

Una antropología del mestizaje

El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista*

*Juan Javier Rivera Andía***

A través de las noches construyo un túnel... / Un túnel semejante a un grito / Por donde a través de siglos me llegue / Infinita la antigua luz / Que alumbró las ruinas de cuanto amo.// A José María Arguedas

Leopoldo Chariarse (1972). *El túnel*

Este artículo intenta reflexionar sobre las particularidades y sobre la vigencia de la obra antropológica de José María Arguedas a través de una aproximación a sus ideas en torno al “cambio cultural”. Este concepto ha jugado un papel importantísimo en la antropología dentro y fuera del Perú. Con esta noción, se han escrito miles de páginas, se han financiado enormes proyectos de investigación y se han extraído conclusiones “fundamentales” sobre la sociedad peruana. La misma antropología profesional en el Perú nació bajo este concepto y esta preocupación. Pero poco se ha hecho para dilucidar a qué se referían los antropólogos cuando hablaban de “cambio cultural”, a qué asociaban este concepto y qué metáforas estaban debajo de él. Entre los antropólogos más importantes del Perú, hemos escogido a uno que fue marginal en su época: Arguedas. Lo hace-

* Este breve ensayo es parte de un trabajo mayor que se incluirá en un libro en torno a la obra antropológica de Arguedas en el valle del Mantaro. Los valiosos comentarios de los colaboradores de este libro —Carmen María Pinilla, una de las estudiosas más apasionadas de la obra de Arguedas y Alejandro Ortiz Rescaniere, el discípulo más entrañable de Arguedas— nos ayudaron a mejorar el presente artículo. También debemos agradecer a dos profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Norma Fuller y Manuel Marzal, y a dos colegas tan jóvenes como el que escribe: Guillermo Salas y Marcel Velásquez.

** Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú (rivera.jj@pucp.edu.pe).

mos con la esperanza de encontrar perspectivas renovadas para el estudio de la cultura en el Perú.

Primero, situamos algunos de sus trabajos etnológicos en el contexto de toda su obra antropológica y, luego, consideramos las perspectivas de este trabajo a la luz de las críticas más recientes de la antropología contemporánea. Abordaremos en las perspectivas sobre la cultura en el Perú en la obra de Arguedas en torno del valle del Mantaro (en el departamento de Junín). Luego, comparamos sus consideraciones sobre esta región con aquellas sobre Puquio (en el departamento de Ayacucho). Finalmente, analizamos estas perspectivas a la luz de las críticas del “paradigma indigenista” que, en los años noventa, se han realizado desde la antropología. Nuestro propósito es ver en qué medida la obra de Arguedas es parte de este paradigma y en qué medida lo trasciende.

1. LOS PUEBLOS Y LOS HOMBRES: LAS PERSPECTIVAS DE ARGUEDAS SOBRE LA SOCIEDAD PERUANA DE SU ÉPOCA

1.1 *El valle del Mantaro o la unión libre*

Arguedas concentra sus investigaciones etnológicas en el valle del Mantaro entre 1952 y 1956. En esos años, recorrió el valle y recopiló su tradición oral y sus fiestas, escribió una tesis sobre las comunidades del valle, y elaboró informes descriptivos sobre la feria dominical y la ciudad de Huancayo (1957a y 1957b). En estos textos —que pertenecen al periodo más intenso de su labor etnológica (desarrollada entre 1940 y 1960)—, Arguedas aprovechará para volcar parte de sus ideas respecto de la cultura en el Perú, de las formas que ella adquiere y de su porvenir. Estas preocupaciones son un buen ejemplo de uno de los temas más debatidos de su tiempo: las transformaciones de la sociedad rural. La elaboración de planos de la ciudad y de la feria, el diseño de las guías de entrevista —acompañadas de calendarios de actividades y de datos personales de los informantes—, las observaciones consignadas, la participación en algunos ritos del valle, los cuestionarios e informes recopilados de maestros rurales, los datos extraídos de censos anuales y de monografías de principios de siglo casi desconocidas: todos estos datos intentan captar una imagen del presente y configurar sus características.

Los estudios antropológicos sobre la sociedad rural en el Perú de los años sesenta seguían un esquema sencillo. Tendían a explicar una sociedad determinada —la de un valle, una provincia o un “área”— y su economía en función de su ubicación geográfica y de su historia. Y así es también el esquema

del que parte Arguedas en sus estudios sobre el valle del Mantaro. El sorprendente dinamismo económico del valle —reflejado en sus populosas ferias y en su crecimiento urbano— es explicado en función de la ubicación geográfica de la ciudad. Huancayo es un nexo entre la capital del país y las provincias más tradicionales del sur andino. Pero, si apela a la geografía para explicar el aspecto económico, usa un argumento histórico para esclarecer las características de su sociedad. Si los pobladores campesinos del valle son tan “insolentes”, es porque —gracias a una serie de privilegios recibidos en el virreinato— nunca hubo un sólido régimen de haciendas que despojase a los campesinos indígenas de sus tierras.

Pero, fuera de este esquema, hay otro tipo de explicaciones en sus textos sobre el valle del Mantaro. Arguedas sugiere que ese particular dinamismo social y económico se debe también a un tipo particular de percepción del otro. Encuentra que, en esta percepción, no existe esa idea separatista que sí predominaba en las regiones donde pasó su infancia. En las comarcas sureñas como Andahuaylas, Cuzco, Abancay o Ayacucho, un grupo social, cuyos miembros eran llamados “señores”, se adjudicaba “irreductibles conceptos de superioridad” (1975 [1957]: 122) sobre los indios, a los cuales estaba íntimamente ligada su existencia, pero a quienes consideraban con un “tradicional desprecio”.¹ En la visión de Arguedas, la sociedad del valle del Mantaro se componía de campesinos libres de ese sistema sureño cuyas diferenciaciones “llegaban a comprometer la condición humana” en las percepciones de indios, mestizos y señores. En las provincias de Jauja, Huancayo y Concepción, encuentra que los pequeños productores son los que poseen las tierras más fértiles. Mientras tanto, las pocas haciendas existentes se encuentran confinadas en las tierras de las alturas, más aptas para la ganadería que para la agricultura.

[...] tanto las comunidades de alta población mestiza del valle [del Mantaro] como las tradicionalmente indígenas, han demostrado tener una mayor aptitud para la integración de nuevas técnicas y normas que las comunidades de las provincias donde fue implantada la servidumbre feudal [...] los resultados del ejercicio de ésta aptitud se muestran en su plenitud, justamente en una ciudad como Huancayo, que no solo carece de pasado colonial sino que cuenta con el antecedente notable de que permitió la destrucción de los símbolos materiales más preciados de la cultura feudal cristiana de la colonia: el

1 Esta no es la única visión que Arguedas tiene de la diferenciación entre colectividades, pues, aunque se repite en sus trabajos sobre las comunidades de Puquio y España, en las del valle del Mantaro, como Sicaya, la escisión de castas es asociada a una rivalidad estimulante.

convento y la iglesia, y que no ofreció una coyuntura propicia, en ningún tiempo, para la construcción de una plaza de armas propiamente dicha. (1975 [1957]: 103-104)

Pero existe un segundo elemento clave en esta argumentación sobre la sociedad del valle del Mantaro: el cambio no merma lo antiguo, sino que lo potencia. Así, la influencia de la urbanización, de la economía de mercado y de las grandes empresas mineras capitalistas en las que trabajan los pobladores del valle no anulan sus rasgos culturales indígenas. La capital del departamento, Huancayo —ciudad sin trazo urbano español y opuesta al aire cansino de la virreinal ciudadela de Jauja—, no relega las manifestaciones culturales indígenas a un ámbito local, sino que las propaga al resto del país. Es por eso que Arguedas ve en Huancayo —en contraste con lo que observa en otras ciudades— un centro difusor de elementos culturales alternativos a los que entonces predominaban en la capital, Lima:

Creemos que Huancayo y el valle del Mantaro se han convertido en un núcleo indígena, foco de difusión cultural compensador de la influencia modernizante cosmopolita ejercida por Lima. Consideramos que todo el proceso de desarrollo económico moderno de este valle, a diferencia de lo ocurrido en la costa y en algunas ciudades de los Andes, ha contribuido a afirmar algunos de los elementos característicos de la cultura peruana. Y [...] que está empezando a valerse de la capital como de un instrumento para la difusión de sus propios valores hacia todo el país. (1975 [1957]: 105-106)

Arguedas veía un ejemplo de esta difusión de las manifestaciones culturales indígenas en la música del valle que comenzaba a propagarse por medios tecnológicos en boga. Esta música era difundida, con gran éxito comercial, a través de las radioemisoras y de los discos de vinilo (que Arguedas gustaba enumerar y catalogar en las tiendas de la ciudad de Lima).² Huancayo, Jauja y Concepción son, pues, provincias andinas atípicas. Conforman, como dirá Arguedas, una “isla” dentro del espacio andino: cercanas y contrapuestas a Lima, ricas en minería y agricultura, bilingües y alfabetizadas pero, sobre todo, pobladas de campesinos que, en su mayoría, son pequeños propietarios económicamente autónomos. Esta visión optimista de las transformaciones sociales

2 Un proceso asociado a la vitalidad de estas expresiones artísticas —y que Arguedas no menciona aunque aparentemente ya había comenzado en la década del cincuenta— fue la adopción generalizada, entre los músicos del valle, de instrumentos usados por la bandas del ejército peruano. Raúl Romero es quien más ha desarrollado el tema del cambio musical en el valle del Mantaro (1986, 1989, 1993, 1999 y 2001).

en el valle del Mantaro ofrece a Arguedas una imagen del Perú algo distinta de la que algunos de sus contemporáneos pregonaban:

Estos complejos factores transformaron al indio del valle en el mestizo actual de habla española, sin desarraigarlo y sin destruir su personalidad [...] Sin la aparición del caso del valle del Mantaro nuestra visión del Perú andino sería aún amarga y pesimista. (1975 [1953]:12)

Las particularidades de esta región que más llaman la atención de Arguedas son la prosperidad económica y cierta percepción igualitaria del otro que poseen sus habitantes. Cuando el antropólogo quiere explicar ambas características, recurre a tres factores principales:

1. la fertilidad de la región (factor geográfico),
2. su ubicación estratégica entre el sur andino y la capital del país (factor geográfico), y
3. los privilegios otorgados durante el virreinato a los indios que la habitaban, los huancas (factor histórico).

Arguedas relaciona el uso de los nuevos medios tecnológicos para la difusión de expresiones culturales indígenas, con la “insolencia” de los pobladores del valle, y con una suerte de ideal igualitario en las relaciones entre sus pobladores. Es de notar que su interés en los aspectos económicos (como las ferias dominicales) responde a esta preocupación sobre los modos de pensar y de percibirse. Será más fácil ilustrar esta hipótesis si nos acercamos al resto de espacios sobre los que Arguedas escribió.

1.2 El pueblo grande de Puquio: diferencias internas, futuros inciertos y transiciones hacia el escepticismo

La reflexión del indigenismo latinoamericano en torno a la cultura y la sociedad indígenas estuvo, en la mayoría de los casos, teñida de juicios y proyectos políticos. En la época de Arguedas, las consideraciones del paradigma indigenista se concentraban alrededor de una preocupación fundamental: la “integración” de los indios a la “sociedad nacional”. Esta preocupación implicaba una censura de la relación entre los pueblos indígenas y la elite del país, pues era vista como injusta para los primeros y como aberrante para la segunda. Esta relación entre el estado y los pueblos indígenas era percibida por Arguedas como una relación marcada por una incomunicación sistemática. En los años finales de su vida, cuando trata de narrar su experiencia del Perú a los chile-

nos —a quienes tanto apreciaba—, se expresa, en el primer testimonio, con humor y, en el segundo, con pasión:

Hasta hace unos treinta años, en Lima era un acto temerario tocar quena. Lo consideraban salvaje, hasta lo podían meter a uno a la cárcel. Eso quiere decir que quien tocaba la quena era un sujeto marginado, menospreciado [...] El charango es considerado un instrumento de mestizos. Si yo le pregunto a un miembro del Club Nacional de Lima si toca el charango, si él tiene también poder me va a mandar a la cárcel con toda seguridad. Otro ejemplo todavía más patético: la quinua era un alimento que hasta hace treinta años solamente lo comían los indios. Si yo le preguntara a un caballero (en Lima llamamos caballero solo a la gente de la clase alta) si come quinua, me miraría con verdadero espanto, como si lo hubiera ofendido. (Arguedas 1968: 75)

¿Mi historia personal? Por circunstancias “adversas” fui obligado a vivir con los domésticos indios y a hacer algunos de los trabajos de ellos en la primera infancia. Recorrí los campos e hice las faenas de los campesinos bajo el infinito amparo de los comuneros quechuas [...] No conocí gente más sabia y fuerte. Y los describían como degenerados, torpes e impenetrables. Así son para quienes los trataron como animales durante siglos [...] Entre el zar de Rusia y un mujic, creo que había mucho menos distancia que entre un comunero de Andahuaylas (mi pueblo natal) y cualquiera de los presidentes del Perú. (Arguedas 1969b: 50)

Pero no es solo al final de su vida que Arguedas toca este tema. Sus arengas estudiantiles (1928a, 1928b, 1928c) y sus primeros cuentos³ “denuncian” cierta incomunicación en el país y hacen suya la misión del indigenismo: mostrar la humanidad de una nación tan importante para la cultura en el Perú y a la vez tan desconocida —casi negada— por los discursos oficiales de la época. Esta posición, a medida de que se desarrolla la obra de Arguedas, da paso a otra, orientada al delineamiento de un mundo cada vez más complejo:

¿Es novela india, solo india o indigenista, la que trata de la aventura de todos éstos personajes? Es probable o más que probable que el indio aparezca en estas novelas como el héroe fundamental [...] {En *Yawar Fiesta*} he narrado la vida de todos los personajes de un “pueblo grande” de la sierra peruana [...] Bien se ve que no se trata solo del indio. Pero los clasificadores de la literatura y del arte caen frecuentemente en imperfectas y desorientadoras conclusiones. (1982 [1950]: 10, 17)

3 En sus primeros relatos (1998 [1935] y 1973 [1934-5]), Arguedas describe una realidad simple, un drama con bandos —uno blanco, individualista y dueño de un poder ciego; el otro indio, colectivista y preñado de un poder oculto— que “[...] se reducen, muestran y enfrentan nítidamente” (1982 [1950]: 10). Es interesante que Arguedas declare que escribió estos relatos con un “odio puro”, y que más tarde, cuando trabajaba en una novela más compleja (*Yawar fiesta*), haya reemplazado ese sentimiento inicial por una “pureza de conciencia”.

Quienes tuvimos la oportunidad de describir el Perú *seccionado* de hace 25 años, el Perú que despertaba al mundo moderno, comprendíamos que nuestra obra iba convirtiéndose en algo histórico [...] Un mundo nuevo requiere de un estilo nuevo. (1991 [1961]: 13-14, el énfasis es nuestro)

Este proceso de apertura es visible en su propia obra literaria⁴ pero, sobre todo, en sus consideraciones sobre la literatura peruana de su época:

La narrativa peruana intenta, sobre las experiencias anteriores, abarcar todo el mundo humano del país, en sus conflictos y tensiones interiores, tan complejos como su estructura social [...] la narrativa actual, que se inicia como indigenista, ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de indigenista en tanto que continúa reafirmando los valores excelsos de la población nativa [...] (1989 [1965]: 15)

Esta inclusión de los indios dentro de un espectro social mayor, esta pasión por abarcar la complejidad de una nación en la que conviven “todas las clases de hombres y naturalezas” adquirirá en ocasiones un tono contundente:

[...] es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible. Solo en las mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como ésta. (1975 [1952]: 2)

Esta preocupación de Arguedas por abarcar otros mundos, además del indio, es un componente fundamental de sus investigaciones en los Andes centrales. Según ellas, las transformaciones urbanas, sociales y económicas operadas en el valle del Mantaro son favorables a la difusión de determinados rasgos culturales indígenas. Arguedas relacionaba tal resultado con la presencia de cierto espíritu igualitario entre los pobladores, espíritu enteramente distinto a las comarcas del sur donde imperaba el sistema de haciendas con sus colonos indios. Veamos cómo se resuelve esta hipótesis en el caso de otro texto clásico: *Puquio, una cultura en proceso de cambio*.

4 El interés de Arguedas por abarcar nuevos personajes alcanzará, en su narrativa, hitos importantes como *Los ríos profundos* y *Todas las sangres*. En esta última novela y en *El zorro de arriba* y *el zorro de abajo*, aparecerán personajes nunca antes descritos en sus obras. *El zorro de arriba* y *el zorro de abajo* tiene un escenario distinto a las aldeas andinas y las ciudades provincianas. El escenario es una minúscula caleta rodeada por el desierto en cuyos suburbios de arena sus pobladores, venidos de distintas comarcas andinas, bullen y medran. La nueva ciudad industrial de Chimbote —entonces, primera exportadora mundial de harina de pescado— reemplaza, pues, a las antiguas villas campesinas.

En 1956, Arguedas integra una expedición de etnólogos a Puquio. Era en este “pueblo grande” de indios, mestizos y señores (ubicado al sur del departamento de Ayacucho) donde había transcurrido parte de su niñez. Sus investigaciones en Puquio aluden a dos temas íntimamente vinculados que entonces guiaban (y, a veces, obsesionaban) a los antropólogos de su época: el cambio cultural y la diferenciación económica dentro de las comunidades campesinas.

La acentuación de las diferencias dentro de los grupos humanos que poblaban los Andes era considerada en términos económicos: así se explica el concepto de “renta diferenciada” utilizado por José Matos Mar y su escuela. Como dijimos, el interés central de Arguedas es la cultura, no la economía (a contracorriente de lo que era “correcto” en una investigación de la época que se preciara de “científica”). Así, en Puquio, la diferenciación dentro del pueblo es relacionada con las ideas, las valoraciones y los prejuicios que tienen sus miembros sobre sí mismos.

En Puquio se preocupa por señalar cuántos indios, señores y mestizos hay en cada una de las cuatro parcialidades del pueblo. Pero, cuando observa estas diferencias, las vincula de inmediato con las percepciones que tienen sobre sí mismos los pobladores de cada parcialidad. Arguedas toma la proporción de mestizos dentro de una parcialidad como una manifestación del grado de homogeneidad entre sus miembros. Cuanto mayor es la cantidad de mestizos dentro de un grupo, menor es la diferenciación dentro de él, ya que el reemplazo de indios y señores por mestizos debilita la radical distinción que se establece entre aquellos. Así, en aquellas parcialidades donde los mestizos son escasos —y donde, por tanto, es más tajante la distinción entre “indios agricultores” y “señores terratenientes”— las diferencias percibidas serán más tajantes. Es el caso de la parcialidad de Qollana. En esta parcialidad, los escasos mestizos no son bien vistos y los “señores” empobrecidos rivalizan entre sí y con los indios (1975: 30). En cambio, en las parcialidades donde predominan los mestizos, como Chaupi, la situación es diferente. Allí, los mestizos, sobre todo los comerciantes, establecen alianzas con los indios agricultores y ganaderos. Esta alianza los beneficia a ambos: los primeros progresan y los segundos obtienen mejores ganancias por sus productos. Y, en consecuencia, los indios se liberan del viejo “despotismo” terrateniente. Las parcialidades de Chaupi y Qollana ilustran, respectivamente, las tendencias a la homogeneidad y a la heterogeneidad dentro de una comunidad de campesinos. ¿Cuáles son los aspectos relevantes de estas tendencias? La respuesta se encuentra en las consideraciones de Arguedas sobre la tradición oral que recoge en Puquio.

Es sabido que Arguedas fue uno de los primeros en dar a conocer los célebres cuentos andinos en torno a Inkarrí y que muchos antropólogos se apresu-

raron a ver mesianismo en este relato. Consideraban que los indígenas, como pueblo “históricamente vencido”, manifestaban así una especie de “revancha”.⁵ Tal interpretación, en realidad, glosaba una serie de relatos que narraban las aventuras y las competiciones de un “rey inca” cuya muerte (a manos de otro “rey” a veces español, otras del altiplano andino) debía preceder a su resurrección. Arguedas recopila dos variantes de este relato en Puquio. El estudio y los comentarios que él hace respecto de las variantes que encuentra han sido obviadas aun por los estudios más recientes al respecto.⁶ Arguedas relaciona las actitudes y los comentarios de los narradores con la procedencia de sus informantes. Asimismo, asocia las diferencias entre los relatos de Inkarrí con las tendencias que halla en los estratos a los que pertenecen. Así, la actitud desafiante e iracunda proviene del líder del estrato con menos “mestizos”, Qollana.

Don Nieves, el más joven y combativo de nuestros informantes, hombre de Qollana, dijo con vehemencia: *Maytas, maytas, maytas padecerqa* (¡Cuánto, cuánto, cuánto habrá padecido [Inkarrí]!) Y luego de haber afirmado que los *mistis* morirían sin el auxilio de los indios, y que sería de desear que el Gobierno dispusiera que cada clase —indios y mestizos— dependieran de sí mismos y fueran “separados”, porque en Qollana los indios eran cruelmente tratados, dijo al narrar el mito de Inkarrí: Ya su ley no se cumple [...] (1964: 232)

En cambio, el líder de Chaupi, el sector con mayor predominancia de mestizos, se expresa de un modo notablemente distinto y reemplaza la iracundia por la ternura:

Don Viviano habló con ternura del cuerpiito de Inkarrí que se está reconstruyendo. Y serenamente se refirió, no con significación de amenaza, sino casi de temor por los que

5 Para una crítica al respecto cf. Gutiérrez Estévez (1984).

6 Un ejemplo de ello es este apresurado juicio de Vargas Llosa: “[...] el mito de Inkarrí, al que se referiría (Arguedas) muchas veces desde entonces, lo exaltó: ese dios mutilado que se reconstruía en su refugio subterráneo era un emblema del anhelo de resurrección de aquella utopía arcaica a la que fue siempre instintivamente fiel, aun cuando su razón y su inteligencia le dijeran que la modernidad de la región andina era inevitable e indispensable [...] Arguedas parece aprobar racionalmente el proceso de mestizaje que advierte en el pueblo de su infancia y que los propios indios de Puquio quieren acelerar... pero, oscuramente, se percibe a lo largo de todo el texto una profunda melancolía por la progresiva desaparición de la sociedad tradicional y una suerte de instintivo horror ante la perspectiva de que aquella comunidad donde imperaba el colectivismo solidario y mágico de antaño vaya rumbo ‘hacia el individualismo escéptico’” (Vargas Llosa 1996: 163).

pagarían cuentas: *Pay qespinqinqa, juisiupas kanqacha* (Cuando él se haya reconstituido deberá realizarse, quizá el juicio). (1964: 233)

La beligerancia proviene del sector con menos mestizos, Qollana. En cambio, el líder del grupo más homogéneo —Chaupi, aquel con mayor proporción de mestizos— se caracteriza por su serenidad. ¿Cuál es la hipótesis detrás de estas consideraciones? Las consecuencias que Arguedas extrae de la predominancia numérica y económica de los mestizos, y su referencia al cambio cultural y a las actitudes de los pobladores de Puquio nos recuerdan sus consideraciones sobre el valle del Mantaro. El antiguo poblado de Puquio es transformado por la influencia de los mercados externos en un activo centro comercial cada vez más dominado por los mestizos y sus ideales. Y tal cambio cultural se debe, en gran parte, a los mismos indios, ya que fueron ellos quienes, gracias a su trabajo comunitario, construyeron la carretera a la costa en solo unos cuantos días. La tesis subyacente es, pues, muy similar a la esbozada entre los pobladores de Huancayo, Jauja y Concepción.

En ambos casos, las consecuencias del cambio cultural son afectadas por las percepciones que los protagonistas tienen del otro. La distinción entre indios y señores, por ejemplo, manifiesta una valoración del prójimo como radicalmente otro. Tal es el caso del sector de Qollana. Para Arguedas la predominancia de mestizos (como en Chaupi y en el valle del Mantaro) anula esa valoración del otro como excesivamente extraño. Cuando el otro es percibido como uno, cuanto más cercano es a nosotros, entonces el cambio cultural difunde los rasgos culturales indígenas, transformados en algo nuevo (que se llamará “popular”). En cambio, allí donde el otro es valorado como muy distinto a uno, cuanto más lejano está de nosotros, los rasgos culturales indígenas quedan relegados a espacios privados. Si intentáramos traducir ambas situaciones a términos políticos, diríamos que el cambio cultural constituye, en el primer caso, más una integración mientras que, en el segundo caso, es análogo a una asimilación. La particularidad de Arguedas estriba en que analiza el cambio cultural en términos de las valoraciones, de las percepciones que los individuos tienen del otro y, por tanto, de sí mismos.

Como el valle del Mantaro, Puquio constituye para Arguedas una oportunidad de matizar las hipótesis de su época sobre la sociedad rural en el Perú y de ampliar los campos de estudio a los que se restringían sus contemporáneos. Cuando Arguedas trata de ver las manifestaciones del cambio cultural, hurga en las formas de pensar de los personajes que encuentra en sus expediciones. Más que las dimensiones política y económica del valle del Mantaro y de Puquio, Arguedas estudia las percepciones y las actitudes sociales de los ciudadanos

y campesinos que intenta comprender. Y Puquio y el valle del Mantaro —aquel con menor contundencia que este, pero con precisión mayor gracias al contraste entre sus parcialidades— son escenarios de su búsqueda de permanencias indígenas en medio del cambio cultural.

En ambos casos, Arguedas niega la idea, generalizada en su tiempo, de que las transformaciones sociales que afectaban a las comunidades indígenas tenían un resultado único e inevitable, a saber, la desaparición de los rasgos culturales más antiguos de la sociedad rural: las fiestas sagradas, los mitos de origen, la música indígena y las variedades del quechua y el aymara. Arguedas formula un argumento inverso: los cambios venidos de fuera pueden ser adoptados con entusiasmo y, al mismo tiempo, utilizados para fomentar esos mismos rasgos que los antropólogos creían condenados a la extinción. ¿De qué depende la inclinación del cambio cultural hacia uno u otro resultado? Arguedas parece hallar la respuesta en el tipo de percepción que los miembros de una sociedad tienen de sí mismos. Cuanto más “exótico” se perciba al prójimo, más radicalmente disminuirán los espacios donde se puedan manifestar ciertos rasgos culturales de una sociedad, aquellos rasgos culturales que más le interesaban a Arguedas: los que marcaban las particularidades más específicas de los indios. En cambio, cuanto más “iguales” se perciban los miembros de un grupo, cuanto más cerca de uno fuese situado ese otro, entonces más fácil sería que las peculiares y viejas costumbres, las más entrañables, puedan desarrollarse en espacios públicos como la radio, los discos y los concursos de música vernacular.

Cuando Arguedas afirma que no desea que “el cemento y la coca cola” avasallen lo que hay de bueno y hermoso en el Perú, establece una distinción ética. Distingue dos tipos de cambio cultural: uno “positivo” y otro “negativo”. En el primero, los rasgos culturales indígenas abarcan con mayor fuerza la esfera de lo público: tal situación es ilustrada en el valle del Mantaro y en las parcialidades de Puquio con mayor número de mestizos. El cambio cultural es “negativo” cuando los hábitos y la lengua indígenas permanecen solo en la esfera privada. Este es el caso, para Arguedas, de las comarcas andinas donde imperaba el sistema de grandes haciendas con servidumbre indígena y ese “[...] tradicional menosprecio e ignorancia de lo que era un indio [...]” que caracterizaba a los “señores” (2001 [1985]).

Antes de continuar, intentaremos resumir las nociones en torno de las cuales se estructuran las obras de Arguedas hasta aquí discutidas:

- predominancia de mestizos // antagonismo entre indios y señores
- el otro como uno // el excesivamente otro

- imaginario “igualitario” // imaginario “separatista”
- difusión de rasgos culturales indígenas // restricción de rasgos culturales indígenas
- cambio cultural positivamente valorado // cambio cultural negativamente valorado

Intentaremos resumir las ideas expuestas hasta aquí. El trabajo de Arguedas en el valle del Mantaro comparte un tema y un esquema explicativo con la mayoría de las investigaciones en la sociedad rural. Arguedas considera la geografía y la historia de la región como factores explicativos de las características de su sociedad. El objetivo de su investigación es uno de los grandes temas de la antropología de entonces: el cambio cultural. Arguedas distingue dos tipos según las consecuencias que este acarrea. Estas consecuencias son asociadas a diferentes tipos de percepción del otro y estas, a su vez, se encuentran ligadas a la composición interna de una comunidad. Por un lado, a mayor polarización entre “indios” y “señores”, los miembros de una comunidad percibirán al otro como tajantemente distinto, como algo “excesivamente otro”. Esta percepción puede ser calificada de “separatista” y jerárquica. Por otro lado, a mayor presencia de mestizos —en desmedro de indios y señores—, los individuos de un mismo pueblo tenderán a percibir al otro en términos más próximos. Este segundo tipo de percepción (“el otro como uno”) puede calificarse de unificadora o igualitaria.

En la obra de Arguedas, existe, finalmente, una valoración ética del cambio cultural. Este es valorado positiva o negativamente y depende del espacio en el que se manifiesten los rasgos culturales indígenas. Si estos se manifiestan solo en los espacios domésticos y familiares (como sucede en las parcialidades de Puquio en las que parece predominar el encono y la hostilidad), el cambio cultural será negativo. En contraste, si las manifestaciones culturales se difunden en la esfera pública (como sucede gracias a la percepción “igualitaria” de la sociedad del valle del Mantaro), el cambio cultural será positivo y feliz.

2. ARGUEDAS Y LAS DISCUSIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL MESTIZAJE Y EL CAMBIO CULTURAL EN EL PERÚ

En este apartado, haremos una breve comparación entre las perspectivas de los trabajos etnológicos impulsados por José María Arguedas y las premisas de las críticas contemporáneas al “paradigma indigenista”. La pregunta que nos guía es la siguiente: ¿Cuáles son las coincidencias entre la obra antropológica de Arguedas y este paradigma, y cuáles son sus divergencias? De este modo, espera-

mos acercarnos a aquellos aspectos que —adelantándose a las reflexiones más recientes de los antropólogos contemporáneos— nos ayuden a comprender mejor los procesos culturales en el Perú y los modos de estudiarlos.

En los primeros años de la segunda mitad del siglo XX, el concepto de “aculturación” aludía, en antropología, a la sustitución de unas características culturales por otras. En uno de sus discursos más emotivos, Arguedas toma esta noción como una propuesta negativa para el Perú. Él percibe que, cuando los intelectuales de su época hablan de aculturación y diagnostican la pérdida de los valores indígenas en la sociedad rural peruana, lo que en realidad hacen es encubrir un proyecto político. Estos antropólogos, así como los criticados en el apartado anterior, solían confundir sus conclusiones con las ideologías de su época (en vez de derivar aquellas de la observación de los hechos y del estudio del sentido común). Arguedas toma esa visión del Perú “aculturado” como una propuesta que pretende que la sociedad peruana “renuncie a su alma”.

[...] el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía porqué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renunciara a su alma, aunque no sea sino en su apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. (Palabras de Arguedas en acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega en 1968) (Arguedas 1990: 257)

Arguedas sintetiza su rechazo a la “aculturación” como una vía de la “modernización” del Perú en una frase: “No soy un aculturado [...]”. A esta actitud, le sucede una apelación a una ciudadanía, a una nacionalidad (“yo soy un peruano”). Y, en este sentido, está más cerca de los proyectos y exhortaciones de los criollos independentistas, que de los antropólogos contemporáneos a él. Pero, en Arguedas no encontramos solo un rechazo al proyecto político que entraña la tesis de la aculturación, sino también una intuición tan valiosa como extraña en su época: una superación de la metáfora biológica que subyacía a las discusiones sobre la cultura en el Perú.⁷ En numerosos pasajes suyos, pueden encontrarse ejemplos de esta ruptura con el paradigma tan trillado por los indigenistas. Tal es el caso de su definición de “mestizo”:

Hablamos [del mestizo] en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. *Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel*

7 El aporte que, en este sentido, representa, para su época, el libro del cusqueño José Uriel García, *El nuevo indio* (1973 [1930]), se ha tenido en cuenta poco.

cobriza, occidentales por su conducta [...] hay infinidad de grados de mestizaje [...] es muy distinto el que se forma en los pueblos pequeños de la sierra y el que aparece en las ciudades. (1975 [1952]: 2-3. El énfasis es nuestro.)

y de este pasaje sobre dos conocidos intérpretes de música popular andina de la época, publicado en *La Prensa* de Buenos Aires el 25 de agosto de 1940:

Este hombre [Kilko Waraka, seudónimo de Andrés Alencastre], vestido de casimir, que tiene una cantina y un restaurante en la carretera Cuzco-Arequipa, a 4 300 metros de altura, de apellido portugués, propietario, que ha concluido sus estudios secundarios, que en las calles del Cuzco anda como uno de los tantos transeúntes ciudadanos, es cantor indio, el *kechwa* vive en su alma con toda la savia antigua y con toda la amplitud del *kechwa* actual que ha incluido en su vocabulario centenares de palabras indias. Gabriel pertenece a los Aragones de San Pablo de Cacha, una familia antigua, de pura estirpe castellana, única familia que tiene derecho a representar al Rey Blanco en la fiesta de reyes que celebra en San Pablo el 6 de enero. *Pero como Kilko, Gabriel es indio o mestizo, según la hora, el sitio y el motivo por que cante. (1989 [1940]: 53. El énfasis es nuestro.)*

La actualidad de las propuestas de Arguedas ya ha sido señalada por Carmen María Pinilla (1994 y 1999). Aquí vamos a tomar en cuenta los aportes en los paradigmas utilizados por la etnología en su época y en la actualidad. Fernando Fuenzalida es, quizá, quien más claramente ha criticado los conceptos de cultura usados por la antropología peruana de las décadas pasadas:

[...] las culturas y las civilizaciones son vistas a manera de organismos vivos, como grandes animales, sistemas orgánicamente consistentes encerrados dentro de los límites de su propia piel. Cada una de ellas atraviesa su propio ciclo vital [...] Entre ese proceso las culturas entran en contacto unas con otras sin salir nunca de los límites de su propio aislamiento interno. Cuando se dan esos encuentros, sus relaciones se modelan de conformidad a las de cualquiera otros organismos: negocian, intercambian, se asocian, entran en conflicto, se dominan o devoran unas a otras, pero nunca se fusionan, sino que, decadentes o vitales, permanecen fieles a sí mismas hasta su desaparición. Se reconoce, en esta perspectiva, la existencia de un proceso continuo de desplazamiento de rasgos de una a otra cultura, bajo la forma de “préstamos” que introducen una dinámica transformadora que puede o no ser fomentada. Pero el conjunto de las situaciones generadas se percibe más corrientemente como el enfrentamiento cinematográfico de grandes animales prehistóricos o de ejércitos invasores y conquistadores que se devoran unos a otros o disputan territorios. De esta manera, se introduce en la consideración de los fenómenos una proliferación barroca de expresiones cuyo referente se da siempre por sentado desde premisas más ideológicas y emocionales, o exóticas y románticas que científicas y siempre deficientemente definidas. Se habla, por ejemplo, de la cultura del vencedor y de los vencidos, del imperialismo cultural y de la alienación cultural. (1992: 14)

La adquisición de elementos culturales foráneos no es, pues —como reza el sentido común y gustaban repetir algunos estudiosos—, el producto de una “imposición”, de una “propaganda” o de un “complejo de inferioridad”. Para

Fuenzalida se trata más bien de un proceso “natural y voluntario” que se intensifica sin resistencias reales (1992: 15). Fuenzalida cree que las condiciones en que se produce el contacto cultural (sea la alianza o la guerra, la expansión pacífica o la dominación) no son relevantes para sus resultados, pues la necesidad de comunicación —una de las funciones más importantes de la cultura— es la que prima siempre.

Las culturas no constituyen estructuras corpóreas que, por estar sometidas a las leyes del ámbito físico, no puedan coexistir en los mismos espacios. Su encuentro, por ende, no plantea cuestiones de dominio espacial [...] el encuentro de grupos sociales portadores de las distintas culturas origina la extensión de los mecanismos ya actuantes en el interior a cada una de ellas para la evaluación, jerarquización, selección, depuración y disposición de su propia producción cultural [...] la tendencia de tales encuentros no se orienta a la mutua exclusión, sino a la diversificación funcional de ámbitos de acción cultural y a la jerarquización individual de estos ámbitos en función de los mismos criterios: excelencia, comunicación y eficacia [...] Esto es válido, debe subrayarse, tanto para el conquistador como para el conquistado [...] porque ambas partes en contacto aspiran, naturalmente, a una máxima eficacia de su acción. El logro de esta eficacia estará inevitablemente en función de la medida en que cada una de las culturas participantes en el contacto se halle en capacidad no de rechazar la cultura de la otra parte, sino de absorberla e incorporarla a su propia subjetividad dando cuenta del contexto total que ha surgido del encuentro. Apertura, flexibilidad y permeabilidad son cualidades que son clave del resultado del encuentro. (1992: 9-10, 20)

Encontramos una perspectiva similar en Alejandro Ortiz Rescaniere (2001 [1993] y 1999), quien —a través de un fino estudio de las concepciones en torno a la persona y a la pareja— encuentra que la adopción de elementos culturales foráneos es una característica fundamental de la sociedad andina. Y, por medio de Ortiz Rescaniere, nos acercamos otra vez a José María Arguedas, quien tanto influyó en él. Las siguientes palabras —que se adelantan casi 40 años a las de Fuenzalida (1992)— nos ilustran respecto a su perspectiva del proceso cultural en el Perú:

[...] no solo el español catequizaba al indio sino que este a su vez catequizaba al español y a sus descendientes. Tomaban el uno algo del otro, sin ceder en lo sustancial. (1975 [1953]: 24) [...] los antiguos símbolos se renuevan en la urbe latinoamericana, negándose a sí mismos primero y transformándose luego. (1975 [1970]: 188)⁸

Esta tesis parece haber sido compartida —e, inclusive, formulada— por Arguedas y Ortiz Rescaniere. Una prueba de ello son las discusiones que sos-

8 Aunque fue publicado por vez primera en 1970, este artículo fue escrito en Lima en noviembre de 1966.

tuviera con José María Arguedas a fines de la década de los sesenta. En diciembre de 1967, Arguedas envía a su discípulo —entonces en París— el siguiente comentario sobre sus hallazgos en los catálogos de música folklórica editados por las compañías disqueras de Lima:

Quiere decir que la zona más intensamente aculturada, como dirían los antropólogos, es al mismo tiempo [...] la que ha conservado la gran cantidad y variedad de música de origen pre-hispánico, por un lado, y de la música colonial que fue profundamente modificada por la influencia indígena. Todo esto viene a comprobar de la manera más categórica lo que me dices en tu carta: allí donde más aparentemente ha influido o no aparentemente sino donde de veras ha influido más la cultura occidental, donde más ha penetrado, sin embargo es allí donde más fuertemente se ha impuesto o ha sobrevivido la música de origen prehispánico. (Ortiz Rescaniere 1996: 250-251)

Por la misma época —que son los últimos años de su vida—, escribe un artículo donde identifica con mayor claridad las influencias externas con las innovaciones tecnológicas políticamente vinculadas al imperialismo:

Los instrumentos más eficaces por medio de los cuales se intenta condicionar la mentalidad de las masas y desarraigarlas de su tradición singularizante, nacionalista (la radio, la T. V., etc.), se convierten en vehículos poderosos de transmisión y de contagio, de afirmación de lo típico, de lo incolonizable. El creador tradicional y el creador que domina los medios de expresión "occidentales" mantienen, así, un vínculo profundo no avasallable para bien del destino de sus propias naciones y de las mismas naciones donde se han organizado los grandes consorcios, muchos de los cuales parecen haber olvidado que el hombre tiene de veras alma y ella muy raras veces es negociable. (1975 [1966]: 188)

Arguedas llegó a participar en los concursos de música folklórica organizados por las radios que entonces habían comenzado a difundir la música andina. Son muy ilustrativas sus palabras como parte del jurado de uno de esos concursos. En ellas, Arguedas rechaza la tesis simplista —entonces en boga entre la mayoría de los estudiosos de la sociedad andina— que relaciona la influencia de los medios masivos de comunicación con la "extinción" de la cultura quechua. Por el contrario, afirma que esta influencia, cada vez mayor de los avances tecnológicos, puede revitalizar las manifestaciones culturales de raigambre indígena, pues las irradia hacia nuevos espacios que, hasta hace poco, le eran ajenos.

Para concluir, permítaseme, a nombre del jurado, hacer una especie de revelación muy importante a la que denominaríamos la sorpresa de este concurso: nos encontramos con que dos cantantes ocuparon los primeros lugares de nuestra calificación como intérpretes de dos de las áreas más densamente quechuas del Perú: Huancavelica y Chumbivil-

cas. Comprobamos, luego, que estas señoritas, Cusi Ramos y Gamarra, no conocían las provincias que representaban ni hablaban quechua, a pesar de que habían cantado con propiedad aparentemente indudable el repertorio de sus pueblos [...] Estas jóvenes son, evidentemente, el producto del ambiente culturalmente andino de sus hogares, de los barrios en que residen y de la gran difusión que en la Capital ha alcanzado la música serrana. Les hemos otorgado a ambas primeros premios. Ellas representan un nuevo tipo de folklore serrano, del serrano enclavado en Lima, del que está indigenizando y concluyendo de peruanizar a la urbe antes despectiva a todo lo que significara autóctono. Tal es el sentido de esos dos primeros premios [...] (Discurso durante la entrega de premios del concurso folklórico de Radio Nacional en abril de 1962) (Ortiz Rescaniere 1996: 161)

La idea de que la tecnología foránea pudiese ser útil para la difusión de manifestaciones culturales indígenas está en contraste con el paradigma dominante de su época. Y esta idea nos confirma, además, que la preocupación por el cambio, en Arguedas, exploraba más en las actitudes y en las concepciones de la gente, que en la economía y la política que los afectaba. Su perspectiva nos recuerda, además, las lúcidas propuestas en torno a la cultura en el Perú que Fuenzalida ha glosado hace algunos años. El proceso de diversificación y de jerarquización de los contextos que la integración de culturas distintas produce —y cuyo cuidado es, según Fuenzalida, un asunto de estado—⁹ solo tiene un obstáculo: la incomunicación.

Ahí donde este proceso se encuentra interrumpido o perturbado por falta de acceso de las grandes masas a los paradigmas universales o por desconocimiento de las pautas locales de parte de los miembros de la élite, la integración se produce de forma defectuosa o conflictiva. Es evidentemente el caso del Perú. Ahí donde ese proceso se ha producido normalmente y sin perturbaciones, rara vez ha conducido a la extinción de la "cultura del vencido". En los individuos, que son los verdaderos sujetos de cultura, las alternativas culturales no compiten por los mismos territorios ni aspiran al dominio político, sino que, como los roles, se alternan entre sí según el desplazamiento del individuo en sociedad y el cambio de contextos. (1992: 21-22)

9 Al respecto, es notorio este párrafo de Arguedas en el que parece considerar la integración, no como la alienación de la cultura quechua, sino como un asunto de estado: "[...] creemos en la pervivencia de las formas comunitarias de trabajo y vinculación social que se han puesto en práctica, en buena parte por la gestión del propio gobierno actual, entre las grandes masas, no solo de origen andino sino muy heterogéneas de las "barriadas" que han participado y participan con entusiasmo en prácticas comunitarias que constituían formas exclusivas de la comunidad indígena andina. Como la difusión de éstas normas y por las mismas causas, la música y aún ciertas danzas antes exclusivas de los indios [...] se han integrado a las formas de recreación de esas masas heterogéneas y han penetrado y siguen penetrando muy dentro de las ciudades" (1965: 18-19).

Los conflictos culturales no nacen, pues, de una supuesta lucha o antagonismo entre los pueblos. Los conflictos se deben a un “defecto” en la “comunicación” entre los individuos de una sociedad. Fuenzalida entrevisté claramente las consecuencias de su posición:

[...] no creo que nuestro problema cultural sea de indigenismo o hispanismo [...] no creo que haya hoy ningún confrontamiento entre la cultura del vencedor y la cultura del vencido [...] *no creo en el antagonismo entre una cultura imperialista y alienante, dependiente o no de los medios de masa, y una cultura nuestra, nacional y propia de raíz andina, en cuanto opuesta a una cultura universal y ajena, ni creo que la necesitemos* [...] no creo en los nacionalismos y proteccionismos culturales [...] políticos ni en los económicos, ni en nada cuya consecuencia sea estrechar el horizonte humano en lugar de ampliarlo. (1992: 22. El énfasis es nuestro.)

La preocupación de Arguedas por este problema de incomunicación es evidente cuando se refiere al mundo quechua como “la nación cercada” o cuando escribe —en su célebre poema de 1966, *Llamado a algunos doctores*— una frase como esta: “Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten” (transcrito en Murra 1998 [1996]: 258). La superación de esta incomunicación es precisamente lo que explica la visión que Arguedas tenía de las innovaciones tecnológicas que se sucedían en el Perú, pues, cuando las grandes compañías de discos y de radiodifusión se involucran con la música folklórica, están contribuyendo a romper las barreras de esa incomunicación. Tal es la esperanza que manifiesta:

Quando se habla de “integración” en el Perú se piensa invariablemente en una especie de aculturación del indio tradicional a la cultura occidental; del mismo modo que cuando se habla de alfabetización no se piensa en otra cosa que en castellanización. Algunos antropólogos [...] concebimos la integración en otros términos o dirección. La consideramos no como una ineludible y hasta inevitable y necesaria aculturación sino como un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua, que conservó muchos rasgos de la incaica. (1989 [1970]: 18-19)¹⁰

Hemos mostrado —por medio de los estudios que realizaron Vivanco y Arguedas en la sierra de Lima a mediados del siglo XX— que el cambio social era entendido como una forma de aniquilación de la antigua sociedad ru-

10 Aunque fue publicado en 1970, este ensayo fue escrito en 1965. Cf. Introducción de Arredondo en Arguedas (1989: 7-8).

ral y su cultura. Bajo esta perspectiva, observaban aquellos aspectos evidentemente sometidos al cambio (la emigración, la demografía, las instituciones cotidianas, la economía) y dejaban de lado la recopilación y el estudio serio del folklore: los mitos, los sistemas clasificatorios, los rituales, la iconografía, etc., pues los valores y concepciones, y los modos de pensamiento no eran realmente estudiados dentro de ese proceso de cambio al que se llamaba, con simpleza, “modernidad” o, quizá, porque esos estudiosos intuían que las ideas —las viejas obsesiones, miedos y fascinaciones— cambian con mucha menos rapidez que las instituciones de vinculación con el exterior y los movimientos económicos. En la visión de Arguedas, los rasgos más antiguos y los más recientemente incorporados en la cultura de los pueblos quechuas pueden coexistir en un mismo individuo y esta es la perspectiva —adelantada casi medio siglo a las críticas y a las propuestas actuales—¹¹ que guía su trabajo como etnógrafo.

Guillermo Nugent (1991) y Juan Ansión (1994) han señalado la distancia que la obra de Arguedas toma respecto de ese sentido común que orientó las discusiones y los trabajos sobre la cultura: el llamado “paradigma indigenista”. Ambos autores —que aluden más a su obra literaria que a la etnológica— ven, en Arguedas, un esfuerzo por zanjar definitivamente con el indigenismo obstinado, en contraponer la cultura andina y la cultura occidental, por encontrarse atrapado en su noción “biológica” del mestizaje cultural. Guillermo Nugent considera que en el Perú se ha formulado una identidad en relación al pasado más que en relación a un diálogo entre contemporáneos. En este contexto, el mestizaje es considerado como un producto histórico. Y, de este modo, la categoría de “mestizaje” termina por excluir la identidad política y la ciudadanía propia de un orden republicano. En contraste con esta situación, Arguedas —a través de las relaciones entre los personajes de sus novelas— lograría establecer un “diálogo de los pobres” y formular un nuevo paradigma “[...] que en sentido estricto puede llamarse el inicio del Perú moderno” (1991:71),¹² pues, en una novela como *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la identidad de los peruanos ya no es derivada del pasado. El escenario mismo, Chimbote, es una concentración industrial carente de “historia”, una ciudad nueva que surge a partir de una simple caleta de pescadores sin importancia hasta 1940, cuando,

11 Cf. Guillermo Nugent (1991), Fernando Fuenzalida (1992), Juan Ansión (1994) y Raúl Romero (1989, 1993, 1999).

12 Respecto a esta quiebra de los paradigmas establecidos a través de los personajes novelescos de Arguedas, cf. Anne Lambright (2002).

[...] por exigencias de una lógica económica capitalista, adquirió una plena e irreversible identidad peruana. Es desde ahí, desde ese espacio vacío de "tradiciones", desde donde se anuncia la riqueza histórica del presente. Chimbote es un lugar de encuentro antes que una heredad. (1991: 72-77)

Como lo expresa Juan Ansión, el concepto de "mestizaje" se ha tornado dudoso desde que los tipos de "mezclas" se diversifican —a través de la educación y de la inmigración— hasta el punto de impedir la identificación de grupos que solían reconocerse como indios, mestizos o criollos. Propone que abandonemos el concepto de "mestizaje" y otros como el de "trauma de la conquista" o el de "herencia colonial", pues ellos continúan en el mismo marco del paradigma indigenista, paradigma heredero de la sociedad colonial del siglo XVIII (Cosamalón 1999). Los términos clasificatorios del indigenismo son una variante de aquellos vigentes en esa época, pues, aunque sean invertidos, coinciden con ella en el afán de ubicar a cada quien en su lugar y de establecer jerarquías y separaciones entre grupos y estamentos. Ansión expresa, en términos muy lúcidos, el punto de vista de una antropología crítica ante el paradigma indigenista:

Hay que advertir que esta manera de ver supone la existencia de ese "núcleo interno", de esos "principios", de una "lógica" para enfrentar los problemas. No creo que este supuesto pueda ser propiamente "demostrado". Solo nos sirve de hipótesis de trabajo para ver qué resultados nos da. Tiene carácter heurístico y no implica —hay que repetirlo mil veces— la idea de ninguna "esencia" de "lo andino". Simplemente suponemos que existen hábitos, reproducidos socialmente en instituciones concretas (en la familia, en los ritos, en el trabajo, etcétera) para actuar, para pensar, para sentir, que orientan a la gente a reaccionar preferentemente de tal o cual modo frente a los problemas que se les plantean. Si este supuesto es heurístico, nuestra obligación es naturalmente utilizarlo para ver si nos ayuda a encontrar algo y por tanto para investigar seriamente, porque de lo contrario caeremos fácilmente en la trampa que nosotros mismos nos hemos tendido, la de creer en la esencia de lo que solo debe ser una construcción teórica para avanzar. (1994: 82)

Las lúcidas aclaraciones de Juan Ansión resumen bien la metodología explícitamente usada por Alejandro Ortiz Rescaniere en su análisis contemporáneo de las concepciones de la pareja y de la persona en los Andes:

Por [...] la naturaleza y el nivel de la realidad que intentamos perfilar nuestro procedimiento metodológico ha sido indirecto: analizar narraciones, ceremonias, el sistema de parentesco, canciones; hemos considerado las actitudes y la interacción concreta de gente del campo y la ciudad; y hemos cotejado todo ello con la intención aparente de sus declaraciones y discursos cotidianos. El producto final, este libro, no pretende ser una etnografía ni una historia; es decir, no pretende ser una reconstrucción de un momento ni de un proceso cultural [...] hemos juntado esos datos de momentos, de espa-

cios y de épocas diferentes, con el solo criterio de buscar un discurso ideal sobre lo propio y lo ajeno, sobre el tú y el yo; este discurso es del autor sobre un otro, un discurso sugerido y ordenado por esos jirones y retazos de historias, de normas, de actitudes. El grado de arbitrariedad que tenga, esto es la distancia con respecto a los hechos —que son los ideales realmente en juego en las sociedades de épocas y de lugares diferentes de la región involucrada— podrá ser ponderado por el lector, sea etnógrafo o andino. (1993: 19-20)

La crítica de Ansión establece, además, una distinción que a menudo no ha sido tomada en cuenta en la antropología peruana: la imprescindible discriminación entre los hechos concretos y los prejuicios acerca de ellos. En el apartado anterior, señalamos cómo algunos estudiosos confundían sus reflexiones y conclusiones sobre la realidad social con los prejuicios y las ideologías entonces populares en su época. Al respecto, Ansión reconoce que un mejor conocimiento de la cultura en el Perú requiere del estudio científico de los hechos y de una actitud crítica hacia las ideologías:

La crítica al paradigma indigenista [...] nos obliga a un estudio de la cultura entroncado en la historia de una sociedad concreta, pero no nos exime de la obligación de seguir investigando por qué muchos actores siguen interpretando su propia realidad dentro de los términos del paradigma indigenista [...] trabajemos la relación entre los contenidos culturales expresados y las formas lógicas, las estructuras, las maneras de plantear problemas [...] (Ansión 1994: 97)

Pero, además, Juan Ansión reconoce que el trabajo empírico, la etnografía, tiene tanta o mayor importancia que la crítica de los paradigmas. Nuevamente, nos encontramos ante una confirmación del valor y de la actualidad de la obra de José María Arguedas, la cual encaja perfectamente con los temas que Ansión considera necesarios para una antropología renovada: las formas concretas por las que hemos entrado en la modernidad, la utilización eficaz de la racionalidad instrumental en contextos míticos y los aspectos de las culturas tradicionales que han permitido formas originales de ingreso a la modernidad.

3. ALGUNAS CONCLUSIONES

Hemos intentado ubicar las perspectivas y propuestas de la obra etnológica de José María Arguedas dentro de la antropología peruana. De este modo, hemos querido entender las razones por las que no se ha desarrollado de modo notable la propuesta de Arguedas y por las que se han olvidado trabajos tan importantes como los de Alejandro Vivanco. Acercarnos a la actualidad y a la importancia de la obra de Arguedas significa en parte responder a la pregunta planteada por John Murra —quien reconoce, en Alejandro Ortiz Rescaniere, a

uno de los pocos continuadores de Arguedas (Murra y López-Baralt 1998: 286)— hace veinticuatro años:

Su muerte [la de Arguedas] —hace ya, casi ocho años— nos ha dejado [...] desamparados. Hemos perdido a una persona que en estos ocho años no hemos podido reemplazar de ninguna manera, y que no se ve cuándo empezaremos a reemplazar. [La] poesía en quechua, [las] novelas en un español muy especializado, y la obra monográfica, antropológica, forman un sola entidad [...] La tarea es la misma, la lucha, la reivindicación es idéntica. Trata de convencer al lector de que lo andino tiene una rica sensibilidad y no solamente esta pobreza, este subdesarrollo que ven otros. Que hay allí una calidad y unos recursos ignorados. Lo que [Arguedas] hizo, e hizo maravillosamente bien, fue recopilar, sentir algo profundo del mundo andino y del logro de esta humanidad. Y lo hemos perdido, lo hemos despreciado. No supimos aprovecharlo, no supimos amarlo y protegerlo de estas fuerzas mortíferas, y aquí estamos. Y entonces termino con lo que ya he dicho: tenemos que meditar cuáles son los factores, cuáles son las fuerzas que no han permitido su reemplazo, ni como novelista, ni como poeta, ni como etnógrafo. (Conferencia dada en Cornell University en 1977) (Murra 1998 [1996]: 284, 296 y 298)

La antropología de Arguedas parece, pues, mantener una vitalidad inusual entre los autores de esta parte del mundo. Sus perspectivas respecto de las relaciones entre antropología y literatura, su mirada estética, su espíritu inmune a las ideología de su época, atento a los hechos, a la etnografía, nos han legado una antropología trascendente, un ejemplo de trabajo y un conjunto de sugerencias indispensable para continuar el estudio del misterioso mundo cultural de los hombres que habitan estas tierras. Antes de concluir, queremos resumir los principales puntos expuestos en este ensayo:

1. El trabajo de Arguedas en el valle del Mantaro sigue un esquema compartido por el de la mayoría de las investigaciones etnológicas de la sociedad rural: explicaban una sociedad a partir de su geografía y de su historia.
2. Las últimas investigaciones etnológicas de Arguedas (llevadas a cabo en el valle del Mantaro, Puquio y Chimbote) se enmarcan en uno de los grandes temas de la antropología de entonces: el cambio cultural.
3. Arguedas distinguía dos tipos de cambio cultural: relaciona las consecuencias de este proceso con el tipo de percepciones del otro que poseen los miembros de una comunidad.
4. A su vez, estas percepciones colectivas son asociadas a la composición interna de las sociedades rurales:
 - a) A mayor polarización entre “indios” y “señores”, los miembros de una comunidad poseerán una percepción del otro como tajantemente distinta, como algo “excesivamente otro”. El prójimo es, pues, percibido en términos separatistas y jerárquicos.

- b) A mayor presencia de mestizos —en desmedro de los indios y de los señores—, los individuos de un mismo pueblo tenderán a percibir al otro en términos más próximos. Esta percepción puede resumirse en una frase: “el otro como uno”. Esta percepción corresponde a una visión unificadora, igualitaria.
5. En la obra de Arguedas existe, además, una valoración ética del cambio cultural. Este es valorado positiva o negativamente, en función del espacio en el que se manifiesten los rasgos culturales indígenas. Si estos se manifiestan solo en los espacios domésticos y familiares (como sucede en las parcialidades de Puquio en las que parece predominar el encono y la hostilidad), el cambio cultural será negativo. En contraste, si las manifestaciones culturales se difunden en la esfera pública (como sucede gracias a la percepción “igualitaria” de la sociedad del valle del Mantaro) el cambio cultural será positivo y feliz.
 6. Arguedas tomaba como una labor primordial de la antropología la descripción de las manifestaciones culturales que desaparecían junto con el arribo de las carreteras y los medios masivos de comunicación. Esta pasión por la etnografía es su respuesta a una de las preguntas más importante entre los estudiosos de su época: ¿Cuáles son las consecuencias sociales de los cambios económicos y tecnológicos que afectan cada vez más a los grupos humanos que pueblan los Andes? Aunque hurga en aspectos de tipo económico —como la feria de Huancayo—, Arguedas solo culminará aquellos trabajos en los que podía utilizar uno de sus rasgos más originales como antropólogo: su sentido estético. Pues la sensibilidad artística era para él un medio privilegiado de acercamiento a los modos de pensamiento de una sociedad.
 7. La tendencia de los estudios etnológicos —contemporáneos y posteriores al trabajo de Arguedas— a explicar los cambios sociales en la sociedad rural a través de sus aspectos políticos y económicos tiene una deficiencia fundamental: carecen de un punto de referencia con respecto al cual sopesar la magnitud de los cambios, ya que usan, como tal, un extendido prejuicio andino que puede resumirse en esta fórmula: “Antes todo era comunal, ahora es privado”. Las principales consecuencias de esta deficiencia son la economía y el desdén hacia el folklore, pues, para probar el aniquilamiento de una cultura, era necesario fijarse en las conexiones externas de una comunidad campesina (las organizaciones políticas y económicas que la vinculan a la sociedad nacional). En cambio, las conexiones internas (las manifestaciones culturales que responden a una estructura conceptual propia) más perdurables eran sistemáticamente omitidas de los estu-

dios etnológicos. Esta tendencia ha predominado en muchos ámbitos, desde fines de la década del sesenta y ha influido enormemente en la visión actual que tenemos de la sociedad rural peruana.

8. Finalmente, hemos querido comparar brevemente la perspectiva de la obra etnológica de Arguedas con las discusiones y críticas contemporáneas en torno del mestizaje y el cambio cultural en el Perú. No solo hemos confirmado, por esta vía, la originalidad de Arguedas en el contexto de las investigaciones realizadas en su tiempo, sino que también hemos mostrado la actualidad de sus planteamientos. Pero la obra de José María Arguedas, además de actual, es una propuesta a futuro: es un trabajo que algún día habrá que emprender con la seriedad y la pasión que él ponía en su trabajo.

Esperamos que este ensayo motive a una mejor comprensión de la importancia que la perspectiva de Arguedas tiene para los actuales discursos y modos de practicar y de enseñar la antropología en el Perú. Nuestro objetivo es que el lector se acerque críticamente a los modos establecidos pasados y actuales, utilizados para comprender y estudiar la cultura en el Perú de hoy.

REFERENCIAS

ADANAQUÉ VELÁSQUEZ, Raúl (ed.)

2000 "Correspondencia entre José María Arguedas y Luis E. Valcárcel". *La casa de cartón* 21. noviembre-marzo. Lima: OXY.

ARGUEDAS, José María

1953a "Folklore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción". En *Folklore Americano*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. pp. 101-293.

1953b "Un admirable documento sobre Huancayo". *La voz de Huancayo*. 28 de diciembre.

1957a *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*. Lima: Organismo Nacional de Planeamiento y urbanismo. Mimeo. 48 hh.

1957b *Informe sobre el trabajo realizado en el valle del Mantaro del 16 de noviembre al 30 de diciembre de 1954. Proyecto del plan para la continuación del estudio de las industrias populares y las ferias en esa región*. Lima. Mimeo.

1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio". En *Estudios sobre la cultura actual en el Perú*. Prólogo de Arguedas. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- 1968 "Análisis de un genio popular: Violeta Parra". *Revista de Educación* 13. Santiago de Chile. pp. 66-76.
- 1973 *Cuentos olvidados*. Lima: Imágenes y Letras. Presentación y notas de José Luis Rouillon, quien reunió cinco cuentos de Arguedas hasta entonces dispersos en publicaciones de 1934 y 1935.
- 1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Lima: Siglo XXI. Este volumen reúne nueve ensayos de José María Arguedas escritos entre 1952 y 1967, presentados y seleccionados por Ángel Rama.
- 1982 [1950] "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú". En *Yawar Fiesta*. Lima: Horizonte.
- 1989 *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte. 3ª edición. Se trata de treinta artículos reunidos y presentados por Sybila Arredondo que Arguedas publicara en *La Prensa* de Buenos Aires entre 1939 y 1944.
- 1990 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Madrid: Allca. Edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell de la obra póstuma de Arguedas cuya primera publicación se realizó en 1971. Colaboran en esta edición, además de la coordinadora: Sybila Arredondo, Rubén Bareiro Saguier, Antonio Cornejo Polar, Roland Forgues, Edmundo Gómez Mango, Martín Lienhard, José Luis Rouillon, William Rowe.
- 1991 [1961] "Un mundo nuevo para un narrador nuevo". En Reynoso, Oswaldo. *Los inocentes. Relatos de collera*. Lima: Colmillo blanco.
- 1998 [1935] *Agua*. Lima: Los Andes.
- FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando
- 1992 "La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días". *Anthropologica* 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GARCÍA, Raquel (ed.)
- 2000 "Las cartas de José María Arguedas a Ángel Rama". *Fornix* 2. Lima: Nido de Cuervos. enero-junio. Contiene quince cartas de Arguedas, escritas entre 1962 y 1969, dirigidas a su editor y amigo uruguayo Ángel Rama.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
- 1984 "Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina". *Anthropologica* 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 5-44.
- MANRIQUE, Nelson
- 1987 *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930*. Lima: DESCO.

MURRA, Jhon V. y Mercedes LÓPEZ-BARALT, (ed.)

1996 *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

NUGENT, Guillermo

1991 *El conflicto de las sensibilidades*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (ed.)

1996 *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Reúne las cartas de José María Arguedas a José Ortiz Reyes y a Alejandro Ortiz Rescaniere, junto con varios documentos en torno a las actividades de los protagonistas en las décadas de 1950 y 1960.

PINILLA, Carmen María

1994 *Arguedas. Conocimiento y vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1999 "Tradición y universalidad en José María Arguedas". En Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero. *Cultura y globalización*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.

ROMERO, Raúl R.

1986 *Música tradicional del valle del Mantaro* (notas del disco LP). Lima: Patronato Popular y Porvenir. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero.

1988 "Música urbana en un contexto campesino: tradición y modernidad en Paccha (Junín)". *Anthropologica* 7. pp. 119-133.

1993 [1990] "Cambio musical y resistencia cultural en los Andes centrales del Perú". En Romero, Raúl (ed.). *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero.

1999 "De-esencializando al mestizo andino". En Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero. *Cultura y globalización*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.

2001 "Modernidad, autenticidad y prácticas culturales en la sierra central del Perú". En Cánepa, Gisela: *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 37-59.

VARGAS LLOSA, Mario

1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.