

# Conceptos de la tierra en la zona de contacto poscolonial en *Todas las sangres* de José María Arguedas

Rosalía Shiau-bo Liang, Patricia Haseltine

## 1. Introducción

Mary Louise Pratt<sup>1</sup>, en su libro *Ojos imperiales* (2010), critica que la escritura de los viajeros europeos de exploración desde 1700 está en conexión con la expansión económica y política europea y es como un aparato ideológico del imperialismo europeo. Pratt emplea el término “zona de contacto” para que se arroje una nueva mirada sobre las culturas diferentes y que se vean no sólo los desafíos, sino también las posibilidades de nuevas competencias y conocimientos novedosos. Se trata de “unos espacios sociales donde las culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan a menudo dentro de relaciones muy asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy” (31).

En el citado libro, Pratt (252) acusa cómo el discurso europeo del paisaje sobre el territorio de América desterritorializa a los indios del entorno que habían dominado y en el que siguen sobreviviendo. Critica el hecho de que la perspectiva arqueológica de Alexander Von Humboldt<sup>2</sup> borra a los habitantes conquistados de la “zona de contacto”, los cuales son considerados como agentes históricos que han vivido continuidades con un pasado pre-europeo, aspiraciones de base histórica y reclamaciones sobre el presente. Los colonizadores que piensan que se trata de “restos de hordas indígenas” es poco probable que se vean como tal, y lo que los colonizadores consideran como muerto a menudo vive entre los colonizados como el

---

<sup>1</sup> Profesora catedrática de la Universidad de Nueva York, cuyas líneas de investigación son: la literatura de América Latina desde el año 1800, las narrativas contemporáneas de América Latina y la crisis neoliberal, la crítica poscolonial y la teoría, los estudios culturales, las mujeres y la cultura de la imprenta en América Latina, la literatura de viajes, la literatura y el colonialismo, la teoría cultural.

<sup>2</sup> Alexander Von Humboldt (1769-1895), es considerado el “explorador más creativo de su época”. Pratt critica que las obras de Alexander Von Humboldt replantean la reinención de América debido a su teleología euroexpansionista y que Humboldt comparte la conciencia planetaria europea que es eurocentrista.

auto-conocimiento y la conciencia histórica, dos ingredientes principales de los movimientos de resistencia anti-colonialista.

José María Arguedas (1911-1969) nació en Andahuaylas, departamento de Apurímac, en la sierra de Perú. Era hijo de padres blancos; su padre era abogado y su madre una figura distinguida en la región. Sin embargo, su madre falleció cuando Arguedas tan sólo tenía tres años. Su madrastra lo relegó a la cocina entre los siervos indios y entre indios creció, así que se identificó con ellos, tanto en la lengua como en la cultura, en su forma de percepción y actuación. Aunque no es indígena, gracias a su trasfondo personal puede ofrecer al lector una perspectiva desde el interior. Su obra es como un tipo de autoetnografía<sup>3</sup>. También gracias a su educación, puede ver y señalar aspectos múltiples.

Mientras la literatura indigenista tiende a enfocarse en la condición social de los indios, Arguedas, a pesar de que sigue en sus obras la defensa de los indios a causa de la explotación que han sufrido y la promoción del reconocimiento de sus derechos, tiene como objetivos primarios pintar una imagen positiva y realista de la cultura indígena peruana, en este caso, la cultura quechua, por lo que se le llama “nuevo indigenismo literario” o “neo-indigenismo”. González Vigil (46-57) cita las principales características establecidas por Tomás G. Escajadillo sobre el neo-indigenismo: realismo maravilloso, intensificación del lirismo, ampliación del tratamiento del “problema” o “tema” indígena y la transformación (complejización) del arsenal de recursos técnicos. Mostrar al hombre de los Andes a un mundo que lo desconoce fue siempre la aspiración de José María Arguedas, aunque apreciaba y admiraba la obra de José Carlos Mariátegui, al recibir el premio Inca Garcilaso en 1968 él mismo declaró que su socialismo “dio un cauce a lo que había en mí de energía [...]. Pero no mató en mí lo mágico” (Donald L. Shaw: 66).

*Todas las sangres* (1964) es la novela más ambiciosa de José María Arguedas y en ella abarca una amplia vista de las capas sociales: andinas y algunas costeñas, las

---

<sup>3</sup>Expresión que usa Pratt para referirse a instancias en las que los sujetos colonizados emprenden su propia representación de manera que se comprenden con los términos propios del colonizador. (Pratt: 35)

masas indígenas del país -colonos (los siervos de las haciendas)<sup>4</sup> y comuneros libres (de ayllus urbanos), mestizos, los vecinos empobrecidos de San Pedro, los propios capitalistas peruanos, y un nuevo elemento: los capitalistas extranjeros, los que representan el consorcio internacional de la Wisther and Bozart-. Arguedas quiere representar “todas las sangres” de todos los componentes de la sociedad peruana, especialmente de la Sierra. En el *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*, Arguedas afirma que en *Todas las sangres* “está todo el Perú [...] y no solamente el Perú, sino un poco de los grandes poderes que manejan al Perú y a todos los pequeños países en todas las partes del mundo” (Varona-Lacey: 143; Arguedas 1965).

A la idea de raza con respecto a la sangre, también se puede añadir el significado del sacrificio, la pugna entre todas las razas para buscar el equilibrio. Varona-Lacey cita la afirmación de Arguedas sobre el valor de los indios y su pregunta: “¿Qué es mejor para el hombre, cómo progresa más el hombre, mediante la competencia individual, el incentivo de ser uno más poderoso que todos los demás, o mediante la cooperación fraternal de todos los hombres, que es lo que practican los indios?” (143) Esa es la alternativa que se presenta en *Todas las sangres*. La sangre también se refiere al trabajo en la tierra. La actitud de los indios ante el trabajo, que consideran la labor de labrar el campo como modo - trabajo = rito / juego, han ganado el respeto de los otros obreros en la mina.

El crítico Ariel Dorfman al referirse a *Todas las sangres*, destaca la característica épica de la novela: “En cambio, Arguedas está narrando un destino social colectivo, basado en la creencia de que el hombre puede cambiar su mundo; está narrando una esperanza, el futuro del Perú y de América” (Spina: 11-12; Dorfman 1972). Cornejo Polar estima que “la composición de la novela lima las aristas más agudas de la contradicción personal y se levanta como un testimonio de la gestación, dolorosa y heroica, de un nuevo mundo” (Varona-Lacey: 143; Polar 1973). Pedro Trigo la considera un relato épico cuyo tema es “la formación de un pueblo en una lucha de liberación” (Varona-Lacey: 143; Trigo 1982). Asimismo Vincent Spina declara la forma épica como una búsqueda de conceptos o de creencias que hagan posible la

---

<sup>4</sup> Con respecto al significado de las palabras en quechua será tema de investigación en otro trabajo.

superación de la crisis y señala la relación entre el héroe y la sociedad: “Por lo tanto, entre el héroe y la sociedad se forma un tipo de dialéctica: mientras la sociedad se convierte en el seno de la comunicación y de la trascendencia del héroe, éste, mediante lo que aporta a aquélla, garantiza la sobrevivencia de la sociedad frente al universo extendiendo y ampliando su consciencia y modificando su modo de pensar y de ser” (18).

Se puede situar entre los críticos negativos a Mario Vargas Llosa. Aunque admira la obra y la persona de Arguedas, considera que el mundo literario creado por este autor, como en otros libros, es una utopía arcaica. Opina que José María Arguedas sólo valora lo antiguo: “La idea del pasado como valor. La patria como imperativo moral. El amor a los ritos, a las jerarquías, a las ceremonias, algo que caracteriza a las sociedades tradicionales, y un horror instintivo, religioso, a la modernidad, a toda forma de progreso industrial y tecnológico, porque ello acarrearía la desaparición de lo antiguo, males superiores a los que vendría a remediar” (333). Asimismo, Lambricht (151) opina que en *Todas las sangres* Arguedas presenta alternativas, fuentes de renovación y modernización que se derivan del mundo indígena; sin embargo, también señala unas proyecciones utópicas.

Nosotros opinamos que José María Arguedas, a través de su novela, presenta una “zona de contacto” para dar voz a las diferentes perspectivas. En lugar del dominio de una sola voz, Arguedas ofrece un espacio social para la comunicación, un espacio para que todas las culturas se encuentren y se desafíen con las demás y con los personajes más variados ofreciendo una interacción dialógica de las voces. Él mismo ha declarado que la gran ambición del libro fue mostrar “esa multiplicidad de concepciones, según los grados de aproximación de un mundo en furor” (Varona-Lacey:145; Arguedas: Mesa redonda).

En la novela se ve un espacio social que está destacado por la confrontación entre las culturas que existen en la sociedad peruana poscolonial: criollos dominantes / cabecillas indígenas (varayok’), vecinos (criollos en pobreza) / comuneros, mestizos / comuneros, el pueblo colonial de San Pedro / la comunidad indígena de Lahuaymarca, capitalismo / comunismo, Dios de la Iglesia / dios de la montaña, la

costa / la sierra, modernidad / tradición, etc. Arguedas presenta una zona de contacto para que las culturas dispares se encuentren, choquen y se enfrenten, aunque, a menudo, dentro de relaciones muy asimétricas de dominación y subordinación. Como ya hemos dicho, Arguedas, un hispano criado entre los pueblos indígenas, es capaz de describir las consecuencias de la liquidación de las haciendas y la historia de la minería desde múltiples perspectivas y presenta en la ficción una narrativa similar a las narrativas anti-conquista<sup>5</sup> identificadas por Pratt.

Estamos de acuerdo con Lambright (146) en que Arguedas, mediante la novela, intenta crear un sujeto nuevo, un mestizo cultural, capaz de ser puente entre las diferencias raciales y culturales en la heterogeneidad multicultural que caracteriza a Perú, pese a las grandes dificultades que se presentan. En este artículo utilizamos la teoría poscolonial de Pratt y la cosmología andina para leer el discurso de la novela con respecto a los diferentes conceptos de la tierra en la zona de contacto, analizando cómo las personas relacionadas con estos diferentes puntos de vista cambian o se resisten al cambio en estos espacios sociales y las consecuencias de sus actitudes hacia la tierra. Lo que el autor peruano intenta hacer a través de su técnica narrativa es presentar un tipo nuevo de literatura. El escritor utiliza elementos que vienen de la cultura colonizadora: lenguaje, imágenes, ideas de la religión, etc. para presentar una subversión y les da significados nuevos en busca del equilibrio cultural.

## **2. Derecho a la tierra**

La novela empieza con la escena en la que el viejo don Andrés está trepando difícilmente al campanario de la iglesia de San Pedro de Lahuaymarca. Desde esa torre maldice a sus hijos don Fermín y don Bruno, y deja en herencia a los indios del pueblo todos sus bienes antes de suicidarse. Don Andrés Aragón de Peralta, representante de una clase latifundista y feudal en proceso de desmoronamiento y total liquidación, desea ser enterrado como indígena, porque: “Me han convertido en

---

<sup>5</sup> Término que usa Pratt para referirse a una visión que predominaba entre los científicos y naturalistas que visitaron América y África en los siglos XVIII y XIX, y que dejaron escrita su negativa a suscribir la dominación imperialista, sin que por ello hubieran dejado de ser una parte componente del fenómeno.

indio” (*TLS*<sup>6</sup>: 13) y pide que “[...] echen hielo sobre mi cadáver y en el fondo de la sepultura, debajo de mi cadáver” (*TLS*: 15). Su transculturación es señal de la desintegración paulatina del mundo feudal. Esta descomposición se encuentra en varios aspectos del pueblo San Pedro, donde sus grandes señores se han empobrecido lentamente; antes era próspero pero ha pasado a ser un pueblo arruinado.

La usurpación de la tierra es el punto de partida de todas las pugnas de la novela. Todos creen que tienen derecho a la tierra por ello se forma un gran barullo en la zona de contacto para defender su derecho. Los señores criollos se consideran propietarios de la tierra porque la tienen heredada de los reyes españoles, de sus antepasados, por lo que la sangre les otorga el derecho. Los indígenas creen que la tierra es de la naturaleza, no es de nadie y “sólo Dios la puede quitar”. Los neocapitalistas, que han recibido influencia de Humboldt<sup>7</sup>, y cuya ideología critica Pratt, opinan que tienen más derecho a la utilización de la tierra debido a sus conocimientos científicos, su tecnología, su capital y su poder político (Pratt: capítulos 6, 7 y 8). En cuanto a los vecinos (los criollos empobrecidos), a pesar de que conservan un poco de tierra, les falta el apoyo de los señores criollos. Los mestizos, que son de la penúltima categoría, lo único que pueden hacer es utilizar la tierra.

## **2.1. Personas que han cambiado en la zona de contacto y las consecuencias**

Cuando los españoles llegaron a América introdujeron también el sistema semi-feudal para explotar esa tierra y el sistema no desapareció cuando América se independizó, sino que fue aplicado por los señores dominantes, como señala el narrador de *Todas las sangres*: “Desde la República, cada hacendado era un rey español. Ellos dictaban las leyes y la ley se cumplía únicamente en lo que al señor le convenía” (*TLS*: 38).

---

<sup>6</sup> A partir de ahora nos referiremos a esta obra por las iniciales *TLS*

<sup>7</sup> En su obra *Mi viaje por el camino del Inca* se nota el estetizado cientificismo de Humboldt, sin embargo su contribución a la ciencia latinoamericana es aprovechada por los conquistadores, quienes utilizan estos conocimientos como poder para conquistar esta tierra. El intento fracasado de Humboldt de subir a la cumbre de Chimborazco para “conocer todo aquello que no puede alcanzarse” es seguido luego por Simón Bolívar, quien en la cumbre sintió “Domino la tierra con mis pies; toco la eternidad con las manos [...] en tu rostro leo la historia del pasado y los pensamientos del destino” y luego oyó la “voz tonante de Colombia” (*El liberador: writings of Simon Bolivar*: 136).

Don Bruno, partidario de la permanencia del mundo feudal, cree que la adquisición de la propiedad de su tierra es legítima, como consecuencia de herencias y que no ha sido robada a los comuneros por medios violentos, “soy señor desde mis antepasados más lejanos” (*TLS*: 190). En una discusión con un hacendado avecindado llamado Cisneros, le acusa de indio debido a “recientes invasiones a las tierras de los comuneros” (*TLS*: 190), y le señala que “usted no está consagrado en sus posesiones por la ley de la herencia señorial” (*TLS*: 190). A Aquiles, uno de los principales señores del pueblo, le reitera el mismo criterio que su padre.

El sistema económico del feudalismo tiene una ideología lineal, no ve la tierra como algo sagrado, sino como una propiedad; por ello existe una falta de conexión entre la tierra y la religión. La aculturación de don Andrés con respecto a la religión católica se ve en la primera frase que pronuncia desde la torre de la iglesia católica, mirando al dios-montaña del pueblo San Pedro, el dios indígena: “¡Yo te prefiero, Apukintu! Te han robado flores” (*TLS*: 11).

Don Bruno, para controlar bien a sus colonos, les exige obediencia total. No quiere que sus indios sean corrompidos. Él les considera puros, seres sin pecados, y por ello les prohíbe el derecho a hablar cuando trabajan en la mina de don Fermín. Así le amonesta a K’oto, el cabecilla de sus colonos:

Adrián K’oto: aunque no debías hablar conmigo, porque no tienes derecho, yo he permitido que hables. Obedece sin rabia a cambio de las recompensas que a nombre de mi padre te ofrezco, sin que yo deba concederlas. Obedece sobre todo mi orden de que los indios de mi pertenencia no hablen en la mina con los borrachos asquerosos que allí trabajan. Dios cerró para ustedes el camino del mal a cambio de la obediencia. (*TLS*: 41)

El hacendado se cree responsable de salvar sus almas. Al saber que sus hombres han ido a Paraybamba para vender alimentos a los indígenas que se están muriendo de hambre, se enoja mucho, y así le recuerda a K’oto: “—Los colonos no venden. ¡Los colonos no tienen nada, K’oto! Todo es de mi pertenencia. ¿Quién te dio la licencia para ir a Paraybamba? ¿No sabes que tu alma es también de mí, que yo respondo por ella ante Dios, nuestro Señor?” (*TLS*: 42). Arguedas ha inventado una lógica falsa

para don Bruno. ¿Cómo puede salvarles las almas haciéndoles trabajar la tierra que no está vinculada al espíritu? Don Bruno utiliza la ilógica como una excusa para explotar a sus indios. Su poder es absoluto y les aplica la violencia cuando no le obedecen. A K'oto le advierte: “A ti te haré abrir las venas, a pesar de que te quiero” (*TLS*: 41).

Con la ideología materialista de don Bruno, su alma no se puede salvar. De ahí le viene un sentimiento de culpabilidad que lo tortura constantemente. Para librarse de esos remordimientos, primero les otorga permiso para la venta de víveres y animales a los comuneros de Paraybamba. Por este cambio de actitud tiene que confrontarse con los otros señores principales de San Pedro: Cisneros, Aquiles y Lucas, que le cuestionan los derechos que les ha otorgado a los indígenas: “contra las reglas establecidas por la iglesia y por nuestros mayores” (*TLS*: 190). Bruno cambia su modo de hablar y les recuerda la ley que establece el derecho del dueño de la hacienda, como patrón que es, “como dueño, libre de proceder en su hacienda según su voluntad, luego puede dar las licencias que estime convenientes, siempre que no perjudique directamente a los colindantes” (*TLS*: 192). No obstante, estos hombres consideran que el indígena debe pasar hambre para no incrementar su fortaleza ni su ambición:

Pero yo no estoy dispuesto a aumentarles sus parcelas. Sería el inicio de la ambición; y si ese gusano se les mete al tuétano a los indios no nos servirán ni la barra, ni el flagelamiento, ni la muerte. Usted, con todo respeto sea dicho, ha quebrantado la costumbre; [...] Si esta regla se quebranta, la hacienda ya no será hacienda. (*TLS*: 192)

Bruno, igual que su padre, también pasa por el proceso psicológico-cultural de transculturación e “indianización”. Este cambio le presenta una paradoja: por una parte, si no sigue la tradición en las haciendas se le considera un traidor; por otra parte, a fin de librarse de sus remordimientos tiene que destruir toda la tradición. Está demostrado que para Bruno el alma es más importante que la tierra; por ello, está decidido a cambiar.

Desde entonces la “hacienda”, que antes era como el reino del hacendado, ahora va consiguiendo un significado de “tierra de la naturaleza”. Este cambio alcanza mayor fuerza con la entrega del cuerpo de su madre, doña Rosario, a los indios para

ser enterrada como uno de ellos y culmina con su aceptación a la mujer mestiza, Vicenta, como esposa. Fermín le confiesa a Matilde, su mujer: “Bruno se convierte cada día en un inferior”. “¡Se está volviendo indio!” (*TLS*: 243). El proceso llega a su clímax cuando Bruno nombra a Rendón Wilka Rendón administrador de la hacienda y albacea de su niño don Alberto. Bruno se transforma después de matar al hacendado come-gente don Lucas y de pedir justicia a su hermano Fermín. Se dirige a los indios y dice: “—He matado a don Lucas por orden del cielo. ¡Esperen, indios!—dijo don Bruno, todavía con la pistola en la mano—. Allí, en el corredor, está su cadáver. Ustedes han sufrido más que Dios—Y recordó al cabecilla de su hacienda, Adrián K’oto—. ¡Más que Dios! [...] Ustedes son inocentes...”(*TLS*: 454).

Según el narrador, “Su expresión era de paz y de cierto aire misterioso, como de un gran loco [...] Y el río de sangre, tantas horas contenido en el pecho de don Bruno, se desbordó. Ya había arrastrado a quienes debía arrastrar; ahora tenía que salir al mundo o matarlo, por dentro” (*TLS*: 457).

Otra persona que ha cambiado es Matilde, la mujer de don Fermín. Debido a sus cualidades femeninas: la conciencia moral, la intuición, la sensibilidad y la subjetividad, termina por rechazar los valores predominantes y se abre al mundo indígena. Así la vemos cuando le revela a Cabrajos su pensamiento: “Nosotros tenemos la suerte de poder ser leales a plena conciencia” (*TLS*: 78).

Matilde viene de la costa y trae ideas de la modernidad y el progreso. Al principio es una mujer de la burguesía, ambiciosa, que ayuda en el proyecto de su marido; pero luego Bruno y los indios descubren en ella la capacidad redentora que poco a poco le permite rechazar el mundo corrupto de los dominantes y entrar en la cultura indígena.

Matilde siempre sirve de mediadora entre los dos hermanos, pero lo más importante es el papel que hace como puente entre culturas. Matilde ejerce mucha influencia en su cuñado para que mande a sus colonos a la mina de Fermín; no obstante, ella también se deja influenciar por el hermano de su marido. En una charla en su casa, después de escuchar a Bruno hablar de sus colonos, “empezó a sentirse confundida, algo como persuadida por ciertos conceptos” (*TLS*: 118). Bruno compara

los ojos de Matilde con unas piedras sobre cuyas superficies “la luz de las cumbres se queda, reposa [...]. Lo áspero de la piedra retiene, pues, al sol agonizante. En sus granos vive, dulce, y tranquilizando a todo corazón. [...] Sin embargo, [...] veo algo del plomo de la ambición en el bello fondo de tus dos ojos (*TLS*: 120). Bruno cree que la ambición es lo que le dirige a Matilde al individualismo, sin embargo, retiene al sol, y lo tranquiliza.

El efecto que tiene Bruno en Matilde es tan profundo que ésta suena “algo agitada, que don Bruno la arrastraba hacia el río; le gritaba que sus ojos eran del color de las piedras que una tempestad de rayos había desplazado en la quebrada. ‘Debes morir antes que la ambición pudra tus ojos; no son tuyos sino de mi río; de mis piedras’” (*TLS*: 127). Aunque con el malestar por el sueño y la confusión por el efecto que su cuñado ejerce sobre ella, le dice a su marido que está de acuerdo con su proyecto, en seguida Bruno le hace ver su conciencia: “He sufrido; pero creo que no conocía nada del mundo. Hoy ha sido el día en que he visto más luz sobre las conciencias” (*TLS*: 228). Bruno le ruega a Matilde que utilice su capacidad para transformar a su hermano: “Esa luz de tus ojos proyéctala sobre mi hermano. Él es más duro por haber escogido las minas. Y el alma no tiene límites, hermanita; cuanto más la alumbras, más crece. [...] La mujer sabe detener la tiniebla en el corazón del hombre que empieza a descarriarse; le da frescura hasta mitigar el furor. Tú eres mujer” (*TLS*: 229).

Las cualidades de Matilde también son reconocidas por los indios y por ello la presencia de la señora les tranquiliza. En el funeral de Gregorio, víctima de la ambición de Cabrejos, ingeniero del consorcio internacional, Matilde intenta acusar a Cabrejos de asesino, pero Fermín la silencia. El narrador comenta que, después de ser rechazada por su marido, Matilde en seguida va “en persecución inconsciente de Rendón” (*TLS*: 171). La confianza en su subjetividad le permite acercarse al mundo indígena. Acompañada de Rendón y de unos mozos indios se dirige a la comunidad indígena:

Contempló, entonces, el paisaje como si la compañía tan reverente de los comuneros le infundiera un sentimiento nuevo, un modo diferente de apreciar el

aspecto tumultuoso y silente de ese mundo; la faz desnuda del oscuro Pukasira en cuya cima nevaba y especialmente en sus paredes de roca, parecía que latía el eco de sus palpitaciones, del ritmo con que corría su sangre. “Mi corazón se repite en esa montaña, Fermín, porque estoy acompañada así”, se dijo. (TLS: 173)

Matilde está acompañada “como una princesa”, por ello se ve reflejada en la montaña. Sus cualidades están localizadas allí, como la montaña y están admiradas por los indios. Es aquí donde la mujer representativa de la Costa de Perú y los representantes de la cultura indígena se encuentran y entran en una relación dialógica. Los comuneros le saludan con gritos: “¡Wifáááá!” (TLS: 174) y un comunero joven le ofrece flores de kantuta. Este encuentro le infunde un sentimiento nuevo y a través de este encuentro con los indios, Matilde está transformada y les pide perdón: “--Los quiero—dijo--. Los aprecio. Es decir, les pido perdón porque creí, porque siempre me dijeron que erais [...] brutos. Pero [...] ustedes son respetuosos, de verdad. (TLS: 173)

Después de abrirse al mundo indígena, Matilde empieza a oponerse al proyecto de su marido, y así le comenta: “Comprendo tus ideas. Pero como mujer que ha sufrido no puedo compartir tus métodos; no los puedo aprobar. [...] Yo siento a Dios de otro modo (TLS: 243).

Tal oposición llega al clímax cuando la mujer determina que la característica mágica e intuitiva del mundo de la Sierra es más valiosa que cualquier proyecto nacional. Por este motivo expresa su deseo de sacar a los niños del mundo corrupto de la costa y llevarlos a la Sierra: “Y todas las vacaciones haré que mis hijos se contagien de esa “brujería”; porque he advertido síntomas peligrosos en ellos. ¡Ni la madre será ya la madre si siguen por ese camino! Prefiero que sean “brujos analfabetos” (TLS: 359).

De modo que Matilde ha cambiado debido a sus cualidades femeninas. Siendo mujer tiene más libertad para hacer lo que quiera. Arguedas escribe una novela anti-conquista a través de estos dos personajes de sexos opuestos, los cuales simbolizan toda la sociedad. Por un lado Bruno y Matilde son considerados como traidores de su tradición y de su iglesia. Por otro lado su transformación contribuye a

la valoración de la cultura indígena. Arguedas, a través de los cuales expresa una esperanza. No obstante, los dos aprecian el mundo indígena desde el exterior y no llegan a comprender muy bien a los indios; por tanto su transformación ejerce muy poca influencia si se compara con la fuerza poderosa de la conquista. La política no cambia. Aquí, Arguedas presenta una ironía.

## **2.2. Personas que no cambian en la zona de contacto y las consecuencias**

Don Fermín, ferviente partidario de la modernización, siempre mantiene una relación conflictiva con su hermano Bruno. Es un nuevo capitalista peruano y cree que hay que aprovechar la tierra para su mayor utilidad. Con el fin de engrandecerse, invierte su capital en el Consorcio Internacional de la Wisther and Bozart para la explotación de la mina de San Pedro. Proporciona trabajo en la mina a quinientos colonos de Bruno, y no quiere que el beneficio sea sólo para los gringos. Cuando habla con Demetrio Rendón Willka, el capataz de los indios de La Providencia, le indica así: “Prosperidad para todos. Que vengan máquinas, que el oro y la plata que están enterrados debajo del Apark’ora salgan a la luz, que corran por las ciudades y los campos, dando más fuerza al hombre, más alimentos, más negocios [...]. Que no se lleven todo los gringos, sino lo que sea justo; y lo que sea justo que quede para nosotros” (TLS: 102).

Fermín cree que todo lo puede con su poder y su capital, y sabe calcular bien para comprar las tierras de los vecinos: “esos vecinos semi-hambrientos, a quienes he dejado a punto, porque les compré casi a todos una parte conveniente de sus tierras, prometiéndoles y dejándoles en posesión de esas parcelas en calidad de partidarios con ventajas de las que se asombraron y me agradecieron, éstos no me preocupan.” (TLS: 46) En su criterio, es esencial la eliminación del caciquismo o gamonalismo que impide el desarrollo económico del país. Quiere fomentar la modernización del Perú, por lo cual desea liberar a los indígenas y convertirlos en “lúcidos obreros de las fábricas”(TLS: 242). En el nuevo Perú que Fermín imagina, los indios serán obreros asalariados:

Los desterraremos, y haremos de sus indios lo que los capitalistas queremos que sean; lo que para el bien del país deben ser; no gregarios de comunidades primitivas, sino agricultores empresarios que trabajen con libertad suficiente como para que puedan surgir, enriquecerse y enriquecer al Perú explotando el trabajo de la masa inferior. (TLS: 244)

Al ver la ambición del consorcio internacional en la mina, Fermín cree que es muy importante el establecimiento de una base económica, auténticamente peruana e independiente de intereses extranjeros que desprecian al peruano:

Este país merece ser grande, puede serlo. Únicamente el capitalismo lo conseguirá; necesitamos la satisfacción de nuestras ambiciones y no ser nada más que gusanos que engordan al monstruo extranjero. Ese monstruo debe respetar nuestras ambiciones a cambio de que nosotros respetemos las de él. Ahora no toma ni quiere tomarnos en cuenta como a socios sino como a sirvientes, como a pongos. (TLS:241s. )

El minero acusa a los hombres del Consorcio de ser seres ambiciosos, que “no tienen otro horizonte que el dinero” (TLS: 350) y de apátridas; opina que es “La patria y no el alma la que diferencia al hombre del gusano” (TLS: 352), y expresa que es una masa “descarnada de la tierra y sin creer en el cielo, no tiene más camino que el de pensar a la humanidad para chuparle el jugo” (TLS: 352). Él mismo se cree patriota y dice que está trabajando para el bien de Perú. En una discusión con Cabrejos, también le acusa de apátrida: “--¡Yo sí, amo a mi patria, señor Cabrejos!” (TLS: 167).

No obstante, se nota que la grandeza que Fermín pretende para el Perú va unida a su ambición personal. El mundo al que aspira es un mundo jerarquizado. El capitalista también fundamenta su derecho en una perspectiva religiosa. Opina que Dios “creó al hombre desigual en facultades. Eso no tiene remedio. Hay que respetar y perfeccionar la obra de Dios. La desigualdad como motor de lucha y de ascenso”. La religión que tiene como motivo salvar el alma, aquí es aprovechada sólo como una excusa. Fermín inventa esta lógica falsa para explotar mejor a sus trabajadores. En su ideología falta una conexión entre el alma y la tierra. Fermín, al final es traicionado por el consorcio y se ve obligado a dedicarse al desarrollo de la empresa de la harina de pescado, de

ahí que no sólo ha perdido su propiedad en la mina, sino también lo más importante, el apoyo de su mujer y su alma.

Los capitalistas extranjeros, los que representan el consorcio internacional de la Wisther and Bozart, intervienen en la explotación de la mina con el respaldo del Gobierno, creyendo que sin su apoyo político y económico los capitalistas nacionales no pueden hacer nada. Cuando Fermín le declara a Cabrejos, su ingeniero y agente secreto del Consorcio Wisther-Bozart, su intención de desalojar a los vecinos de sus tierras, éste le replica: “Pero sin el consorcio Wisther-Bozart usted no podrá desalojar a los vecinos de esa pampa que les da todos sus alimentos” (*TLS*: 45).

Cabrejos está por el Consorcio Wisther-Bozart y opina que esta es una empresa grande que tiene millones y que dará trabajo a todos. Ha intentado sin éxito sobornar a Rendón Willka, líder de los indios nombrado por Fermín para la explotación de la mina. Luego, entre él y Gregorio han llegado a un convenio con el propósito de malograr los intentos mineros de Fermín y favorecer los de la Wisther and Bozart.

Los neocapitalistas se justifican como legítimos. Ante las reclamaciones de los vecinos con respecto a la expropiación de las tierras con el fin de explotar la mina, el presidente del directorio de la Wisther and Bozart declara la legalización de los procesos: “El señor ministro ha obtenido ya el decreto de expropiación de las tierras que eran indispensables para la instalación de centrales y el desarrollo de la explotación; [...] la resolución suprema que nos otorga el derecho de usar las aguas del río Lahuaymarca conforme a los planes propuestos” (*TLS*: 341).

Cabrejos, a quien Fermín acusa de apátrida como ya hemos indicado, opina que, para hacer bien el trabajo y servir eficazmente, no es necesario ser patriota: “Yo no soy patriota, ni el Zar es patriota, ni siquiera sensible. Todos nosotros, para actuar como lo hacemos, debemos despojarnos de ese elemental sentimiento. Ustedes, en mayor grado que yo, no pueden tener más patria que la empresa, la gran empresa que es internacional, en todas partes ” (*TLS*: 345).

Los neocapitalistas continúan el viejo razonamiento y la justificación de la conquista en interés de la ciencia, creyendo que disponiendo de más conocimientos científicos, más tecnología y de capitales suficientes tienen más derecho a la

utilización de la tierra, ideología desarrollada por Alexander von Humboldt que Pratt critica en su obra *Ojos Imperiales* (Pratt: cap. 5, 6, 7). Los científicos creen que entienden mejor la tierra, sin embargo son los indios los que respetan más la tierra, los que trabajan mejor en ella. Arguedas aquí presenta una ironía.

### **2.3. Los vecinos empobrecidos vs. los indios**

Los vecinos son los señores empobrecidos que poseen poca tierra. Defienden que ésta la tienen heredada de sus antepasados; sin embargo, se creen “más pobres que los indios” (TLS: 55). Son gentes que no pueden trabajar en equipo. El valor que más aprecian es el honor, que está basado en el concepto de sangre pura y estatus social. Los vecinos acusan a Fermín de ser un ambicioso; y por ello, don Ricardo pide un juramento a los otros vecinos para que no le vendan más tierras, y así declara: “Los Aragones de Peralta no eran más que muchos de nosotros; pero el viejo que ha muerto y su hijo Fermín supieron comprar tierras a señores e indios, disimuladamente, o por la fuerza, según los casos” (TLS: 55); y refuerza su propuesta señalando que “si los otros vecinos vendemos nuestros maizales de la Esmeralda nos quedaremos de menos valor que los indios” (TLS: 56). A pesar de estos intentos, entre ellos no llegan a un acuerdo.

Los vecinos empobrecidos son personas que viven una gran contradicción. Se creen superiores a los indios por poseer tierra y tienen miedo de perder su estatus social y de ser tratados como indios si son descubiertos cultivando la tierra con su propio esfuerzo. Normalmente contratan peones indios para cultivar su tierra, pero, debido a su situación miserable, al final se ven obligados a cultivar ellos mismos sus campos. Como esa labor se considera solamente propia de los indios, no tienen más remedio que trabajar a escondidas:

Intentaron hacer el trabajo a ocultas, primero; durante las noches de luna o muy de madrugada. Mientras sus mujeres vigilaban los caminos y las parcelas colindantes, los hombres empuñaban la lampa u otras herramientas. En cuanto las señoras daban alarma, cantando o agitando el sombrero, el vecino tiraba la herramienta y simulaba estar recorriendo el campo. (TLS: 335)

Los vecinos son personas destructivas. En San Pedro, cuando los vecinos miserables y los alcaldes indios se enteraron de que el Gobierno había dictado decreto para la expropiación del maizal de La Esmeralda en favor de la mina, se enfadaron mucho: “En sus ojos podía verse el Pukasira sin adornos, con sus faldas pedregosas, las yerbas y arbustos secos” (TLS: 376). Convocaron un cabildo y algunos de ellos fueron a protestar al subprefecto y al juez diciendo a éste “que el decreto es ilegal. No pueden expropiarse bienes en favor de particulares” (TLS: 377). Como vieron que el subprefecto no les pidió consejo, en el cabildo decidieron quemar la iglesia y sus casas para marcharse a Lima. “Los caballeros de San Pedro de Lahuaymarca no seremos peones nunca de extranjeros que nos quitan la única tierra que alimenta nuestra ya miserable vida” (TLS: 384). Después de quemar la iglesia y sus casas para marcharse, dieron los trigales y los pastos a los comuneros de Lahuaymarca: “de cada diez, tres sacos quedarán para el Común” (TLS: 384). A pesar de que a don Cisneros le pareció un convenio tonto de los indios, quien quiso pudo aprovechar la ocasión para hacerse rico.

Como Arguedas se identifica con los indios, puede apreciar el mundo de los indígenas desde el interior, de modo que, a través de la obra, se puede ver cómo el punto de vista del narrador corresponde al de la comunidad india. Según el narrador, los señores “han robado” las tierras buenas de los indios y a los colonos los han arrojado cada vez más arriba, a las tierras de pasto de la zona fría, próxima a los nevados.

La cosmología andina se basa en el concepto de *Pacha* que, en sentido estricto, significa la tierra incluyendo el espacio, el tiempo, la historia y el mundo; y en sentido amplio, el cosmos. La tierra está conectada con el cosmos en el espacio, el tiempo, la historia y el mundo (Baumann: 25). Por ello los indios creen que la tierra es algo sagrado, que es de la naturaleza y no pertenece a nadie. Por ello Rendón antes de beber siempre echa un poco del vino en la tierra de ritual: “voy a dar a mi madre Pacha (tierra) un traguito” (TLS: 85). Rendón declara a Cabrejos la conexión que tiene su alma con la tierra: “Para ti, patrón, no hay Mama Pacha. Es, pues, seguro. Pero en

mi dentro habla claro la cascada, pues; el río también, el manantial también” (*TLS*: 85s).

El vínculo de los indios con la naturaleza también se muestra en su acto sexual, con matices de placer sano para cumplir con el ciclo natural de la reproducción. Los indios, con el fin de celebrar la iniciación de la siembra del maíz y el estreno de sus nuevos andenes, se juntan y se realiza a la vez la unión conyugal de promesas hechas de antemano entre las jóvenes parejas de indios (González: 67):

Entre cantos y danzas estrenaron los nuevos andenes de maíz. Arrastraron sobre la tierra nueva a doncellas, primero, y luego a las jóvenes fecundas. [...] Los mozos y las mozas se dispersaron por el campo donde la pequeña sombra de los arbustos se extendía, más en el ardiente pecho de las doncellas que en la tierra hecha transparente por la luz de la luna. Las novias se convertían en mujeres; gozaban el mundo; transmitiendo a la tierra el fuego de sus cuerpos tiernos. (*TLS*: 59-61)

Los indios son personas constructivas. Aunque reciben tierras secas y bárbaras, siempre trabajan con buena voluntad y convierten buena parte de ellas en tierras de arar: “a medida que los indios las domesticaban, las irrigaban o sembraban, calculando las lluvias no siempre regulares, los hacendados los empujaban más alto, y ellos extendían los linderos de sus fincas por su sola voluntad” (*TLS*: 37).

Los comuneros son firmes en los asuntos comunes y cooperativos en el trabajo. En un cabildo, reunión a la que asisten vecinos, mestizos y varayok’ de San Pedro de Lahuaymarca, el alcalde mayor de los comuneros manifiesta rotundamente su actitud con respecto a la tierra: “--¡Indios no venderemos tierras al werak’ocha Fermín!”, “—No venderemos, pues. Compraremos más bien—” (*TLS*: 56). Los indios defienden sus tierras con la vida y, por ello, la gente del consorcio los considera peligrosos: “no aprecian sus vidas como los vecinos; están acostumbrados a morir con humildad y la convicción del poco valer de sus vidas les impele a cometer, a veces, imprudencias” (*TLS*: 341).

Para los indígenas, la mina representa las tinieblas, como se comprueba en la actitud de Santos K’oyowasi, el segundo cabecilla, quien al salir de la mina exclama:

“--¡La luz, la luz afuera del mundo! exclamó en quechua--. Padre Apukintu: aún guardas en tu cumbre el sagrado aliento del sol. ¡Gracias, padre mío!” (TLS: 112) No obstante, Rendón propone que comprendan que la mina puede ser explotada para “rendir más bien, para tomar de esa oscura entraña lo que ella podía dar al hombre para su bienestar, para su triunfo sobre la naturaleza” (TLS: 112). Agrega: “¡La luz dentro del mundo puede hacerse! La haremos. El hombre es más grande que la sombra del K’oropuna [...] que la fuerza del río. Haremos. Hablaremos” (TLS: 112).

Al final, los indios pueden superar el temor para enfrentarse al “amaru”, la serpiente que más temen los indios, sean colonos o comuneros, y que “vive en el fondo de los lagos o en las cuevas hondas, donde gotea agua” (TLS: 127). Cabrejos y Gregorio llegan a un acuerdo con el propósito de malograr los intentos mineros de Fermín y favorecer los de la Wisther and Bozart. El plan de Cabrejos es que Gregorio, desde el fondo de la mina, grite dando la impresión de que el grito es del amaru. Sin embargo, este plan se malogró pues Gregorio muere descuartizado en la explosión.

Los colonos de Bruno que trabajan en la mina no toman esta tarea como trabajo ordinario, sino como una faena comunal. No conciben su labor solamente como un trabajo aislado sino que “trabajan en competencia” (TLS: 108), con el fin de animar a los competidores a que se empeñen en realizar el mejor trabajo o faena posible. Spina ve una dialéctica definida en el trabajo que realizan los indios como modo- trabajo = rito / juego. Así, el trabajo pierde lo que contiene de brutalizante y se convierte en un lenguaje de comunicación entre el individuo y la comunidad, y una vía asimismo de humanizar la naturaleza(46).

El trabajo basado en una relación afectuosa con la naturaleza no permite la explotación de los recursos naturales hasta el punto de agotarlos. Al encontrar la veta de la mina, el capitán indio Justo Pariona se preocupa de que el metal pueda acarrear un desastre y pide al dios Pukasira que les aleje del mal: “¡Que no sea para el mal, para el sufrimiento de los que no tienen amparo! ¡El metal es del diablo! Por eso nuestro padre Apukintu lo oculta. Pero los señores han inventado máquinas. Ellos manejan el mal como el bien ahora. ¡Dios Padre Apukintu: defiéndete!” –rezó en voz alta.” (TLS: 287)

La cosmovisión simbólica y complementaria de los indios también se ve en su reciprocidad para mantener un equilibrio, una relación de beneficio mutuo con la naturaleza. Los colonos de Bruno, al ver a los comuneros de Paraybamba sufriendo de hambre, piden permiso a su señor para venderles alimentos. Aunque Bruno al principio se enfadó mucho y castigó fuertemente a Nemencio Carhuamayo, el responsable de sus hombres, luego, debido al “reflejo de la dualidad conflictiva que le atormenta” (Varona – Lacey: 152), les dio permiso para que vendieran alimentos y animales a los paraybambas. De esta forma podían resistir a otro principal, Adalberto Cisnero, un nuevo rico que pretendía convertir a la comunidad en colonos de su hacienda.

Spina (84) considera que el trato comercial con ellos no es para enriquecerse ni para que los paraybambas se enriquezcan, sino para mantener el equilibrio entre la comunidad y los hacendados. De este modo, cuando los colonos de Bruno se trasladan a la mina de Fermín para trabajar en mitas (turno de trabajo), los paraybambas empiezan a trabajar la tierra de aquellos y así se mantiene el equilibrio.

Cuando llega a San Pedro la noticia de que el gobierno ha dictado un decreto para la expropiación de La Esmeralda en favor de la mina, los vecinos se inquietan y doña Adelaida les dice a los alcaldes de los comuneros que a los indios no les importa el problema, porque no tienen tierra en La Esmeralda. Don Felipe Maywa, alcalde del Común, replica que las tierras eran de indios: “¡Era de indios lahuaymarcas todo, todo, señora!” (TLS: 374) Guadalupe, una mujer comunera, agrega lo siguiente para reclamar justicia: “La Esmeralda era de los indios lahuaymarcas. ¡Dios nos la dio! ¡Sólo Dios nos la puede quitar!” (TLS: 374-375) ¿Se trata del “Dios de los cristianos” o del “dios de la montaña”? Normalmente el narrador usa la letra minúscula para referirse al dios de los indios y la mayúscula para el Dios de los cristianos, pero aquí usa el lenguaje de los colonizadores para dar un sentido nuevo a su alegato. A través de esta transculturación cultural Arguedas presenta una subversión.

Debido a la transformación de don Bruno, Rendón, al final, fue nombrado administrador de la hacienda y albacea de su niño don Alberto. Después de que Bruno fue encarcelado, entre Rendón y la mujer mestiza de don Bruno fundaron una

comunidad nueva dedicada al niño mestizo de Vicenta y Bruno. Se trata de una comunidad en la que todos son iguales y libres. “Ya no habrá tierras del patrón y tierras de los colonos. Todo es la hacienda y allí vamos a trabajar a nueve por uno para el patrón niño” (TLS: 466). Poco después hubo una rebelión que don Bruno había sospechado. Como venían los soldados del gobierno, Vicente escondió al niño y el resto de los indios se quedó para defender la nueva comunidad. Rendón les amonestó para que no corrieran y para que se quedasen a defender la patria. Antes de ser fusilado, Rendón exclamó:

Hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar a la patria, señor. Ahí está; parece muerta. ¡No! El pisonay llora; derramará sus flores por la eternidad de la eternidad, creciendo. Ahora de pena, mañana de alegría. (TLS: 473)

Aquí, la “patria” de Rendón no es la misma que la de Fermín. Para los indios la “patria” es la comunidad donde todos son iguales y libres. No habrá tierras del patrón ni tierras de los colonos. Para Fermín, la patria es una propiedad para explotar, y su figura presenta un gran desequilibrio entre la tierra y el alma.

### **3. Conclusión**

La “zona de contacto” es un espacio social donde se encuentran muchas opiniones, que puede que se desafíen, compitan o se confronten. En esta zona es posible que unos cambien de opinión y que otros no cambien; no obstante, siempre hay voces nuevas que entran en la zona. En la novela *Todas las sangres* Arguedas nos señala la magnificencia de poder ver las perspectivas tan múltiples de una gran variedad de culturas existentes en la sociedad poscolonial peruana. Aunque los personajes de la obra se hablan unos a otros y se comunican, tal vez no llegan a comprenderse mutuamente; por este motivo, el lenguaje explica los conflictos.

Las pugnas expuestas en la novela se deben a la explotación de la tierra. El personaje central Don Bruno, a causa de sus remordimientos, ha tenido que destruir la tradición del feudalismo para pasar por un proceso de transformación, pero probablemente no ha llegado a comprender a los indígenas. Mientras, su hermano Don Fermín, con el fin de modernizar Perú, busca excusas para explotar a los indios.

No sólo ha perdido su negocio en la mina sino también el apoyo de su mujer y de su hermano. Matilde, siendo mujer, tiene más libertad para ser leal a su conciencia, ha conseguido la transformación y ha ganado la simpatía de los comuneros. Los del Consorcio Internacional, que siempre se imponen con su fuerza y poder, son personas duras, matan sin piedad. Los vecinos y los mestizos son ineficaces, impotentes e inseguros de sus valores, son personajes destructivos. Han quemado su iglesia y han entregado sus trigales a los indios para abandonar su pueblo. Los indios son los personajes más constructivos de la novela. Siempre trabajan sin rabia sus campos y con ganas de ayudarse unos a otros. Han jurado su decisión de firmeza para defender la tierra y por ello muchos han sido fusilados.

La ficción de la novela es de tipo histórico y el novelista José María Arguedas nos hace ver esta historia. ¿Cómo es que la gente se mata entre sí para la posesión de la tierra si la tierra es de la naturaleza? La zona de contacto nos hace ver que todas las personas quieren poseer la tierra; pero si ésta recibe sangre de todas las razas y bajo la tierra todas las sangres fluyen juntas, éstas se ponen en contacto y se mezclan. El sacrificio tiene que ser sagrado, pero aquí resulta paradójico. Arguedas en la búsqueda de un equilibrio cultural, ha entrado en la narrativa de la colonización para identificarse con el concepto de la cultura indígena de la tierra. Sin embargo, como queda claro en la final de la novela, incluso la narrativa anti-conquista sigue siendo parte de la narrativa más grande de la conquista cultural. La zona de contacto no puede resolver la problemática y por ello el escritor terminó suicidándose en 1969.

## Bibliografía

- Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Madrid: Alianza, 1988.
- Arguedas, José María. *Los ríos profundos*. Con introducción y notas de Ricardo González Vigil. Madrid: Cátedra, 2005.
- Baumann, Max Peter. *Cosmología y Música en los Andes*. Madrid: Biblioteca Ibero-Americana, 1996.
- Bolívar, Simón. *El liberador: writings of Simon Bolivar*. Traducido en inglés por Frederick H Fornoff. Con introducción y notas de David Bushnell. Oxford : Oxford University Press, 2003.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1993.
- González, Galo Francisco. *Amor y erotismo en la narrativa de José María Arguedas*. Madrid: Pliegos, 1990.
- González Vigil, Ricardo. Introducción y notas en Arguedas, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Humboldt, Alexander von. *Mi viaje por el camino del Inca (1801-1820) Quito–Cuenca–Cajamarca–Trujillo–Lima*: antología, edición, prólogo y notas por David Yudilevich L. Santiago de Chile: Salesianos, 2006.
- Lambright, Anne. *Creating the hybrid intellectual: subject, space, and the feminine in the narrative of José María Arguedas*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2007.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Trad. de Ofelia Castillo. México: FCE, 2010.
- Shaw, Donald. *Nueva narrativa hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Spina, Vincent. *El modo épico en José María Arguedas*. Madrid: Pliegos, 1986.
- Vargas Llosa, Mario. *La Utopía Arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Madrid: Alfaguara, 2008.
- Varona-Lacey, Gladys M. *José María Arguedas, más allá del indigenismo*. Miami, Florida: Universal, 2000.