

## Arguedas como escritor y antropólogo

*Fermín del Pino*

No siendo yo un arguedista ni conociendo demasiado bien el campo literario propiamente dicho, debo pedir disculpas por traer a colación un grave problema en Arguedas que permanece relativamente abierto: la relación entre su antropología y su literatura. El tema, palpitante, ha sido en general poco tratado por los antropólogos, a despecho del trabajo panorámico de Rodrigo Montoya, del más específico de Alberto Flores Galindo y del estudio de William Rowe en el homenaje rendido a Arguedas por la *Revista Iberoamericana* en 1983. Pero como Arguedas tomó contacto directo en España con la obra del abogado español Joaquín Costa (1846-1911) —a quien Arguedas siguió fielmente en su trabajo hispánico, y a quien yo he dedicado alguna atención—, me parece que este ensayo mío puede tener cierto interés. He dedicado tiempo efectivamente a la obra de Costa y a su escuela, y he sido aceptado como miembro del gremio de los costistas, generalmente compuesto de abogados, antropólogos y literatos (Gil Novales, Cacho Viú, Gil Cremades, George Cheyne, José Carlos Mainer, Pérez de la Dehesa, Angel y Juan Vicente Palerm...).

Por otro lado, si bien me considero nada más que un lector curioso, tengo un interés general por las relaciones entre la antropología y otras disciplinas; creo además firmemente que la antropología es un tipo de conocimiento “mestizo”<sup>1</sup>, compuesto de varias culturas (como la propia sociedad peruana o la española) y tradiciones disciplinares, y que la literatura también ha contribuido grandemente a su formación: con la misma importancia, al menos, que la medicina, las ciencias naturales, la economía, la sociología, la lingüística, la historia o el derecho. A esto dedicaré unas líneas introductorias, pues me parece que las relaciones de Arguedas con la antropología se han tratado a veces como un hecho anómalo, cuando no una pesada carga. Se podría decir incluso que, a juicio de algunos críticos literarios (Roger Caillois, e incluso del jurado de un concurso literario peruano que no lo premió), ciertas novelas como *Yawar fiesta* están excesivamente cargadas de información etnográfica y acusan un tono “documental”; o que, a juicio de otros (Mario Vargas Llosa), *Los zorros* haya dejado de ser un trabajo de campo antropológico, como era en principio, para ser pura literatura o testimonio personal. Es evidente que ha habido en varias ocasiones disputas acerca de la filiación disciplinaria de Arguedas.

No dejaré de recordar que la figura de Joaquín Costa suscitó el mismo fenómeno, teniendo como telón de fondo la literatura, el derecho y las ciencias sociales. Más que fijarnos en los inconvenientes de la disputa para la definición del sujeto, propongo que la aprovechemos para resaltar la polivalencia y fervor de su público. ¿No sería más justo en ambos casos aceptar esta situación innegable de su recepción por los lectores como marca

---

<sup>1</sup> Así lo he querido mostrar en 1995, en un contexto parecido a este: "Arguedas en España, o la condición mestiza de la antropología". En Maruja Martínez, Nelson Manrique (Editores). *Amor y fuego. José María Arguedas. 25 años después. Homenaje a José María Arguedas*. Lima, DESCO, CEPES y SUR, pp. 23-55.

de autor, más indeleble que cualquier otra definición unívoca, por muy acertada y profunda que fuere? ¿No es finalmente de la interacción de donde deriva principalmente la identidad del sujeto? El propio autor, por otra parte, estaba más convencido de sus méritos literarios que de los antropológicos, especialmente después de la mesa redonda del IEP en torno a *Todas las sangres* (junio de 1965). Se podría hablar en este caso de un complejo personal que explica asimismo algunos escrúpulos suyos para no decidirse a llamar trabajo científico, sino novela, nada menos que al Prefacio de su tesis doctoral.

Creo, si se me permite expresar una sospecha, que los críticos literarios en general asumen esta infravaloración científica de Arguedas, procediendo a considerar su dedicación antropológica y folklórica solamente como un componente intelectual más de su preparación para la literatura, o como una extensión inevitable de su apuesta en pro del indio. Si bien cabe legítimamente esta opción de “posicionar” la antropología como un elemento más de su literatura, mi posición presente pretende ir al encuentro de ambas disciplinas desde una consideración complementaria, y creo más pertinente. Yo postulo que también la formación literaria —e incluso su compromiso personal en favor de la cultura andina— es un elemento ordinario más —si bien notable— de su dedicación antropológica. Me siento apoyado a esta opción —aparte de mi propia escala de valores como antropólogo— por la alta valoración que hiciera Angel Rama de su dedicación antropológica (junto a los temas folklóricos y literarios):

"(...) de los tres principales sectores en que es dable clasificar sus escritos (...) el antropológico es de las más importantes tareas profesionales y universitarias, y aquel en que puso su mayor preocupación de peruanista y de latinoamericanista" (1977: XXVI).

Creo también que su buen trabajo en España —aparentemente desprovisto de una pretensión científica plena, a la luz de las excusas emitidas por el autor en su Prefacio de 1968— indica bien por sí mismo, textualmente, hasta dónde llegaban realmente sus confesadas pretensiones teóricas en antropología comparada, pero por otro lado también cuánto le pudo haber ayudado a ello precisamente su dominio literario. En un escritor del mundo/idioma hispánico, la venida a España se debería considerar un elemento bien significativo. Desde luego, lo es en la historia de la antropología hispánica, pues todavía sigue siendo Arguedas el único antropólogo latinoamericano *stricto sensu* —es decir, sin sangre española fresca— que haya hecho un estudio de campo en España. Este rasgo excepcional será destacado, especialmente, por una revista tan representativa de los intereses americanistas como *América Indígena* (1970), que decidió, a propuesta del Dr. Murra, solicitar un comentario de doce antropólogos latinoamericanos al trabajo de Arguedas en la península.

Espero, de otra parte, que esta “singladura” hispana de su carrera de antropólogo sirva también para confirmar, aun más, las primarias devociones nacionales peruanas del autor —ubicado mucho tiempo entre España y el Perú—, devociones a las que se propuso mantenerse tercamente fiel sin dejar por ello de ofrecer servicios universales. Creo que Arguedas fue más universal en la medida en que quiso ser fiel a la “intrahistoria” peruana, siguiendo con ello sin saberlo a Unamuno, creador junto a Angel Ganivet de la generación del 98 además de discípulo avanzado de Joaquín Costa. Su cosmopolitismo, como el de Rulfo o García Márquez, se nutría de su “provincianismo”, donde a él le gustaba incluirse, frente a otros escritores latinoamericanos: Cortázar, Fuentes, Vargas Llosa. Lo verdaderamente popular para aquellos —como pensaba también la generación española del

98, y gran parte del romanticismo alemán— era lo más genuino de la identidad nacional, por un lado, y por otro también el elemento más seguro para percibir lo común con el resto de los pueblos:

"(...) llega la ceguera a tal punto, que llamamos original a lo menos original. Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la *distinción*, ni lo *original*: lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros. ¡Gran locura la de querer despojarnos del fondo común a todos, de la masa común sobre la que se moldean las formas diferenciales! (...). Damos más valor a la acuñación que al oro (...). Preferimos el arte a la vida, cuando la vida más oscura y humilde vale infinitamente más que la más grande obra de arte"<sup>2</sup>.

## 1. ANTROPOLOGÍA, LITERATURA Y REALIDAD NACIONAL

Antes de aplicar a Arguedas un problema interdisciplinario, conviene plantearse de modo genérico, para alejar toda posible huella de anacronismo o de planteamiento *ad hoc*. Entre ambas disciplinas, la antropología y la literatura, ¿qué relación ha habido en el pasado, y hay hoy?

Antes incluso que con la literatura, la antropología tuvo una asociación estrecha con la escritura misma, aunque fuera foránea. La etnohistoria —dedicada a rescatar para la actualidad las culturas del pasado, con ayuda documental, una vez perdidas sus huellas ordinarias— ha sido posible solamente a partir de las versiones escritas conservadas por parte de otros pueblos visitantes. La etnohistoria hispana sobre los antiguos íberos y sobre la cultura andaluza de Tartesos se construyó con fuentes griegas y romanas, como la africana del norte se ha elaborado con fuentes romanas, árabes o europeas contemporáneas, o casi toda la americana con fuentes europeas modernas, especialmente españolas. La antropología es primeramente, siempre, un conocimiento desde un otro, por tanto desde fuera de nosotros: hasta que no hemos superado el etnocentrismo natural de toda sociedad, no hemos podido concebir lo realmente humano de nosotros<sup>3</sup>.

Incluso durante el siglo XIX, esa pasión de viajero curioso afectó a una gran parte de escritores “de oficio”, como Galdós, Pío Baroja, Víctor Hugo, Flaubert, Balzac, Dickens, Tolstoi, Matto de Turner, quienes se “documentaron” personalmente sobre los temas y espacios que novelaban o teatralizaban. Algunos de ellos pasan hoy como escritores-etnógrafos por la riqueza de los materiales reunidos en términos de leyendas, ambientes rurales y urbanos, tipos humanos. Sus logros literarios ante el público lector, su manera exitosa de transmitir “emocionalmente” las vivencias populares o exóticas, causaron la envidia de algunos folkloristas o antropólogos, que pretendieron imitar sus

<sup>2</sup> "En torno al casticismo", parte I, apartado 3. *La España moderna*, Madrid, marzo de 1895.

<sup>3</sup> Una exposición coherente de este punto de vista para la historia de la antropología occidental, en sus inicios modernos, procede del incaista John H. Rowe, recientemente fallecido: "The Renaissance Foundations of Anthropology". *American Anthropologist*, 1965, 1: 1-19. Los cristianos no estuvieron dispuestos a valorar sincera y públicamente otras culturas contemporáneas hasta que el estudio apasionado de los tiempos clásicos les mostró la excelencia cultural de los pueblos que habitaron el Mediterráneo, antes del cristianismo. Sus ancestros cuestionaban implícitamente la supuesta superioridad de los observadores contemporáneos, confiados -como siempre- en su etnocentrismo. Personalmente he hallado esta explicación convincente, y me ha servido para creer en los cronistas coloniales -especialmente los humanistas- como mis legítimos antecesores.

maneras. Joaquín Costa quiso emular a Galdós escribiendo varias novelas “protonacionales” (*Justo de Valdedios, Último día del paganismo...*), como pretendió Unamuno desentrañar intrahistóricamente las guerras carlistas (*Paz en la guerra*) bajo las figuras de Tolstoi, Manzoni y Clarín... Un arqueólogo y antropólogo muy conocido en Perú, Adolph Francis Bandelier, decidió también poco tiempo antes de venir a Perú, a comienzos del siglo XX, escribir una novela sobre los indios Pueblos de New Mexico (*The Delight Makers*), para transmitir “fielmente” el modo de vida de estos indios, cuyas ruinas visitó antropológicamente por encargo de Lewis H. Morgan. No estaba muy lejos de estos antropólogos-escritores el también popular antropólogo Oscar Lewis cuando ha querido representar en forma literaria o periodística las vivencias del México contemporáneo. Emúlos suyos serían los alumnos mexicanos Ricardo Rojas (*Juan Pérez Jolete, Biografía de un tzotzil*, México, 1952) y Rosario Castellanos (*Oficio de tinieblas*, México, 1962), cuyas novelas se sitúan para un especialista conocido en Perú "dans un domaine qui prolonge la recherche ethnologique et dans lequel celle-ci trouve son plus parfait accomplissement"<sup>4</sup>.

Como se puede constatar en numerosos ejemplos, no se trata de un fenómeno exclusivamente decimonónico sino, más bien al contrario, de una obsesión post-moderna. La ilusión por la gran teoría y el conocimiento comparado y a gran escala que caracterizó los años de postguerra, y sobre todo los ‘60 (contra el interés por la microhistoria, la erudición y el caso particular de comienzos de siglo), daría lugar en los ‘80 a una natural reacción crítica de regreso al localismo, a la visión personal y a las dudas cognoscitivas. Clifford Geertz ha escrito un libro modélico sobre cuatro antropólogos paradigmáticos (Malinowski, Ruth Benedict, Evans-Pritchard y Lévi-Strauss), para mostrar que sus escritos han tenido gran éxito precisamente por sus méritos literarios, tanto o más que por otros motivos más bien profesionales<sup>5</sup>. Esta observación sensata —por verosímil y obvia, a veces a pesar de sus renuentes autores— ha producido inquietud en gran parte de los profesionales de la antropología y en general de las ciencias sociales, como si se pusiera en duda sus éxitos profesionales, o se negasen radicalmente las posibilidades científicas de la disciplina.

Dada la importancia concedida tradicionalmente en antropología al lenguaje mismo, como vehículo privilegiado de expresión cultural, era imposible que el gremio pudiera quedar impunemente insensible al problema literario de su propia labor. Ello se conecta también claramente con la preocupación particular de nuestros días de “dar voz” a los que no la tienen y la decisión de no admitir que otro cualquiera lo represente: lo que se reclama para toda minoría racial, de edad, sexo, etc.

---

<sup>4</sup> Henry Favre. *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique. Contribution à l'étude de la situation coloniale en Amérique Latine*. Editions Anthropos, Paris, 1971, p. 15. Debo la cita a Carmen María Pinilla, op. cit. infra, p. 170. Existe una traducción mexicana de Elsa Cecilia Frost, en SigloVeintiuno editores, 1973. Como veremos después, el sentido con que se dicen estas palabras carece de cualquier intención laudatoria.

<sup>5</sup> *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona (1989). En esta línea pueden consultarse en castellano dos colecciones de ensayos alineados en esta corriente post-moderna: James Clifford y George E. Marcus. *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar. C. Geertz, J. Clifford y otros. *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 1992. Me he ocupado del problema de la antropología de los escritores del ‘98 (Baroja, Azorín y Valle-Inclán) en “Por una valoración antropológica de la obra literaria. Literatura y pueblo madrileño”, en Asociación Madrileña de Antropología (Ed.). *Malestar y conflicto en la sociedad madrileña*. Segundas Jornadas de Antropología de Madrid, Comunidad de Madrid, Serie Documentos, 2, 1991, pp. 115-130.

## 2. ARGUEDAS Y LA LITERATURA NACIONAL PERUANA

Todo esto no es simplemente una reflexión de sentido abstracto, sino que tiene una íntima relación con Arguedas, que se esforzó por adoptar en sus novelas el lenguaje que más conviniera a la realidad descrita, teorizando sobre ello y sugiriendo modificaciones importantes a lo largo del tiempo. Por ejemplo, es muy conocido el novedoso estilo mestizo —a medio camino entre el quechua y el castellano— de sus primeras novelas (especialmente en *Agua* y *Yawar fiesta*), y las explicaciones que él mismo ofreció acerca de su evolución en 1950:

“Escribí el primer relato [*Agua*] en el castellano más correcto y 'literario' de que podía disponer (...). Bajo un falso lenguaje se mostraba *un mundo como inventado, sin médula y sin sangre*; un típico mundo literario, en que la palabra ha consumido a la obra (...). Volví a escribir el relato, y comprendí definitivamente que el castellano que sabía no me servía si seguía empleándolo en la forma tradicionalmente literaria (...). *Muchas esencias*, que sentía como las mejores y legítimas, no se diluían en los términos castellanos contruidos en forma ya conocida (...). ¿Sentirían las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban? (...). *Yawar Fiesta* está comprendido aún en el estilo de *Agua* (...).

“Yo ahora, tras dieciocho años de esfuerzo, estoy intentando una traducción castellana de los diálogos de los indios ¡Se trata de *no perder el alma*, de no transformarse por entero en esta larga y lenta empresa! Yo sé que algo se pierde a cambio de lo que se gana (...). Haber pretendido expresarse con sentido de universalidad a través de los pasos que nos conducen al dominio de un idioma distinto (...) ésa fue la razón de la incesante lucha (...). Creo que en la novela *Los ríos profundos* este proceso ha concluido. Uno sólo podía ser su fin: el castellano como medio de expresión legítimo del mundo peruano de los Andes; noble torbellino en que espíritus diferentes (...) luchan, se atraen (...) entre las más altas montañas, los ríos profundos (...) mientras en lo hondo y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente” (subrayados y paréntesis nuestros)<sup>6</sup>.

A cambio del largo tiempo requerido por el autor para encontrar solución a este arduo problema socio-lingüístico, vale la pena una cita tan larga. Bien se ve el esfuerzo desplegado por Arguedas para lograr el lenguaje apropiado a la “situación real” que quiere describir: a esa meta perseguida le ha llamado Antonio Cornejo Polar “realismo lingüístico” con mucha propiedad<sup>7</sup>. Como los personajes representados son indios, la actitud inicial de Arguedas en sus primeras novelas es “imitar” el lenguaje real de los indios, aunque sea con un “constructo” quechua-castellano (que él mismo reconoce que no es real, en la versión final que hemos citado). Hasta que en 1958, en su novela *Los ríos*

<sup>6</sup> “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”. *Mar del Sur* (Lima, enero-febrero 1950), luego reproducido, con modificaciones, como prólogo a la segunda edición de *Yawar fiesta* (Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1968). Nosotros la tomamos de la antología de textos española “José María Arguedas. Una recuperación indigenista del mundo peruano. Una perspectiva de la creación latinoamericana”, recogida por José Carlos Rovira en el N° 31 de los *Suplementos* de la revista *Anthropos*, pp. 31-35 (Barcelona, marzo 1992), que lo toma como el original de 1950, debiendo ser el texto de 1968 (por la cita posterior a 1958).

<sup>7</sup> “El sentido general de la narrativa de Arguedas”. *Revista Peruana de Cultura*, pp. 13-14 (Lima, dic. 1970), recogido en *La novela peruana*, pp. 121-149, Ed. Horizonte (Lima, 1989). Cita en p. 138 y siguientes.

*profundos*, decide regresar al castellano como medio idóneo para lograr describir bien la compleja situación nacional a los lectores ajenos, cuidando de no traicionar el alma de los actores representados: ahora le es posible esta licencia, gracias a esta nueva libertad intercultural del traductor Arguedas.

Creo que lo que el autor pretendía primitivamente, a través del lenguaje indígena “constructo”, era transmitir una situación nacional de otredad cultural interna —una pretensión propiamente antropológica: si luego cambió definitivamente al castellano, era porque disponía de recursos diferentes para expresar esta otredad cultural (de tipo psicológico, argumental, etc.). Y también porque como reconocen varios de los analistas de su obra, y expresó claramente el mismo autor, los escenarios progresivos de sus diferentes novelas intentan reflejar sucesivamente una realidad más amplia (desde una aldea pequeña en *Agua*, a un pueblo mayor en *Yawar fiesta*, y luego una capital departamental en *Los ríos profundos*, y la nación entera en *El Sexto*, *Todas las sangres* y *Los zorros*). Arguedas, en consecuencia, se mantiene fiel a sus pretensiones primitivas, a su “realismo lingüístico”, aun cuando recurra al castellano como idioma literario apropiado al caso.

La gran diferencia estratégica entre *Yawar Fiesta* (1941), todavía marcada por ensayos de conservar el idioma o alma “real” de sus actores, y *Los ríos profundos* (1958), en que ya se reconoce la necesaria distancia entre la lengua de los actores y la usada literariamente, es la transformación del autor en traductor. En *Los ríos profundos* se agregarán canciones quechuas, con su correspondiente traducción; en *Todas las sangres* algunos personajes solo usarán el quechua en ciertas ocasiones. En estos años Arguedas comienza a publicar aparte traducciones quechuas, como las canciones e himnos del Valle del Mantaro, Cusco o Lucanamarca aparecidas en la revista *Folklore Americano* (1953, 1955 y 1960-61). También se consagra a la traducción del *Ollantay* (1957), e incluso del *Manuscrito de Huarochirí* (1966)<sup>8</sup>.

Todo este comportamiento de traductor quechua, cuando adopta el lenguaje castellano como base literaria general, expresa una novedad y al mismo tiempo una permanencia en su actitud de defensa del dualismo cultural. Estoy por pensar que las alusiones en el título los “ríos profundos” comportan una doble imagen étnico-ecológica con que seguir sustentando que “en lo hondo” las corrientes siguen sin fundirse, sin homogeneizarse culturalmente. Creo que esta imagen seductora de la “profundidad” de los ríos —entes naturales, metafóricamente socioculturales para Arguedas, que indican así su carácter imperecedero<sup>9</sup>— tiene el mismo valor “intrahistórico”, es decir de vida humana comparativamente más perdurable y valiosa, que la conocida metáfora oceánica usada por

<sup>8</sup> Cf. Regina Harrison. "José María Arguedas: el substrato quechua". *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh, 1983), N° 122, p. 120.

<sup>9</sup> Sobre la intención de “connotar” indeleblemente la sociedad humana con ayuda de las metáforas naturales —por ejemplo, para marcar más la diferencia entre linajes próximos— es bien ilustrativo el prólogo de Lévi-Strauss a *El pensamiento salvaje*, publicado como obra aparte, *El totemismo hoy*, a propósito de su famoso debate con Sartre. Pretendía hallar así el antropólogo-filósofo una verdadera explicación lógica —en una sociedad supuestamente prelógica— a la universalidad de los nombres animales para designar clanes y linajes ancestrales. Aplicado a la materia más cercana de los nombres animales empleados para designar las diferentes razas americanas, y para justificar la sistemática presencia de productos naturales en los cuadros de castas, fundamentalmente mexicanos, confrontar mi ensayo “Historia natural y razas humanas en los ‘cuadros de castas’ hispano-americanos”. En Pilar Romero de Tejada (Coord.). *Frutas y castas ilustradas*. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 2004, pp. 45-66.

Unamuno en sus ensayos *En torno al casticismo* (1895), aunque la filosofía de Unamuno prefiera oponer cultura popular a cultura de elite, bajo una lógica romántica, y la de Arguedas oponga culturas nacionales, plurales entre sí, en términos de igualdad política (*more anthropologico*):

"Todo lo que cuentan a diario los periódicos (...) no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros (...). Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre la que se alzan los islotes de la historia (...). Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el mismo fondo del mar, es la substancia del progreso, la verdadera tradición (...)"

Arguedas, como Unamuno, cree en la viabilidad de aguas diferentes en el océano nacional e, incluso, en la conveniencia de que tal variedad no desaparezca si se quiere conservar la capacidad de creación y progreso en la comunidad mayor, nacional e internacional. Se conocen de Unamuno, aparte de sus juveniles inquietudes vasquistas claramente etnográficas, influenciadas por J. Costa, el interés que mostró siempre por las diferentes culturas peninsulares: castellana, catalana, gallega y portuguesa. El mismo profesor eminente de castellano, griego y latín aprendió danés para leer más propiamente a Schopenhauer y Kierkegaard, como hicieran antes Marx o Goethe con el español para entender a Cervantes. En todos los casos, está en acción una coherente conducta romántica, la cuna ideológica de Arguedas (con sus lecturas de Víctor Hugo, por ejemplo): *el alma del pueblo anima en su lenguaje*. Arguedas apuesta siempre fielmente por la base popular y tradicional de la cultura del Perú. Por esto defiende especialmente la pervivencia de la lengua quechua y aymara y de las danzas, instrumentos musicales y artesanías de la Sierra.

### 3. LAS MESAS REDONDAS DE 1965 SOBRE LITERATURA Y ANTROPOLOGÍA

Acerca de la renuencia de Arguedas a abandonar el enfoque realista/esencialista de su literatura nacional, es buen ejemplo el importante debate doble sostenido en Perú en junio de 1965 acerca de su obra de 1964, *Todas las sangres* (mantenido en la Casa de Cultura de Arequipa, dirigida por Antonio Cornejo, y en el Instituto de Estudios Peruanos de Lima, dirigido por José Matos). Allí se vio dos veces enfrentado a la opinión del escritor y crítico literario Sebastián Salazar Bondy y —de modo menos marcado entonces, pero claramente después— a la versión bien opuesta de un escritor profesional militante, y más o menos modernista, como su famoso paisano Mario Vargas Llosa<sup>10</sup>. En ellas dos intervinieron también otros profesionales de literatura y sociología peruana: literarios como José Miguel Oviedo, Oswaldo Reynoso y sobre todo Alberto Escobar; y sociólogos como Henry Favre

---

<sup>10</sup> Soy deudor absoluto en este caso de la tesis de maestría de Carmen María Pinilla: *Arguedas: Conocimiento y vida*. Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Editorial, 1994, 284 pp., quien dedica la mitad de la misma a analizar las cuatro mesas redondas o actos públicos celebrados en Lima y Arequipa entre mayo y junio del 65 (tres en el IEP: una de ellas sobre la investigación antropológica del profesor francés H. Favre en Huancavelica, otra sobre la literatura y la sociología a fines de mayo, y la final de 25 de junio sobre la novela *Todas las sangres*, juzgada por literatos y sociólogos). La reunión de Arequipa duró del 14 al 17 de junio. He dado una reseña bibliográfica de ella en la *Revista de dialectología y tradiciones populares*, del C.S.I.C. (Madrid, 1992, XLIX), revista española donde apareció en 1958 una breve reseña del paso de Arguedas por Madrid.

y Aníbal Quijano. Todo ello daba cierta representatividad nacional e interdisciplinaria a esta discusión.

Escobar es el único que en la primera de las mesas redondas "sobre Literatura y Antropología", a fines de mayo<sup>11</sup>, entendió que la literatura podía proporcionar un conocimiento de lo real, aunque desde una óptica intuitiva o, mejor dicho por él, "perspectivista" (pudiendo informar de la posición desde donde se ven las cosas en cada época, más que de las cosas mismas). Otros, encabezados por el joven Vargas Llosa, creían que ambos modos de enfocar el mundo eran inconmensurables, y que nada tenía que ver la realidad con la literatura: en su afán de aislar la obra literaria, esta no era siquiera re-interpretable por el autor sino a partir de ella misma.

Otra frase de Arguedas en ese mismo sentido pro-literario ha sido recogida por C. M. Pinilla (1994, p. 116), cuando pocos años antes se plantearon varios escritores en *La Gaceta de Lima* una "Discusión de la Narración Peruana". Arguedas se pregunta cómo "representar" en verdad la situación peruana agraria en crisis, o la situación heroica de los que migran a las ciudades, perdiendo allí sus rasgos de identidad (es decir, el mismo tema tratado por el novelista L. F. Angell), y responde de modo significativo:

"No es éste un tema para las ciencias sociales, es de *los novelistas, los únicos* que podrán penetrar hasta su médula, hasta la más honda intimidad de su raíz y de su proceso, y nos lo mostrarán vivo, palpitante, tal cual es, en lo que tiene de externo y de misterioso, y lo difundirán por el mundo. El hombre de ciencia raras veces puede alcanzar esta meta"<sup>12</sup>.

A la luz de estas posiciones personales del novelista-etnólogo (pidiendo a sus dotes de escritor un cometido profesional concedido —socialmente, ¿indebidamente?— al etnólogo), es comprensible que le costase hacerse entender por ambos gremios, los críticos literarios peruanos y los sociólogos del IEP, ambos enfrentados en una lucha de identidad y asimismo gremial. Así resulta ahora claro —aunque trágico— el doble malentendido del que fue objeto Arguedas en las dos mesas redondas de 1965: en la de narradores en Arequipa, y en la de narradores y sociólogos juntos en Lima. Unos no entendían su énfasis de tipo testimonial en una tarea literaria, y otros no entendían su falta de énfasis metodológico y teórico al enfrentarse con la tarea testimonial, ejecutándola simplemente desde su misma experiencia personal. Nadie parecía apreciar lo que apreciaba Arguedas, y tal vez por ello se atrevían a enjuiciar su obra "neutralmente" —sin pretender comprender al autor. Se ve bien hoy lo dolorosa que debió resultar a Arguedas esa incompreensión general. La única excepción parecía ser una vez más Alberto Escobar, que sabía señalar en su reseña de la nueva novela de Arguedas de 1964 el nacimiento de un nuevo sujeto —la sociedad peruana, en su conjunto, con multitud de autores/grupos—, dejando definitivamente atrás al sujeto narrador, al autor intimista de *Los ríos profundos*. La supuesta inconsistencia del autor radicaba en el cambio de referente, no de convicciones.

Es decir, Escobar se percató del "nuevo" realismo testimonial adoptado por el autor. Por el contrario, Salazar Bondy publicaría en México una reseña de la novela de Arguedas —"Arguedas: la novela social como creación verbal"— que expresa de su parte perfectamente los valores de moda apreciados en la novela de Arguedas. Naturalmente,

<sup>11</sup> Recientemente publicada también por Carmen M. Pinilla. Junio de 2003, IEP.

<sup>12</sup> *La Gaceta de Lima*. 12, setiembre de 1960, p. 10. Subrayados míos.

siendo coherente con sus coordenadas realistas, Arguedas no podía entenderle. Tal como estuvo dicha la frase de Salazar sobre “literatura=mentira” en Arequipa, es natural que provocase una reacción violenta e indignada de Arguedas, porque no solo le negaba *realidad* al novelista, sino incluso *verdad*. Véase la violenta respuesta de Arguedas:

"¿Realidad verbal? ¡No existe! La palabra es nombre de cosas o de pensamientos o de reflexiones que provienen de las cosas, de lo que se piensa sobre las cosas (...) me molesta la frase 'realidad verbal', me parece que no se dijera que es una realidad objetiva, es decir, la realidad nacida del hombre y del paisaje. Pueda ser que para los estudiosos, los críticos, sea una nomenclatura muy buena, pero la verdad es que *para nosotros, los que escribimos sobre la base de la realidad* (...) esta palabra nos fastidia" (subrayado mío).

Las respuestas de los sociólogos Favre y Quijano —o “etnólogos”, según Arguedas— prefiero presentarlas en un contexto diferente. Únicamente quisiera llamar la atención ahora sobre un tema tan trascendente en la discusión como la importancia “relativa” de su adscripción literaria o antropológica, a juicio de los sociólogos comentaristas: yo creo que los sociólogos “castigaron” en Arguedas no al etnólogo inseguro, que reconoce sus limitaciones —al menos, no creo que sea el caso de Quijano—, sino a un colega que reclamaba funciones sociológicas desde la literatura, subrayando que su autoridad testimonial y perceptiva procede de su formación literaria, no de sus armas científicas. Esto se muestra bien en la respuesta de Quijano a Oviedo del día 30 de junio, cuando este le recrimina la dureza de su crítica científica al colega:

"Dudo que alguien que [solamente] supiera escribir con excelente estilo (...) hubiera sido capaz de presentar como Arguedas, la complejidad quebrada, ambivalente y conflictiva, en activo proceso de cambio, que la novela contiene como imagen global de la sociedad peruana contemporánea, a pesar de inadecuaciones en ciertos niveles y aspectos específicos. *Esto lo debe Arguedas a su formación antropológica*, entre otras cosas..." (subrayado mío)

En nuestra opinión, Quijano no olvidó la condición literaria de Arguedas, sino que fue precisamente esta condición —y el reclamo de superioridad perceptiva que Arguedas reclamaba desde la literatura— la que permite entender su crítica enérgica contra lo que, en esas circunstancias, era un acto de “esquirolismo gremial” por parte de Arguedas. Si Arguedas se hubiese reclamado etnólogo en sus méritos —como Quijano propone— no hubiese tenido tanto que cuestionar... Quijano sintió que era Favre el compañero, y no Arguedas —su paisano y amigo del alma— solamente por razones gremiales: y a ellas aludió luego en su defensa.

El drama de Arguedas fue no ser entendido por ninguno de los gremios en conflicto, y ser atacado por ambos en un punto axiomático de su identidad intelectual, su capacidad testimonial. Posiblemente Arguedas había sacrificado el gremialismo tribal en el altar de la “realidad esencial” nacional hasta un punto provocador, que era difícil de entender en su heroísmo. Más que en sí mismo el cientifismo sociológico del IEP — institución recién creada el año anterior—, el enemigo principal de las “ganancias de vivir” de Arguedas fue el modernismo agresivo de ambos gremios, que inmolaron la “originalidad” unamuniana del autor, su provincianismo universal, como trofeo en el altar modernista de su disputa gremial. Arguedas era un genio aparte, profesional y políticamente “incorrecto”, como hoy se dice en el Norte de América.

Pero también era para los reunidos en el IEP un trofeo valioso, en plena madurez profesional y reconocido internacionalmente. No estoy seguro que el gremio más prestigiado fuera entonces el científico, precisamente en estos años del *boom* latino, y estando solamente en ciernes la sólida tradición actual de la sociología latinoamericana de "la dependencia" o, como decía Gunther Frank, del "desarrollo del subdesarrollo". Puestos a contender en cuanto a honor gremial, entonces el literario era superior al científico, al menos en América Latina. De hecho, el científico más activo en el caso era francés, y aún muy joven, y el peruano estaba en sus inicios: ambos obtuvieron prestigio del hecho de criticar al gran Arguedas, y el propio IEP consolidó mucho su ubicación en el escenario nacional.

Pero tal vez más grave es que el gremio literario peruano no entendiese a uno de los suyos —así se reclamaba el autor— en 1965. Mario Vargas Llosa emprendía entonces (1963) su irresistible carrera ascendente: requeriría mucho espacio analizar las relaciones entre ambos autores, relacionados entre sí tanto por pertenecer a tipos verdaderamente opuestos como por haber coincidido dialécticamente en su trayectoria vital. Pero, ahora no podemos sino mencionar algunos de los significativos comentarios de Mario sobre José María, y solamente como ejemplo de la incompreensión de la obra de Arguedas por una parte significativa del gremio literario peruano. Estos comentarios versan precisamente acerca del realismo y representatividad literaria de Arguedas, lo que no es casual sino nuclear y necesario, porque para ambos se trata de un aspecto muy fundamental de su obra. Cornejo Polar llega a tipificar a Mario y José María, con acierto, de modo comparado:

"Mientras que en la narrativa cuyo símbolo es la obra de Arguedas la producción del texto [...] en última instancia corresponde a las contradicciones del entorno social, aquí al contrario se crea una relación de índole inversa: el caos es representado por el orden, para decirlo esquemáticamente. (...) Distingue a la narrativa de Vargas Llosa el hecho [de] que su escepticismo básico (...) se convierte en el primer término de una *vasta oposición entre realidad y literatura*. En otras palabras: la imperfectibilidad de la realidad se enfrenta a la plenitud de la literatura (...). Son muchas las formas que ha empleado Vargas Llosa para exponer esta idea, que es el núcleo de su poética explícita (...)" (op. cit. 1989, pp. 272 y 271).

No me voy a referir a su monografía *La utopía arcaica* (1996), que solamente confirma qué poco comprende el modelo literario de Arguedas, presentando al mismo tiempo la defensa del propio. En gran parte esta obra repite ensayos suyos anteriores, a veces reproducidos *ad litteram*: su presentación en la editorial Ayacucho de *Los ríos profundos* y de una serie de cuentos en 1986 (que en realidad constituyen dos estudios previos de 1966 y 1977, entre los que se aprecia una evolución), y la glosa a *Los zorros* publicada en la *Revista Iberoamericana* (1980)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Se titulan respectivamente "Ensoñación y magia en *Los ríos profundos*", y "José María Arguedas entre sapos y halcones", que ocupan las pp. IX-XIV y 191-206, de la edición de José María Arguedas, *Los ríos profundos* y *Cuentos escogidos*, Biblioteca Ayacucho e Hyspamérica Ediciones Argentina, 1986. Los textos de Mario proceden respectivamente de 1966, en que el periódico *Expreso* publicó en tres entregas (el 24-26 de abril) un artículo con el mismo título; y de agosto de 1977 el segundo, fecha en que el autor lo data al final, y que corresponde a su publicación en el N° 12 del *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Creo que el primero, de 1966, es bastante expresivo del ánimo con que Mario vivió la mesa redonda del IEP (1965), y las reacciones derivadas en la prensa. Al principio del segundo artículo se cita en 1955 una primera entrevista al famoso escritor indigenista Arguedas de un tal Mario Vargas Llosa, a sus 20 años, publicada en *El Comercio* (suplemento dominical, 4.IX).

Como teoría literaria propia es perfectamente legítima<sup>14</sup>, aunque resulta algo violenta al aplicarla a quien escribe “intuitivamente” —sin consciencia de extrapolación de la realidad externa— y queriendo expresar verdades colectivas. Puestos a ajustar cuentas, Mario podría decirse que hace también literatura (inventa=miente) cuando juzga literariamente de Arguedas. Es curioso, por ejemplo, cómo aprovecha un hecho reconocido por el propio autor a nivel formal y lingüístico —los “sutiles desordenamientos” de Arguedas en el castellano de las primeras novelas, de que hablamos al principio—, para aplicarlo a los hechos reales:

"Si la denuncia de estas iniquidades hubiera sido el logro mayor de Arguedas, es probable que sus relatos no hubieran sobrevivido a las narraciones de sus contemporáneos, donde tales horrores se referían incansablemente (...). Su originalidad consistió en que, al tiempo que parecía 'describir' la Sierra, realizaba una superchería audaz: inventaba una Sierra propia. En 1950 diría que, para escribir con autenticidad sobre el indio, debió efectuar 'sutiles desordenamientos' en el castellano. *Los desordenamientos más atrevidos los llevó a cabo en las cosas y las personas antes que en las palabras*" (1986: 194 y 196, subrayado mío).

Creo que Mario no respeta la teoría del autor que analiza, sino que le “aplica” al caso una teoría ajena —la suya—, pretendiendo “explicar” el caso literariamente: los desordenamientos o invenciones literarias que acepta Arguedas son de tipo estilístico, no de tipo testimonial. Es curioso —y poco de acuerdo con la lógica de Mario— que Arguedas se haya visto obligado enseguida (1950) a reconocer esas “invenciones” por su cuenta, sin que nadie se lo pida: es decir, que haya deshecho su invención, al desvelarla ante sus lectores. Y más curioso es que después de 1950 haya renunciado a esos “desordenamientos” formales —prácticamente, su única técnica o artificio consciente— porque no correspondían a la realidad: es decir, porque no era el quechua real que hablan los indios de la sierra, sino los migrantes de Lima, que no era de quienes hablaba entonces. Por otro lado cabe decir, en cuanto a la inconsciencia que pudiera tener el autor respecto de la influencia del propio inconsciente infantil sobre sus relatos con personajes serranos, que Arguedas había reconocido reiteradamente el carácter autobiográfico de sus obras (*Agua, El Sexto, Yawar fiesta, Los ríos profundos, Los zorros*, etc.) y había contado con toda transparencia los elementos autobiográficos que le llevaban a crear personajes como el del hermanastro<sup>15</sup>. Todos los demás rasgos en la

---

El artículo de la *Revista Iberoamericana* (1980, enero-junio), pp. 3-28, se titulaba "Literatura y suicidio: el caso de Arguedas (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*)". No es improbable que el espíritu negativo de este comentario de Mario haya animado a Julio Ortega, miembro del comité editorial de la revista, a preparar un número especial de homenaje, enero-marzo 1983, en tono bien distinto.

<sup>14</sup> A condición de que se conceda que el propio autor expresó con la misma legitimidad, pocos años antes, otra muy contraria a la que luego se le ha considerado propia: “La novela está íntimamente ligada a aquello de lo cual es representación, que es la realidad (...). Un etnólogo, un psicólogo, un psicoanalista, un historiador pueden explorar la novela y extraer de ella... una materia idéntica a la de la realidad, es decir, una superposición de niveles, y de estratos que pueden ser abordados, estudiados, explorados, por separado” (*La novela*, conferencia de 1. VII. 1966 en el paraninfo de la Universidad de Montevideo, p. 9, que cita Damas Ondoño Edzengte, en su tesis de mayo de 2000, “Notas sobre ficción narrativa y cultura regional en América Latina. Memoria e investigación realizada por... para el fin de cursos doctorales. Bajo la dirección del Dr. D. Antonio Lorente Medina”.

<sup>15</sup> No solamente lo declaró a Sara Castro —como fue editado de modo póstumo— sino ya anteriormente: en Arequipa, 1965, y aún 10 años antes en una autobiografía para la "Historia y antología del cuento y la novela en Hispanoamérica", de Angel Flores. Es el primer documento seleccionado por José Carlos

obra de Arguedas que señala Mario como “literarios”, y creadores de un ambiente de verosimilitud (teatralidad, ceremonialismo, musicalidad, etc.), pueden ser bien interpretados como procedentes del mundo cultural andino.

Creo que Mario se empeña en tomar los “signos” del autor (los usos literarios) en lo que tienen de “arbitrarios” o artificiales por relación al mundo físico —como diría Saussure que lo son los sonidos en el mundo lingüístico, tomados en sí mismos— y no en su referencia “directa” a la realidad social, referencia que permite a los receptores de la comunicación entender el mensaje. ¿Por qué logra persuadir lo que llama “mentira persuasiva” de un escritor? Creo que Mario, como buen positivista —si bien, algo anacrónico— llama “realidad” solamente a las piedras —que no sienten, menos en el mundo novelado de Arguedas—, y no al uso o idea que los humanos tengan de ellas. Ignora que no solo “inventan” los creadores literarios, sino que también la gente común inventa tradiciones históricas (Hobsbawn) y hasta entidades nacionales (Anderson). Mario puede ser muy sofisticado y actual con la bibliografía literaria, lo asumimos de buen grado y nos admira, pero no siempre con otras bibliografías.

A veces, en esta argumentación “intepretativa” de Mario sobre *Los zorros* de Arguedas, llega a decir cosas algo duras, y más propias de un peligroso doctrinario: como que el suicidio anunciado del autor “chantajea” al lector y es una “trampa sentimental” (1980: 7) para que crea en ficciones evidentes; que su pretensión de que su saber personal provenía de la vida, y no de los libros, o de su vida en su provincia y no en la ciudad era “ay, la eterna tontería” (ibidem); que objetivamente, la preparación anticipada de su velatorio y entierro era una “mise en scène” para confirmar esta imagen fingida (17); o finalmente, que su predilección por las descripciones minuciosas de los seres de la naturaleza revelaba que “los entendía mejor que a los hombres, y tal vez los quería más que a ellos” (19). Es posible que un providencial demiurgo pudiera arrogarse adivinar las intenciones inconscientes de cada acto del suicida; pero afirmar que todas estas intenciones nacieran de una pretensión literaria, solamente puede excusarse en un doctrinario, en un literato fanático. Temo que Mario ha corrido el riesgo de ser tomado por tal —o, peor aun, como enemigo personal de su maestro/antecesor Arguedas— solamente por intentar entenderlo “desde” sus esquemas, tentación de todo intelectual, y no desde los del autor objeto de análisis.

De hecho, Mario comete algunas “inexactitudes” claras, con tal de probar la intención de fingimiento literario de Arguedas. Por ejemplo, cuando dice que Arguedas es sincero y autobiográfico en sus narraciones, pero que “lo hizo tratando de borrar las pistas, transfiriendo sus recuerdos y obsesiones a los personajes” (10), o que “estos episodios —materia de un relato de Arguedas— son mencionados de manera algo críptica en los diarios” (14): ya hemos mencionado lo paladinamente que confesaba su autobiografía. O cuando no cree en las crisis personales del autor como explicaciones del suicida, porque da a entender que no puede vivir sin “acción” (leer, escribir, dar clases, etc.), tomándolo como un fingimiento de parte de un hombre de acción o militante político, cosa que realmente —según Mario— nunca fue. ¿Cómo puede dudarse que Arguedas era un hombre de “acciones”, con varios cargos simultáneos y abierto a todas las empresas? ¿No sabe nada Mario de la crisis personal sufrida por el autor a mediados del 65, en parte por causa de la negativa colectiva (también de su parte) que hubo entonces al reconocimiento del valor etnológico y literario de sus testimonios? Finalmente, da la impresión que Mario

---

Rovira, en su antología ya citada de 1992, pp. 6-7. Se publicó su primera autobiografía en 1959, N. York, Las Americas Publishing, pp. 503-504.

no se enteró bien de los debates del IEP, a pesar de haber participado en el primero de ellos, ya que pretende explicar la inseguridad de Arguedas en la teoría literaria nada menos que gracias a su dedicación profesional a la etnología (un prejuicio sentido hacia él por parte del sector más profesional de los escritores peruanos, no una realidad sentida por Arguedas ni por sus colegas etnólogos):

"Es cierto que tenía limitaciones en su formación literaria (...). Lo que no es cierto es que su infancia rural y su instrucción tardía fueran causa de que no entendiera bien a Joyce o Lezama Lima (...) o que le disgustaran los *Cantos de Maldoror*. La razón de los blancos [=vacíos] de su formación era otra. El esfuerzo intelectual de Arguedas se concentró en la etnología (...). Arguedas estaba al tanto de teorías y corrientes modernas del pensamiento etnológico y antropológico, y *se movía en ese dominio con seguridad*. Pero esto no ocurría en el campo de la literatura, que, aun cuando fuera su primer amor, no fue su dedicación primordial" (16-17, subrayado mío).

Es evidente que Mario quiere encontrar razonable todo lo anómalo del suicida, y acude a explicaciones verosímiles o plausibles (como que Arguedas es mal crítico literario porque es buen teórico de otro campo, la etnología): pero la realidad era que Arguedas se sentía mal teórico en todo —especialmente, después de 1965—, y solamente confiaba en su intuición. ¿Cómo puede hacer esas afirmaciones tan categóricas Mario, en algo que obviamente fue contradicho por los “entendidos” del IEP, y reiteradamente por el propio Arguedas? Es curioso lo poco que parece saber Mario de etnología, y de Arguedas, a la hora de la verdad.

Por último, es evidente la parte propia que Mario pone en su interpretación del suicidio, al dibujar a Arguedas como un utopista de lo arcaico, un amante de la tradición a todo precio, que elige la muerte personal antes que el cambio cultural del pueblo andino. Creo que merece la pena discutirse este punto con atención, y especialmente desde la etnología, porque es posible que se haya sacado una impresión del todo inexacta de la actitud de Arguedas hacia el cambio cultural, a partir de su producción meramente literaria.

#### 4. ARGUEDAS Y LA ETNOGRAFÍA PERUANA. SU APUESTA POR EL CAMBIO CULTURAL

A este respecto, los mismos títulos de sus trabajos más conocidos de investigación antropológica parecen tomar nota del cambio cultural que se ha ido operando en toda la Sierra: sobre Puquio, "Puquio, una cultura *en proceso de cambio...*" (1956); sobre el Valle del Mantaro, "*Evolución de las comunidades indígenas...*" (1957); o sobre ambas comunidades, y en forma comparada, "*Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes*" (1959).

Como se sabe, en dos ocasiones (agosto de 1952 y set.-octubre 1956) visitó nuevamente su pueblo de infancia, Puquio, para iniciar una investigación antropológica profesional, acompañado una vez del profesor Bourricaud. Era el primer trabajo acometido por él de modo académico, después de culminados sus estudios de antropología en San Marcos a fines de los 40 (1946-48), y claramente es una apuesta por conocer los cambios y transformaciones culturales ocurridos en el país, a pesar de que Puquio era considerada una de las comunidades más tradicionales. En realidad, y a pesar de sus intenciones originales

y de su título, la investigación final publicada por él de Puquio se centró dentro del campo religioso solamente, en *la pervivencia* de los mitos y cultos tradicionales y mesiánicos (de *Incarrí, wamanis, wachop*, etc.). Solo se habla de los cambios modernos (capitalismo, individualismos, etc.) como una amenaza evidente que puede provocar la disrupción comunal. Pero se trata de una amenaza solamente relativa, que es señalada al final con cierto humor, depositando una fe grande en la capacidad humanizadora de la tradición:

"Inkarri [= la religión tradicional, en forma de mitos activos: el inca resucitado] vuelve, y no podemos menos de sentir temor ante su posible impotencia para ensamblar individualismos quizá irremediablemente desarrollados. Salvo que detenga al Sol, amarrándolo de nuevo, con cinchos de hierro, sobre la cima de Osqonta, y modifique a los hombres; que todo es posible tratándose de una criatura tan sabia y resistente" (Rama, 1977: 79)

Acerca de su actitud positiva hacia la transformación cultural del país es una buena muestra un trabajo anterior, en que hace propuestas de estudio refiriéndose al reciente Primer Congreso de Estudios Peruanistas de 1952, que Angel Rama recoge en primer lugar; allí se sitúa frente al indigenista Luis E. Valcárcel (antiguo ministro de Educación en los años 40), que dirige ahora el Instituto de Etnología de San Marcos y preside el indigenismo peruano. Arguedas no se interesa solamente por la pervivencia de la cultura indígena prehispánica —como dice, por ejemplo, Mario Vargas— sino que propone se estudien precisamente sus transformaciones culturales, su mestizaje cultural:

"(...) Para algunos etnólogos, como Luis E. Valcárcel, el mestizo 'no ha cristalizado, no ha podido cuajar sino apenas como borroso elemento de la clase media' (...). *Valcárcel representa la corriente pesimista acerca del mestizo*. Pero toda persona que haya vivido en muchas ciudades y aldeas de la sierra, sabe por propia experiencia, que el mestizo no representa sólo 'un borroso elemento de la clase media', sino la mayoría y, en algunos casos como el de los pueblos del valle del Alto Mantaro (provincias de Jauja y Mantaro), la totalidad de la población de estas ciudades y aldeas (...), y en las de Calca y Urubamba, del Cuzco, para citar casos concretos (...).

Finalmente, en estos años se observa un nuevo acontecimiento demográfico que ha de influir de modo decisivo en la futura configuración cultural del Perú: el traslado constante y creciente de la población serrana hacia la costa, especialmente a Lima y a las otras ciudades".

La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio, de asimilación de elementos ajenos (...) todo ha cambiado desde los tiempos de la conquista; pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, distinta de la occidental (...). *Pero es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible (...).*

"El estudio del mestizo es uno de los más importantes de los que la antropología está obligada a emprender en el Perú. Hasta el presente sólo se han escrito ensayos que contienen reflexiones sobre el problema; no se ha cumplido aún un verdadero plan de investigaciones con el hombre mismo, salvo el inédito trabajo del Dr. Jorge C. Muelle sobre el pueblo de Sicaya y la todavía inconclusa investigación que el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos está realizando en la comunidad de Tupe. Quizá la noticia de mayor interés hecha pública en el reciente Congreso de Peruanistas fue la que dió el Dr. Holmberg, de la Universidad de Cornell, anunciando que se había iniciado el estudio de la cultura total en el Callejón

de Huaylas. Uno de los aspectos fundamentales que ofrece el estudio del hombre de esa región es precisamente el de la transculturación, el del mestizaje; lo han de cumplir hombres norteamericanos y peruanos”<sup>16</sup>.

Merece la pena recoger esta cita tan larga para describir con detalle el punto cero de su indigenismo, de donde parte Arguedas al comienzo de su carrera profesional. No es el más indigenista y conservador del Instituto de Etnología, sino que reacciona contra Valcárcel y contra la tendencia histórico-arqueológica del Congreso Peruano (se queja, por ejemplo, de que no se hayan estudiado en él temas contemporáneos).

Bien se ve claramente que Arguedas no es un abanderado del enfoque tradicionalista, al menos en el terreno de los estudios antropológicos. Y ello es particularmente notable en sus conocidos estudios sobre el Valle del Mantaro (ya mencionado en la larga cita anterior como ejemplo de pueblo enteramente mestizo, y partidario del progreso y la transculturación occidental). Será objeto de atención especial suya a lo largo de un segundo trabajo de campo cuatrimestral (1953 y 1956), con cuyos materiales luego redacta en 1957, como memoria para obtener el bachillerato en antropología, el trabajo "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas...", también recogido en la selección de Angel Rama (1977: 80-147). Lo mismo se observa en la ponencia presentada en una mesa redonda del Instituto Antropológico de San Marcos, de enero del 1958 ("Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes"), donde se procede a comparar los cambios culturales de Puquio y del valle del Mantaro; ambos son tratados como casos en que las comunidades no han sido "indianizadas" —término sobre el que llamamos la atención— por los hacendados criollos, y que curiosamente por eso mismo son "económicamente fuertes". En estos casos, los cambios culturales han sido positivos culturalmente.

Creo que solamente este pequeño sondeo ya nos permite cuestionar no solamente los conceptos y devociones tradicionalistas atribuidos a Arguedas por Mario Vargas Llosa y otros críticos literarios, sino incluso una interesante distinción interdisciplinaria en los trabajos de Arguedas, que procede de un especialista como William Rowe —y que, sin la suficiente discusión, induciría a definir equívocamente su posición tradicionalista en los estudios antropológicos. Según este autor, los estudios antropológicos de Arguedas enfatizan solamente lo cultural y lo armónico, mientras los escritos novelescos son los que recogen mejor los elementos económicos, de clase y políticos, por naturaleza conflictivos:

"Como antropólogo, Arguedas pone mayor énfasis en el aspecto cultural: un lenguaje de categorías culturales predomina sobre los elementos de clase. En la ficción, y especialmente en *Todas las sangres* y *El zorro...*, se presta más atención a relaciones económicas y de clase. Sin embargo, dentro de la obra literaria existe un conflicto entre lo mágico y lo político que queda excluido de los trabajos antropológicos (...).

(...) Los cambios que descubre Arguedas en el Puquio de los cincuenta, comparado con el de su infancia, no los atribuye sino de modo superficial a las fuerzas

---

<sup>16</sup> "El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas". *América Indígena*, 2 (México, 1952). En José María Arguedas. *Formación de una cultura nacional indoamericana. Selección y prólogo de Angel Rama*, Siglo XXI editores (México, 1977), pp. 2-3.

económicas, lo cual impide que emerja la función ideológica de la cultura indígena. Para expresar las perspectivas para el futuro se refiere a un posible retorno del héroe Inkarrí. Igualmente sostiene un pronóstico positivo para las comunidades del valle del Mantaro, precisamente porque arranca de una interpretación culturalista según la cual el mestizaje figura como solución. A fines de los años cincuenta y principios de los sesenta empezó a escribir sobre la inmigración a la costa, pero igualmente insiste en los factores históricos. De otro lado, los argumentos y los factores históricos que contradicen la tesis culturalista [= penetración capitalista, conciencia sindicalista de los no-indígenas, laicismo inmigrante...] emergen en *Todas las sangres* y no, como podría esperarse, en los estudios antropológicos"<sup>17</sup>.

Creo que W. Rowe lleva razón, y no la lleva, al mismo tiempo. Por un lado, en general, los estudios antropológicos de finales de los 50 no insistían tanto en lo social, económico y político como en lo cultural —especialmente los norteamericanos, enormemente influyentes en Perú—, y no tenían consciencia tanto del contexto macrosocial como del nivel comunitario —énfasis en los estudios de comunidad, y no de área, hasta finales de los 50—, ni insistían tanto en el conflicto como en la armonía social y el progreso gradual —aculturación, y no conflictos políticos. Pero, sin embargo, no es verdad que Arguedas fuera poco consciente de estas carencias teóricas de su orientación académica, como se prueba en sus escritos antropológicos, especialmente si se leen los trabajos complementarios, en que nos acaba de describir el contexto exacto de sus estudios. Por ejemplo, es verdad que en el conocido trabajo de Puquio (1956) no insiste tanto en el cambio socio-económico como en la invariancia mítica (aunque no dejan de aparecer tales cambios comunales); pero no es verdad que haga lo mismo en el citado trabajo sobre el valle del Mantaro, del año siguiente, ni en el de conjunto sobre Puquio y el valle del Mantaro ("Cambio de cultura..." 1959), donde se afirma explícitamente desde su inicio:

"Las comunidades indígenas que pudieron conservar cierto grado de independencia económica y no cayeron, por tanto, a depender íntegramente de la economía de las otras clases o castas, han evolucionado [culturalmente] de manera distinta de aquellas que fueron despojadas de sus propiedades o fueron empobrecidas al extremo de tener que compensar su economía con la prestación ineludible de trabajo personal. En este caso [último], los integrantes de las comunidades emigran temporal o definitivamente a las ciudades o a otros centros de trabajo, como las haciendas, minas y carreteras" (Selección de A. Rama, 1977: 28).

---

<sup>17</sup> William Rowe. "Arguedas: el narrador y el antropólogo frente al lenguaje". *Revista Iberoamericana*, N° 122 (Pittsburg, 1983), cita en p. 98-99. Este enfoque comparativo puede asemejarse al que hace Flores Galindo en el primer ensayo 1988, p. 22, sobre las diferentes visiones del encuentro entre Occidente y el mundo andino, que cambia entre sus novelas (cambio violento y radical) y sus estudios antropológicos (cambio esperanzado y paulatino, donde los campesinos se incorporan al capitalismo sin traumas). A su vez, Tito sugería en p. 20 que posiblemente los personajes de sus novelas procedan del sur peruano (un mundo conflictivo de haciendas) y los de sus trabajos etnológicos del centro peruano (en especial del valle del Mantaro, lugar de mestizos). Creo que las diferencias no son tan notables, porque sus estudios incluyen a un pueblo del sur, Puquio, también objeto de su novela *Yawar fiesta*, y porque su novela *Los zorros* era objeto de un estudio simultáneo. Por otro lado, en *Todas las sangres* se puede hablar de un cambio gradual y voluntario. Si "Uno podría contraponer sus textos sobre el Valle del Mantaro con las páginas de *Los ríos profundos*, o de *Todas las sangres*" (p. 20), no debería hacerlo olvidando que la primera se escribió en el Valle del Mantaro, y durante el trabajo de campo. A pesar de nuestras desavenencias con William y Tito, o a causa de ello, queremos reconocer nuestra deuda múltiple con sus esfuerzos de claridad interpretativa.

Para concluir, en relación con Puquio, hace precisiones nada pesimistas sobre cambios culturales y situación socio-económica:

"En las cuatro comunidades de Puquio existe pues una lúcida tendencia a cambiar de costumbres, y de manera explícita y enérgica los padres envían a sus hijos a las escuelas que ellos han construido recientemente. Consideran que dentro de 20 años ya no habrá indios en Puquio y el cálculo nos parece muy realista (...). Consideramos que tal proceso no habría sido posible si los terratenientes hubieran logrado desalojar a las comunidades de sus bienes, como ocurrió en el ayllu de Qollana" (ídem, p. 32-33).

Me sorprende que W. Rowe considere que no tiene Arguedas consciencia de los cambios económicos, sociales y políticos sino solo de los culturales en su estudio del valle del Mantaro, dada precisamente su insistencia en el mestizaje ("arranca de una interpretación culturalista según la cual el mestizaje figura como solución"). De hecho, el mestizaje de que hablan los antropólogos peruanos (Arguedas, Gabriel Escobar —a quien cita abundantemente en este trabajo del Mantaro—, Óscar Núñez, etc., siguiendo un enfoque norteamericano) no solamente es una realidad "cultural" —creo que podríamos traducir a Rowe, diciendo "realidad superestructural" en este caso—, sino también social, económica, etc.: es decir, estructural. El concepto norteamericano de cultura —siguiendo a E. B. Tylor— es holístico, no al estilo de la sociología europea —de que se nutre Marx—, que lo reduce a lo meramente "estético", religioso o ideológico. Por ello, dudamos de los razonamientos "sociológicos" de W. Rowe, cuando predice que tal culturalismo "impide que emerja la función ideológica de la cultura indígena"<sup>18</sup>. Por otra parte, como ya dijo Angel Rama (1977: XXIII):

"Arguedas desarrolló una habilidad consumada para leer a la sociedad en las obras de arte, de tal modo que sus estudios de campo consagran más espacio a este aspecto que a los restantes de tipo sociológico, pudiendo mediante los datos de naturaleza artística interpretar al conjunto social".

Pero esto es cierto de modo general, tanto en Puquio y en el Mantaro —donde se centra en temas de mitología o de artesanías y música, para probar el mestizaje cultural— como en los estudios de Huamanga, a que alude particularmente A. Rama. Tampoco creo que pueda pensarse, a menos que confiemos a priori en esta "correlación" negativa y excluyente (lo cultural=lo no económico), que las fuerzas económicas no aparezcan de modo protagónico en sus estudios de Puquio o del valle del Mantaro, teniendo que esperar a la novela. Véase también solamente el inicio —como en la cita anterior, perteneciente a su estudio de Puquio— del trabajo de 1957 sobre el Valle del Mantaro:

---

<sup>18</sup> Una distinción equivalente de los dos conceptos de cultura (Tylor frente a Marx) aparece en Martin Lienhard, cuando quiere diferenciar la narrativa indigenista de Arguedas de la narrativa social europea (Gorki, Zola), a quien siguieron tradicionalmente los escritores indigenistas pre-Arguedas, pintando la lucha indígena como una derrota socio-económica y política: "el 'indigenismo' arguediano (...) devolvía a la cultura, a la cosmovisión, al pensamiento de los hombres andinos —quechuas— un papel estructural en sus textos" (p. 321). En "La 'andinización' del vanguardismo urbano". J. M. Arguedas. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie FELL (Coord.). Colección Archivos, 14, Madrid, C.S.I.C., 1990.

"Las comunidades indígenas del Valle del Mantaro tenían ya hacia 1905 una organización diferente de las demás. Los *varayocs*, alcaldes y autoridades comunales instituidas por la Colonia, habían sido substituidas por un tipo de organización moderna (...). Con la construcción del ferrocarril central y la carretera del Valle del Mantaro se incorporó a la economía y la cultura modernas, conservando su personalidad indígena<sup>19</sup> ... [Para este estudio y tesis más bien histórica y folklórica, de una duración de solamente cuatro meses sobre el terreno también] nos sirvió la experiencia directa de la cultura en el Perú andino (...) durante nuestra permanencia en muchas otras provincia del centro y del sur del país [= con existencia de haciendas poderosas y de las instituciones eclesiales arcaicas, que impiden estos cambios económicos y luego —automáticamente, siguiendo a Mariátegui— culturales]" (A. Rama, 1977: 80, corchetes cotextuales nuestros, como siempre).

Es posible, sin embargo, que haya algo de naturaleza verdadera en la distinción general de Rowe de que los estudios antropológicos contienen menos información socioeconómica y política que los escritos novelescos. Pero hemos de manejar cuidadosamente esta visión doblemente comparada (entre campos de información y periodos distintos, y entre campos académicamente distintos) para evitar espejismos o tautologías. Haciendo las salvedades anteriores —que el concepto de cultura de Arguedas no excluye lo socioeconómico—, es verdad que Arguedas recoge personalmente poca información económica y política en el campo: entre otras cosas, por la brevedad de sus estancias (tres meses en Puquio, y cuatro en el valle del Mantaro); y que, para compensar, acude a sus recuerdos (en Puquio) o masivamente, y reconociéndolo, a trabajos de otros colegas (G. Escobar en el Mantaro). Incluso, se sabe que estancias breves no eran empleadas totalmente en recoger información local (como en el Mantaro, por ejemplo, donde el propio Bourricaud le encuentra distraído de su encuesta, porque estaba concluyendo su novela —en este caso *Los ríos profundos*, según lo dejó declarado en confidencia a Sara Castro Klaren).

Cabe cierta explicación de esta sobre-presencia temática de lo socioeconómico en la novelística —por oposición a su cuasi-ausencia en los trabajos antropológicos—, debido a que la falta real de información local sobre temas puntuales podía suplirla Arguedas en la creación literaria más fácilmente, sin que debiera advertirlo al lector, como era obligado en la escritura antropológica. Por compensación, los excesos de advertencia contextual en la edición francesa de *Yawar fiesta* —preparada por el propio Bourricaud— causaron el rechazo de Roger Caillois "por considerar que la obra era excesivamente etnográfica" (declaración de Arguedas a Raúl Vargas, mayo 1965, *apud* C. M. Pinilla, 1994, p. 135). En cualquier caso no cabe siquiera pensar que no haya interés en sus escritos de antropología por unos temas socio-económicos que, en cambio, le preocupan como escritor, habida cuenta de que se trata de un mismo personaje e, incluso, de una doble actividad, novelística y etnográfica, desarrollada simultáneamente por el autor, incluso como tarea supletoria una respecto a la otra (en el trabajo de campo en el Valle del Mantaro y la redacción de *Los ríos profundos*, ya mencionados; pero también en el caso de sus dos novelas posteriores, *Todas las sangres* y *Los zorros*, elaboradas al mismo tiempo que su tesis doctoral en 1958 y su contrato de recolección folklórica con la Agraria).

---

<sup>19</sup> Tesis tomada de Gabriel Escobar en su estudio sobre Sicaya, de 1947, a quien sigue largamente.

Creo, por otro lado, que el tema “cultural” —en sentido antropológico, o sea, referido a todos los niveles de la realidad— pertenece en la obra de Arguedas a un nivel más profundo que el meramente profesional de antropólogo. No parece que la existencia de dos “culturas” en Perú le ocupase solamente en los trabajos antropológicos, ni en la primera etapa. Por el contrario, parece que hizo de él una bandera permanente que explica la evolución simultánea de sus trabajos antropológicos y literarios. Nos vamos a centrar ahora en el campo antropológico, buscando luego un correlato en el campo literario y partiendo del hecho de que *la cultura* era el tema de estudio sistemático de Arguedas, de acuerdo a su formación con autores norteamericanos. Si se observa la lista de trabajos recogidos por Angel Rama, la palabra cultura aparece prácticamente en todos los títulos: en todos, menos en "Mitos quechuas posthispánicos" y "Razón de ser del indigenismo en el Perú" (es decir, en la mayoría absoluta, 7 de 9). No es raro que a esta colección se le pusiese un título como *Formación de una cultura nacional indoamericana*, porque toda la vida de Arguedas, y no sólo la profesionalmente antropológica, como prueba A. Rama (1977: XI), se podría llamar retrospectivamente un *servicio cultural* de contribución a la formación de la nacionalidad peruana.

A. Rama se esfuerza legítimamente por probar que se interesaba más bien por las “transculturaciones” exitosas realizadas por el indio y el mestizo ante el contacto con Occidente. Eran justamente estas transculturaciones las que, en su opinión, les habían permitido sobrevivir con dignidad cultural. Como en tiempos próximos, y por los mismos motivos que Arguedas, Fernando Ortiz aceptaba para las Antillas el término transculturación pero no el de aculturación, que dominaba en la etnología anglosajona: el abogado hispano-cubano tuvo que discutir con Malinowski —autor del prólogo de su famoso estudio *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* de comienzos del 40— mientras que Arguedas se enfrentaba finalmente en sus posiciones contrarias a la “aculturación” a toda la tradición norteamericana en que se había formado.

Le costaba sobremanera a Arguedas aceptar de buen grado este término, el de “aculturación”, entonces muy en boga en la antropología (Ralph Linton, Melville J. Herskovits, Richard Adams, William P. Mangin, Allan Holmberg, etc.). Precisamente Herskovits y Linton —dos de los autores más citados por Arguedas y su generación, seguidores del maestro Franz Boas fallecido en 1942— firmaron en 1936 con Robert Redfield —enemigo notable de la escuela boasiana, desde la llegada de Radcliffe-Brown a Chicago— un "Memorandum on the study of acculturation" (*American Anthropologist*, 38, N° 2), que sería por mucho tiempo el vademécum de los estudios etnológicos norteamericanos de postguerra. Para hacerse una idea de lo nuclear del tema de la aculturación en la disciplina antropológica, no hay más que referirse a los famosos estudios de Redfield sobre Tepoztlan y otras aldeas del área maya, a sus conocidas discusiones con Oscar Lewis y a los debates en la Asociación Antropológica Americana en favor de los estudios de comunidad y de culturas aisladas (propuesta de Boas y Malinoswski), frente a los de cambio cultural y enfoques macrosociales (propuestas de Chicago y de la escuela inglesa de antropología influenciada por Radcliffe-Brown y Gordon Childe).

Ese precisamente era el mundo académico en que se había “aculturado” Henry Favre, estudiante francés de Chicago, que estaba realizando trabajo de campo en el área maya todavía a comienzos de los ‘60. Lo que había detrás del debate de los sociólogos del IEP con Arguedas era una “teoría de la aculturación” aplicada en este caso a los campesinos peruanos como sujetos de un proceso nacional e internacional de modernización y desarrollo. Al fin y al cabo, la teoría “modernista” que ellos querían

montar sobre el escenario peruano chocaba frontalmente con Arguedas: no solamente con las pretensiones defensoras del mundo tradicional y andino —del “indio”, como diría Arguedas con alguna reticencia— sino con sus convicciones teóricas boasianas y románticas ante el fenómeno del estudio cultural, con sus arraigadas aficiones literarias y en general con su énfasis en la pluralidad cultural. Arguedas no podía dejar de protestar al oír hablar de “campesinos” a secas, y a continuación ver que se eliminaba del mapa la pluralidad cultural como pieza maestra de su indigenismo, con el agravante malicioso de que, en boca de Favre —y de su ingenuo seguidor Salazar Bondy—, el indigenismo era tanto como gamonalismo (como si solamente fueran los gamonales los interesados en la “supervivencia” de la cultura indígena).

A fuerza de estudiar la “función colonial” que podía cumplir el mantenimiento en América de la pauta cultural “diferenciadora” de *ciudadanos e indígenas*, y de proponer su desaparición como parte de un mismo sistema opresor, Favre se olvidaba de mirar propiamente a los indios: estos no eran solamente “objetos” resultantes de un proceso histórico-social, sino personas o grupos humanos reales. Acusando a los etnólogos e indigenistas de “construir” entes de ficción (indios) al servicio del sistema colonial, terminaba por tratar a esos sujetos reales como “constructos” coloniales, y no como seres vivos y concretos. Ni sus comportamientos, propiamente hablando, ni menos aun sus sistemas de representación de la realidad —es decir, su *cultura*— interesaban al sociólogo Favre. De eso se ocupaba la novelística, la etnología, la arqueología...

Siguiendo a Robert Redfield —a quien, en realidad, no recusa otra cosa que su renuente “culturalismo” americano, y parcialmente su falta de visión propiamente histórica, documental— Favre no veía a estas comunidades indígenas sino como “sociedades en transición” (de indios a simples campesinos), ignorándolas como entidades definitivamente arcaicas. Eran solo “supuestamente” arcaicas, porque a veces los rasgos indígenas diferenciadores son recientes, y creados ante nuestros ojos como un proceso de falsificación interesada, y no son finalmente restos arcaicos reales sino “supervivencias” artificiales. Por eso, tal vez, los indios en sí mismos no interesan a los sociólogos sino a los etnólogos, llamados ahora “hipócritas relativistas”. Así se expresa al comienzo de su monografía sobre los mayas de México, en proceso de redacción mientras tenía lugar la mesa redonda del IEP, acerca de las deficiencias del estudio *culturalista*, típico de la escuela norteamericana de etnología, la boasiana:

"Il est difficile de reconnaître au concept de culture une quelconque valeur opératoire (...). Toute étude des changements au niveau purement culturel, se réduit donc à une mathématique des prêtes, et à une statistique d'acculturation. Une telle étude tend à se limiter à une analyse descriptive et superficielle, car elle ne possède pas les instruments conceptuelles qui lui permettraient de rendre compte de son objet par une explication causale (...). Ainsi, l'étude culturelle passe fréquemment à côté des phénomènes de tension, de conflit ou de crise, engendrés par la confrontation des groupes opposés (...). Pour elle, les 'contacts culturels' ne peuvent que s'établir 'sans heurts' (...).

"Redfield a vivement insisté sur l'aspect 'partiel' des groupes qu'il classe comme paysans, ainsi que sur les relations que ces groupes entretiennent avec la société dite 'urbaine'. Il a montré avec perspicacité qu'indiens et non-Indiens ne vivent point isolés dans deux univers incommunicables, et qu'ils ne peuvent être dissociés de la société globale qui les inclut (...) dans une seule et même structure qui les hiérarchise et qui définit l'ordre de ses rapports" (1971, op. cit. nota 4: 25-27).

Pero concluye de modo genérico, a propósito del contexto colonial en que viven los indios y de sus estudiosos los etnólogos, en forma que se aplicaba para él perfectamente al caso peruano:

"Plus que le reflet d'une glorieuse tradition du passé dont elle serait l'héritière, la culture indienne est l'expression d'ignominieuses conditions d'existence que définit la société nationale. Son archaïsme n'est pas une garantie d'authenticité historique. Il correspond au caractère primitif de ces conditions auxquelles l'individu dépouillé de ses biens, de son travail et jusque de sa personne, doit s'ajuster pour survivre (...). Elles s'imposent à tous ceux que les vicissitudes de l'histoire ont vaincus et brisés (...). Car l'indianité n'est jamais que l'état final sur lequel débouche le processus de régression sociale, culturelle et psychique, qui subissent certains groupes du seul fait de leur position dans les rapports de force existant à l'intérieur de la société (...).

"(...) Cette pression, l'ethnologie classique n'a jamais eu l'audace de la dévoiler. Les ethnologues ont donné l'Indien pour 'autre', mais ils se sont toujours refusés à expliquer l'origine exacte de cette alterité (...). Invoquant les principes du relativisme culturel pour ne pas avoir à approfondir cette notion inquiétante d'indianité, ils ont affirmé que l'indien dans sa culture était tout aussi 'acceptable' au plan des valeurs, que n'importe quel autre individu dans la sienne. Mais accepter l'Indien, c'est justifier implicitement la domination qui le rend tel. L'admettre dans sa spécificité, c'est implicitement légitimer le phénomène colonial dont il est l'effet. L'attitude relativiste n'est qu'hypocrisie (...)" (1971:342-344).

Se puede uno imaginar fácilmente cómo habría de chocar y disentir con Arguedas un joven sociólogo que concibe así la indianidad, el indigenismo y la etnología. Arguedas sustentaba posiciones sobre sí mismo y su país no solo anticuadas, sino productos evidentes de manipulaciones inconfesables al servicio del colonialismo gamonal. Esta posición crítica, ciertamente radical, provenía en último término de un debate norteamericano entre defensores de la teoría de la aculturación, con la que Favre se siente plenamente solidario: el indio y la pluralidad cultural defendida por el indigenismo y la etnología deben ser extirpados, como partes todas ellas del sistema colonial en América Latina. El autor había defendido en su conferencia del IEP —en la que C. M. Pinilla supone presente a Arguedas— ideas como que "el indigenismo era una ideología de hacendados", aplicándolas al caso de Huancavelica:

"(...) No es sin razón que se encuentran en la región de Huancavelica, a la vez [que] hacendados indigenistas, una cultura tradicional muy viva en las haciendas, y únicamente en las haciendas, y unidades de producción agrícola de tipo feudal o semifeudal. Estos hechos están lógicamente encadenados. La reconstrucción y la exaltación de la cultura indígena, en una época donde después de largo tiempo no sobrevive sino en el folklore, permite a los grupos poseedores de tierras mantener la mano de obra campesina en un universo artificial, cada vez más desajustado del conjunto del país, y al mismo tiempo presentarse ante esta mano de obra como la intermediaria indispensable entre ella y la sociedad global. La tradicionalidad cultural (...) es una necesidad para el hacendado para que, como en el pasado, funcione el sistema de explotación... sabiamente protegido de los contactos exteriores" (Pinilla, 176).

Es en este sentido ideológico *progresista* en el que cree Carmen M. Pinilla (1994: 209) que Arguedas comenzó a ceder a los sociólogos, admitiendo que es posible que la tradición andina no siempre fuera viable en el futuro, dado que ello podía interpretarse como una posición no socialista. Yo diría más bien que Arguedas se sintió debilitado en sus capas más profundas, aunque el ataque fuera formalmente desde el punto de vista académico o ideológico: ataque tanto desde el lado literario como desde el sociológico, pues ambos gremios le habían cuestionado con sus argumentos “profesionales”, aunque en ambos casos es cierto que la acusación principal era la ideológica o la política (de Oviedo y Salazar, y de Bravo y Quijano). La duda de "haber vivido en vano" le venía en un doble frente: por un lado, por dudarse de su propio testimonio personal sobre la realidad peruana, y en segundo lugar, por ponerse en duda la viabilidad moderna y futura de la tradición cultural andina. Como dice Flores Galindo (1992: 22):

"Por el testimonio que después publicó el mismo IEP (1985), sabemos que la Mesa Redonda lo deprimió muy fuertemente. Tuvo una de sus muchas tentaciones por el suicidio, al sentir que esta gente, aparentemente, le demostraba que no entendía el mundo andino y que, por lo tanto, no era objeto de la consideración debida a un novelista, ni tampoco a un etnólogo o un antropólogo. El error era doble".

Si bien los críticos literarios no pusieron nunca en duda su valor testimonial, porque confiaban en el método intuitivo e imaginativo de Arguedas —del que presumía incluso en sus estudios etnológicos, con gran irritación de sus colegas Favre, Quijano, y posiblemente Matos, en plena etapa de creación del IEP—, esta confianza que se le depositaba desde fuera del gremio etnológico quedó rota a partir de la mesa redonda del IEP<sup>20</sup>.

Era fácil decir aquellas cosas, siendo joven y extranjero, y hablando de los indios como simples “objetos de estudio” y de la etnología como disciplina ajena. Pero si uno es del mismo país que los indios, le interesa personalmente su estudio y alguna vez ha sido tratado como indio —como debió ser tratado también el Inca Garcilaso, en Cusco o en España—, no es nada raro que reaccionara llamándose "mestizo, a boca llena", y que acogiese a la etnología, la arqueología y la historiografía occidental como un medio providencial de defender la propia causa. Arguedas reconoció efectivamente en el inca Garcilaso a un ancestro, no por razones raciales y genéticas sino por convicciones culturales, y compuso un famoso discurso a fines del 68, al recibir el premio Garcilaso, que luego se titularía "No soy un aculturado". Tal discurso debía contener partes muy esenciales de su legado intelectual, cuando pidió constase como prólogo de su novela póstuma. En definitiva, él no creía poder compararse con los emigrantes “aculturados” de un país en otro, o su sociedad nacional con las sociedades invadidas por otra sociedad poderosa ante cuya cultura sucumben (objetos tradicionales de la antropología, nacional o

---

<sup>20</sup> En orden inverso al de Bravo Bresani (Cf. su participación en la compilación de Matos: *La oligarquía en el Perú*. IEP. 1969) propondría yo llamar sociólogo a Favre, y antropólogo a Bourricaud. Bourricaud dirigió la investigación de Arguedas en el Mantaro, citaba sus obras literarias con elogio y aprovechamiento intuitivo, se ofreció a traducir *Ywar fiesta*, etc. De otro lado, Bourricaud tenía una mente antropológica, dispuesta a concebir la complejidad cultural del Perú, sin reducirlo a los tipos generales de la historia universal del capitalismo y la modernidad, sin que esta “plasticidad” intuitiva excluyera conocimientos teóricos, finura analítica o sofisticación interpretativa. Con Arguedas compartía un respeto por la tradición, y un sentido autocrítico tal vez exagerado, que creo personalmente son cualidades más adecuadas al oficio antropológico. Ver sus libros *Cambios en Puno* (1962) o *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo* (1967), llenos de referencias a Arguedas y de reflexiones siempre útiles e inteligentes. Conocí personalmente a Bourricaud y Favre en París, 1973-74, como profesores del Institut de l'Amérique Latine, y como asesores oficiales de mi investigación en Madre de Dios.

colonial, respectivamente), como podía ser la ciudad de Chimbote. Merece la pena recoger alguna frase de este legado intelectual, para entender su posición ante el estudio del Perú, como parte de la teoría de la aculturación:

"El cerco [colonial] podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones [europeos e indios] se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser (...) *que la nación vencida renuncie a su alma*, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, *es decir, que se aculture*. Yo no soy un aculturado (...)" (subrayados míos).

A este respecto viene bien recordar la reflexión sabia que hiciera Alberto Escobar en Italia sobre lo sintomático de este rechazo terminológico de la aculturación por parte de Arguedas, y el significado que podía tener de cambio de perspectiva idiomática en un autor que había renunciado literariamente al uso bilingüe en la novelística, posiblemente para "reflejar" así mejor una realidad social diferente de su objeto de estudio (obreros andinos de la industria costeña de la pesca, y ya no grupos andinos étnicamente puros):

"¿Por qué hay tanta pasión y calor en su 'yo no soy un aculturado'? ¿Acaso llegó a persuadirse de que el habitante andino y su mundo se habían contaminado y, por ende, los personajes de Chimbote tenían que hablar de otra manera, pues habían renegado del quechua y de lo andino? ¿Acaso el estilo originalmente fraguado, con empeño de orfebre, al aliento de su visión dualista de la sociedad y cultura andinas, con el tiempo ya no le servía para mostrarnos un sector popular y trabajador, y no un grupo étnico? ¿Es válida o posible otra lectura que no sea la del primer Arguedas?" (...)<sup>21</sup>.

## 6. CUESTIONES ABIERTAS

Creo que estas preguntas abiertas a la comunidad arguediana por uno de sus maestros —y amigo del alma— son muy oportunas para explicarse una obra y un autor complejos. Si Arguedas pensaba eso de la población nacional migrante, que se había aculturado, no es extraño que el hecho le produjera una gran incomodidad personal (pero también incomodidad ideológica, literaria y antropológica).

Hasta qué punto tenga que ver esta incomodidad radical del autor ante su sociedad propia, con su propia degradación o con la disminución de su capacidad de escritura y su "razonado" suicidio es otra pregunta pertinente, formulada en principio por el propio Vargas Llosa, pero demasiado teleológicamente. Puestos a juzgarlo literariamente, nos convencen más las respuestas de un crítico literario como Escobar, abierto a la colaboración interdisciplinaria y, sobre todo, respetuoso del universo intelectual de su amigo.

Ante la dificultad que plantea la coincidencia entre el suicidio y su última obra literaria, en un escritor realista, ante el trascendental dilema de tomarla como obra "mestiza" o más bien como obra inconclusa —es decir, como obra escrita incluso con su sangre, con diarios interpolados entre sus capítulos, o como obra interrumpida por

<sup>21</sup> Alberto Escobar. "Sociedad, lenguaje y realidad en José María Arguedas". In *Giornata di studio su José María Arguedas*. Organizzata dall'Istituto Italo Latino Americano (Roma, 27 de marzo de 1979). Volume a cura da Elena Clementelli e Vittorio Minardi, (pp. 6-18). Cita en p. 17, como conclusión.

mediación de su sangre, por pura coherencia de un escritor de oficio ante su incapacidad de escribir— nosotros preferimos inhibirnos. Rechazamos las explicaciones fáciles y preferimos dejar abierta la cuestión ante un auditorio comprometido de arguedistas.

Pero la explicación que flota más generalmente —la de que primó en él la vocación literaria, incluso innovadora desde el punto de vista experimental, mezclando en forma de sangriento *collage* escenas literarias y diarios personales— nos parece insuficiente. Arguedas dejaba interrumpidos dos trabajos: su novela de *Los zorros*, y su estudio de Chimbote, contratado por la Universidad Agraria sobre la pervivencia de la tradición oral serrana en la costa. Ni la novela ni el informe folklórico se pudieron concluir por su propia debilidad neurótica; pero también cabe tomar en cuenta su obcecada confianza en terminar la novela (nadie logró convencerle de que era incapaz; al revés, confiaba en su poder terapéutico final), un hecho finalmente imposible por falta de ahorros para permanecer en Santiago y la ausencia de un ambiente familiar propicio. Esto es precisamente lo que desencadena la interrupción de su proyecto personal de escritura, malamente justificado ante su editor y financiador —por adelantado— con un “reordenamiento” de capítulos y cartas.

Me resisto a pensar que su suicidio se pueda interpretar como una justa asociación mecánica entre el inviable arcaísmo serrano —el de los migrantes en Chimbote, un mundo corrompido de pura modernidad— y su propia supervivencia personal. Si los diarios son diarios y responden a su situación real, es decir, a su incapacidad de escribir “coherentemente”, su novela no es interpretable en sus propios términos, es decir, en los del autor. Quien se ha suicidado no es solamente el autor, también sus dos obras, la literaria y la etnográfica. Su muerte es más bien una denuncia, una maldición contra un cuerpo y un tiempo que no le permitieron “realizarse” como hombre de acción. Tal vez su muerte le ahorró, además de los dolores insistentes de cabeza y el insomnio, el triste espectáculo de ser un escritor o un etnógrafo meramente pasivo, además de un marido frustrado.

Por tanto, si cabe concluir así, propongo que usemos como mensajes terminados solamente sus diarios y confidencias, dejando la obra literaria final como obra abierta, en la que todos podemos participar (sin hacer responsable al autor). Porque, como etnógrafo de formación, me resisto a poner en su haber nuestras propias interpretaciones. Si Arguedas era un escritor doble, literato y etnógrafo, aun es lícito exigir a nuestra interpretaciones una lógica adecuada a tal autor. Mientras no tengamos reunidos todo su epistolario, y ordenado cronológicamente, tal vez no debamos atrevernos a cerrar la tarea interpretativa de su obra. Seguiría siendo una obra en directa conexión con su vida (como sostuvo Carmen M. Pinilla en el título de su estudio académico de Arguedas), pero cuya interpretación debemos ajustar a la del autor, a través de sus declaraciones.