más, afirma que el cuento:

> "representa y cifra la construcción del imaginario andino en el contexto histórico de la colonización española del indio en la América posterior al descubrimiento, y que además da cuenta del proceso de resistencia, asimilación y apropiación de los diversos patrones culturales impuestos, como fueron la lengua peninsular y la religión cristiana occidental [...]" (p. 107).

Para García (2004), el relato evidencia "la complejidad de las relaciones humanas, dentro de un orden social de estratificación impuesto por la violencia cultural del colonialismo [...]" (p. 109). En efecto, el pongo, protagonista del cuento, encarna a aquel que ocupa la posición más degradada de la escala social. Es aquel indio que trabaja gratuitamente en la hacienda, que no posee tierra y que inclusive soporta el castigo físico y el maltrato moral sin siquiera recibir dinero a cambio (Giordano, 1996). El pongo, como en el cuento que presenta Arguedas, es hijo de nadie, es decir, como en el término quechua *'wak'cha'*, pobre y huérfano (Spalding, 1974). El pongo no tiene adscripción a familia alguna, y si soporta cualquier humillación, es, según interpreta Giordano (1996), porque desea ser parte de una Casa-hacienda.

El cuento

El pongo era, "pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas" (Arguedas, 1969, p. 14). Llega a una hacienda solicitando trabajo, y el patrón, presumiblemente mestizo o blanco, lo trata con humillación y le da trabajo. En señal de agradecimiento, el pongo le besa "las manos al patrón" (Arguedas, 1969, p. 14) y se incorpora a la hacienda.

El patrón, lamentablemente para el pongo, no sentía simpatía hacia él. Así, al "anochecer, cuando los siervos se reunían para rezar el Ave María" (p. 15), lo martirizaba. Humillaba al pongo, le daba golpes suaves y le exigía que se comportara como un perro o como una vizcacha, obligándolo a desplazarse en cuatro patas. Todo esto ocurría, según relata Arguedas, en el intertanto en que el patrón invitaba a sus siervos a rezar el Padrenuestro.

Cierto día —también a la hora el Ave María—, el pongo se dirigió al patrón y le expresó su deseo de hablarle: le confiesa que ha tenido un sueño en que ambos han muerto. El patrón, interesado en el sueño, le pide que cuente todo. El pongo dice:

> "Como éramos hombres muertos, señor mío, aparecimos desnudos, los dos, juntos; desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco. [...] A ti y a mí nos examinaba, pesando, creo, el corazón de cada uno y lo que éramos y lo que somos. Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío" (Arguedas, 1969, pp. 18-19).

San Francisco hace llamar a dos ángeles, el más hermoso y otro hermoso pero pequeño; y ordena que el ángel pequeño trajese una copa de oro con la miel de chancaca más transparente. El pongo le dice a su patrón:

> "Y así, el ángel excelso, levantando la miel con sus manos, enlució tu cuerpecito, todo, desde la cabeza hasta las uñas de los pies. Y te erguiste, solo; en el resplandor del cielo la luz de tu cuerpo sobresalía, como si estuviera hecho de oro, transparente" (Arguedas, 1969, p. 20).

El patrón manifiesta su conformidad, pues es así como debe ser, él bañado en la más blanca miel. Pero le pregunta al pongo que ocurre con él. Entonces el pequeño indio señala que San Francisco hace llamar al ángel de menor valor, al más ordinario, para que traiga un tarro lleno de excremento humano. Así, un ángel de imagen deplorable y penosa, por orden de San Francisco, derrama las heces sobre el cuerpo del pongo.

El patrón, satisfecho con lo que parece el final del sueño, insiste para que el pongo cierre la historia. Entonces éste señala:

> "[Y San Francisco dijo:] 'Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo'. El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera" (Arguedas, 1969, p. 21)

Análisis del relato

Los autores previamente citados logran identificar el carácter subversivo del relato, en tanto alude, como en un chiste, que sólo se disfruta hacia el final, al modo en que la desigualdad social, esencialmente injusta, en particular por estar teñida de humillación, se reordena con un final feliz.

Asimismo, como se ha advertido, el relato refleja la realidad de la hacienda peruana a más de un siglo de acabada la colonia, pero justamente logra representar aquello que ha quedado como residuo y efecto de la colonización.

La recurrencia de los elementos cristianos en el relato, han sido subrayados por García (2004), para quien el relato representa la expresión del deseo de insurrección, el cual, a su vez, aparecería logrado por la intervención del Dios cristiano, que sobre el final del relato pone las cosas en orden.

Sin embargo, algo que descuidan García (2004), Kato (2010) y Giordano (1996), es que el cuento opera como ficción comparable al mito y a la memoria colectiva, y, en consecuencia, opera como discurso ideológico. Si se asume la premisa de que el relato transmite un discurso ideológico, habrá que reconocer, en definitiva, que el relato pone en relieve los elementos del rezo cristiano (Ave María y Padrenuestro) a la par con la fortaleza del pongo para tolerar el maltrato del patrón. La alusión a San Francisco, los ángeles y la vida después de la muerte, en el sentido cristiano, vienen a situar, en las coordenadas del de dicho discurso, la afirmación de que el orden y la justicia no son de este mundo, que será Dios quien se encargue de poner las cosas en su lugar cuando sea el momento indicado. Es decir, que el pongo puede estar tranquilo sufriendo en carne propia las humillaciones de su patrón, pues la justicia llegará en su momento.

Se identifica en el relato el modo en que el pongo, que representa al indio más puro, pero también al hombre que no tiene arraigo a la tierra ni a una familia —no por decisión si no por carencia—, no tiene derecho a nada. Su posición humillada, degradada inclusive ante sus pares, puede ponerse en relación con el proceso de la colonia y los cambios en el modo económico de organización: el indio desprovisto de tierra y de red familiar, es un resultado de la colonia.

El cuento evidencia el tejido ideológico religioso como sostén del sufrimiento del hombre andino, con la esperanza de que las cosas cambiarán alguna vez. Esa promesa interviene, asimismo, como afirmación de no actuar, es decir, de dejar que las cosas se mantengan tal y como están. En ese sentido, la modificación del tejido social por incidencia de la colonia a través de sus cambios económicos, encuentra, en el discurso religioso, un modo de reafirmarlos.

Pero, habiéndose reconocido este rasgo, a saber, la aceptación de sufrir en vida con la promesa de la justicia después de la muerte, puede reconocerse un segundo rasgo del relato: la justificación de la explotación y la justificación del hacerse

explotar, pues el pongo no sólo es explotado por el patrón, sino que se hace explotar, tal como lo testimonia el trabajo de Giordano citado previamente.

Con todo, cabe aún reconocer un tercer rasgo, que acaso sólo viene a abrochar el sentido de los otros dos: el cuento habla del amor al patrón, acaso como sustituto del amor al padre. El remate del cuento no deja de poner en relieve que el pongo y el patrón habrán de lamerse uno al otro un buen rato para entrar al cielo. Al margen de una interpretación que ponga en relieve el componente sexual de este elemento, cabe reconocer en el mismo algo que ya en el estado de vigilia del pongo se manifiesta: la obediencia, la sumisión y el agradecimiento. Esto quiere decir que, aunque el patrón sea el que humilla y maltrata, ello mismo no sería sostenible sin el amor a lo que éste representa. Ello puede reconocerse también como un efecto de la colonia, en lo que Spalding (1974) ha reconocido como sumisión del campesino.

En síntesis, el cuento de Arguedas evidencia los restos o residuos de la colonización, tanto en los efectos producidos por el sistema económico introducido por el colonizador, como en el modo en que el discurso del cristianismo ha intervenido dando sentido a la experiencia infeliz del proceso de ser colonizado.

Conclusiones

Como Spalding (1974) sostiene, la colonización de un pueblo no es posible de ser sostenida en estado permanente de conflicto bélico. Del mismo modo en que el sistema económico español instaló progresivamente modificaciones en las reglas de intercambio entre los indígenas, generando asimismo una élite local y dando posibilidades de acumulación de las riquezas a los indígenas que optaban por asociarse en buena lid al conquistador, el discurso religioso cristiano intervino como un dispositivo de ideologización en la línea de lo que Althusser (1992) ha

denominado Aparatos Ideológicos de Estado. En ese sentido, el proceso de Inquisición ha ocupado el lugar de aparato represivo para los fines de la ideología cristiana.

El proceso económico trazado por Spalding, y que surcado en tres siglos la modificación plena de la naturaleza de las relaciones del hombre de los andes con sus iguales y con la tierra, no debe ser pensada con independencia del proceso ideológico que ha cuajado el cristianismo.

El cuento «El sueño del pongo» de José María Arguedas exhibe el modo en que ambas redes de modificación —la económica y la religiosa— han operado en la colonización y siguen operando, el menos en la actualidad del relato en 1969, como discursos que se enlazan para sostener la posición de privilegio de unos, respecto del sometimiento de otros.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona: Ediciones, Destino,S.A.

Arguedas, J. M. (1969). *El sueño del pongo*. Santiago: Editorial universitaria.

Federici, S. (2004). *El calibán y la bruja.* Madrid: Ediciones Historia.

García, F. (2004). Mito, lenguaje e insurrección en «El sueño del pongo» de José María Arguedas. En *Kipus. Revista andina de letras,* 18, pp. 107-114.

Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa editorial.

Giordano, V. (1996) La resistencia simbólica en las haciendas de la sierra surperuana. En *Estudios sociales. Revista Universitaria Semestral,* Año VI, Nº11, Santa Fe, pp. 161-177.

Guibovich, P. (1994) Proyecto colonial y control ideológico. El establecimiento

de la Inquisición en el Perú. En *Apuntes: Revista de Ciencias sociales,* núm. 35. Pp. 109-116. Perú: Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico.

Kamen, H. (1992). Cómo fue la Inquisición. Naturaleza del Tribunal y contexto histórico. *Revista de la Inquisición*. No. 2, pp. 11-21. Madrid: Editorial Complutense.

Kato, T. (2010). "Ararankaymanta", un cuento querido de José María Arguedas. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XXXVI, Nº72, Lima-Boston, pp. 97-127.

Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.

Medina, J. T. (1887). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Tomo 1. Santiago: Imprenta Gutenberg.

Millones, L. (2010a). Palabras iniciales. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXXVI, Nº72, Lima-Boston, pp. 11-13.

Millones, L. (2010b). Una mirada a la tesis doctoral de José María Arguedas. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXXVI, Nº72, Lima-Boston, pp. 21-41.

Ricoeur, P. (2009). *Educación y política.* Buenos Aires: Prometeo libros: Universidad Católica Argentina.

Spalding, K. (1974). *De indio a campesino*. Lima: Instituto de estudios peruanos.

Zizek, S. (2003). Introducción. El espectro de la ideología. En: Zizek, S. (comp.) Ideología. *Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de cultura económica.