gustavo hernández

el rastro del yawar mayu
etnicidad e ideología en la obra de josé maría arguedas

alter/nativas

Gustavo Hernández

EL RASTRO DEL YAWAR MAYU

ETNICIDAD E IDEOLOGÍA EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

alter/nativas

EL RASTRO DEL YAWAR MAYU.
ETNICIDAD E IDEOLOGIA EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

© Gustavo Hernández, 2015

I.S.B.N. 978-1-941373-02-6

alter/nativas

www.alternativas.osu.edu

Edición y diseño: Abril Trigo

2015

Juan Gustavo Hernández Nieva nació en Huacho, Perú, el 18 de enero de 1971. Luego de completar estudios secundarios en el colegio de La Inmaculada en Lima, ingresa a la Pontificia Universidad Católica de Perú, y posteriormente a la facultad de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima. Obtuvo el grado de bachiller y licenciado en Antropología por la Universidad Católica en 1993, trabajando simultáneamente como activista e investigador con organizaciones rurales del centro y sur andino del Perú. En agosto de 1994 ingresa a la escuela de postgrado de la Universidad de Texas en Austin. Obtiene en esta universidad su maestría y doctorado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos. En la actualidad, se desempeña como profesor invitado en varias universidades y es co-director de la Fundación Puente entre Culturas, desde donde hace el seguimiento a las relaciones económicas y políticas de los países de América Latina con la Unión Europea.

ÍNDICE

PRÓLOGO, ORIN STARN

INTRODUCCIÓN 1

UNO. EL ESCENARIO Y LOS ACTORES 19

DOS. UN SISTEMA DE TIPO CASTA (1932-1958) 36

INTERLUDIO: LAS COMUNIDADES DE ESPAÑA Y PERÚ (1958-1962) 47

TRES. MODERNIZACIÓN INDÍGENA Y CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD DESARROLLISTA (1964-1969) 65

CUATRO. EL HERVIDERO TENDIDO POR LOS ZORROS 81

POSTLUDIO: EL TESTIMONIO DE CORNELIO PALLAJOS 100

CINCO. DESPUÉS DE ARGUEDAS 103

REFLEXIONES FINALES 126

BIBLIOGRAFÍA 132

A Lucía, Emilia y Nicolás.

"Ya le dije, el dinero trae el bien y el mal, o mejor, le diré, hace crecer el mal y el bien. Y no hay hombre de seso suficiente para que pueda componer eso". Campesino anónimo L.G.

José María Arguedas, *Las comunidades de España y Perú*.

Prologo

I've always especially loved José María Arguedas's short story "The Pongo's Dream."

A battered, wizened little serf recounts for his master a dream he has just had about the afterlife. A glowing angel, he says, had slathered the landowner's body sweet honey so that he "shone as if made of transparent gold." As for himself, the little serf continues, a scaly old angel had covered him with shit. "Just as it should be," exalts his master. "Keep going! Or is that the end?"

No, my lord, the serf said, there had been still more to the dream. After the angels had coated both their bodies, the Lord God had summoned them together. He had paused in a long silence, then, finally, decreed that they should both have to "lick each other's bodies slowly, for all eternity."

It's an archetypal inversion tale, the social order turned upside down with the master having, literally, to eat shit. This particular Bakhtinian parable also echoed, Andean style, the millenarian Inkarri myth with its promise that the Spanish would be driven from Peru in an Incan restoration. Here, too, Arguedas put on display his own identification with the indigenous. The story was a condemnation of the old order, and yet, as was Arguedas's wont, one that exceeded the tiresome screed in this case through humor, the scatological, and a surprise ending where justice is unexpectedly done.

Gustavo Hernández seeks to make sense of Arguedas and his times in this compelling book. Unlike critics who have focused on this or that text,

Hernández follows the arc of Arguedas from earlier work like *Yawar Fiesta* and *Los Rios Profundos*, set in the Andes of serfs and masters, to his last book, *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. He shows us how Arguedas's work tracked the pulse of Peru where the old seigniorial order was giving way to the mobile, multicultural, and sometimes brutal uncertainties of an as yet unformed new one, which Arguedas saw as embodied in the smelly, suffering, exuberant Chimbote of *El Zorro de Abajo*. Chimbote,, Arguedas, wrote, was " el más grande y miserable puerto de Pescadores del mundo y acaso el mas interesante sobre el mundo actual." Exactly the opposite of the author who seeks to stand at some Olympian creative remove, Arguedas wanted nothing more than to decipher the changing world of his native Peru with its stark divides and sometimes unfathomable pain and beauty. Hernandez leads us through Arguedas's career to show how this child of Andahuaylas struggled with Peru and himself in this great and perhaps impossible project, often succeeding and, since it must be said that Arguedas's work was brilliant yet also uneven, other times failing at the task.

Along the way, Hernández foregrounds how Arguedas worked across boundaries, a bit after the fashion of a shape-shifting Andean trickster. He argues that Arguedas, ahead of his time, saw ethnography and fiction as overlapping, perhaps in some ways identical genres of expression. What, really, was "The Pongo's Dream?" An actual Andean tale that some villager had related to Arguedas, the anthropologist with notebook in hand? Or did Arguedas, the fiction writer in his study's solitude, conjure up the story on his own? Or, as one imagines, was "The Pongo's Dream" a bit of both? The anthropologist Clifford Geertz, four decades ago, noted the increasingly "blurred boundaries" between academic disciplines and other genres of

writing. Arguedas was a genre-crosser his whole career, perhaps unsurprisingly for an in-between figure who came from the mestizo provincial elite yet spoke Quechua and loved things Indian. As Hernandez underscores, Arguedas treated his anthropology, short stories, and novels as different means to the same end, namely interpreting Peru's changing realities.

And, of course, there was Arguedas's identification with the Indian. In Peru, as across the hemisphere, the coin of indigeneity was devalued in the mid-20th century between the discourses of assimilationism and modernization. In this sense, Arguedas was also ahead of his time in defending indigenous Andean traditions, a forerunner of the tectonic fin-de-siecle century cultural and political shift that Xavier Albó has called "the return of the Indian." Now we have Evo Morales, an indigenous intellectual renaissance, struggles for political power and land rights, and also, it must be said, the excesesses of a Pachamismo that recycles tired old essentialisms about a primordial, intrinsically noble Andean cosmovision as if highland lifeways were not fluid, dynamic, mixed-up creations like everything else in a globalized world. Arguedas himself oscillated between a shopworn, dehistoricized, and romanticized conception of Indianness and, as in his "Ode to a Jet Plane," a recognition that Andeans were also fully modern and going places of their own.

Hernández captures these tensions and more. His book leaves us with a far clearer understanding of a man who has too often been treated as simply a culture hero to be put on a pedestal as opposed to a contradictory, brilliant figure who demands our full intellectual engagement. Arguedas chronicled, perhaps better than anyone else, the changing Peru of the mid-20th century, and the transformation from the Andes of the pongo to the world of the

shantytowns, the soap opera, and the street vendor, and new geographies of both dreaming and hopelessness. After his death would come even more upheaval, the age of the evangelical church, the cocaine economy, the NGO, the nightmare of the Shinging Path and the counterinsurgency, and, more lately, the i-phone and the transnational strip mining economy with its juxtaposition of plunder and prosperity. But Arguedas was also wise enough to understand just how much could not yet be understood about the new Peru that was striggloing to emerge from the old, much less what lay very far ahead. "Me enardece," Arguedas wrote in *El Zorro de Abajo* not long before his death, "pero no entiendo a fondo lo que está pasando en Chimbote y en el mundo."

We can surely learn from the combination of vision and humility through which this self-proclaimed *hombre quechua moderno* saw the world.

It's the gift of this book to allow us to see Arguedas himself with new eyes.

Orin Starn

INTRODUCCIÓN

El 26 de enero del 2006, Evo Morales Ayma se convirtió en el primer autoproclamado indígena en alcanzar la presidencia de un país andino. En la ceremonia de investidura en Tiwanaku, previa a los actos protocolares en La Paz, el presidente se dirigió a su audiencia con estas palabras: "Pasamos de quinientos años de resistencia a la toma del poder. Estamos en tiempos de triunfos, de cambios".[1] Cuatro años más tarde, el 22 de enero, el evento se reeditó con su reelección como presidente. En esta oportunidad sus palabras fueron: "Hoy hay un Estado colonial que se va y un Estado plurinacional que llega".[2] Ese mismo año tuvo lugar, también en Bolivia, la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra. Por iniciativa del gobierno boliviano y en respuesta a las decisiones tomadas al interior de la Organización de Naciones Unidas en la Cumbre del Clima en Copenhague, cientos de organizaciones se dieron cita en Cochabamba. Allí se suscribió la siguiente declaración: "Planteamos a los pueblos del mundo la recuperación, revalorización y fortalecimiento de los conocimientos, sabidurías y prácticas ancestrales de los Pueblos Indígenas, afirmados en la vivencia y propuesta de Vivir Bien".[3]

"El futuro de la humanidad está en peligro" – prosigue la declaración – "y no podemos aceptar que un grupo de gobernantes de países desarrollados quieran definir por todos los países como lo intentaron hacer infructuosamente en la Conferencia de las Partes de Copenhague". En Junio de 2008, a propósito de la Directiva de Retorno por la que la Unión Europea endurecía su política migratoria

1 Discurso de asunción de Evo Morales. Jueves 26 de Enero de 2006. Disponible en http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-62330-2006-01-30.html

2 Discurso de posesión del Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia Evo Morales Ayma. 22 de Enero de 2010. Disponible en http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-138825-2010-01-21.html

3 Declaración final de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático. 22 de Abril de 2010. Disponible en http://www.ecologistasenaccion.org/article17273.html

al tiempo que negociaba sendos acuerdos comerciales con los países andinos, el presidente de Bolivia declaraba: "No pueden fallar hoy en sus "políticas de integración" como han fracasado con su supuesta "misión civilizatoria" del tiempo de las colonias".[4] Meses atrás un líder indígena del Perú, que formaba parte de una delegación de visita en Bruselas en el contexto del cabildeo sobre las negociaciones de acuerdos comerciales entre la Unión Europea y los países andinos, esbozaba metafóricamente el siguiente argumento: "es como si los nietos, los Estados-nación, negociaran las joyas de los abuelos (los pueblos indígenas), y sin una debida consulta".[5]

Los ejemplos del discurso de autoafirmación de la identidad de los pueblos indígenas son innumerables en la primera década del siglo XXI. La actual Constitución Política de Bolivia, por ejemplo, presenta el "Vivir Bien" o "Buen Vivir" como un principio ético-moral que busca enmarcar una sociedad que se autodefine como plurinacional. En el caso de Ecuador, el Vivir Bien o *Sumaq Kausay* (en quechua) se presenta como el marco para un conjunto sustantivo de derechos que busca abarcar al Estado y la sociedad en su conjunto. Más allá de las fundadas críticas que puedan esbozarse a estos "giros discursivos" o este nuevo paradigma aún en proceso de construcción —anclado por cierto a algunos ejes de la modernidad desarrollista— me interesa por el momento delinear tres puntos relacionados a procesos socio-políticos que he podido seguir de cerca como investigador y activista en la primera década del presente siglo.

Asistimos por primera vez, en el área central andina, a la convergencia de una diversidad de actores —estatales y no estatales— que interactúan, todos ellos, en una coyuntura diferente a lo que considero un *status quo antes*. Hace aproximadamente cincuenta años, en el período en que el afamado novelista y

4 Carta abierta de Evo Morales a propósito de la "directiva retorno" de la UE. 12 de Junio de 2008. Disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=68717

5 Intervención en el Parlamento Europeo, 17 de octubre de 2007. Informe de la Visita Diplomática Indígena al Parlamento Europeo. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI, 2007. Disponible en http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D11152

antropólogo peruano José María Arguedas publicara las novelas *Los ríos profundos* (1958) y *Todas las sangres* (1964), existían todavía en ciertas áreas interiores del Perú relaciones de dominación de tipo casta. El proceso de expansión capitalista solo empezó a quebrar esta situación y hacerse importante en el Perú luego de la Segunda Guerra Mundial, por lo cual a duras penas puede hablarse de la presencia de un Estado moderno, secular y liberal antes del mencionado período.

En segundo lugar, y debido a dinámicas que se relacionan con —pero no explican— el proceso de expansión capitalista, las poblaciones indígenas irrumpen en los espacios formales de la política nacional mediante alianzas *ad hoc* con intelectuales urbanos. Más allá de las intrincadas discusiones sobre el tipo de actoría(s) indígena(s) (de la Cadena y Starn 2009), lo clave es su presencia en un contexto completamente distinto: se trata de su verdadera y masiva aproximación al *ethos* de la urbe, o lo que ha dado en denominarse la tradición de la modernidad ilustrada.[6] Sobre este punto, dos importantes aclaraciones: primero, los pueblos indígenas siempre fueron agentes activos o actores de la historia; y segundo, su adaptación al universo urbano moderno no significa necesariamente su aculturación o la pérdida de su cultura.

Asistimos, en suma, a un fenómeno que el pensador peruano José María Arguedas fue el primero en identificar y definir en el área andina como de "transculturación masiva", proceso que analistas más recientes califican como un "giro de-colonial" capaz de replantear y trascender la modernidad en su conjunto. Cuando comencé a escribir el presente libro, no tenía una idea cabal de lo que estaba documentando (Hernández 1994 y 1996). El énfasis de las ciencias sociales en el paradigma de la "modernización" como narrativa explicativa (o más bien como profecía autocumplida), aunado a los propios límites de la epistemología

6 Para una aproximación a la modernidad como "experiencia vital" véase Berman 1988. El geógrafo David Harvey plantea que existe una implicación universal en la 'gran ciudad' como la más grande forma moderna: "La ciudad, nuestra gran forma moderna, es suave, dúctil a la más deslumbrante y libidinosa variedad de vidas, sueños e interpretaciones. Pero las mismas cualidades plásticas que hacen a la gran ciudad la liberadora de la identidad humana también la hacen especialmente vulnerable a la psicosis y a pesadillas totalitarias" (Harvey 1989: 32; traducción mía).

científica, contribuyeron a que inicialmente no pudiera identificar, en su real dimensión, el fenómeno de la transculturación masiva en los Andes. La vida y la obra de Arguedas aparecieron entonces como una clave: se trataba no sólo de una aproximación epistemológica a la sociedad andina sino también del producto mismo de sus transformaciones.

El presente libro pretende reflexionar sobre tales transformaciones en la sociedad peruana. En esta Introducción discuto el problema del estudio de la sociedad, argumentando particularmente las dificultades de comprensión de los fenómenos sociales a través del uso exclusivo de categorías científicas. Destaco en tal sentido la notable contribución de Arguedas a las problemáticas planteadas desde la antropología. Su testimonio personal, político y científico negando ser un "aculturado" es quizás la mejor denuncia de la falaz profecía de la aculturación indígena destilada desde la antropología oficial y la Organización de Naciones Unidas en el periodo inmediatamente posterior a la segunda mitad del siglo XX.[7] En el primer capítulo presento el novísimo escenario de empoderamiento indígena en el que surge la expresión de la etnicidad como producto de cambios en la composición y distribución demográfica de la sociedad andina.

En el segundo capítulo analizo el *status quo antes* previo a la transformación de la modernización capitalista. Argumento que durante el periodo 1932-1958, en condiciones de dominación de tipo casta o de "congelación" de las relaciones entre grupos socio-culturales, existían en el Perú escasas posibilidades para una aproximación fructífera entre culturas. Esta situación se revierte sin embargo durante el período 1958-1962, y se expresa de manera elocuente en el estudio de Arguedas sobre las comunidades rurales de España y Perú (Interludio) y, más adelante, en el acompañamiento de Arguedas a la estrategia del presidente peruano

7 La noción de asimilación es implícitamente asumida en los documentos oficiales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de las Naciones Unidas en 1957, animando a los Estados miembros a "integrar" a las poblaciones "tribales" y "semitribales" que ocupaban "una etapa menos avanzada que el promedio de su país". Pero ya hacia finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, los movimientos indígenas cuestionan enérgicamente el "asimilacionismo" a través de la inclusión del concepto de "soberanía" tanto en el Convenio 169 de la OIT como en la más reciente Declaración ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Hernández 2005: 41-42).

Juan Velasco durante el período 1964-1969, estrategia centrada en el otorgamiento de más derechos para los pueblos indígenas, pese a su existencia de clase miserable en las ciudades. Este último periodo se caracteriza además por una cierta afiliación de Arguedas a un enfoque "desarrollista" (tercer capítulo), en la esperanza de que este resultara en alguna forma de empoderamiento indígena.

La principal temática de Arguedas, expresada como la comunicación entre culturas, continúa a lo largo de su vida y se expresa con mayor radicalidad en los fragores urbanos de Chimbote (cuarto capítulo). Los hervores del principal puerto pesquero del Perú, con su avalancha de ácido y vida, precipitaron en 1969 la muerte del vocero del mundo andino en transición. En la sección final del presente libro (capítulo quinto) realizo un balance de los años posteriores a la muerte de Arguedas (1970-2000), trayendo a la actualidad el mensaje de su epistemología. Hago mención al período inmediatamente posterior a Arguedas debido a que este evidencia lo que el escritor precisamente esperaba, pese a que este periodo estuvo opacado por la burbuja revolucionaria del presidente Juan Velasco Alvarado. El periodo 1968-1980 resultó también opacado por las acciones del movimiento guerrillero Sendero Luminoso,[8] cuyo proyecto político-militar intentó la asimilación del campo a la férrea militancia urbana, si bien desde inicios del siglo XX los pueblos indígenas desarrollaron estrategias pacíficas que permitieron la instalación de colonias en las ciudades (Uzzell 1972). El movimiento de las rondas campesinas que operaron en forma independiente y se distinguieron de los "comités de autodefensa" organizados por las fuerzas armadas en el contexto de lucha antisubversiva contra Sendero Luminoso, muestra el gran cambio en la estructura de las áreas rurales del Perú. Como sostiene Starn, las rondas campesinas constituyen uno de los movimientos sociales más importantes y duraderos en las

8 El surgimiento del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso en 1980 y su rápido crecimiento durante esa década produjo una explosión de estudios e informes de variada calidad. Para conocer historias de Sendero Luminoso, ver principalmente Degregori 1990 y Gorriti 1990. Para conocer su programa militar, ver PCP-SL 1982 y 1989, y Arce Borja 1988. Para análisis más actuales consúltese el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Véase también Roncagliolo 2007.

postrimerías del siglo XX en América Latina (Starn 1992 y 1999; ver Degregori 1996 y Poole y Rénique 1992). En la sección final del presente estudio asumo el rol de resumir los cambios estructurales que empiezan en la década de 1950 con el resquebrajamiento del sistema feudal en una de las naciones andinas.

UN ACERCAMIENTO A LA ETNICIDAD "DESDE ADENTRO"

Un aspecto central de este estudio es el uso de la noción de etnicidad entendida no tanto como expresión o presencia fija sino como "manera de ser" dinámica y productiva. Esta noción se explicita mejor mediante la crítica genealógica al trabajo de los antropólogos que han tratado de definir una cultura o "patrón" en el área central andina. Desde los esfuerzos pioneros de Rowe, Mishkin y Kubler en el monumental *Manual de los indígenas sudamericanos* (1947), un ejército de antropólogos ha tratado de identificar un gran "patrón" desde que los europeos aparecieron en la escena. Estos intentos por definir una cultura, un patrón básico, un ideal o una configuración fueron influenciados por el concepto de Kroeber de "áreas culturales" (1939). Esta noción se utilizó entre la mayoría de los antropólogos pero más frecuentemente con referencia al conjunto de elementos universales de la cultura tales como la tecnología, la religión, la organización social, el arte y la lengua.

Algunos pocos antropólogos interesados en el desarrollo de las castas coloniales, como Kubler (1947, 1952), describieron a los pueblos indígenas andinos como entes diferenciados de los (indefinidos) términos "mestizo" o "criollo". Al igual que Mishkin (1947), Kubler no tuvo dificultad en hablar empíricamente de "indígena" e "hispano-católico" como una sociedad sin fronteras. Hacia 1950 Simmons (1952, 1955), Tschopik (1948, 1952) y Gillin (1947, 1949) habían sin embargo abandonado sus esfuerzos por definir el término "mestizo", desde el momento que no pudieron separar esta definición de la noción de "aculturación" o

pérdida de cultura.[9] El antropólogo norteamericano Eric Wolf (1959), a partir de su experiencia mexicana en América Latina, sugirió dividir la mezcla indígena-mestizo en "cerrada" y "abierta". Hacia la década de 1990 los antropólogos sin embargo habían demostrado su incapacidad para definir unánimemente a las diversas poblaciones andinas (Weismantel y Eisenman 1998).

Las investigaciones de Oliver La Farge sobre Mesoamérica (citadas en Kubler 1947) encontraron las mismas dificultades en definir la cultura con elementos españoles y precolombinos segregados, al tiempo que Mishkin (1947) afrontó problemas de criterio similares para separar lo "indígena" de lo "mestizo-blanco". Su afirmación quizás sea la mejor forma de caracterizar el clima de la antropología andina durante la década de 1950:

> El criterio cultural que pudo haber sido considerado para separar la parte indígena de la blanca-mestiza de la población se dejó a la habilidad analítica de cada individuo... Las dificultades sobre la forma de preparar una lista de tales criterios quedan suficientemente claras, por lo tanto no hay a mano ninguna fórmula objetiva para clasificar a la población en términos de divisiones culturales (Mishkin 1947: 411-12).

Desde que los antropólogos estaban dispuestos a aceptar el supuesto de que los Andes estaban perdiendo su identidad, adoptaron versiones modificadas de la tesis de que los pueblos aborígenes estaban en proceso de "aculturación".[10] En parte como consecuencia de que este prejuicio se generalizó hacia la década de 1950, la antropología fue compatible con teorías fuertemente arraigadas en la

9 En un trabajo prologado por el célebre antropólogo norteamericano Ralph Linton, John Gillin (1949) resume sus hallazgos en la definición de la "cultura mestiza" en América Latina, poniendo el énfasis en la noción de "aculturación". Durante la década de 1950 esta noción fue común entre los antropólogos.

10 "El estudio de las situaciones de contacto continuo entre diferentes grupos culturales de la clase aquí contemplada generalmente implica el uso de los conceptos de aculturación y asimilación, que se refieren a los procesos principales por los que la cultura se trasmite de un grupo al otro" (Simmons 1952: 40-41).

narrativa de la modernización (Poole 1992: 212). La década de 1970, sin embargo, fue testigo del surgimiento de una generación de antropólogos jóvenes que al influjo de los procesos de descolonización cuestionaron la visión optimista del "progreso", y la visión evolutiva que percibía a las culturas indígenas como estancadas y "primitivas". Esto dio lugar en la antropología a un mayor interés por los procesos de cambio histórico, y que se prestara más atención a la auto-percepción del hombre andino y sus instituciones (Salomón 1982: 87). Pero este interés derivó en una especie de nostalgia o "indigenismo ilustrado" sin relación directa con las luchas políticas de los pueblos indígenas (Starn 1994: 16).

El periodo 1980-1990 dio lugar a la aparición de una generación de antropólogos consciente de los profundos cambios que ocurrían en el mundo. En Estados Unidos, por ejemplo, la Guerra de Vietnam abrió el camino para la revisión del rol de los pueblos colonizados en el orden mundial, y con ello, la revisión del rol del tradicional "objeto" de estudio de la antropología. En el Perú, durante el periodo 1968-75, las políticas del general Juan Velasco Alvarado, con su intervención de largo alcance en las estructuras rurales andinas (Palmer 1973, 1975, 1980; McClintock 1978, 1981, 1983), recibió tanto elogios como críticas por parte de los científicos sociales. Algunos antropólogos incluso culparon a sus predecesores de haber "perdido el tren" al no unirse a las luchas de los pueblos indígenas.

Desde los días de Ruth Benedict, pocos antropólogos han podido caracterizar la cultura usando los procedimientos usualmente empleados por los novelistas o los dramaturgos. En su idea de "patrón de culturas" (1934), Benedict marcó un desafío que pocos antropólogos han seguido en el campo de los estudios americanistas. En su libro *Sons of The Shaking Earth* (1959), el antropólogo norteamericano Eric Wolf estudió en México a pueblos indígenas que habían formado enclaves y habían sido integrados de forma irremediable en áreas metropolitanas (su mayor contacto con la cultura urbana impulsaría, en este caso, su desaparición progresiva). A diferencia de aquellos casos aislados de nativos, la

cultura indígena quechua experimentó una transformación que aún continúa, aun cuando esta trayectoria no era clara cuando se quitó la vida Arguedas, el vocero de los indígenas andinos. El presente estudio rescata la visión de este novelista-científico atrapado entre dos mundos. Se trata del escritor-humanista que fue consumido por su propia (y frustrada) comprensión de ser a la vez objeto y sujeto de aquellas transformaciones. Por lo mismo, el presente estudio intenta cubrir una brecha importante en la antropología andina resucitando el excepcional legado artístico y científico de Arguedas.

Si mi intento de revivir el rol de Arguedas es presuntuoso, no tengo más alternativa que intentarlo. Esto impone un compromiso por suspender o exorcizar, al menos temporalmente, mi propia etnicidad, para penetrar en lo profundo de la percepción de los nativos andinos. Mis estudios previos de las rondas campesinas en el Perú me dieron un punto de partida, ya que este fenómeno, que registro entre 1970 y 1990, constituye un ejemplo de transformación asociada principalmente pero no exclusivamente a las áreas rurales. No olvidemos que la cultura indígena existe hoy por igual en la sierra y en las ciudades. Ya en la década de 1960 Douglas Uzzell (1972), antropólogo que trabajó en los "pueblos jóvenes" de Lima, interpretó la rápida adaptación de los pueblos indígenas al contexto de la urbe como una temprana respuesta revolucionaria. Uzzell acuñó el término "esferas de desacoplamiento" para referir a la instalación de colonias rurales en las principales ciudades andinas.

Cuando aludo al ejercicio de "exorcizar mi propia etnicidad" no me refiero a la clásica postura de asumir el rol de observador-participante en el sentido de "comprensión del punto de vista esencial de los otros" de Malinowski (1922: 517). Me refiero más bien al intento de aplacar completamente el sentido innato de etnocentrismo, a través de una inmersión total en la cultura indígena. Pocos autores en la historia de la antropología han sido realmente exitosos en este intento. Comenzando con la historia de los estudios antropológicos focalizados en las culturas indígenas de América Latina a inicios de la década de 1930, hasta los

estudios más recientes de la década de 1990, resulta sugerente que no existe un consenso sobre lo que constituye un "ladino", un "mestizo", un "criollo", en oposición a un "indígena" (para una total comprensión de esta afirmación véase como ejemplo el número especial de 1998 del *Bulletin of Latin American Research*, donde aún está lejos de encontrarse un mínimo consenso sobre el uso de términos como "etnicidad" o "raza").

Se puede argumentar que en el corto periodo de veinte años (1950-1970) la sociedad peruana experimenta una transformación que pocos antropólogos alcanzan entonces a percibir. Un estudio de Orin Starn (1994) que intenta resumir la fase reciente de la antropología andina, plantea que muchos antropólogos se equivocaron porque no pudieron detectar el advenimiento explosivo de Sendero Luminoso. Efectivamente, muchos antropólogos no detectaron la transformación que los Andes venían experimentando, pese a que este proceso había comenzado ya masivamente en el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. El mismo Arguedas era apenas consciente del significado de aquel cambio, que documenta tan magistralmente en *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) o *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). La lectura en secuencia de las novelas de su predecesor César Vallejo y *Los ríos profundos* revela la manera en que viene surgiendo el ideal de empoderamiento indígena. La producción antropológica que describe las décadas en la que ocurre aquel despertar muestra que su impacto es apenas reconocido.

Salvo notables excepciones (Richard Schaedel, William Stein, Richard Patch y Deborah Poole entre los antropólogos estadounidenses, Enrique Mayer, César Fonseca, Nelson Manrique, Rodrigo Montoya, Ricardo Valderrama y Carmen Escalante en el Perú), la mayoría de los antropólogos no-nativos han sido incapaces de exorcizar, siquiera momentáneamente, su propia etnicidad, y surgir como intérpretes imparciales. Científicos criollos como José Matos Mar y Julio Cotler reconocieron la incursión del presidente Velasco como una apertura para el movimiento indígena, y algunos, como Carlos Delgado y Mario Vázquez (el

segundo producto de la antropología aplicada financiada por la Universidad de Cornell),[11] participaron en la creación de una nueva legislación para alivianar la pobreza de los indígenas. Al final, la preponderancia de las ideologías urbanas ensombreció los cuatro años de vida de la antropología aplicada peruana. Los intelectuales criollos ocuparon posiciones clave en las instituciones gubernamentales (Gall 1971) e impusieron modelos urbanos de gestión a las organizaciones indígenas (Montoya 1974).[12]

Basta con decir que el período 1970-90 fue documentado por antropólogos que no conocían cabalmente el significado de lo que estaban documentando (Starn 1994). Este libro es en parte la respuesta a lo que yo mismo pasé por alto en mi estudio de las rondas campesinas, que constituyen una de las respuestas espontáneas más significativas a la larga historia de gobierno disfuncional en el área andina (Bonilla 1997; Gitlitz 1997; Hernández 1994 y 1999). Aparte de los primeros antropólogos peruanos que aparecieron a inicios de la década de 1950 (tales como Oscar Núñez del Prado y Gabriel Escobar), y los avances esporádicos de historiadores (entre los que destaca el peruano Alberto Flores Galindo), lo que importa es seguir la trayectoria de Arguedas como portavoz de los nativos andinos (Murra 1996). Esta trayectoria no fue lineal en la medida que evoluciona desde el ideal de una "subalternización optimista" hasta el entendimiento del radical choque entre culturas.

11 El proyecto Perú-Cornell se creó a fines de 1951, con fondos de la Carnegie Corporation de Nueva York, mediante un acuerdo entre el Instituto Indigenista Peruano y la Universidad de Cornell. Fue implementado por una serie de "desarrollistas" en una pequeña parte del Perú, en forma de "intervención participante". El trabajo etnográfico comenzó en 1949 con Mario Vásquez, quien más tarde se transformó en lo que Enrique Mayer (1991: 475) llamó "el arquitecto de la reforma agraria peruana". Para una discusión detallada sobre el proyecto Perú-Cornell, ver Stein 1999b.

12 En el Sistema Nacional para la Movilización Social (SINAMOS) se aceptó implícitamente la idea de "aculturación" (léase asimilación) al tiempo que, a un nivel más subliminal, se abrazó la esperanza de una suerte de resurgimiento indígena. Los modelos urbanos de gestión que el SINAMOS impuso en las áreas rurales fracasaron, en llamativo contraste con las "esferas de desacoplamiento" o colonias móviles que los indígenas habían estado desarrollando en forma masiva para conquistar las grandes ciudades desde la década de 1950.

De ahí la importancia de Arguedas, quien nació en el seno de las culturas indígena e hispano-católica y alcanzó la madurez como un artista dolorosamente consciente de cómo un hablante no-nativo adquiere verdadera destreza en las sutilezas de la cultura dominante. Arguedas estuvo además firmemente comprometido con mantener su estilo de vida *quechua* en medio de las contradictorias demandas de una carrera profesional durante el denominado "boom literario" de América Latina. Sus escritos durante el período del *status quo antes*, y luego durante la desafiante década de 1960, ofrecen una panorámica única de los caóticos patrones de transformación desde la perspectiva interna de los pueblos indígenas. Su temática principal nunca deja de ser su *pueblo,*[13] pero se sumerge en la profundidad de lo subalterno para convertirse en un observador consciente. Luego de *Yawar Fiesta* (1941), su primera novela sobre el despertar de la etnicidad indígena, hace una pequeña pausa para identificar sus raíces secundarias en España, en medio de la odisea de toda su vida.

Pocas revoluciones han tenido el impacto de la conquista de las Américas por parte de los imperios coloniales. Desde la llegada de Cristóbal Colón al denominado Nuevo Mundo, y en el transcurso de más de cuatro siglos, la hegemonía europea estableció nichos de expansión en todo el continente, propiciando lo que algunos observadores consideran una primera ola de globalización. Una respuesta temprana surge en Haití (1791-1804) que culmina con la abolición de la esclavitud en la isla de Santo Domingo y, siglos más adelante, en 1910 estalla en México una revolución que dará como resultado el reconocimiento de las mayorías mestizas. En el área andina, la Revolución Boliviana de 1952, documentada pero no comprendida cabalmente en el exterior, significó la toma del poder y la recuperación del espacio perdido por las poblaciones nativas. No obstante, en el Perú, las masas responden a partir de la segunda mitad del siglo XX a las presiones dominantes cercando a los criollos por medio de colonias rurales en

13 Le doy a esta palabra los múltiples significados que tiene en el sentido anglosajón (por ejemplo tribu, gente, raza, grupo étnico, nación, sociedad, Estado, clan, grupo político).

las urbes (Uzzell 1972).[14] Mediante su desplazamiento a contextos urbanos para eludir la dominación de tipo casta, crean oportunidades para obtener reformas económicas y políticas. Hacia finales de la década de 1980 los emigrantes permanentes han establecido una suerte de coexistencia en nuevos términos, dejando a la élite hispano-católica de la vieja casta bastante desgastada.

Debo aclarar ahora el campo semántico de mi noción de etnicidad. Existe poco acuerdo sobre lo que una definición del término debería cabalmente incluir.[15] Más allá de una definición potencialmente estéril, parece más valioso determinar en qué medida la etnicidad puede ser leída e interpretada en términos de una relación entre diferentes grupos. La mayoría de los autores concuerda en que los grupos étnicos son grupos *sociales* (Parsons 1975; Bell 1975) basados a menudo en factores situacionales (Stutzman 1981). Además, se definen por adscripción (Stern 1987), es decir, tanto hacia el interior como entre grupos. Esto es, los individuos se ven a sí mismos distintos a otros individuos pertenecientes a grupos "étnicos" diferentes. Este énfasis en la adscripción es importante porque significa que no existe una equivalencia necesaria entre las unidades étnicas y las diferencias culturales. No existe, por tanto, nada en teoría o en principio que establezca cómo necesariamente se definen los grupos étnicos a sí mismos o cómo, a su vez, son definidos por los otros. Lo que esto quiere decir, simplemente, es que no existe definición precisa de lo que constituye un grupo étnico (Aldenderfer 1993). Según de la Cadena y Starn (2009), para el caso andino:

14 Uzzell muestra cómo se desarrolla este fenómeno en Lima durante la década de 1960, al tiempo que Turino (1987) lo revela por inducción para la década de 1980. En lugar de referirse a características de modernización, ambos autores refieren a los mecanismos por los cuales los indígenas penetran el Perú urbano. El concepto de "esferas de desacoplamiento" alude al proceso por el cual se crean oportunidades por fuera del dominio rural. Normalmente, los indígenas logran una mejor adaptación en las ciudades mediante el establecimiento de colonias, es decir, a través del trasplante de la sierra en el barrio urbano.

15 Véase sobre este punto los trabajos de Weismantel y Eisenman 1998; Wade 1997; Stern 1987; Stutzman 1981; y Aldenderfer 1993.

> la indigenidad surge sólo en campos de diferencia y mismidad social más amplios; adquiere su significado "positivo" no de algunas propiedades esenciales que le son propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta (Butler, 1993; Hall, 1996). Esto no quiere decir que la condición indígena sea de algún modo derivativa o carente de visiones y direcciones poderosas de sí misma. Lo que quiere decir es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen. La indigenidad, en otras palabras, es a la vez históricamente contingente e integra lo no indígena —y por ello nunca trata sobre una realidad intocada (2009: 196).

La etnicidad no es sólo un deseo sino también una necesidad de identificarse dentro de un grupo distintivo de nichos ecológicos (Aldenderfer 1993). Esta necesidad es una función neuro-psicológica de los humanos para mantener la identificación del yo sensible más allá del grupo inmediato de pertenencia (Parsons 1975). El contexto cultural puede estar mezclado con la religión o el racismo (Wolf 1994), pero el contenido está fuertemente asociado a una percepción sensorial compartida y no sólo a símbolos que relacionan a la sociedad humana con el mundo (sobre)natural. En el caso andino, la aceleración del crecimiento demográfico en la tercera década del siglo XX constituye un repentino "monzón" que recarga los "acuíferos" antiguos. La cuestión principal en la diacronía de la etnicidad radica en su habilidad de sobrevivir a los impactos externos. Esto es, utilizando una analogía de la teoría atómica, la relación entre grupos puede tener fuertes valencias de unión o de rechazo. En el caso andino, la mayoría de los nativos se adaptó a una subalternización que posibilitó el sistema de dominación hispano-católico.

Al examinar la vida de Arguedas resulta sumamente instructivo seguir la deriva de la antropología en el campo de los estudios andinos. La visión sobre los pueblos

nativos tal cual evolucionó en la fraternidad antropológica se expresa en la doctrina de "asimilación" de los pueblos indígenas. Bajo el amparo de la Organización de Naciones Unidas, esta doctrina se generalizó en programas cuya orientación fue animar a los pueblos nativos a "integrarse" a la sociedad dominante. Diversos programas se instalaron en casi todos los países durante las décadas de 1950 y 1960. Tanto en los estudios urbanos como rurales, el propósito respecto a las culturas nativas fue el de facilitar su adaptación e integración. Los resultados esperados de los programas estatales justificaban ampliamente la tendencia "natural" de la absorción como costo de la "integración". En cierto sentido, este resultado resultó siendo falso. Lo interesante de la vida de Arguedas es que da cuenta de la falacia del programa de integración en el cual alguna vez creyó, al tiempo que testimonia la irreversibilidad de las conquistas indígenas posteriores a la década de 1950.

En el período de la posguerra, la escuela de Cultura y Personalidad prevalece en el escenario de la antropología de América del Norte (Wallace 1961). Al tiempo que el movimiento Cultura y Personalidad resulta exitoso como lugar teórico común dentro de la antropología, tuvo poco impacto práctico porque nadie llegó a formular una metodología que permitiera comparar un grupo amplio de culturas.[16] No obstante, en el Perú se produjo una mezcla interesante en círculos de intelectuales-novelistas en el período de entre-guerras: el denominado movimiento indigenista. Liderado por Luis Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo,[17] este

16 La gran exponente de esta escuela, la norteamericana Ruth Benedict, nunca empleó el enfoque de Cultura y Personalidad para el estudio de grandes poblaciones nativas como las andinas o las mesoamericanas. Asimismo, ninguno de sus seguidores ha podido establecer una metodología que permita comparar las culturas nativas de América del Norte y América del Sur. Pese a la excelencia de su escritura, en su libro *El crisantemo y la espada* Benedict no tuvo experiencia directa con Japón y nunca abandona su punto de vista de "extranjera".

17 Ver especialmente *Hacia el despertar del alma india* (1927) y *Memorias* (1981) de Luis Valcárcel; también *Nuestra comunidad indígena* (1924) y *Renuevo de peruanidad* (1934) de Hildebrando Castro Pozo. El indigenismo fue un movimiento socio-intelectual en América Latina, particularmente fuerte en Perú y México desde la década de 1920, que redescubrió "lo indígena" en el contexto del liberalismo político. El indigenismo aboga por la "integración", más allá de la "asimilación", de la población indígena, con un respeto por los valores culturales nativos. Para un estudio

movimiento artístico-intelectual no sólo estuvo mejor sintonizado sino además menos sesgado por el enfoque analítico-científico. Si en su novela *El mundo es ancho y ajeno* (1941), el escritor indigenista Ciro Alegría empatiza con las penurias de los indígenas pero sin poder penetrar el fondo de sus motivaciones, será el pensador marxista José Carlos Mariátegui el primero en advertir las energías liberadas por el indigenismo pero también sus tensiones y sus límites:

> La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (1928: 359).

Mientras elaboraba el presente libro, fui gradualmente comprendiendo que Arguedas ofrece uno de los pocos casos en el que un artista maduro *aprehende* la antropología para proceder, científicamente, a escribir como novelista.[18] Al tiempo que me fasciné por su estilo cambiante, comencé a detectar que la conversión de Arguedas en antropólogo a mitad de su carrera literaria debió haber estado influenciada por su ambivalente experiencia propia con la cultura indo-mestiza. Entonces se me ocurrió que la misma región andina estaba en transformación mientras Arguedas se convertía en adulto, hasta el estallido social que describe en su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Así pues, utilizo a Arguedas

---

introductorio sobre el indigenismo mexicano y peruano, ver Marzal 1981. Para el caso del Perú, ver además Tamayo Herrera 1980, Manrique 1989, Kristal 1987, Davies 1974 y Curatola 1998.

18 La situación disciplinar fronteriza, conjuntamente con la combinación de métodos de análisis provenientes de distintas tradiciones científicas y literarias, bien podría situar a Arguedas como un pionero de lo que hoy se denominan los *Estudios Culturales*. La auto-definición del norteamericano James Clifford, autor de obras sugerentes como *Writing Culture* (1986), e *Itinerarios Transculturales* (1999), resulta muy elocuente para caracterizar a este disperso movimiento en boga en EEUU durante la década de 1980: "yo fui formado en historia, siempre me gustó la literatura tanto o más que la historia, y tuve una fascinación cada vez más profunda por la antropología" (citado en Fernández de Rota 2012: 259).

como un intelectual "insider" que aprehende el discurso científico para penetrar el significado del choque étnico en el Perú. En este choque está ciertamente incluido el "hervidero" humano de Chimbote. Sin embargo, Chimbote no representa toda la urbanización ocurrida en el Perú. Es un ejemplo extremo de una cloaca humana en estado de ebullición. El antropólogo norteamericano Richard Schaedel, quien vio a Arguedas por última vez en el verano de 1965, así lo explica:

> Debido al traumático efecto de mi penúltima visita a Chimbote evité discutirlo contigo, y fue sólo porque tú no entendías por qué José María [Arguedas] podía lidiar con la urbanización de Lima pero el caldero hirviente era Chimbote, ¡que lo sacó de las casillas!... Acabo de pasar por la experiencia de recordar mi penúltima visita, y me ha dejado al borde de la depresión profunda. Te diré que el impacto de Chimbote fue el efecto de la avalancha migratoria de Lima multiplicado cien veces sobre un pequeño pueblo portuario. La implosión de la migración de indígenas por el *boom* de la harina de pescado y la industria del acero en la década de 1950 produjo un caos total. La presencia de muchos emigrantes de todos los pueblos pesqueros artesanales costeros, por lo menos desde Iquique hasta Tumbes y probablemente Puerto Bolívar o algunos otros puntos de Ecuador, confundió totalmente el cuadro del "zorro de abajo" que Arguedas había predicho. Chimbote fue una verdadera letrina humana, aun peor porque fue más chica y concentrada que otras letrinas urbanas sobre las que yo había leído (por ejemplo Calcuta) o vivido de cerca (por ejemplo Newark, que visité durante toda mi vida y continúa empeorando...) Entonces, créeme, la suciedad, la confusión, el caos y la absoluta desesperación de las masas de Chimbote fueron un infierno multiplicado a la enésima potencia. Esto es lo que quebró a José María, y cuyo solo recuerdo me enerva totalmente (conversación personal, 1999).

En suma, tomando algunos conceptos provenientes de la producción antropológica de las décadas de 1940-1950, y haciendo más de un guiño a la idea de identificar un "patrón" cultural (sin perder el tiempo en determinar los límites precisos entre la ciudad y el campo, o el punto en el que un "indígena" se convierte en un "criollo") utilizo a Arguedas para reflejar los cambios en los dos principales grupos sociales (con énfasis puesto en el indígena). Estos dos bloques se desprenden de sus contextos originarios a través de una intrincada pero masiva mezcla. Queda claro que actuar en el rol dual de vocero del Perú *en transición* condenó a un genio en el mejor momento de su producción intelectual. Pero resulta importante mostrar cuán hondamente puede penetrar el virus de la etnicidad. Arguedas se expuso a tal peligro sin pensarlo, enfatizando el mensaje de su exorcismo cultural. Este libro, a pesar de sus específicas circunstancias étnicas, intenta mostrar el significado universal respecto a qué tan profundamente aterradora, y sin embargo satisfactoria, es la necesidad que tenemos de identificación étnica.

UNO

EL ESCENARIO Y LOS ACTORES

La vida y la obra de José María Arguedas transcurre en un contexto nacional de culturas colonizadas que perduran durante cuatro siglos mediante un "sistema de castas".[19] Normas de identidad de grupo y pequeñas brechas permitieron a inicios del siglo XX una mínima movilidad como resultado de una incipiente urbanización capitalista. A mediados del siglo XX (1950-1970), sin embargo, este sistema de dominación colapsa en tres países de la región andina. En Bolivia se derrumbó de forma rápida y violenta con la revolución de 1952, mientras que en Ecuador estalla con una intensidad y escala menores a partir de una primera reforma agraria en 1964. En Perú tuvo un colapso más tardío, con repercusiones en las clases urbanas, ocasionando conflictos en varios niveles de la sociedad en un lapso aproximado de dos décadas. A partir de la década de 1970 emerge en este país un nuevo nivel de coexistencia, dando lugar, en la década de 1990, al surgimiento de otro tipo de hegemonía que se expresa en la concesión de algunos derechos para los indígenas, su mayor autonomía social y una mayor comprensión de la política urbana (Hernández 1994, 1999).

La mayoría de los científicos sociales desestima la acción de las variables demográficas que alteraron la estructura básica de los países andinos. Aunque han reconocido el proceso por el cual la adaptación de los mercados periféricos a la

19 Aunque algunos estudiosos han usado el término "repúblicas" para referir a la forma dual de gobernanza en los Andes (por ejemplo Thurner 1997), en el presente trabajo utilizo el término "casta" para referir a un sistema en el que existe una situación de oposición jerárquica basada en: (a) grupos exogámicos que no se casan entre sí; y (b) un control desigual de los recursos económicos. Georges Kubler (1952) ha aplicado el término casta al caso de los Andes. También fue aplicado por Vázquez y Holmberg (1966) en el estudio de la comunidad andina de Vicos, Perú, para analizar grupos familiares consanguíneos.

hegemonía de las economías industriales centrales[20] permitió a las élites periféricas mantener su poder hasta la Segunda Guerra Mundial, la crisis en el Perú significó el desborde de una elite colonial por parte de la población subalterna. El fin de la "esclavitud feudal" (Kristal 1987) fue el resultado del proceso de transformación que el Perú había estado experimentando en los años de posguerra. Este proceso incluye el rápido crecimiento de la población, la inundación de emigrantes indígenas a las ciudades, la expansión de la educación pública estatal, el ascenso de una clase media que domina la burocracia gubernamental, el establecimiento de rutas de penetración en áreas remotas de la sierra, y una serie de rebeliones de frecuencia y violencia crecientes.

Al momento de la Revolución Boliviana de 1952, presenciada por el antropólogo norteamericano Richard Patch, muchos observadores esperaban una toma del poder por parte de grupos comunistas. Aunque el país estuvo efectivamente un año sin fuerzas armadas y el campo estuvo en manos de milicias rurales, la revolución transcurrió relativamente con poco derramamiento de sangre. Sin embargo, los cambios sociales fueron tan radicales en Bolivia como en la Rusia del periodo 1916-1920 (Patch 1961). En lo económico, la tendencia general deriva hacia la propiedad estatal, pero las estructuras rurales vuelven a sistemas de tenencia comunal indígena. Solo parcialmente se permite la propiedad privada en el campo, tal como viene ocurriendo hasta nuestros días:

> Mirado a largo plazo, este es el aspecto crucial de la revolución [boliviana]. Ninguna nación moderna encuentra fácil incorporar una cultura extranjera con una historia extensa y consciente, que habla un idioma diferente y con una identidad racial atribuida, a una sociedad nacional urbana

20 De acuerdo a Wallerstein (1974) el nuevo sistema mundial se constituyó, desde la expansión europea en América, mediante la especialización de diferentes regiones en diferentes etapas. A inicios del período moderno consistía en una región industrial central (Inglaterra), regiones semi-periféricas (España) especializadas en el comercio, y regiones periféricas (América Latina y Europa Oriental) que fueron organizadas por la primera para proporcionar materias primas.

> occidentalizada. Consideren cuánto más difícil es la hazaña cuando la otra cultura, en lugar de una minoría, es una mayoría con el potencial de ejercer el poder, no estratégico sino absoluto. La Revolución Boliviana consiguió la integración formal con un éxito tal que el ajuste de la realidad social a las nuevas leyes y decretos se está llevando a cabo con una rapidez sorprendente (Patch 1961: 125).[21]

La revolución boliviana logra la emancipación de una mayoría indígena que adquiere el poder en un contexto en el que el poder político de un segmento económico era inversamente proporcional al número de sus integrantes (Patch 1961: 124). En países con una masa crítica de indígenas (con más del 60% de mezcla como en Ecuador y Perú) el proceso de emancipación se expande rápidamente. En países como Argentina o Chile, en los que la mezcla de la masa indígena era menor del 50% hacia 1900, los cambios demográficos no propician un desafío a la dominación hispano-católica (Schaedel 1982: 3).

Sin embargo, no existe una explicación coherente de lo que ocurrió en el Perú. Este estudio presenta tal fenómeno en la segunda mitad del siglo XX a partir de la fina percepción de Arguedas, el observador participante bilingüe de mayor sensibilidad para entender los cambios profundos en el mundo andino. Arguedas vivió cuarenta años familiarizándose con el *status quo ante* de la gran transformación, y veinte años durante el *status quo post*. Desde 1970 emerge en el Perú un nuevo tipo de coexistencia con una pérdida de poder por parte de la oligarquía tradicional y un empoderamiento gradual de las poblaciones indígenas.

Muchos analistas han interpretado aquella transformación como forma de "modernización capitalista" (por ejemplo McClintock 1982, Palmer 1992). En este argumento está implícita una construcción teórica que yuxtapone los conceptos de

21 Citando al intelectual boliviano Rene Zavaleta Mercado, el profesor de estudios culturales latinoamericanos Abril Trigo sostiene (2015) que la revolución boliviana de 1952 continúa, espasmódicamente, hasta nuestros días, tal como puede verse en la influencia de la obra de Zavaleta en pensadores contemporáneos en dicho país como por ejemplo el hoy vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera.

"tradicional" y "moderno" (Poole 1991, 1994). Este enfoque ha constituido el principal marco de interpretación por parte de los investigadores extranjeros que analizaron, por ejemplo, la insurgencia peruana de las décadas 1980-1990.[22] Las poblaciones rurales movilizadas formulan sin embargo una nueva agenda con su propia implosión en las áreas metropolitanas mediante formas impredecibles de agregación heterogénea (léase "esferas de desacoplamiento", "ciudades de campesinos", "pueblos jóvenes" o "barriadas"), formas vinculadas con la globalización periférica (Schaedel 1982). En la última parte de este estudio, y a partir de mi propio trabajo de investigación sobre las rondas campesinas, pretendo asumir el rol de "observador participante"[23] para explicar la situación actual en el Perú desde la propia perspectiva de la población movilizada.

PARÁMETROS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Dos cambios en la composición y la distribución demográfica en el Perú durante el periodo 1930-40 conducen a lo que puede considerarse el inicio del empoderamiento de la población indígena. En primer lugar, se registra un incremento relativo de la tasa de crecimiento de la población aborigen (que se encontraba en franco declive respecto de otros grupos hasta la mitad del siglo

22 Deborah Poole (1991, 1994) propone que la conceptualización que opone los términos "tradicional" y "moderno" apoya el paradigma de la modernización que suscriben tanto la política exterior estadounidense post Guerra Fría como los modelos establecidos de la ciencia política. Conceptualmente, en ese sentido, Sendero Luminoso es convenientemente transformado en un "movimiento terrorista modelo" precisamente por la manera en que su historia como partido político es primero borrada, y luego inscrita en la esfera de "acciones políticas irracionales", o lo que más recientemente se inscribiría como "fundamentalismo".

23 George Marcus (1998) llama a este ejercicio metodológico "etnografía multicitada". Subrayando este hecho está la idea de que "una etnografía contiene una biografía" (Stein 1999a: 1), lo que Deborah Reed-Danahay ha definido, refiriendo a otra vertiente, como "auto-etnografía", queriendo significar "tanto un método como un texto, como en el caso de la etnografía" (1997: 9).

XX).[24] En segundo lugar, ocurre un proceso acelerado de urbanización, alimentado por la creciente inmigración desde las zonas alto-andinas, precipitando una nueva distribución demográfica a nivel nacional de la sierra a las zonas costeras (con su centro de densidad en la ciudad de Lima). En tanto que la población total del Perú se duplica entre 1940 y 1971 (en 1980 Perú alcanzaba 16.832.000 personas), la población urbana crece seis veces (Santos 1975: 341, citado en Stein 1985). El Perú, como la mayoría de los países no industrializados con una masa importante de población aborigen, estabiliza su crecimiento alrededor de 0,1% anual durante el siglo XX.

La migración del campo a la ciudad hizo efectivamente posible el desmantelamiento de la estructura de poder ejercida previamente sobre las masas indígenas. La variable demográfica funciona como el motor de un nuevo sistema, generando la percepción de una creciente movilidad mediante la participación en la ventana de oportunidades abierta en las urbes (oportunidades que previamente no eran percibidas como posibles). Esta metamorfosis demográfica prepara el escenario para el colapso de la dominación colonial de las masas indígenas, metamorfosis que estuvo además amplificada por innovaciones tecnológicas como la expansión de la educación formal en las áreas alto-andinas y la difusión de los medios modernos de comunicación (en particular la radio y el sistema de carreteras). El advenimiento de la educación formal en las áreas con una mayor proporción de población nativa tendió a hacer a la población rural más capaz de manejar negocios y en general aprender las habilidades que eran monopolio de las élites hispano-católicas. Del mismo modo, el advenimiento de los medios de comunicación modernos hizo posible, incluso para las poblaciones más pobres, que fueran incluidas en el sistema nacional de flujo de información y recursos

24 Durante el siglo XIX la población peruana crece a una tasa lenta, hasta alcanzar un número de aproximadamente 3 millones al final del período. En el siglo XX continúa el crecimiento a una tasa mucho más acelerada, y la población pasa los 7 millones en 1940, y los 11 millones en 1961. Un parámetro temporal importante es el de finales de la década de 1930 y la década de 1940, cuando se redujo la mortalidad infantil en los llamados países del Tercer Mundo gracias a extensivas campañas epidemiológicas (Miró 1969 y 1971).

económicos. Cuando los emigrantes rurales volvían a sus pueblos generalmente traían recursos que, con el tiempo, precipitarían un cambio en el balance del poder en las áreas rurales.

Los flujos y reflujos normales del modelo-mundo de Wallerstein evidenciaron, sin embargo, un fuerte desarrollo del capitalismo en el Perú durante los años de posguerra. La expansión de la capital peruana es un buen caso en cuestión. Desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la importancia creciente de Lima como centro de servicios para un sector exportador en expansión, así como el crecimiento de la industria y de la clase obrera, transformaron a la capital peruana en una floreciente ciudad comercial, burocrática e industrial. Además, el mismo proceso de expansión capitalista, al generar una mayor demanda de trabajo en sectores como la construcción y servicios, alentó esa enorme ola de inmigrantes rurales y puso en marcha un nuevo ciclo de expansión urbana. Este proceso, operando en un contexto de dominación menos rígido, genera el rápido crecimiento del campo étnico denominado "cholo", así como el proceso denominado de "cholificación":

> Entre los censos de 1940 y 1961, 17 ciudades peruanas duplicaron su población, tres de ellas crecieron más de diez veces. Pero la instancia de urbanización más dramática en Perú es el descenso tipo avalancha de campesinos de la sierra hacia Lima, la clásica ciudad primaria, que triplicó su tamaño desde 1940 hasta alcanzar una población de alrededor de 2,5 millones de personas. Cada día llegan unos 200 autobuses y entre 1.000 y 1.500 camiones desde los Andes hasta La Parada, el mercado central y terminal, que es a la vez el corazón del gran submundo de la ciudad y el principal cernidor para la adaptación de los nuevos campesinos a la vida urbana. Hay acres de zapateros *cholo* con sus delantales azules de trabajo, sentados en taburetes rústicos detrás de máquinas de coser a pedal, esperando todo el día por un par de zapatos. Multitudes arremolinadas de

> vendedores itinerantes y maleteros, recién llegados de la sierra, trabajan por un dólar al día —mucho más que un salario para mano de obra no calificada en la mayoría de los pueblos de provincia— y deambulan por el gran mercado en sandalias de goma de neumáticos. La Parada es además el espacio donde los migrantes organizan las invasiones de tierra de las *barriadas* a las desiertas colinas que rodean Lima (Patch 1955, citado en Gall 1971: 298).

Las "barriadas" o "pueblos jóvenes" se constituyen en aquellos espacios e instancias que permiten a los indígenas penetrar en las urbes. En el reajuste del sistema posterior a la cholificación, las élites unieron sus intereses a estas formas de organización social para preservar el principio básico de dominación hispano-católica. La oportunidad de cooptar tales instituciones hizo deseable para las elites utilizar los recursos del Estado. Aun así, la cholificación continuó como un proceso amplificado, que se registra desde inicios del siglo XX. Chimbote, el lugar de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de Arguedas y uno de los ejemplos más notorios de "ciudades explosivas" en el siglo XX, se crea a partir de la afluencia de gente de todo el país. Chimbote fue un doble imán porque de forma inmediata a la afluencia de la industria del acero llega el *boom* de la industria de harina de pescado. Pese a ser incorporadas como clase subalterna, las instituciones que los indígenas recrean se vigorizan.

LOS INTELECTUALES URBANOS Y SUS RESPUESTAS POLÍTICAS

Luego de un período de aprendizaje y vagabundeo por Europa, el joven líder urbano de ascendencia hispano-católica Víctor Raúl Haya de la Torre funda simultáneamente en México y Perú su Alianza Popular para la Revolución Americana (APRA). Haya de la Torre concibe originalmente en 1924 esta alianza

como un frente pan-latinoamericano que incluye a un amplio espectro de grupos reformistas y anti-oligárquicos. No fue sino hasta fines de ese año que enumera su famoso "Programa Máximo" de cinco puntos para el hemisferio: (1) la acción de los países de América Latina contra el "imperialismo yanqui", (2) la unidad política de América Latina, (3) la nacionalización de la tierra y la industria, (4) la internacionalización del Canal de Panamá y (5) la solidaridad de todos los pueblos y clases oprimidos del mundo.[25] De raigambre básicamente reformista, el APRA fue influenciado por la idea positiva del progreso y la crítica de la presencia norteamericana en América Latina.

Como una pragmática mezcla de ideas, el APRA se constituye, de acuerdo a su fundador originario, en una organización fundamentalmente revolucionaria. Haya de la Torre enfatiza sin embargo que las clases medias latinoamericanas —los pequeños propietarios de tierra, comerciantes, industriales y profesionales— tienen el mayor potencial revolucionario debido a que, a diferencia de las burguesías europeas, se encuentran aun peleando contra el feudalismo. Haya de la Torre señala asimismo que muchos países de "Indoamérica" —término que adopta del mexicano José Vasconcelos— son más "indígenas" que "latinos". El rol asignado a los indígenas dentro del aprismo, sin embargo, estaría subordinado al gran designio de las clases medias urbanas. Los indígenas recibirían beneficios del "Estado antiimperialista" pero no tendrían un papel importante en su concepción, implementación y manejo.

El intelectual José Carlos Mariátegui, considerado el más grande pensador marxista de América Latina, es uno de los primeros en criticar al Aprismo. Hijo de una costurera mestiza de la costa sur del Perú, funda el Partido Socialista en 1928. Ese mismo año recopila varios de sus artículos en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Las preocupaciones centrales de Mariátegui son la integración nacional basada en la herencia indígena, la reforma agraria y la eliminación del sistema feudal en la vida económica y política del Perú. También se

25 Ver *El antiimperialismo y el APRA*, cuarta ed. (Lima: 1972).

preocupa en criticar a la élite gobernante por su sesgo cultural europeo y su bancarrota moral, a la Iglesia por su participación en la política, y la dependencia económica del Perú respecto al capital extranjero. Según Mariátegui, el débil desarrollo de una economía burguesa en la costa propicia en el Perú una forma determinada de "capitalismo" que Mariátegui interpreta como "feudal".[26]

A diferencia de Haya de la Torre, Mariátegui aborda el "problema indígena" poniendo de relieve el latente espíritu revolucionario de la población nativa. De acuerdo a Mariátegui, el marxismo debía adaptarse al Perú de manera que dejara espacio, en la formación de la incipiente nación andina, para el desarrollo de las tradiciones comunales indígenas (con su aún entonces vigente estructura socioeconómica "pre-capitalista"). El éxito del socialismo en el Perú, según Mariátegui, no tendría que esperar a las distantes revoluciones de la burguesía o la clase media (como en el flamante proyecto indoamericano de Haya de la Torre). Mariátegui reconoció efectivamente que el problema de la unidad nacional en el Perú resultaba mucho más complejo:

> En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla (1928: 178).

Debidamente preparados, según Mariátegui, los proletarios de la pequeña industria del Perú, junto a unos pocos elementos conscientes de la clase media (esto es, los intelectuales), podrían fusionar armónicamente la tecnología moderna

26 La polémica sobre la naturaleza "feudal" o "capitalista" de América Latina ha arrastrado ríos de tinta, y termina por ser liquidada a partir de la segunda mitad del siglo XX con la "teoría de la dependencia". Según esta teoría, los países de América Latina no han llegado a la fase superior del desarrollo capitalista porque las burguesías "nacionales" no han desarrollado el mercado interno y las industrias locales, debido a que su fuente fundamental de ingresos y sus intereses de clase han estado unidos a las potencias capitalistas.

con las prácticas ancestrales indígenas. Tanto Mariátegui como Haya de la Torre reconocieron el hecho de que los indígenas constituían, en la década de 1930, cerca del 75% de la población nacional:

> El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esa actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es fingida, ni postiza, ni astuta. No es más que socialista (Mariátegui 1928: 75).

Los postulados de los intelectuales urbanos hicieron eco de las ideologías y opiniones vertidas desde las grandes urbes, por lo que a pesar de abordar el "problema indígena" mediante la revelación de una serie de contradicciones, pocos intelectuales rechazaron la idea intrínseca de la "aculturación" de las masas indígenas. Al final de cuentas, tanto en sus diagnósticos como en sus recetas, los intelectuales urbanos estaban férreamente atados al ideario de la modernización entendida como "progreso", es decir, aquella ideología de la gran urbe anclada en la fe ciega sobre los poderosos efectos positivos de la tecnología moderna. El crítico peruano Antonio Cornejo-Polar ha ubicado apropiadamente tanto la *raison d"être* como la principal contradicción de un grupo particular de aquellos intelectuales, los indigenistas:

> Aunque el esclarecimiento ideológico y las vivencias de infancia y juventud determinaban que ese conflicto fuera asumido intensamente por los indigenistas, lo cierto es que la lucha campesina no era su horizonte de cotidianeidad. En cierto sentido su función condicionante, con respecto a la

> producción intelectual del grupo indigenista, estaba intermediada por la índole diversa de su inserción real en la sociedad. Simplificando los términos del problema: una situación de enfrentamiento entre la burguesía moderna pro-imperialista, y sectores de la clase media radical y el pueblo, dentro de las definiciones impuestas por la organización citadina, servía de base para intervenir, en el plano de la producción cultural, en un conflicto entre terratenientes pre-capitalistas, y para algunos simplemente feudales, y el campesinado sujeto a ese régimen primitivo, dentro de la dinámica de una sociedad agraria. La traslación que supone pasar de una problemática a otra instaura, precisamente, la heterogeneidad (1996: 19).

Una de las contradicciones fue precisamente la desventajosa inserción del Perú en la órbita del capitalismo imperialista. Por ello, la producción de los intelectuales indigenistas se liga necesariamente a los procesos de modernización que comienzan con el segundo gobierno del presidente Leguía (1919-1930) y continúan durante las sucesivas dictaduras militares de Sánchez Cerro (1930-1933) y Benavides (1933-1939). Pese a que los intelectuales urbanos hicieron un llamado a la justicia social y la "integración nacional", la confluencia ideológica entre ellos y las masas indígenas era en la mayoría de los casos insignificante. La afirmación de 1802 del científico alemán Alexander von Humbolt, quien estimaba a Lima "más aislada del Perú que de Londres", encuentra su eco en la declaración del escritor Abraham Valdelomar hacia la primera década del siglo XX: "El Perú es Lima, Lima es el Jirón de la Unión, el Jirón de la Unión es el Palais Concert".[27] Obviamente, fuertes barreras étnicas dividían a los grupos sociales.

27 José Cerna-Bazán (1995: 13) explica, además, esta afirmación de la siguiente manera: "Quien decía estas frases estaba sentado en una mesa del Palais Concert, un salón de moda (una *confiterie* para el decir de la época) frecuentado por damas y caballeros de familias pudientes de Lima, y también por artistas e intelectuales peruanos que en la década de 1910 hacían su experiencia bohemia y cosmopolita. Abraham Valdelomar, el "Conde de Lemos", sentado en esa mesa, decía las frases y podría haber concluido con *y el Palais Concert soy yo*: en su juego subyacía una postura irónica: decir que toda la sociedad y toda la historia de un país se reducían a la figura de un artista era decir que entre la realidad compleja de la vida social y material del país y su representación política y cultural había un vacío clamoroso".

EL COMIENZO: CÉSAR VALLEJO

Mientras vive la experiencia de la cultura europea a inicios de la década de 1930, el poeta peruano César Vallejo critica desde una perspectiva marxista a las sociedades capitalistas occidentales. Introduce también en su pensamiento la particular mirada de su ambivalente origen andino indo-mestizo, especialmente el de las serranías alto andinas del Perú. Mariátegui ya había observado agudamente en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* lo siguiente: César Vallejo representa el comienzo del fin de un período que opone a las culturas occidental e indígena, y el punto de partida de otra época (Mariátegui 1928: 287). Arguedas escribirá cuarenta años más tarde *El zorro de arriba y el zorro de abajo* que "Vallejo es el principio y el fin" (Arguedas 1971: 246).

Nacido en 1892 en las áridas serranías de Santiago de Chuco, Vallejo sufre el exilio y más tarde se asienta en París como columnista esporádico de diversos diarios, hasta su muerte en 1938. Fue famoso por la deslumbrante innovación técnica y la pura brillantez de su poesía. Al igual que otros intelectuales latinoamericanos de su época, Vallejo fue también "socialista". No obstante, su búsqueda de una identidad colectiva más allá del marco ideológico impuesto por cuatrocientos años de dominación hispano-católica da como fruto una nueva forma de expresión que se fundamenta en un cuestionamiento radical de las características europeas dominantes de la modernidad como la racionalidad, la laicidad y la instrumentalidad:

> ¡Indio después del hombre y antes de él!
> ¡Lo entiendo todo en dos flautas
> y me doy a entender en una quena!

¡Y los demás, me las pelan!...[28]

Su producción poética revela la dificultad de mantener un rostro humano en un mundo industrial alienado – más en la situación andina debido a que los seres humanos se encuentran subordinados también por condiciones coloniales. César Vallejo afronta en su particular contexto el supremo "problema de la cultura" de Gramsci a través de su doble condición de alienación social y cultural. Pero a diferencia del "intelectual orgánico" gramsciano,[29] Vallejo se atribuye el rol de *testaferro* – testifica en forma urgente, mientras es separado de su hogar, la constante experiencia del dolor humano. Así el poeta lo expresa mediante la tensión entre su alma indígena y su lengua castellana, tal como José María Arguedas lo señalara años más tarde.[30] En Vallejo, tal como lo apunta José Carlos Mariátegui, se encuentran por primera vez en la literatura peruana las motivaciones indígenas expresadas en una forma virginal:

¡Auquénidos llorosos, almas mías!
¡Sierra de mi Perú, Perú del mundo,
y Perú al pie del orbe; yo me adhiero![31]

28 César Vallejo. Estos poemas forman parte de los "Poemas humanos" (sección IV: Poemas sin fecha, Mecanografiados en letra negra), y fueron escritos en Francia entre 1931 y 1937 bajo el título Telúrica y Magnética.

29 La distinción de Antonio Gramsci (1971: 14-15) de los tipos "tradicional" y "orgánico" de intelectuales describe lo que Stuart Hall percibe años más tarde como tendencias contradictorias entre la "política" y la "cultura" (1996: 432), que Frantz Fanon (1967: 385) relaciona con la experiencia colonial: "El establecimiento del sistema colonial en sí mismo no propicia la muerte de la cultura nativa. La observación histórica revela, al contrario, que el objetivo buscado no es la total desaparición de la pre existente cultura sino mas bien su continua agonía. Esta cultura, antes viva y abierta al futuro, se convierte en cerrada, fija en el estatus colonial, atrapada en el yugo de la opresión. Así tanto presente como momificada, la pre existente cultura testifica en contra de sus propios miembros. De hecho, los define sin ningún sentido. La momificación cultural conlleva también a la momificación del pensamiento individual".

30 "Ya José Bergamín lo dijo; observó que el estilo oscuro de "Trilce" es consecuencia de la lucha entre el alma del poeta y el idioma. Aunque Bergamín no conoce la causa íntima de este conflicto. Nosotros lo sabemos. Y este conflicto explica, además, el retraso de nuestra poesía de tema y de inspiración mestiza" (Arguedas 1939: 31).

31 César Vallejo, *Op. cit.*

El diálogo que esboza el texto poético se establece en oposición a la carencia de diálogo en la esfera pública, revelando lo difícil que resulta lograr tipo alguno de "sentido político" en un mundo percibido como externo y desolado.[32] Este tema central estuvo marcado hasta el final de su vida por el sentimiento duradero hacia su familia, el eje emocional de su niñez religiosa. Enfrentado a la extrema contradicción del anacronismo del pasado tenaz y las incompatibilidades latentes de su herencia dividida en el presente, el sujeto habla de su extrema soledad y su inexplicable nostalgia. Pero más esencialmente, el poeta crea un auténtico lenguaje propio (Cerna-Bazán 1995: 409).[33] Su producción artística se constituye en el síntoma de una nueva conciencia por venir:

> Este arte señala el nacimiento de una nueva sensibilidad. Es un arte nuevo, un arte rebelde, que rompe con la tradición cortesana de una literatura de bufones y lacayos. Este lenguaje es el de un poeta y un hombre. El gran poeta de *Los heraldos negros* y de *Trilce* —ese gran poeta que ha pasado ignorado y desconocido por las calles de Lima tan propicias y rendidas a los laureles de los juglares de feria— se presenta, en su arte, como un precursor del nuevo espíritu, de la nueva conciencia (Mariátegui 1928: 287).

32 "El diálogo que esboza el texto poético se establece en oposición a la *carencia de diálogo en la esfera pública*, y como crítica de la persona en el orden civil y material, al mismo tiempo que se figura los conflictos de la constitución subjetiva de la persona" (Cerna-Bazán 1995: 407; cursiva mía). La ausencia de diálogo en la esfera pública es un aspecto también destacado en *El zorro de zrriba y el zorro de abajo de* José María Arguedas (ver más adelante capítulo cuatro).

33 "La escritura vallejiana del ciclo 1914-1923 propone la imagen de un sujeto no en tanto presencia fija —fijada por el orden o por algún discurso alternativo— sino en tanto *manera de ser* más productiva. No la reducción de lo diverso y conflictivo a códigos uniformes (cualesquiera que sea su contenido cultural e ideológico); no la anulación de la proliferación social y subjetiva. Al contrario: la exacerbación de la producción de la subjetividad en relación a la proliferación social" (Cerna-Bazán 1995: 409).

José María Arguedas y el despertar de la etnicidad indígena

Arguedas refirió muchas veces a la convivencia con indígenas durante su infancia. A lo largo de su vida esta experiencia le proporciona no sólo el sustento para sus esfuerzos intelectuales, sino además una forma de expresión totalmente propia.[34] Nacido en 1911 en Andahuaylas, provincia semi-rural del departamento de Apurímac en el sur-andino del Perú, Arguedas enfrenta durante su madurez artística el conflicto que divide a los intelectuales latinoamericanos entre el "cosmopolitismo" y el "provincianismo". En su búsqueda de una identidad, Arguedas intenta conciliar aquello que hasta donde se conoce ha resultado imposible, la reconciliación entre su ser indígena y su ser universal (que Kant refirió como "verdadera cultura"). Arguedas resaltó muchas veces su conexión íntima con el mundo indígena:

> Mi madrastra… me tenía tanto desprecio y tanto rencor como a los indios y decidió que yo había de vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí. Así viví muchos años... Los indios y especialmente las indias vieron en mí exactamente como si fuera uno de ellos, con la diferencia de que por ser blanco acaso necesitaba más consuelo que ellos… y me lo dieron a manos llenas. Pero algo de triste y de poderoso al mismo tiempo debe tener el

34 "Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien. No me servía bien ni para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas, ni menos aún para decir con todas las exigencias del alma nuestros odios y nuestros amores de hombre. Porque habiéndose producido en mi interior la victoria de lo indio, como raza y como paisaje, mi sed y mi dicha las decía fuerte y hondo en quechua. Y de ahí ese estilo de "*Agua*" [1932] del que un cronista decía, en voz baja y con cierto menosprecio, que no era ni quechua ni castellano, sino una mixtura. Es cierto, pero sólo así, con ese idioma, he hecho saber bien a otros pueblos, del alma de mi pueblo y de mi tierra" (Arguedas 1939, citado en Kapsoli 1986: 12).

> consuelo que los que sufren dan a los que sufren más, y quedaron en mi naturaleza dos cosas muy sólidamente desde que aprendí a hablar: la ternura y el amor sin límites de los indios, el amor que se tienen entre ellos mismos y que le tienen a la naturaleza, a las montañas, a los ríos, a las aves; y el odio que tenían a quienes, casi inconscientemente, y como una especie de mandato Supremo, les hacían padecer. Mi niñez pasó quemada entre el fuego y el amor (Arguedas 1965: 247-8).

Siendo originalmente quechua hablante, Arguedas enfrenta la contradicción de ser un extranjero en su propio país, un individuo *quechua* en una estructura social hispano-católica dominante.[35] Cuando empezó a escribir sus primeras novelas en 1932, estaba predispuesto a ser asimilado por la cultura hispano-católica. Sin embargo, a través de sus escritos de ficción y ocasionalmente de etnología, Arguedas intentará demostrar que no es un "aculturado", y se esforzará para que, tras cuatrocientos años de interacción con los indígenas, el grupo hispano-católico altere la forma que presenta al momento inicial de la Conquista. En sus primeros años de vida, Arguedas absorbió con gran intensidad el clima social del *status quo antes*. Hacia 1955-56 entra en la madurez intelectual cuando se extienden las repercusiones de la Revolución en Bolivia y en los círculos académicos se relaciona con el despertar de la etnicidad quechua, uniéndose a la explosión folclórica que tuvo lugar en Lima y en otras grandes ciudades del Perú. La Peña Folklórica representó la primera ola de reconocimiento que la *persona* indígena había cambiado, abandonando gradualmente su subalternización a Occidente y buscando la identificación psicológica con los símbolos no hispánicos.

En sus últimos trabajos, Arguedas se distancia de la concepción dual de cuatrocientos años de subalternización para descubrir una comunidad heterogénea

35 La palabra quechua se usa comúnmente en la antropología para describir a los modernos habitantes del área andina que hablan el idioma quechua, mejor conocido como el idioma de los incas. Actualmente, junto con el idioma Español, el Quechua es oficial a nivel nacional en los Estados de Ecuador, Perú y Bolivia. También se habla sin ser oficial a nivel nacional en regiones limítrofes de Argentina y Chile.

que, según anhelaba, se sustentara en una coexistencia armónica entre culturas. Este anhelo se construye como ideal que opera sobre los diferentes niveles de reconocimiento que pueden llegar a adquirir los bloques sociales. Al final, Arguedas fue consumido por la vorágine provocada por tal encuentro, que continúa hasta nuestros días. Como pocos testigos, Arguedas fue un observador privilegiado (lo suficientemente alejado, en un momento, para no ser aterrorizado por sus efectos directos) y llegaría a convertirse en una suerte de "héroe cultural", un poco a la manera de Diego Rivera y Pablo Neruda en sus respectivos países. A un nivel más trascendental, Arguedas enfrenta, en sus propias circunstancias personales, el dilema fáustico de disolver las relaciones convencionales, con su venerado séquito de prejuicios, para construir un nuevo mundo a partir de las cenizas de lo antiguo.

Dos
Un sistema de tipo casta (1932-1958)

En *Los ríos profundos* (1958) Arguedas describe la vida social de los centros poblados de las sierras alto-andinas del sur de Perú. Se trata de la provincia semi-rural de Lucanas, el centro administrativo de los Wari, el primer Estado andino cinco siglos antes de la hegemonía del Tawantinsuyu. Entre los siglos XIV y XV los incas lograron un alto grado de integración en un área que ocupó partes de los actuales territorios de Perú, Chile, Argentina, Bolivia, Colombia y Ecuador. En plena república, las serranías alto-andinas del sur del Perú, con un alto porcentaje de población indígena bajo el régimen feudal de la hacienda, enfrentaron una de las más dramáticas exclusiones que se produjeron en las regiones interiores de América Latina. Hasta bien entrado el siglo XX, los procesos de formación de castas rigieron en gran medida las relaciones entre los grupos indígenas y no indígenas (Kubler 1952: 36). Arguedas refiere puntualmente a este orden como una gran contradicción: el producto de dos fuerzas irreductiblemente enfrentadas. En opinión del crítico uruguayo Ángel Rama (1982: 129):

> El contragolpe de este comportamiento histórico fue la congelación por igual de ambas culturas, enfrentadas dentro de esquemas clasistas —tanto la de impregnación indígena como la de impregnación hispano-europea— las que resultaron parejamente condenadas al estancamiento y a la repetición de modelos antiguos. No fue sólo la cultura dominada la que se estancó, sino también la cultura dominante... Es un testimonio de la dialéctica del amo y el servidor, como no creo que pueda encontrarse otro igual en el resto del continente.

Arguedas presenta en detalle el proceso de exclusión que experimentaron estas poblaciones desde que la invasión española dividió el espacio social en dos entidades polarizadas: una matriz indígena y un enclave de cultura occidental (Arguedas 1966: 58).[36] Socialmente hablando, esta exclusión se expresa como la resurrección de un sistema feudal, tanto a nivel de la organización social como política (Arguedas 1968: 211), sistema que se mantiene mediante una ideología que predica la "superioridad racial" del grupo dominante (Arguedas 1966a: 207). Efectivamente, determinados mecanismos de la ideología religiosa tienen éxito en lograr una autoconciencia de inferioridad en los grupos oprimidos. De esta forma, los grupos subalternos consideran su relación con los grupos dominantes como *congelada* (Arguedas 1968: 180, 1970: 21), en términos de la ausencia de mecanismos para el diálogo fructífero y la movilidad social: "no existían ni existen aún, en esas haciendas y aldeas, ninguna posibilidad de ascenso: quien nace indio debe morir indio" (Arguedas 1970: 21).

Pero sobre todo, Arguedas intenta demostrar que los indígenas tienen una propia visión del mundo, una visión coherente y completa de su entorno. Una escena en el primer capítulo de *Los ríos profundos* es fundamental para comprender esta visión del mundo (Cornejo-Polar 1994: 214-17; Rowe 1979: 88-102; Rama 1982: 225). La escena nos remite a la infancia de Arguedas y al lugar de nacimiento de su padre mestizo. En el Cusco, el antiguo centro de la civilización andina, el "ingenuo" niño narrador sugiere que la cultura de los incas aún está viva, y que persiste en sus encadenamientos fundamentales:

> Caminé frente al muro, piedra tras piedra. Me alejaba unos pasos, lo contemplaba y volvía a acercarme. Toqué las piedras con mis manos; seguía la línea ondulante, imprevisible, como la de los ríos, en que se juntan los

36 "Allí no viven sino dos clases de gentes que representan dos mundos irreductibles, implacables y esencialmente distintos: el terrateniente convencido hasta la médula, por la acción de los siglos, de su superioridad humana sobre los indios; y los indios, que han conservado con más ahínco la unidad de su cultura por el mismo hecho de estar sometidos y enfrentados a una tan fanática y bárbara fuerza" (Arguedas 1966: 58).

> bloques de roca. En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos llameaba la juntura de las piedras que había tocado. No pasó nadie por esa calle, durante largo rato. Pero cuando miraba, agachado, una de las piedras, apareció un hombre por la bocacalle de arriba. Me puse de pie. Enfrente había una alta pared de adobes, semiderruida. Me arrimé a ella. El hombre orinó, en media calle, y después siguió caminando. "Ha de desaparecer" —pensé— "Ha de hundirse". No porque orinara, sino porque contuvo el paso y parecía que luchaba contra la sombra del muro (Arguedas 1958: 13-14).

El texto presenta una analogía entre las piedras de la pared inca y los ríos, similar a la relación simbólica entre la construcción o forma de las paredes (en el primer pasaje) y el flujo ondulante del paisaje andino (descrito en el siguiente). Siguiendo la interpretación propuesta por el narrador, se puede trazar otra cadena de sentido entre las piedras vivas del Cusco (símbolo de la creación de los incas) y los ríos profundos (que da el título a la novela de Arguedas). Mediante la asociación de estos significados, el autor sugiere no sólo que la cultura de los incas está viva, sino además que es la fuente de inspiración y percepción de la obra creativa, la fuerza primordial que forma la conciencia primaria del joven narrador:

> Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: "yawar mayu", río de sangre; "yawar unu", agua sangrienta; "puk'tik yawar k'ocha", lago de sangre que hierve; "yawar wek'e", lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse "yawar rumi", piedra de sangre, o "puk'tik' yawar rumi" piedra de sangre hirviente? Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano, que tienen una cima así, hacia el centro del caudal, que es la zona temible, la más poderosa. Los indios llaman "yawar mayu" a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento

> semejante al de la sangre. También llaman "yawar mayu" al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan (Arguedas 1958: 14).[37]

Se pone de manifiesto aquí, sin embargo, un grave conflicto: lo que desde mucho tiempo atrás había sido símbolo de felicidad y grandeza (el Cusco, la capital de los incas) es ahora un espacio de dominación y sufrimiento. En efecto, las plazas y capillas europeas han reemplazado a los centros de culto indígena. Del mismo modo, las edificaciones europeas se impusieron en el paisaje de los ríos. En otras palabras, lo que fuera un símbolo de pureza (los ríos fluyendo a través del paisaje andino, o el movimiento y continuidad de la cultura indígena) se convierte en flujo de dominación y tristeza. El narrador así lo expresa en el siguiente pasaje:

> Mi padre me había hablado de su ciudad nativa, de los palacios y templos, y de las plazas, durante los viajes que hicimos, cruzando el Perú de los Andes, de oriente a occidente y de sur a norte. Yo había crecido en esos viajes. Cuando mi padre hacía frente a sus enemigos, y más, cuando contemplaba de pie las montañas, desde las plazas de los pueblos, y parecía que de sus ojos azules iban a brotar ríos de lágrimas que el contenía siempre, como con una máscara, yo meditaba en el Cuzco (Arguedas 1958: 14).

La descripción de las paredes incas evoca además la conquista europea con la presión de una cultura sobre otra, la intrusión de la estructura colonial sobre las paredes de los incas (la imposición de las capillas católicas sobre las construcciones religiosas indígenas); en suma, la imposición de la historia de unos sobre la de otros. La cultura dominante aparece repentinamente como una fuerza viva que impregna a la cultura indígena, con la capacidad de desplazar a las fuerzas locales:

37 Para interpretaciones complementarias de este pasaje, ver Cornejo-Polar 1994: 214-17 y Rowe 1979: 88-102.

La construcción colonial, suspendida sobre la muralla, tenía la apariencia de un segundo piso. Me había olvidado de ella. En la calle angosta, la pared española, blanqueada, no parecía servir sino para dar luz al muro.

"Papá —le dije—. Cada piedra habla. Esperemos un instante".

"No oiremos nada. No es que hablan. Estás confundido. Se trasladan a tu mente y desde allí te inquietan".

"Cada piedra es diferente. No están cortadas. Se están moviendo".

Me tomó del brazo.

"Dan la impresión de moverse porque son desiguales, más que las piedras de los campos. Es que los incas convertían en barro la piedra. Te lo dije muchas veces".

"Papá, parece que caminan, que se revuelven y están quietas".

Abracé a mi padre. Apoyándome en su pecho contemplé nuevamente el muro.

"¿Viven adentro del palacio?" volví a preguntarle.

"Una familia noble".

"¿Como el Viejo?"

"No. Son nobles, pero también avaros, aunque no como el Viejo. ¡Como el Viejo no! Todos los señores del Cuzco son avaros".

"¿Lo permite el Inca?"

"Los incas están muertos".

"Pero no este muro. ¿Por qué no lo devora, si el dueño es avaro? Este muro puede caminar; podría elevarse a los cielos o avanzar hacia el fin del mundo y volver. ¿No temen quienes viven adentro?"

"Hijo, la catedral está cerca. El Viejo nos ha trastornado. Vamos a rezar".

"Dondequiera que vaya, las piedras que mandó formar Inca Roca me acompañarán. Quisiera hacer aquí un juramento".

"¿Un juramento? Estás alterado, hijo. Vamos a la catedral. Aquí hay mucha oscuridad" (Arguedas 1958: 15).

Arguedas presenta otra importante imagen de la relación entre culturas. Esta imagen refiere a la intrusión del orden urbano occidental (la plaza española, la catedral) sobre el orden indígena. De acuerdo a la visión nativa (señalada tanto por los textos literarios como por los textos etnológicos de Arguedas) existe una continuidad entre los seres humanos y otras manifestaciones del mundo natural: animales, plantas, árboles, rocas y ríos (Arguedas 1966a: 209).[38] El antropólogo estadounidense John Murra, en su prólogo a la versión en inglés de *Los ríos profundos* (1981), la llama "una visión del mundo propia, poderosa, reveladora, en la que las personas, las montañas, los animales, la lluvia, la verdad, todo tiene dimensiones propias". Sin embargo, el orden impuesto sobre la visión indígena representa la negación de esta continuidad, la desconexión de sus fuentes fundamentales. Así, las plantas y montañas aparecen como alienadas de sí mismas, y opuestas a las fuerzas que ocupan el lugar de la dominación:

> Ingresamos a la plaza. Los pequeños árboles que habían plantado en el parque, y los arcos, parecían intencionalmente empequeñecidos, ante la catedral y las torres de la iglesia de la Compañía. "No habrán podido crecer los árboles", dije. "Frente a la catedral, no han podido" [...] En el silencio, las torres y el atrio repetían la menor resonancia, igual que las montañas de roca que orillan los lagos helados. La roca devuelve profundamente el grito de los patos o la voz humana. Ese eco es difuso y parece que naciera del propio pecho del viajero, atento, oprimido por el silencio (Arguedas 1958: 16).

La intrusión de la tecnología de los opresores, sin embargo, no ha destruido los encadenamientos profundos de la cultura indígena. Persiste "el canto de las rocas y

38 "El niño que nace y crece en un mundo en que la vida humana está relacionada y depende de la vida *consciente* de las montañas, de las piedras, insectos, ríos, lagos y manantiales, se forma considerando el mundo y su propia existencia de una manera absolutamente diferente que el niño de una ciudad, en que sólo el ser humano está considerado como animado por un espíritu" (Arguedas 1966a: 209; cursivas del autor).

el fluir de los ríos", en una situación en la que hay pocas posibilidades para la aproximación armoniosa entre los mundos indígena y occidental. Así, la cultura nativa persiste en sus formas fundamentales, tal como expresa constantemente el narrador con su visión sobre los espacios sagrados indígenas:

> Los muros del palacio y del templo incaico formaban una calle angosta que desembocaba en la plaza.
> —No hay ninguna puerta en esta calle —dijo mi padre—. Está igual que cuando los incas. Sólo sirve para que pase la gente. ¡Acércate! Avancemos.
> Parecía cortada en la roca viva. Llamamos roca viva, siempre, a la bárbara, cubierta de parásitos o de líquenes rojos. Como esa calle hay paredes que labraron los ríos, por donde nadie más que el agua camina, tranquila o violenta (Arguedas 1958: 18).

La forma de dominación impuesta sobre la cultura nativa no representa sin embargo un hecho consumado, en la medida que ésta persiste como amenaza de subversión al orden existente. Desde este punto de vista, la única alternativa de liberación se manifiesta en la identificación simbólica del narrador con la situación del pueblo indígena.[39] Durante este período de la vida de Arguedas, y bajo estas circunstancias específicas, no existe posibilidad alguna para una aproximación fructífera entre las culturas (Arguedas 1958b: 167).

* * *

39 La siguiente es una bien conocida declaración biográfica de Arguedas al respecto: "Por circunstancias 'adversas' fui obligado a vivir con los domésticos indios y a hacer algunos de los trabajos de esos domésticos en la primera infancia. Recorrí los campos e hice las faenas de los campesinos bajo el infinito amparo de los comuneros quechuas. La más honda y bravía ternura, el odio más profundo se vertía en el lenguaje de mis protectores; el amor más puro, que hace de quien lo ha recibido un individuo absolutamente inmune al escepticismo" (Arguedas 1976: 21).

Algunas nociones de la antropología tomadas del relativismo de Franz Boas resultan cruciales para comprender las formulaciones científicas de Arguedas sobre el proceso de interacción entre culturas. Reinterpretando las ideas de Linton, Kluckholn, Kroeber, Benedict, Mead y Herskovitz, Arguedas explica que existe un aspecto distintivamente único en cada cultura, un aspecto al que llama el "eje central" (Arguedas 1953: 25) o *ethos* de cada cultura (Arguedas 1970: 24). El párrafo siguiente pone de manifiesto la descripción de Arguedas sobre ese aspecto central, al tiempo que pone de manifiesto la habilidad del autor para capturar el concierto mágico del fluir de las rocas y los ríos:

> "¿Cantan de noche las piedras?"
> "Es posible".
> "Como las más grandes de los ríos o de los precipicios. Los incas tendrían la historia de todas las piedras con "encanto" y las harían llevar para construir la fortaleza. ¿Y estas con que levantaron la catedral?"
> "Los españoles las cincelaron. Mira el filo de la esquina de la torre".
> Aun en la penumbra se veía el filo; la cal que unía cada piedra labrada lo hacía resaltar. "Golpeándolas con cinceles les quitarían el 'encanto'. Pero las cúpulas de las torres deben guardar, quizás, el resplandor que dicen que hay en la gloria. ¡Mira, papa! Están brillando".
> "Sí, hijo. Tú ves, como niño, algunas cosas que los mayores no vemos. La armonía de Dios existe en la tierra" (Arguedas 1958: 17).

La descripción anterior muestra no sólo la perspectiva indígena sobre el mundo sino también la persistencia de esa perspectiva. Se relaciona de manera concreta con las formas de trabajo colectivo, los valores como la reciprocidad en las relaciones humanas (Arguedas 1953: 25) y las antiguas estructuras sociales que eran mantenidas por al menos la mitad de la población indígena peruana en la década de 1930 (Arguedas 1968 333-34; 1970: 13). Como tales, aquellos elementos

de la cultura indígena, hasta mediados del siglo XX (Arguedas 1941a: 116-17; 1968: 221-222; 335, 341; 1958b: 161; 1969: 258; 1970: 27), todavía dominaron casi completamente la producción artística de los "pueblos grandes" en el Perú (Arguedas 1968: 321-322). Pese a los cambios introducidos con la invasión española, la cultura indígena continúa, a través de cambios en el tiempo, distinta de la de los "impostores" (Arguedas 1952: 2).

La persistencia de la cultura indígena se asocia también con el fenómeno de la lengua. En otra escena del Cusco, el "ingenuo" narrador intenta hablar en quechua con un indígena que trabaja como *pongo*. La más extrema relación de subordinación del indígena se hace evidente con la pérdida del habla, es decir, la incapacidad de articular significado alguno. Esta imagen, propiamente la de la "aculturación", contrasta con la de otros indígenas del Perú que no fueron manipulados por el régimen feudal. Arguedas refiere a estos últimos como campesinos libre-propietarios o "comuneros". El *pongo*, en un extremo, apenas puede articular sentido alguno. El movimiento de los campesinos libre-propietarios, en el otro, asemeja al "fluir" de los ríos: la continuidad de la cultura indígena. Este fluir constituye la garantía de la continuidad de la cultura indígena, en el sentido de que puede superar cualquier obstáculo para perpetuarse:

> En la penumbra, las serpientes esculpidas sobre la puerta del palacio de Huayna Cápac caminaban. Era lo único que se movía en ese kijllu acerado. Nos siguieron, vibrando, hasta la casa. El pongo esperaba en la puerta. Se quitó la montera, y así descubierto, nos siguió hasta el tercer patio. Venía sin hacer ruido, con los cabellos revueltos, levantados. Le hablé en quechua. Me miró extrañado. "¿No sabe hablar?" le pregunté a mi padre.
>
> "No se atreve" me dijo. "A pesar de que nos acompaña a la cocina".
>
> En ninguno de los centenares de pueblos donde había vivido con mi padre, hay pongos.
>
> "Taita" le dije en quechua al indio. "¿Tú eres cuzqueño?"

> "Manan" contestó. "De la hacienda".
> Tenía un poncho raído, muy corto. Se inclinó y pidió licencia para irse. Se inclinó como un gusano que pidiera ser aplastado (Arguedas 1958: 19).

La imagen del sirviente indígena contrasta con el flujo del movimiento de *Los ríos profundos*, siendo esta última una versión yuxtapuesta a la de los opresores. Las relaciones están, una vez más, marcadas por la incomunicación. Este conflicto se complica aún más en el párrafo siguiente que aborda la relación entre los elementos de las culturas europea e indígena. Arguedas propone una visión en la cual existen escasas posibilidades para una aproximación armoniosa entre las culturas. En las particulares circunstancias ideológicas de este momento, la única alternativa de liberación se expresa en la decisión del autor de identificarse con el mundo de los indígenas:

> "El oro que doña María Angola entregó para que fundieran la campana, ¿fueron joyas?", le pregunté.
> "Sabemos que entregó un quintal de oro. Ese metal era del tiempo de los incas. Fueron, quizá, trozos del Sol de Inti Cancha o de las paredes del templo, o de los ídolos. Trozos, solamente; o joyas grandes hechas de ese oro. Pero no fue un quintal, sino mucho más, el oro que fundieron para la campana. María Angola, ella sola, llevó un quintal. ¡El oro, hijo, suena como para que la voz de las campanas se eleve hasta el cielo, y vuelva con el canto de los ángeles a la tierra!.
> "¿Y las campanas feas de los pueblos que no tenían oro?"
> "Son pueblos olvidados. Las oirá Dios, pero, ¿a qué ángel han de hacer bajar esos ruidos? El hombre también tiene poder. Lo que has visto anoche no lo olvidarás.
> "Vi, papá, a don Pablo Maywa, arrodillado frente a la capilla de su pueblo" (Arguedas 1958: 20).

Los episodios de Cusco reflejan pues el "patrón cultural" de dominación que caracterizó a las serranías alto-andinas del sur peruano. No obstante, la búsqueda del fin de esta situación de exclusión o *congelamiento* llevaría a Arguedas más adelante a desplazarse a nuevas experiencias de vida, guiándolo gradualmente a la conquista y transformación del idioma español, y a escribir novelas y poesía. Una vez logrado esto, comenzaría una investigación interminable de las expresiones nativas, que lo llevaría a sumergirse en la etnología. Luego obtendrá un doctorado en antropología, y ocupará un puesto en un ministerio público. Durante sus últimos años de vida, Arguedas pasa a retratar la política nacional, la lucha de clases y las grandes contradicciones de los inmigrantes en las metrópolis andinas. Da inicio de esta forma a un movimiento arquetípico para millones de personas en las décadas por venir. Así escribiría refiriendo a su obra póstuma: "He pasado, realmente, increíblemente, de la edad del mito y de la feudalidad sincretizada con el mito a la luz feroz del siglo XXI".[40]

40 Arredondo de Arguedas, Sibila. "*El zorro de arriba y el zorro de abajo* en la correspondencia de Arguedas" (1990: 283).

INTERLUDIO
LAS COMUNIDADES CAMPESINAS EN ESPAÑA Y PERÚ (1958-1962)

En este capítulo comento un período poco estudiado de la vida de Arguedas cuyo resultado devino en una excepcional pieza de etnografía contemporánea. Por primera vez en la historia de la antropología andina, un etnógrafo de una nación "colonizada" estudia la sociedad rural de la "madre patria". El estudio de Arguedas de una sociedad provincial de España —el nivel mínimo de la urbanización moderna— capta la naturaleza de la relación entre ciudad y campo. A este nivel de interacción, la relación humana se presenta como un patrón universal. En términos del perfil de la vida de Arguedas, se trata de una etapa de pausa y reflexión, que le provee la oportunidad de separarse del ambiente de urbanización explosiva de Lima para ampliar su conocimiento sobre una cultura con raíces distantes a la suya. Fue una gran sorpresa para Arguedas encontrar que el poblador urbano español (el *señorito*) era el prototipo que conquistó y emigró hacia América, pero fue también un regocijo confraternizar y descubrir que el campesino español era en estilo y valores de vida tan semejante a sus "propios" indígenas.

Las comunidades de España y Perú, publicada seis años después de ser escrita en 1962, representa una inusual mezcla de formalismo científico y entusiasmo del etnógrafo-artista por descubrir las similitudes entre las sociedades rurales de España y América. Este entusiasmo no es típico del "investigador objetivo", al cual Arguedas fue entrenado para emular. Se trata del intento de delinear un "patrón" comparando a larga escala *ethe* aparentemente difíciles de homologar. Es útil recordar que la naciente antropología andina fue incapaz de delinear un modelo

que ilustrara propiamente el proceso de interacción entre culturas.[41] De la mezcla de un cuestionamiento a profundidad (visión *émica* de la cultura) y una amplia reflexión comparativa, emerge un cuadro bastante apropiado de la continuidad de la cultura rural en España y su relación con el crecimiento y desarrollo de la civilización en los Andes. La primera parte de la etnografía describe la vida social de un distrito en Castilla, región al noroeste de España, socialmente dividida en "castas". Describiendo un aspecto de las relaciones sociales, Arguedas apunta:

> Los labradores, todos, parecían resignados, aparentemente, a considerar su situación como congelada, como irremediable, en cierto modo como obra de la voluntad de Dios mismo. Habían aceptado en este sentido la filosofía oficial del reino que se transmitía y divulgaba por boca del clero y era aplicada rigurosamente por las autoridades (1968: 180).

La segunda parte describe otro distrito de la misma región, en el que la privatización de la tierra y la individuación social producto de fuerzas capitalistas han sido más acentuadas. Los habitantes de ambos distritos en Castilla disponían de una larga y viva experiencia en la explotación comunal de pastos y tierras agrícolas. En términos generales, esta experiencia no era diferente de las formas comunales de adjudicación y manejo de las tierras en la zona andina:

> Los colonizadores españoles disfrutaban ya de una experiencia propia y muy antigua del aprovechamiento comunal de la tierra, mediante la adjudicación de parcelas de arar a cada miembro de una comunidad y del usufructo común de los pastos. La aplicación por los españoles de su propia experiencia a un gran imperio donde encontraron sistemas de explotación de la tierra tan semejantes al suyo constituyó una tarea relativamente fácil y

41 La recurrente "necesidad" de presentar los principales grupos étnicos del Perú como entes aislados y estáticos es un punto ampliamente criticado en los trabajos de Poole (1992), Starn (1994) y Stein (1984, 1997).

> evidentemente necesaria y lógica. Más fácil que la relativamente equivalente que aplicaron durante el proceso de la reconquista en la propia península (Arguedas 1968: 329).

En América, sin embargo, decretos provenientes de la Corona permitieron la conservación de los terrenos comunales, y sólo las tierras desocupadas fueron pasibles de ser poseídas por los colonizadores españoles. Éstos, no obstante, estaban sujetos a la autoridad e intereses de la burocracia real de España. La Corona, asimismo, autorizó el funcionamiento de un sistema de tributación en trabajo que permitió, tanto al Estado español como a sus representantes, reclutar en su beneficio la mano de obra indígena. En términos generales, la política colonial de protección de las tierras comunales hizo posible para las poblaciones indígenas de América gozar de un "Término Comunal" que, según Bernard Mishkin (1947: 422), fue tomado de las propiedades previamente destinadas al soporte de la burocracia inca durante los siglos XV y XVI.

Las formas sociales de trabajo de la tierra fueron también similares en España y en Perú. En la América española, sin embargo, las formas de cooperación muestran características peculiares derivadas de la doble herencia hispana y pre-colombina. Entre los indígenas persisten la *minka* y el *ayne* como formas de ayuda mutua e intercambio de mano de obra. En Perú, al igual que en España, la diferenciación social se incrementa con la expansión de las fuerzas capitalistas. Pese a ello, hasta 1945, en el Perú este proceso no había modificado de manera sustantiva la relación tradicional entre los habitantes del campo y la ciudad. Como regla general las formas sociales de cooperación entre los campesinos persistieron en España y en Perú hasta mediados del siglo XX; sin embargo, en el Perú las formas sociales de cooperación entre indígenas pervivieron dentro de una estructura en la cual los descendientes de los españoles ("vecinos") ocupaban la escala superior. A pesar de que la división de castas era más implacable en España, en América las formas de cooperación entre indígenas se desarrollan hasta la

actualidad y se desplazan, a partir de la segunda mitad del siglo XX, como medios de adaptación (movilidad) en la conquista de las grandes ciudades del área andina.

En términos políticos, las cédulas reales que velaban por la protección de las antiguas formas de organización en las Américas hicieron posible para los *varayoq*, autoridades indígenas, tener mayores prerrogativas en tiempos coloniales que bajo la República. Además del mantenimiento de su forma tradicional de autoridad y de la disposición de ciertos recursos económicos para la satisfacción de las necesidades colectivas, entre estas prerrogativas pueden encontrarse el manejo y la distribución del agua, que en sociedades agrarias es tan valorada como el oro. El Gobierno español concedió tales prerrogativas a las autoridades nativas con el fin de inhibir el creciente poder de los colonizadores. Las políticas reales, al final de cuentas, permitieron a las comunidades nativas preservarse en el tiempo a través de la concesión de tales libertades. Y algo sorpresivamente, debido a la adquisición de la educación formal y la instalación de "colonias móviles" (Uzzell 1972) en las urbes, los campesinos peruanos tuvieron a partir de la segunda mitad del siglo XX un mayor espacio para el ascenso social en comparación a sus similares de Castilla.

El marco formal del Perú republicano previo a 1945 propició, sin embargo, una situación en la cual la relación entre europeos e indígenas permaneció "congelada". El ejemplo de la religión indígena es un buen punto en cuestión dado que, en términos reales, el indígena nunca fue verdaderamente evangelizado. Tanto los campesinos como los señoritos compartían en España una ideología religiosa común, que daba un marco total de identidad al ciclo de la vida en cada villa. En el Perú esta normatividad compartida entre indígenas y "vecinos" casi no existía, lo cual explica la existencia de los dos mundos en los cuales se dividía el espacio andino. Los habitantes indígenas continuaron su evolución con un sistema religioso que era funcional con el contexto de su cultura nativa, y con la aceptación formal de los símbolos religiosos impuestos por la Iglesia Católica. El espacio otorgado a los indígenas para el desarrollo de sus expresiones mágico-artísticas

(Arguedas 1941a: 116-117; 1968: 222),[42] en contraste al conservadurismo católico al cual fueron sometidos los campesinos de España, puede parcialmente explicar que, en comparación a la península, la sociedad colonial en América fuera más permeable con los hijos de campesinos que buscaban en la educación formal un mecanismo de movilidad social:

> Los vecinos [pobladores de España] egresados de la escuela sabían leer, escribir y contar, en grado muy elemental, tan débilmente que, con el tiempo, se convertían en gente que sólo sabía firmar y leer con dificultad los pocos documentos que durante su vida necesitaban rubricar, enterándose de su contenido. En las comunidades mestizas [de Perú], la escuela ha conseguido impartir a los egresados una confusa información acerca de los elementos de las ciencias y de las letras, tan confusa como el castellano que les fue impuesto y al que se aferran desesperadamente, sepultado el quechua y, no disponiendo al final, sino de un español limitadísimo, rudimentario, que los hace exhibirse con pedantería ante sus paisanos y, casi sin excepción, como ridículos y aún grotescos antes los señores de sus pueblos y en las capitales de la zona más desarrollada de la costa (Arguedas 1968: 344).

Desde 1920 por lo menos, y más aceleradamente a partir de la década de 1940, las comunidades rurales de España y Perú han enfrentado serias presiones externas provenientes de la expansión de la sociedad liberal capitalista:

42 "Las fiestas religiosas se convirtieron casi en los únicos puntos de referencia de la vida del indio, en el calendario, perdido el antiguo. Y pasar un cargo, una mayordomía religiosa, fue desde entonces obligación ineludible entre los indios, una cuestión de dignidad y honra… El día que se suprimieran las fiestas religiosas, la vida de los ayllus quedaría aún más silenciosa y triste. Y de ahí que resulte difícil tal supresión… Lo esencial de estas fiestas siguen siendo las danzas, los grandes bailes populares, los ritos nativos que se cumplen en estos días; todo flota en un ambiente dominado por lo indio en su aspecto externo y mucho más aún en su sentido, en su realidad esencial" (Arguedas 1941a: 116-117).

> Sólo a partir de las últimas décadas, 1940, se inicia un período de crisis religiosa entre los comuneros indios, como consecuencia de su verdadera aproximación al mundo occidental y de la desintegración o desarrollo de su economía. En el fondo de tal crisis se debate la lucha de dos direcciones opuestas a que está encaminada u obligada a encaminarse por los agentes que obran sobre él en forma cada vez más aguda: el individualismo, o la conservación de sus patrones de vida comunal (Arguedas 1968: 222).

Estas presiones de la sociedad mayor tienden a "desintegrar" o "desarrollar" los lazos de cooperación tradicional de los campesinos, con el objetivo de transformar a los miembros de la sociedad en individuos que compiten por la acumulación de recursos económicos. Pero en este ineluctable camino de la civilización, a pesar de que las esferas demográficas campesinas primordialmente se estabilizaron en España, en el Perú las comunidades campesinas parecen estar mejor preparadas para adquirir una suerte de "victoria" (Arguedas 1968: 312-322; 1970: 27) que se expresaría en la recuperación del espacio desposeído en tiempos de la República (1968: 321-322).[43] Debido a su rica herencia cultural, así como producto de su explosión demográfica a partir de las décadas de 1920-30, las fuerzas comunitarias indígenas en Perú parecen ser más fuertes que las subalternizadas comunidades campesinas de Castilla:

> Pero las fuerzas endógenas de los pueblos peruanos son, a nuestro juicio, mucho más poderosas en cuanto a su ethos comunitario. En aquéllas que

43 "En el Perú... la triunfante música folklórica andina representa la presencia urbana de las masas indígenas y mestiza surgentes y el hecho de que la clase señorial de esta región andina fue ganada, durante el período colonial, en las pequeñas capitales, por la música y danza precolombinas. En España no existía la profunda dicotomía cultural que en el Perú. Relegada en España la música y la danza a la categoría de espectáculo teatral y no de uso y ejercicio cotidianos; sustituida en los salones y campos por el repertorio internacional, la música y danza tradicionales no se transformaron, no evolucionaron como en el Perú; fueron oficialmente organizadas con fines de propaganda cultural y política y se convirtieron en una fuente de estudios de los especialistas en folklore y musicología" (Arguedas 1968: 321).

> han alcanzado el más alto grado de desarrollo, como las del Valle del Mantaro y Puquio, se mantienen vínculos de cooperación y de cohesión aparentemente muy fuertes (1968: 346).

El enfoque de Arguedas resulta innovador si lo comparamos con la dinastía de antropólogos que ha sido el orgullo de la profesión en el siglo XX. En las páginas que siguen trazaré líneas de comparación de aquel enfoque con el de etnógrafos europeos de diverso calibre, desde Bronislaw Malinowski hasta Claude Levi-Strauss, pasando por Clifford Geertz. Empezaré mi argumentación con Malinowski, la prominente figura que sedimenta el terreno científico de la antropología. "Es bueno para el etnógrafo", dice Malinowski, "algunas veces poner de lado la cámara, la libreta y el lápiz, y tomar parte de lo que sucede con el objeto de estudio" (lo que usualmente se denomina "observación participante"). Aunque Malinowski refiere a los juegos que frecuentemente los nativos llevan a cabo en sus villas, aquella declaración conlleva una implícita enunciación: "a partir de esas conexiones —cosa que hago frecuentemente no sólo por beneficio de la investigación sino también por la propia necesidad humana de compañía— he adquirido el sentimiento distintivo de la conducta de los nativos; su manera de ser, en toda clase de transacciones sociales, se me presentan aún más trasparentes y más fácilmente de entender" (Malinowski 1922: 23). Existe en la etnografía una deliberada y secuencial distinción entre la "observación" y la "inferencia": de acuerdo a Malinowski la distancia es usualmente enorme entre el material crudo de la información y la "autorizada" presentación final de la etnografía.

Arguedas refiere muchas veces a sus íntimas conexiones con los campesinos de Castilla. Como etnógrafo, participa de la acción sin ánimo alguno de simular su propia interferencia en los asuntos sociales de la villa. Todo lo contrario, como etnógrafo establece claramente no sólo su condición de "observador participante" sino además su condición de ser él mismo parte del "objeto de estudio". Enfrentado en el campo español a rituales específicos como los *seranos*, por

ejemplo, el investigador traba una reflexión que vincula etnológicamente la festividad en su propia aldea nativa. De esta manera, mientras describe las relaciones en Castilla, el etnógrafo pone como centro de reflexión, por inferencia, los significados latentes y las implicaciones de aquella acción en el contexto cultural de su propia (del investigador) aldea nativa:

> En San Vitero de Aliste, a los seranos se les llama hilanderas. Es una misma costumbre con diferente nombre. Durante los inviernos solían reunirse, por las noches, mozas y señoras en la casa de alguna vecina, con el objeto de hilar. Acudían en mayor número las mozas. A cierta hora, las visitaban los mozos, acompañados de músicos, y cantando... […] las *hilanderas* de San Vitero desaparecieron hace muchos años; no pudieron precisar cuántos. "Fue el cambio de costumbres que trajo el trigo, el aumento de ganado, de los negocios; la mayor preocupación que hay, lo que hizo desaparecer las *hilanderas* y, también el mayor rigor que los curas aplican en su vigilancia; el mayor poder que tienen", afirmó P.F. "Eso era también una costumbre muy atrasada, creo, como de pueblos un poco gentiles", concluyó. *Yo le advertí que las mozas estaban ahora, como en Bermillo, abandonadas y los mozos sin otro medio de diversión que los [juegos] frontones,* porque en San Vitero no existían ni existieron los bailes públicos de los domingos. "Así es —contestó P.F.— Es todo un silencio este pueblo" (1968: 144-145; cursiva mía).[44]

44 La idea del "silencio" es más adelante explicitada por el etnógrafo en el siguiente pasaje: "Los cambios, la relativa modernización del confort, la facilidad con que, en comparación con los tiempos anteriores a la difusión del trigo, podía conseguirse dinero y acumularlo, no pudo abrir, sin embargo, un cauce nuevo a las formas tradicionales de contacto social ya desquiciadas; agentes de presión moral conservadora lo impidieron y crearon el estado de "silencio" o "miedo" con que en San Vitero y en Bermillo definían los propios labradores el desconcierto en las relaciones eróticas del mocerío. No cambió, tampoco, el sistema de obstaculizar el matrimonio, sistema que nos parece que fue establecido como una forma extrema de control de la natalidad. La población de Bermillo no había aumentado en medio siglo. El súbito incremento de la economía no produjo en Bermillo cambios radicales en otros órdenes de la cultura, *cambios que sí ocurrieron en algunas comunidades del Perú* en las cuales la economía fue, como en Bermillo, tan subidamente desarrollada: tales los casos de las comunidades del valle del Mantaro y de las cuatro de la ciudad de Puquio. En el Mantaro se realizó la integración de las castas con predominio de ciertos valores de la

Es interesante notar que no existe un abrupto contraste entre la voz del "informante" y la "diagnóstica" voz del investigador. Más aún, en el intrincado proceso de interacción que la etnografía pone en marcha, existe implícita una posición desde la cual el etnógrafo elabora su propia interpretación de los asuntos de la villa. Esta posición podría bien definirse como el *ethos* del investigador. Como se muestra en el párrafo de arriba, tanto la voz del investigador como la del propio informante son parte activa del proceso cognitivo: sus posiciones interactúan, intersectan y convergen, sin claros límites en lo que constituye un conocimiento "objetivo". Por tal razón, desde la perspectiva de Clifford Geertz aquí subyace el meollo de la etnografía: "una estratificada jerarquía de estructuras de significado e inferencia a través de la cual el etnógrafo trata de encontrar su propia vía" (1973: 7). A partir de esta situación de concurrencia, el etnógrafo elabora su interpretación de la conducta de los pobladores de un área de Castilla: el sistema de hilanderas constituye un arreglo que es funcional al control de la natalidad campesina. El etnógrafo percibe, sin embargo, que en el Perú este arreglo —casi inexistente en la cultura andina— encuentra una diferente expresión debido a que la sociedad colonial, dada su permeabilidad, era más abierta a la difusión de los valores indígenas (Arguedas 1968: 321).[45]

Debe recordarse sin embargo que tanto en el caso de España como en el de Perú agudas barreras sociales mantenían a la cultura campesina en una situación de minusvalía. El siguiente párrafo pone de manifiesto tal situación, que en ambos casos diferenciaba claramente la posición social ("castas") de los pobladores del centro urbano y de la periferia rural. Asimismo, cabe precisar la existencia de una ideología que cumplía el objetivo de separar fieramente a los pobladores en este

cultura indígena, la castellanización e incorporación de las comunidades a las interrelaciones nacionales" (Arguedas 1968:146; las cursivas son mías). Para este punto véase además Turino 1993.

45 "La antigua vitalidad de estos campesinos [en España], su vinculación con el pasado; el uso inspirado y bellísimo de la lengua española. Todo esto ha quedado silenciado y, aparentemente fenecido, en La Muga y Bermillo… Creímos encontrar en este hecho el signo de un proceso de desarraigo de la tradición, bastante más grave que el que amenazaba al Perú" (Arguedas 1968: 321).

mínimo nivel de la jerarquía provincial (los nombres de los informantes han sido mantenidos en iniciales por "J.M.", es decir, José María Arguedas):

> "¿Usted cree que J.V. o A. P., labradores muy ricos se sienten de igual categoría que el "hospiciano" M.R.?" "Yo no le puedo contestar de veras, por ninguno de esos dos vecinos; no soy la conciencia de ellos, la pura conciencia, pero por cuenta de la conciencia del común le puedo contestar que son iguales, y si alguno de ellos no lo cree así, de uno o de otro modo, peca contra Dios. Y de ese modo, señor J.M., aquí no pecamos, que se diga. Hay otras formas de faltar al Señor y Él lo toma en cuenta". Luego me interrogó: "¿usted, que durante no sé cuantos meses ya ha estado examinando nuestro modo de vivir, ha visto alguna vez que A.P. o J.V. mire como "señorito" a algún vecino?"
>
> "Tiene razón —le dije—. Le ruego que perdone mi insistencia. *Así tengo que proceder para conocer a fondo las cosas*". "No se le dé, amigo. Usted sabe hacerse estimar". "Pues, mi querido amigo, por esa estimación que con la gracia de Dios he ganado entre ustedes, desearía hacerle una última pregunta. Estoy convencido ya que no existe lo que se llama diferencias de categorías entre los vecinos en cuanto que todos se tratan con el mismo respeto sin tener en cuenta la hacienda ni la propiedad de tierras de cada cual, pero ¿no hay una palabra, lo que nosotros denominamos un término que diferencie a los que tienen poca hacienda de los que tienen mucha y de los que no tienen nada?"
>
> "¡Claro que la hay! Los ricos, los acomodados, los pobres y los criados: pastores o peones. Hay[46] [sic] tiene Ud. cómo llamamos a eso que diferencia nuestra hacienda pero no nuestras personas" (Arguedas 1968: 166-167; cursiva mía).[47]

46 En este caso ("Hay" en vez de Ahí), el etnógrafo fuerza las reglas gramaticales del lenguaje de Castilla —estrategia llevada a su máxima radicalidad en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*— con el objetivo de retratar de la mejor manera la expresión vocálica de su informante.

47 Conviene una vez más remarcar la posición de Geertz (1973: 7) según la cual en la etnografía la cuestión es más compleja que la mera presentación de *una* ideología. El análisis consiste, entonces, de la separación de los "diferentes

"Conocer a fondo" implica el acto por el cual debemos reconocer no sólo la naturaleza diversa y plural de la realidad que observamos sino además el hecho de que el conocimiento es generado en la interacción misma (la etnología comienza precisamente en el límite de la "otredad", según Levi-Strauss). Como se refleja en las *Comunidades de España y Perú*, el registro etnográfico discurre a través de distintos niveles de "subjetividad" que, de acuerdo a la perspectiva o posición de la voz autorizada, podrían bien ser considerados como voz "objetiva". En la medida que corramos los diferentes velos de discursividad, más adecuada y profunda será la etnografía. Bronislaw Malinowski lo ha mencionado algo cruda y etnocéntricamente: "lo que realmente persigo en el estudio de la cultura nativa es su punto de vista de las cosas, su *Weltanschauung*" (1922: 517). De acuerdo a Malinowski, al final la etnografía no es sólo una extrapolación de la estructura de una tribu, sino que debe superar en vivacidad y plasticidad el mero registro científico del etnógrafo:

> Pude conseguir varias entrevistas con el mayor de los cuatro hermanos, dueños de la empresa de ómnibus de las líneas a Zamora y Salamanca. Eran estos los "señoritos" más odiados de Bermillo. Uno de ellos, el menor, atropelló con un ómnibus a una manada de ovejas y mató a dos de ellas. El pastor enfurecido golpeó con su "cayata" (bastón) al engreído señorito, cuando éste se dignó bajarse para ver a las ovejas agonizantes. Como el pastor no se humilló sino que, por el contrario, atacó al señor, ante el asombro de los pasajeros, "el de la fonda" volvió apresuradamente al ómnibus y en cuanto llegó a Bermillo habló con el Alcalde y el Jefe de la Guardia Civil. El pastor fue apresado y, según afirmaban algunos vecinos, lo azotaron. Estuvo detenido varios días. El atropellador guardó silencio; no

estratos de estructuras de significación" —lo que Ryle denominó "códigos establecidos", una expresión no del todo exacta, porque asemeja la empresa más a la de un traductor que a la de un crítico literario— y la de la determinación social de su importancia.

> consideró el hecho como una hazaña ni aprovechó la ocasión para vociferar con inmundas palabras contra los labradores, como en otras oportunidades en que había logrado humillarlos (1968: 168).

El párrafo de arriba pone en juego diferentes niveles de subjetividad, uno de los cuales yo referiría como la "evocación". En el párrafo aludido, la evocación constituye el principal mecanismo por el cual el etnógrafo reconstruye un evento de la villa (el incidente del bus). Es útil mencionar que en *Los ríos profundos* la "evocación" deviene la herramienta predilecta para mostrar el punto de vista de los personajes. Como elemento ordenador del párrafo citado, la evocación se constituye en la herramienta primordial en la medida que pone sobre el tapete eventos que, a pesar de que no han sido observados directamente por el investigador, son cruciales para nuestro "conocimiento a fondo" —desde varios ángulos— del significado de un hecho social (es útil precisar que el incidente del bus fue narrado al etnógrafo por otro informante que no aparece en el párrafo aludido). De acuerdo al paradigma científico de la antropología, la evocación debe ser dominada por una sistemática disposición empírica. La conspicua predominancia de la evocación en este párrafo muestra, sin embargo, que visualizamos la vida social, con mediana precisión, desde el punto de vista "grueso" de la etnografía. Nuevamente, los límites entre "inferencia" y "observación", conocimiento objetivo y subjetivo, son muy difíciles de precisar.[48] La "evocación" se constituye en uno de los principales implementos del científico, al igual que sus preconceptos asumidos sobre la gente, la política y el quehacer intelectual. De manera análoga al pensamiento mágico o religioso, la etnografía pone en marcha la íntima colaboración entre mente y espíritu:

48 Sobre este punto véase George Marcus (1998), Stein (1999), y Reed-Danahay (1997). Por su parte, la influyente pensadora norteamericana Donna Haraway (1995) plantea enfáticamente que no existe una vía única y exclusiva de la objetividad. Se trata, antes bien, de un "doble camino": por una parte, dado que todo conocimiento parte de una situación concreta, la búsqueda de la mejor situación posible que pueda proporcionar mejores versiones del mundo, es decir, ciencia. Por otra, la comprensión del objeto como actor, frente a las posturas que rutinariamente lo entienden como componente pasivo del proceso de conocimiento.

> La carga de subjetividad con que apreciaba yo ciertos aspectos de la conducta de los bermillanos era insuperable y no contaba sino con la ventaja de ser consciente de tal defecto. Encontraba, por ejemplo, en muchos labradores un porte digno y *señorial*, en tanto, el cura, uno de los dos abogados, los empleados del Banco, el Brigada de la Guardia Civil y todos los comerciantes, no me inspiraban respeto alguno y encontraba en sus figuras rasgos de insignificancia, de algo ridículo o mezquino (1968: 179).

Las caras afectiva-humanista y científica de la antropología son puestas en tensión para presentarnos a cabalidad tanto las posibilidades como el *stress* que entabla tal acercamiento. A pesar de que existe en el párrafo anterior un deliberado gesto de auto-reflexividad, esta disposición no se traduce en la necesidad de cancelar la carga "subjetiva". Todo lo contrario, la confesión de la existencia de la subjetividad no necesariamente aparece en el etnógrafo como una debilidad sino, definitivamente, como un elemento integrador de la etnografía. Esta situación provee al etnógrafo de un punto de partida desde el cual los diferentes puntos de vista se organizan de manera concéntrica (para usar la metáfora de Claude Levi-Strauss).[49] En última instancia, el objetivo principal de la etnografía no consiste en "constituir" al hombre sino en "disolverlo", como dice Levi-Strauss (1962: 357) refiriendo a la renuncia al sujeto etnocéntrico. Pocos antropólogos han sido insistentes en este asunto: la práctica de la ciencia del hombre consiste de una búsqueda personal, está motivada por una visión particular, y está dirigida hacia el encuentro de una (propia) identidad. (Como en el gesto de Levi-Strauss en *Tristes Tropiques*, al tratar de unir las brechas abiertas entre conocimiento "objetivo" y

49 "La historia, la política, la economía y el mundo social, el mundo físico e incluso el inmenso cielo, me rodean de manera concéntrica, círculos a los cuales mi pensamiento no puede escapar sin que yo ceda un fragmento de mi existencia. Como el contacto de un piedra que toca el agua, haciendo anillos en la superficie mientras se extiende, para alcanzar la profundidad yo mismo debo lanzarme al estallido" (Levi-Strauss 1975: 413).

"subjetivo"; no es de extrañar que Levi-Strauss reclame a Rousseau como el fundador de la etnología).

> "¿No les importa a ustedes [los señoritos] que los vecinos [labradores] los odien, porque ellos sienten el desprecio con que ustedes los tratan? Si todos vosotros sois cristianos ¿no sería lo natural que no se odiaran?", pregunté al dueño de los ómnibus.
>
> "Oiga usted —me contestó, con violencia—. Lo de ellos no debe usted llamar odio sino miedo. Un cobarde no odia, solamente se orina de miedo ante el que manda. Dios los hizo para la obediencia, para criados; los hizo nacer gente baja. Y si duda de mí, pregúntele al señor cura. Él le dirá cosas peores y más verdaderas de los vecinos".
>
> "¿A pesar de que es hijo de sacristán?".
>
> "Mucho más por eso. Vaya usted donde él, que ya yo le dije lo que debía. Y aunque usted pregunta cosas necias, las contesto porque me place decir esa clase de verdades que parece que usted quiere oír de nosotros mismos. ¿Verdad?".
>
> "Sí, señor. Le ruego que me disculpe si le he disgustado. Le agradezco muchísimo y sinceramente por su franqueza".
>
> "Vaya con Dios, amigo, y no vuelva". La entrevista en que, por fin, me aventuré a hacerle estas preguntas se realizó en la propia casa de los hermanos. *Nos despedimos sin darnos la mano muy a gusto de ambos*. Eran los últimos días de mi estada en Bermillo (Arguedas 1968: 169; cursiva mía).

Existe una inevitable relación entre la posición moral del etnógrafo y el desarrollo de los eventos en la villa. Esta posición, revelada en el párrafo de arriba, yo la contrastaría con la usual situación del "observador participante", para acentuar, una vez más, el rol activo que el encuentro de "subjetividades" desencadena en la etnografía. En el párrafo aludido el sujeto etnográfico se

convierte en *"objeto" y "sujeto" en sí mismo*: es parte constitutiva de la acción misma, y este hecho es la única garantía del proceso cognitivo. Su inmersión plena en la subjetividad —como en el agua que nos refiere Levi-Strauss— es la garantía del conocimiento mismo: "esta situación es igual para todos", en la perspectiva de Arguedas (véase el párrafo siguiente). Pasado y presente, memoria y razón, es decir, el gesto del etnógrafo de reconocer su propia materialidad en la acción —el reconocimiento de su "subjetividad"— representa en la etnografía la búsqueda de una identidad. En este sentido la más refinada etnografía nos abre la puerta hacia el conocimiento de lo(s) "otro(s)":

> Me quedé desconcertado, a pesar de todo lo que ya sabía acerca de la cultura de la comunidad, cuando N. me dijo que "los labradores forman una clase excluyente, sin aspiraciones, necesariamente torpe, porque las vacas no les dejan tiempo para pensar ni gozar de nada". Le repliqué enérgicamente, pretendí demostrarle que tenían muy buen juicio, que hablaban en un castellano excelente y rico y que muchos de ellos tenían verdadera sabiduría sobre las cosas y, que además, eran muy cordiales.
>
> "Depende del asunto del que les hable usted y de la forma". *Le observé que a todos nos ocurre igual.*
>
> "Pero a ellos, hábleles de patatas y de cómo ganar "perras" [monedas] sin gastar ellos un centavo para conseguirlas. Y no le pida nada que no se lo darán".
>
> Le advertí que a mí me habían dado todo lo que les había pedido y aún mucho más.
>
> "Nada de patatas ni de garbanzos, ni un cacho de nada. ¿Qué les ha pedido?".
>
> Hablaba como si la clase "baja" no tuviera ni hubiera tenido jamás ninguna relación con él y, si no los juzgaba con el desprecio apasionado que el dueño del Bazar y el otro señorito, propietario de la Empresa de Transportes, se

> percibía en el tono de su voz y en sus conceptos un menosprecio frío e inconmovible por los vecinos. (1968: 171-172; cursiva mía).

En suma, tanto en trascendencia como en actualidad, en logro como en posibilidad, la perspectiva que denominamos "subjetiva" deviene en una suerte de forma más poderosa de conocimiento "objetivo". Esta objetividad, más inclusiva,[50] no descarta otras formas de conocimiento que son parte constitutiva de la acción misma (como la evocación, por ejemplo, que la etnografía pone en marcha). En su conjunto, los párrafos aludidos reflejan magistralmente en la etnografía la coexistencia de diferentes niveles y estratos de significado, voces y cadenas discursivas. Los párrafos en su conjunto ponen de manifiesto el hecho de que la subjetividad, en suma, deviene en propia objetividad operativa, un entendimiento "profundo" de los asuntos de la villa:

> Valiéndome de que este joven me trataba con verdadero respeto, pues habíamos charlado muchísimas veces, especialmente durante los bailes del Café al que asistía invariablemente, traté de convencerlo de que los vecinos [campesinos en España] poseían un juicio común de gran lucidez, no únicamente para todo lo relacionado con vacas y patatas sino en cuanto juzgaban la vida del pueblo y la vida humana en general; que, en lo que se refería a su avaricia, él, N., no sería capaz de demostrarme que los comerciantes y profesionales fueran menos avaros; que yo estaba convencido, por los hechos que había observado durante más de cien días, que un comerciante tampoco estaría dispuesto a obsequiar un cacho de nada a nadie, y que llegado el caso, un labrador se sentiría más conmovido ante la

50 Para la filósofa feminista Donna Haraway (1995) solo cabe una "objetividad encarnada", con conocimientos situados. En tal sentido, corresponde elegir la visión desde un sitio, y para ella, la visión es mejor "desde abajo" que desde las brillantes plataformas de los poderosos. Las visiones desde abajo parecen proveer versiones transformadoras más adecuadas.

> desventura de un semejante suyo que un "señorito", y que podía llegar en ese caso a desprenderse de más de un cacho de tocino.
>
> "Usted piensa y juzga con más *autoridad* y luces que yo – me replicó – Yo no tengo escuela; pero no puede negar que conozco a los vecinos mejor que Ud. que declara que está aquí sólo poco más de cien días; los conozco, don J.M., los conozco mejor que a la palma de mis manos. Hazte un poco más arriba que ellos y entonces los ves mejor".
>
> "¿Qué entiendes por "estar arriba"?"
>
> "No estar todo el día metido entre ellos".
>
> "Y*, ¿cómo conocerlos entonces sin estar con ellos*?"
>
> "Después de haberse salido de entre ellos, de la bajeza en que viven". "A toros desde lejos, Don J.M."
>
> Me daba el alto tratamiento de Don, mientras que los labradores me hablaban como a igual y me decían "señor" (1968: 172; cursiva mía).

La unión de lo que Arguedas denomina "conocimiento a fondo" y lo que aparece como "compasión" en el párrafo de arriba (el significado opuesto a la noción de "estar arriba") bien podría definirse como "verdadera cultura".[51] Arguedas intentó reconciliar tal oposición, retratando en un único "patrón" visiones aparentemente difíciles de conciliar. Se le ha criticado por exagerar la división de visiones del mundo (léase "castas"), en especial en las páginas de *Las comunidades de España y Perú* (véase especialmente Vargas Llosa 1996). Frente a ello, la pregunta que dejamos abierta es la siguiente: ¿A través de su magistral uso de la lengua "primitiva", penetró Arguedas el *ethos* del español o el del indígena? ¿Encontró acaso su verdadera identidad o simplemente la de su "objeto" de estudio, el campesino español? Esto motiva que la iniciativa etnográfica de Arguedas sobresalga sobre otras, generalmente de antropólogos occidentales

51 Esta unión, que Rousseau y Kant aluden como la reconciliación entre "naturaleza" e "historia", inclinación "egoísta" del ser humano y su responsabilidad "civil", hasta donde llega mi conocimiento es imposible de conciliar por fuera del marco humanista de la antropología.

estudiando "otras" culturas. Arguedas invierte este rol, estudiando al "hombre occidental", en el propio contexto de su cultura, desde un punto de vista no-occidental. Más aún, se identifica con los valores universales de los campesinos en contraposición a los de la cultura instrumental, es decir, con el sujeto en íntima conexión con la naturaleza antes que con aquél que vive del artificio.

Tres
Modernización indígena y crítica de la racionalidad desarrollista (1964-1969)

Un lento período de modernización entre las dos guerras mundiales, que precede a una acelerada modernización capitalista periférica, constituye el contexto socioeconómico durante los años de madurez de Arguedas. Se puede establecer entonces un paralelismo entre la rápida expansión de la infraestructura capitalista posterior a la Segunda Guerra Mundial, la mecanización de la agricultura comercial y la intensificación de los flujos comerciales con el desarrollo de la producción literaria y etnográfica de Arguedas (Flores Galindo 1992: 15). Desde el período de una primera modernización impulsada por el Estado a partir de la presidencia de Augusto B. Leguía (1919-1930), hasta las profundas reformas económicas y políticas del presidente Juan Velasco Alvarado (1968-1975), la trayectoria de Arguedas no se limita al rol de vocero de los grupos indígenas puesto que deviene intérprete de la sociedad peruana en su conjunto. En plena madurez artística, Arguedas se sumerge en la antropología y lleva a buen término una firme vocación artística y científica a través de la cual fluye el conjunto de su producción literaria y antropológica hasta su muerte.

Como hemos dicho, el desarrollo industrial en el Perú comienza a ser relativamente fuerte luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando alrededor de tres cuartas partes de las oportunidades de empleo industrial se concentraban en el área metropolitana de Lima. El Oncenio del presidente Augusto B. Leguía (1919-1930) fue el primer gran esfuerzo del Estado por "modernizar" el país con la ayuda del capital internacional, abriendo oportunidades para la construcción de rutas de penetración desde las ciudades costeras hacia las serranías alto-andinas. A lo largo de estas rutas, los campesinos fueron usualmente forzados a proporcionar la mano

de obra y, aunque esta explotación fue amargamente resentida por los hombres obligados a soportar la carga, la apertura del campo creó las condiciones esenciales para la movilidad campesina. Como consecuencia indirecta, los campesinos cobraron fuerza social y un nuevo status en los años siguientes, así como alimentaron el explosivo proceso de urbanización de las principales urbes.

La migración masiva a la ciudad acompaña el surgimiento de la clase obrera e intelectual, que comienza a tener una mayor influencia en la política. A través de la lucha obrera, líderes como Víctor Raúl Haya de la Torre se habían hecho prominentes. La victoria del presidente Fernando Belaúnde en 1963, con su promesa de reforma agraria, significó para muchos indígenas que por lo menos la recuperación de tierras era posible. Ya desde antes de la toma de poder por parte del nuevo presidente, campesinos de las serranías alto-andinas, en forma esporádica, comenzaron a tomar tierras en propiedad. Simultáneamente, en la sierra central, donde las fuerzas de la modernización habían propiciado un proceso de diferenciación más acelerado, los miembros de las comunidades campesinas se organizaron rápidamente en un movimiento masivo. El ejemplo de la revolución cubana llegó a una nueva generación de estudiantes serranos y costeros, y algunos de éstos, desilusionados con las fallidas promesas de reforma agraria, apoyaron una infructuosa campaña guerrillera en 1965. En otras partes del Perú, especialmente desde la toma de posesión del presidente Belaúnde, se extienden las invasiones o recuperaciones de tierras de manera más o menos exitosa. El gobierno de Velasco Alvarado, con su intervención en la estructura económica nacional, finalmente determina el desenlace de una revolución abortada:

> Podemos decir al menos, que no hubo una "revolución" fundamental. La empresa estatal ha reemplazado a la empresa privada en algunos sectores claves de la economía; los tecnócratas de la clase media alta y, ocasionalmente, de la clase media baja, se han ubicado en las posiciones de control corporativo, suplantando a las viejas familias y a sus "allegados";

> pero la clase media dependiente y las masas urbanas no han cambiado su posición. Esto es bastante para la drástica transformación en la estructura del poder, acerca de la cual muchos libros están siendo y serán escritos (Astiz 1969; Frías 1970; Lowenthal 1975; Quijano 1971; Chaplin 1976). Lo que es más importante para mi análisis es que las nuevas élites (tecnócratas civiles, empresarios de la antigua línea, personal militar y oficiales de comando y algunos profesionales) *no tienen una ideología consistente* que suplante al modelo criollo hispánico-católico, con su estirpe venerada en el tiempo y feliz fusión de iglesia y Estado (Schaedel 1982: 9; cursiva mía).

Las metamorfosis en la sociedad peruana, tal como se reflejan en la trayectoria de Arguedas durante la década de 1960, ya no se pueden expresar a través de la dicotomía de tipo casta que enfrentaba a los grupos indígena e hispano-católico durante el *status quo antes*. El colapso del régimen de hacienda desde la década de 1950, junto a la invasión a las ciudades por parte de indígenas mediante el denominado proceso de "cholificación" (ver Quijano 1967, Cotler en Matos, *et al* 1968, Schaedel 1967), configuran los ejes centrales en torno a los cuales se desarrolla el trabajo siguiente de Arguedas.[52] En *Todas las sangres* (1964) una nueva forma de coexistencia (léase "aproximación") emerge a la escala de una nación andina. En primera instancia, este nivel de coexistencia parece ser más o menos discernible a través de una racionalidad desarrollista. Se percibe entonces estas transformaciones sociales desde una perspectiva optimista —desarrollista— pues no se manifiesta aún el ritmo inhumano que se verá más tarde en el "hervidero" humano de Chimbote.

52 Para una discusión complementaria sobre el proceso de "cholificación", ver Simmons 1952, 1955, Uzzell 1972, 1974 y Schaedel 1982. De acuerdo a Arguedas, la interacción entre indígenas e hispano-católicos implica una influencia mutua entre los dos bloques: "En estos siglos no sólo una ha intervenido sobre la otra, sino que como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo" (Arguedas 1952: 2).

De acuerdo a esta percepción, los procesos de modernización observados por Arguedas durante su primera investigación etnológica en las serranías del centro y sur del Perú (Arguedas 1953: 12; 1957a: 131-133; 1968: 183-84; 1958c: 32-33) han alineado por primera vez en los "pueblos grandes" o capitales de provincia a un conjunto nuevo de actores sociales: indígenas, propietarios tradicionales de tierras, propietarios nuevos de tierras, mestizos y estudiantes provinciales mesiánicos (Arguedas 1966: 54). Los últimos anticipan la aparición de la guerrilla maoísta de la década de 1980 conocida como Sendero Luminoso. Desplazados de la situación de "congelamiento" en el *status quo antes*, los actores pugnan por medios para la articulación de sus intereses (a través de partidos políticos y asociaciones civiles). El crítico literario Cerna-Bazán advierte, sin embargo, la imposibilidad de una nueva coexistencia social mientras existan en la mayor parte del territorio peruano relaciones tradicionales de dominación. Esto conlleva no sólo una crisis de articulación en la conciencia individual (Arguedas 1958b: 161) sino también una deficiencia en el aparato mismo del Estado: un espacio público en el que el diálogo entre los actores sociales resulta difícil. Comentando sobre este asunto, Cerna-Bazán explica:

> Acantonados en los ámbitos de esa comunidad tradicional, en la provincia serrana los elementos de la vida política se imbrican con los elementos de la vida privada. Ahí, desde sus sólidos reductos en la esfera doméstica, y por ser sólo aparente la diferenciación entre su ser en la comunidad política y su ser en la esfera doméstica, el individuo todavía puede fusionar lo privado y lo público en una sola persona, que podríamos llamar la persona tradicional [… el] desplazamiento entre lo rural y lo urbano; entre lo tradicional y lo moderno; entre lo serrano-andino y lo costeño (andino o no); entre el mundo del hogar y el mundo civil y del mercado; entre las normas de esa comunidad primigenia, autónoma en la sociedad civil, y las normas del estado central... conlleva una crisis de la articulación de la conciencia

> individual a través de la persona tradicional, y comporta la búsqueda de nuevas formas de la experiencia del individuo en la sociedad civil, y en sus relaciones con el Estado: la búsqueda de lo que podríamos llamar la persona moderna (1995: 212).[53]

Todas las sangres da cuenta por un lado de la *posibilidad* que los actores tienen de participar en una nueva forma de comunidad mayor y, por el otro, de la *imposibilidad* de cualquier forma de contrato social, orden civil o político. De esta manera, se encara la ambigüedad inherente al proceso de expansión de la modernización capitalista posterior a la Segunda Guerra Mundial: al tiempo que libera las relaciones sociales que habían estado "congeladas" bajo condiciones coloniales de dominación, no consigue la articulación de una estructura que tenga sentido para las personas. En otras palabras, pese al hecho de que las fuerzas de la modernización han "descongelado" las relaciones feudales del régimen de la hacienda y los actores han sido desplazados hacia la exploración de nuevas formas de participación social y política, la consolidación de un proyecto de nación (laico, positivista y tecnocrático) no cuaja en una estructura que tenga sentido para los actores emergentes.

Una aproximación más radical entre grupos anteriormente "congelados" no sólo altera una situación en la que las regiones de costa y sierra, debido a condiciones coloniales, habían evolucionado paralelamente desde la invasión europea. La aproximación propicia también una serie de rupturas en los "fundamentos" o "ejes" (*ethos*) de cada cultura. A inicios del siglo XX este proceso solamente afecta a aquellas capitales de provincias de las serranías donde las fuerzas de la modernización provenientes del extranjero tuvieron un fuerte impacto sobre los indígenas (las poblaciones nativas de la costa, bajo el imperio de

53 Refiriéndose a una sociedad civil disfuncional, Cerna-Bazán comenta más adelante: "Nada, pues garantiza la estabilidad de la persona, no sólo porque el Estado que debe sustentar los derechos del hombre y el ciudadano adolece de una defectuosidad histórica... sino porque, esencialmente, no hay nada que garantizar" (Cerna-Bazán 1995: 241).

la lengua castellana, fueron más dúctiles en su trato con la cultura foránea).[54] Luego el proceso se expande en forma progresiva a las grandes ciudades de la costa peruana, *al tiempo que las comunidades campesinas transforman sus indígenas en mestizos hispano-parlantes* (Arguedas 1941: 92-93). El aprendizaje y manejo del castellano constituye un indicador de la modernización de aquellas comunidades indígenas (Arguedas 1957a: 131). El resultado principal de esta transformación fue una borrosa fusión entre culturas, un período de mutuo y acelerado acercamiento que creó un espacio y un sujeto de confluencia cuyo rol en la sociedad nacional se vuelve de importancia creciente:

> el mestizo de pueblo, que en la mayoría de los casos no sabe adónde va: sirve a los terratenientes y actúa ferozmente contra el indio, o se hunde en la multitud, bulle en ella, para azuzarla y descargar su agresividad, o se identifica con el indio, lo ama y sacrifica generosamente su vida por defenderlo (Arguedas 1966: 54).

La aparente aproximación o "mestización"[55] entre componentes previamente congelados toma la forma de una inundación humana cuando las rutas de penetración conectan las serranías y las ciudades de la costa. Indígenas, mestizos y hacendados migran entonces a las grandes ciudades, en ocasiones dejando a sus pueblos como la sangre que "fluye" de una herida. Inicialmente los indígenas y mestizos experimentan una inserción dolorosa en las ciudades, mientras ocupan las barriadas y áreas urbanas periféricas sin infraestructura básica ni servicios públicos.

54 Los habitantes nativos de la costa de Perú, aunque tuvieron más contacto que los serranos con pueblos provenientes del extranjero, nunca perdieron el carácter fundamental de su cultura indígena: "La Costa fue rápidamente dominada por los occidentales; y aunque bajo el imperio del castellano y la total dominación económica de los descendientes de españoles y extranjeros, los campesinos seguían guardando una fidelidad indestructible a muchos caracteres fundamentales de la cultura antigua, estos campesinos se hicieron asimismo más dúctiles en su trato con los hombres extranjeros y su cultura" (Arguedas 1947: 14).

55 "Hablamos 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 cobriza, occidentales por su conducta" (Arguedas 1952: 3).

Gradualmente convierten sus barrios amorfos en "pueblos jóvenes", desarrollando actividades económicas como trabajos no calificados, labores manuales o empleos irregulares. Su peso demográfico superior alimenta el explosivo proceso de "modernización":

> Estas urbes repentinas, como Lima, son por eso, campos de lucha intensa. Se "modernizan" y deben "modernizarse" a toda marcha, por la misma razón de que en veinte años multiplican su población con aluviones humanos de origen campesino, que, asentados en la ciudad padecen de desconcierto y están semidesgarrados aunque pujantes y agresivos. Y, ya que hemos citado a Lima que es un museo completo del trance en que se encuentra el hombre que debe saltar uno o dos siglos de evolución en una o dos décadas, podemos afirmar que la masa algo desconcertada al tiempo de ingresar en la urbe, encuentra pronto su lugar en ella, su punto de apoyo para asentarse en la ciudad y *modificarla*. Encuentra tal punto de apoyo en sus propias tradiciones antiguas, organizándose conforme a ellas y dándoles nuevas formas y funciones; manteniendo una corriente viva, bilateral, entre la urbe y las viejas comunidades rurales de las cuales emigraron (Arguedas 1966b: 187-188; cursiva mía).

Para entender el rol que el "mestizo" juega en esta "notable aproximación" resulta imprescindible referir a las consideraciones teóricas que Arguedas delineó, en forma esporádica, en sus numerosos escritos sobre etnología, folclore y literatura. Mientras la antropología cognitiva se desarrollaba en los Estados Unidos a fines de la década de 1950 a partir de los trabajos de Gooodenough, Lounsbury y Conklin, el cambio de foco de Arguedas desde una perspectiva fenomenológica a otra ideacional (Schaedel 1988: 769) prepara el terreno para su rechazo de la profecía de la "aculturación", que predecía que el indígena sería gradualmente absorbido por el criollo. La sierra central del Perú provee, en cambio, un caso

empírico de "transculturación" (1953: 12, 26; 1952: 3), es decir, el reajuste completo en una estructura, o un nuevo *status* cultural para el indígena. Esto es el resultado de un continuo e inevitable intercambio mutuo entre las culturas hispánica e indígena (1953: 19-20, 26), una necesaria fusión de elementos que luchan por constituirse en una "nueva estructura" (1966: 67). A un nivel superior o más transcendental, según Arguedas:

> el equilibrio alcanzado por la necesaria mezcla de elementos que tratan de constituirse en una nueva estructura [...] sin la desfiguración, sin mengua de la naturaleza humana y terrena [...] No se trata, pues, de una búsqueda de la forma en su acepción superficial y corriente, sino como problema del espíritu, de la cultura (Arguedas 1966: 67-8).

Todas las sangres acierta efectivamente en describir el panorama de la década de 1960, en el que los sucesivos cambios que ocurren en el Perú no llegan a proporcionar coherencia civil y/o política alguna. Y, no menos importante aún, la novela acierta en retratar el hecho de que las transformaciones capitalistas propician simultáneamente la "crisis" y el "desarrollo" de la cultura indígena. El aspecto más obvio de esta crisis es la imposibilidad de formación de "grupos de interés". En la medida que no existe un espacio para el consenso sobre las reglas de juego, el proyecto del Estado como ente proveedor de un marco de sentido para los actores sociales resulta inviable. En otras palabras, sin medios efectivos para articular sus intereses, los "ciudadanos" experimentan una pérdida de confianza en la esfera pública, al tiempo que las formas tradicionales de asociación pierden también su relevancia como formas de sentido. Lo que en circunstancias previas fuera un espacio vital de pertenencia (la niñez, el mundo indígena) ahora se convierte en un espacio de conflicto (Arguedas 1966a: 209-210; 210-213).

La novela presenta además en forma exitosa las (difíciles) intersecciones entre sistemas culturales. En un artículo etnológico escrito en 1953, Arguedas esboza

empíricamente cómo opera este asunto en la sociedad en su conjunto. El estudio, centrado en los indígenas del Valle Mantaro de la sierra central del Perú, aborda no sólo el proceso mediante el cual los indígenas adquieren una verdadera comprensión de los "matices" y el fundamento (*ethos*) de la cultura occidental, sino también las dificultades ideológicas implícitas en una descripción "transparente" del producto:

> En cuanto el indio, por circunstancias especiales, consigue comprender este aspecto de la cultura occidental [producción mercantil], en cuanto se arma de ella, procede como nosotros; se convierte en mestizo y en un factor de producción económica positiva. Toda su estructura cultural logra un reajuste completo sobre una base, un "eje". Al cambiar, no uno de los elementos superficiales de su cultura, sino el fundamento mismo, el desconcierto que observamos en su cultura se nos presenta como ordenado, claro y lógico: es decir que su conducta se identifica con la nuestra. ¡Por haberse convertido en un individuo que realmente participa de nuestra cultura! Una conversión total, en la cual, naturalmente, algunos de los antiguos elementos seguirán influyendo como simples términos especificativos de su personalidad que en lo sustancial estará movida por incentivos, por *ideales*, semejantes a los nuestros (Arguedas 1953: 26).

Pese a lo difícil de una descripción "transparente" del cambio social, en *Todas las sangres* un producto humano de tal transformación, Rendón Willka, se convierte en un héroe épico en la medida que encarna arquetípicamente el proceso por el cual un indígena adquiere el conocimiento de los ideales modernos de la urbe. Además, incorpora los elementos foráneos en la comunidad de origen:

> Rendón Willka aparece como un comunero que vivió muchos años en Lima dedicado a aprender de todo, especialmente de cuanto escuchó a los

> políticos de izquierda. Aprendió que Dios no existe, ningún dios (Arguedas 1976: 25).

Las características innovadoras de este personaje están estrechamente vinculadas con las profundas transformaciones sociales que Arguedas encontró en forma esporádica en su investigación etnológica sobre los campesinos de Puquio y la sierra central del Perú (1953: 12; 1957, 1958c, 1968), transformaciones que comprende, de acuerdo a los antropólogos Norman Long y Bryan Roberts,

> el desarrollo de granjas comerciales a pequeña escala, un crecimiento marcado de la migración y de formas de trabajo asalariado, la extensión de un mercado y un sistema de transporte más intrincados conectando los pueblos directamente con los grandes centros urbanos y con Lima, la capital, y la creciente integración política del área al sistema nacional [...] esta penetración de fuerzas externas se aceleró por la migración más permanente a Lima y otros centros urbanos y la extensión de programas de reforma agraria del Gobierno que condujeron a la presencia creciente de diferentes organismos de gobierno, incluso en las áreas más remotas de la región" (1978: 3).

De acuerdo a la percepción etnográfica de Arguedas, el acercamiento de Rendón Willka a la cultura occidental (la costa, los ideales de la gran ciudad) sería el resultado de una afortunada "mezcla" en el inmigrante serrano. Comentando sobre la influencia de las fuerzas de modernización sobre los indígenas, Arguedas explica en un escrito etnológico de 1953:

> transformaron al indio del valle [Mantaro] en el mestizo actual de habla española, sin desarraigarlo y sin destruir su personalidad. Se produjo un proceso de transculturación en masa bajo el impulso de los más poderosos

> factores transformantes que en esta zona actuaron simultáneamente. Debemos apuntar, sin embargo, que el caso del Mantaro *es todavía una excepción* en el Perú... Sin la aparición del caso del Alto Mantaro nuestra visión del Perú andino sería aún amarga y pesimista (1953: 12; cursiva mía).[56]

Arguedas presenta en Rendón Willka el modelo de un fructífero encuentro entre la cultura indígena y las varias formas de penetración capitalista. Long y Roberts (1978) dan cuenta también de este hecho en la sierra central del Perú, donde la modernización no se enfrenta a la cultura indígena. Por el contrario, los campesinos promueven activamente la modernización y son agentes (no receptores pasivos) de la transformación de sus vidas. En estos casos, una nueva situación surge con la fusión de antiguos elementos indígenas y nuevos elementos que vienen desde Europa. Comentando sobre su experiencia de campo en el Valle del Mantaro, Arguedas explica:

> En el valle del Mantaro comprobé con el más intenso regocijo, que yo mismo era bastante como los comuneros de la región, donde los indios no fueron despojados de sus tierras: entiendo y he asimilado la cultura llamada occidental hasta un grado relativamente alto; admiro a Bach y a Prokofiev, a

56 Es importante recalcar que esta "transculturación" precoz no fue típica de todo Perú; de todos modos sirve como un primer modelo, tal como se explica en las monografías de algunos antropólogos que han trabajado en el área. Sobre este asunto, cuatro años más tarde Arguedas explica: "Huancayo ofrece el ritmo de la ciudad moderna, y si bien carece de clubes nocturnos, existen clubes sociales bien equipados, como no ha de exigir más el ciudadano de provincia. Y el mestizo o el indio, encontrará barrios formados por individuos pertenecientes a todos los grados de cultura y condición económica y social. Pasará desapercibido en la ciudad hasta cuando lo desee; pero podrá también abrigarse en la compañía de gentes oriundos de su propio distrito o hacienda, entre gentes de la misma habla, de idéntico status, movidos exactamente por los mismos propósitos, arrojados a la ciudad por causas semejantes. Y llegada la oportunidad revivirá en la ciudad, sin vergüenza y públicamente, las fiestas de su pueblo, y podrá bailar en las calles a la usanza de su ayllu nativo o sumarse a las fiestas y bailes indígenas de la propia ciudad, pues no será extraño a ellas. Y será un ciudadano, aún a la manera todavía ínfima, pero real, de los barredores municipales que *chacchan* coca y conversan en quechua, a la madrugada... sin exigir a nadie que reniegue de sus dioses para ser admitido en su recinto" (Arguedas 1957a: 139-40).

> Shakespeare, Sófocles y Rimbaud, a Camus y Eliot... ¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula, un indígena del Perú (Arguedas 1976: 26).

A pesar del encuentro fructífero persiste todavía la ausencia de un marco mayor para la interacción armoniosa entre culturas (Arguedas 1965a: 78). Las fuerzas renovadoras que una vez estimularon el "progreso" de los indígenas se nos presentan ahora como opresoras. En sus trabajos previos, Arguedas subraya esta dificultad como la sucesiva oposición entre los elementos nativos y foráneos. Ahora, en el nuevo contexto cultural, la confrontación se presenta como una descarnada lucha socio-política. Las fuerzas del capitalismo, por ejemplo, suponen la "desfosilización" de las relaciones feudales, pero propician otra forma de dominación de los pueblos indígenas. La tierra, que proveyera los medios primordiales de vida, se convierte ahora en otra mercancía. Las fronteras del mundo han sido severamente quebrantadas, dando lugar a una enrevesada estructura social que no logra cuajar con sentido para las partes anteriormente aisladas. La sociedad civil se presenta entonces como un constante espacio de fricción entre sus miembros. En gran medida, "la dualidad trágica de lo indio y lo occidental" que desciende de España y los incas persiste en el país (Arguedas 1966: 56).

Al comienzo de la novela Rendón Willka es un indígena en proceso de cholificación —o mestización— producto de su estancia en las "barriadas" de Lima. Al final encuentra una suerte de redención trágica mediante su re-conversión en indígena. La alegoría de la transformación de este personaje (de indígena a mestizo y luego de mestizo a indígena) describe muy bien el hecho de que, hacia la década de 1960, las comunidades indígenas habían obtenido en aquellas transformaciones una suerte de "victoria" parcial[57]: autonomía social y

57 Con estas palabras Rendón Willka refiere a la "pequeña muerte" en las últimas páginas de *Todas las sangres*, cuando llegan los gendarmes para fusilarlo: "Hemos conocido la patria al fin. Y ustedes no van a matar a la patria, señor. Ahí está, parece muerta. ¡No!... Somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la

comprensión de los matices de la política nacional. Numerosos estudios dan cuenta que, desde la época colonial hasta el siglo XX, los indígenas no solo tuvieron un importante papel en las artes y la música en cada "pueblo grande" de las serranías alto-andinas (Arguedas 1968: 321-322), sino también en la persistencia, incluso en las metrópolis, de las formas de interacción social basadas en la reciprocidad andina (Arguedas 1970: 25, Golte y Adams 1987). Los cambios en la segunda mitad del siglo XX crean sin embargo condiciones políticas más favorables para el éxito de esta persistencia:

> En el Perú, las grandes masas insurgentes lograrán conservar muchas de sus viejas y pervivientes tradiciones: su música, sus danzas, la cooperación en el trabajo y la lucha... la integración de las culturas criollas e india, que evolucionaron paralelamente, dominando la una a la otra, se ha iniciado por la insurgencia y el desarrollo de las virtualidades antes constreñidas de la *triunfalmente perviviente cultura tradicional indígena* mantenida por una vasta mayoría de la población en el país. Tal integración no podrá ser condicionada ni orientada en la dirección que la minoría, todavía política y económicamente dominante, pretende darle (Arguedas, 1970: 27; cursiva mía).

Algunos intelectuales peruanos criticaron en *Todas las sangres* la ausencia de *un* programa o una "ideología consistente" que pudiera servir como modelo para la acción política (la mayoría de aquellos intelectuales apoyaría las reformas del presidente Juan Velasco Alvarado). En ese contexto de ebullición, búsqueda y esperanzas, el Instituto de Estudios Peruanos organizó un panel en Lima el 23 de

---

muertecita, la pequeña muerte, capitán" (470). De acuerdo a Carlos Iván Degregori, el final de *Todas las sangres* corresponde a los inicios de la nueva situación. "'La muerte de cuatro siglos' de Ciro Alegría se transforma en el nuevo contexto en 'la pequeña muerte'. El oficial procede al fusilamiento pero tanto él como sus guardias escuchan como 'un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar'. También en Lima advierten 'como si un río subterráneo empezara su creciente'" (1986: 55).

junio de 1965 dedicado al debate de la novela recientemente publicada. Asistieron al panel el mismo Arguedas, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, Henri Favre, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Aníbal Quijano y Sebastián Salazar Bondy. El prestigioso sociólogo peruano afiliado a la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas (CEPAL), Aníbal Quijano, criticó acerbamente la novela a partir de una visión bastante común en la época. Según la misma, el "problema indígena" debía ser subsumido o integrado al marco explicativo de las "clases sociales".[58] Quijano afirmó en su exposición que la descripción de la sociedad peruana de Arguedas era incoherente porque no acertaba en formular una teoría consistente del cambio social (una gran teoría, no obstante, la llegaría a formular de una manera inauditamente extrema, una década más adelante, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso).[59] El autor de *Todas las sangres,* concluye Quijano (1965: 61), "no logró una solución coherente del problema campesino". Es instructivo citar la réplica de Arguedas: "No existe contradicción entre las visiones mágicas y racionales; por el contrario, es la forma en que los

58 En palabras de Quijano (1965: 60), "No creo por eso que sea viable una solución indígena al problema campesino… Por eso, a mí me parece que el autor no logró una solución coherente del problema campesino. Yo diría más bien que del texto se desprende, más que otra cosa, una solución indigenizante del problema". Como se indicó anteriormente, es útil recordar que las concepciones y planteamientos de la CEPAL, influenciadas en gran medida por la teoría de la dependencia en respuesta a las teorías del "desarrollo", tuvieron una gran relevancia en el plano académico y político en la mayoría de los países de América Latina. Melisa Moore (2003: 189), citando los trabajos de Favre y Quijano, sostiene que tal fue el caso de la "agenda ideológica" de las ciencias sociales al momento de la celebración de la Mesa Redonda: "dicha agenda asumía una serie de supuestos y se inscribía dentro de un marco conceptual marxista-leninista". La autora sostiene que la rígida doctrina marxista de la década de 1960 no permitió un espacio para que se desarrollara un análisis socio cultural de la etnicidad, ya que esta era vista como un aspecto relativo o subsidiario a las clases sociales, aproximación a la cual Guillermo Rochabrún refiere como un "racionalismo occidental productivista".

59 Las contradicciones involucradas en el "progreso" y "crisis" de los principales bloques sociales, aunque aparentes en *Todas las sangres*, se exacerbaron unas décadas más tarde con el surgimiento de la guerrilla de Sendero Luminoso y la acelerada fisión inter-generacional dentro del campesinado de raíz indígena. Al respecto, resulta instructivo citar la descripción que da Arguedas (1966) de uno de los resultados de tal "progreso" social: "el estudiante provinciano que tiene dos residencias, Lima y 'su pueblo', tipo generalmente mesiánico cuya alma arde entre el amor y el odio; este elemento humano tan noble, tan tenaz, tan abnegado, que luego es engullido por las implacables fuerzas que sostienen el orden social contra el cual se laceró y gastó su aliento" (1966b: 54).

personajes sociales ven el mundo de acuerdo a sus propias formaciones humanas" (Arguedas *et al* 1965: 26).[60]

Más allá de las aparentes contradicciones entre las visiones "mágicas" y "racionales" del mundo, en el momento que Arguedas publica *Todas las sangres* las fallas del paradigma "desarrollista" se hacían ya evidentes, tan evidentes como la infructuosa búsqueda de un sentido ordenador basado en la tradición indígena (como ocurrirá con las reformas implementadas por el gobierno de Velasco Alvarado, o sus tibios intentos de oficializar el quechua como idioma nacional, reemplazar el degradante término "indígena" por "campesino" y patrocinar la figura de Túpac Amaru como símbolo nacional).[61] La inviabilidad de una sociedad civil emergente en el Perú, plenamente operativa, bajo la égida dominante del Estado, constituye el primer gran fracaso del horizonte que hemos dado en denominar "desarrollista". Esta es la problemática que Arguedas aborda, en forma dramática y con una tremenda intuición, en su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo,* justo en la antesala del golpe militar del general Juan Velasco Alvarado.

En *Todas las sangres* ningún grupo logra supremacía sobre los demás, ni consigue imponer en el Perú un gran diseño de sociedad que supere la dicotomía o las formas previas de *congelación* (léase falta de comunicación) entre culturas. No obstante, la expresión de la etnicidad surge por vez primera al nivel más general de la nación, y se asocia a desenlaces posteriores de empoderamiento en las áreas rurales andinas. La inviabilidad o carencia de un "gran proyecto" de civilización

60 En el siguiente capítulo profundizo sobre la "heterogeneidad" de los habitantes (de la urbe) y sus visiones, retomando del capítulo anterior la discusión respecto al "doble camino" de la objetividad (Arguedas 1968, Haraway 1995). Ante el impasse de la *comunicación* en el plano social, tal como puede observarse en la propia dinámica de discusión en la Mesa Redonda de presentación de *Todas las sangres*, explico en el siguiente capítulo la noción arguediana de visiones "completas" del mundo —propiamente "transculturadas"— cuya dinámica de comunicación culmina en un plano racional marcadamente utópico en función de imaginar una cierta comunidad nacional heterogénea.

61 Existe una extensa literatura sobre la gran rebelión de 1780 liderada por José Gabriel Condorcanqui o Túpac Amaru, un descendiente de los incas de Cusco (ver O"Phelan Godoy 1995).

que de sentido a los actores sociales evoca nuevamente el conflicto, la falta de comunicación, la secular oposición o exclusión entre mundos. El único que triunfa en *Todas las sangres* es el *yawar mayu*, la poderosa serpiente andina que simboliza el desborde, la total ausencia de control sobre el movimiento de la cultura. Aunque el horizonte del Estado-nación ha sido débilmente reconocido, no existe efectivamente una ideología o un programa ordenador que articule las diferentes fuerzas en conflicto. Ningún acuerdo social se traduce en nuevas instituciones políticas. La posibilidad de comunicación entre los actores principales permanece al menos ambigua. La fina percepción de Arguedas le permite vaticinar, con lucidez sorprendente, las profundas crisis que experimentará la sociedad peruana en las décadas siguientes:

> El Perú atraviesa por un período de estallido de profundas tensiones largamente contenidas por un sistema de normas cuya sustentación ahora se debilita. El cuadro tradicional de la estructura socio-económica del país se descompone; las interrelaciones de los antiguos sectores han roto los rígidos cauces que las condicionaban y *la avalancha comienza*: el indio, el mestizo, el criollo han dejado de ser condicionados al modo como la estructura colonial con exceso superviviente y ahora conmovida deseaba o había determinado que fueran. Esta ruptura es en gran parte consecuencia misma de las interrelaciones ya aludidas; ellas han nutrido a los estratos tradicionales, de fermentos que han provocado el cambio e iniciado la transformación (Arguedas 1964a: 6).

CUATRO
EL HERVIDERO TENDIDO POR LOS ZORROS

En su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicada de manera póstuma, Arguedas intenta delinear un programa fundacional de comunidad política basado en el acto de comunicación entre una diversidad de agentes sociales. Fue precisamente la falla de dicho acto, en el contexto radical de la explosión urbana de Chimbote, lo que quizás llevó a la muerte al gran portavoz de los nativos andinos. Esta novela final —y sin final— puede leerse como la continuación de una problemática delineada por Arguedas en *Todas las sangres*, que refiere a la (in)comunicación entre pueblos étnicamente diversos en un contexto postcolonial. En esta última novela, no obstante, los conflictos de comunicación (social y cultural) continúan su expansión hasta lograr su máximo grado de complejidad en el "hervidero" humano de Chimbote: *"el más grande y miserable puerto de pescadores del mundo y acaso el más interesante como testimonio sobre el hombre actual"* (Arguedas 1966d: 277).[62]

Para examinar las características de la comunicación en este nuevo tipo de coexistencia, comienzo esta sección con dos hipótesis. La primera refiere al escenario social, a saber, el esbozo de una nueva relación en la esfera pública,

62 Publicada dos años después de la muerte de Arguedas en 1969, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se desarrolla y se cierra con las ramificaciones del suicidio del autor. En esta sección cito la edición de Losada, publicada en Argentina en 1971. Este libro, debe ser mencionado, se organiza en tres textos distintos: diarios, diálogos míticos y narración. No es exactamente una novela, ya que el autor intenta subvertir los rasgos convencionales asociados con este género literario occcidental y "burgués". Entre las subversiones más radicales, se encuentran su rasgo "inconcluso" y la inclusión del "diario" del autor en el texto. Debe notarse que en muchas cartas (ver Ortiz 1996, Murra 1996) Arguedas refiere al escenario social de la novela, Chimbote, como un *horno* o *hervidero*. De ahí el título que adopta el capítulo actual, porque el mismo Arguedas utilizó la metáfora de los elementos del "hervidero". En una de las cartas a su editor español, Carlos Barral, Arguedas escribe: "en este *horno* están gentes de las costumbres más diversas: es otra imagen del Perú, en algo semejante a la que he intentado mostrar en *Todas las sangres*, pero más compleja aún, acaso más difícil de narrar" (Arguedas 1966c: 277; cursiva mía).

especialmente la manera en que Arguedas presenta la idea del cuerpo político mediante un radical cuestionamiento de la noción de Estado-nación. La segunda hipótesis refiere a la manera en que el universo social se estructura en la novela. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* los bloques étnicos experimentan una profunda variabilidad a través de rigurosas modificaciones que sufren en dos espacios urbanos de importancia fundamental: el cementerio y el mercado. El primer escenario alude en forma metafórica al *locus* de las condiciones previas de "congelación" o al *status quo antes*. El mercado alude al nuevo espacio asociativo de los agentes sociales, desposeídos de sus condiciones previas, como consecuencia de la expansión del capitalismo.

Muchos analistas coinciden en que la problemática de la comunicación entre culturas, que constituye en mayor o menor medida la temática principal de la producción literaria y antropológica de Arguedas, es desplazada a otro plano de racionalidad. Esto se da como consecuencia de las mutuas y sucesivas conversiones del narrador —y de los grupos sociales— desde una visión dialéctico-desarrollista hacia una perspectiva que podríamos denominar mágico-utópica que busca resolver en el registro de lo imaginario los conflictos que no pueden resolverse en el de lo real. Esto es, en un plano de racionalidad como tal, abierto al respeto por la diversidad cultural. De acuerdo al afamado crítico peruano Antonio Cornejo-Polar (1994: 219), en este plano de racionalidad mágico-utópica no hay necesidad de imponer una unidad hegemónica sobre lo que es diverso y, en cierta medida, diametralmente opuesto.

Habiendo reconocido la importancia de este desplazamiento (volveré más adelante a la hipótesis sobre el nuevo tipo de relación entre los grupos) quiero resaltar el hecho de que es en la esfera política donde el desplazamiento del conflicto encarnado en la comunicación se presenta como radical. La moderna concepción europea del cuerpo político presupone la supresión de la diversidad y propone idealmente la homogeneización (léase integración) de todo aquello que es

diverso al cuerpo social. Esto se percibe de manera particular en la visión del Estado-nación de Thomas Hobbes en su *Leviathan*:

> La única forma de erigir semejante poder común, capaz de defenderlos [a los hombres] de la invasión de los extranjeros y de las heridas de uno a otro […es] transferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, *que pueda reducir todas sus voluntades, por la pluralidad de voces, en una voluntad* […] Esto es más que consenso o concordia, es una unidad real de todos ellos en una sola y única persona (1987: 51, cursiva mía).

El filósofo norteamericano Marshall Berman plantea que semejante concepción llevó al Estado-nación a concentrarse en el uso de la tecnología para producir un orden caracterizado por la falta de espacios públicos para la comunicación. En otras palabras, la carencia de espacios para la comunicación, que deriva de la reducción de la racionalidad a la esfera instrumental (Habermas 1987: 143), facilita en tiempos modernos el control político sobre los ciudadanos.[63] De acuerdo a Marshall Berman:

> existe un sentimiento generalizado [...] de inmenso vacío en el cual los individuos se sienten perdidos, tan solos como un hombre en la luna. Existe una deliberada ausencia de espacios públicos en los cuales la gente pueda encontrarse y hablar, o simplemente salir a mirarse unos a otros, o dar vueltas (Berman 1988: 6-7; traducción mía).

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* Arguedas se distancia de la noción convencional de cuerpo político para acercarnos a un modelo de comunidad

63 Jürgen Habermas opone la racionalidad comunicativa a la razón instrumental. La primera se sostiene sobre la consideración del lenguaje como vehículo del entendimiento humano, estableciéndose así la posibilidad de crear una ética y hasta una teoría política, que "presupone el lenguaje como medio dentro del cual tiene lugar un tipo de proceso de entendimiento". Para Habermas, la alternativa al diálogo no es otra que la sinrazón y la violencia.

basado en la diversidad. Este ideal se da como resultado de los niveles de comunicación y reconocimiento que los actores llegan a adquirir en una nueva coexistencia. A través de esta dinámica, el propio narrador se incorpora e incorpora la vasta diversidad de un conjunto de hablantes.[64] En tal contexto de diversidad, el acto de comunicación se propone como horizonte político aunque no se traduzca en instituciones concretas. La falta de comunicación deviene un punto crítico en la medida en que casi todos los actores están marcados por la incomprensión, la desconfianza y la violencia. Esto se representa constantemente en la novela, por ejemplo, en la relación entre los habitantes de las barriadas de Chimbote y los dueños de la tecnología industrial:

> *el brujo sabe de la pesada del carbón que hay en el pulmón del minero. Del gringo y del gobierno, del voltiar*[65] *del mundo, de eso no conoce, sueña antiguallas. No le hagamos caso en cuanto al orden del ordenamiento universal nuevo mundo... ¡Cáspita —[agrega después Moncada a su compadre Esteban]— el retrato de la rueda irregularienta que dicen va volar a la luna! ¡Ahí escupa!*" (Arguedas 1969: 189).

A pesar de que el acto de comunicación no se plasma directamente en programa o cuerpo político, la alternación o sobresaliente "aproximación" entre las

64 Cornejo-Polar sugiere que existe una radical "pluralidad" en esta condición, que infecta la misma posición del sujeto: "un sujeto inestable, hasta internamente escindido, cuya constitución remite más a un complejo juego de posiciones y relaciones, drásticamente variables, que a una identidad estable y compacta... Se trata, otra vez, de la construcción de un ***sujeto plural*** *que asume experiencias distintas situadas en tiempos discontinuos y que remiten a culturas diversas*" (1994: 212-15; énfasis mío). Más adelante concluye: "desde esta perspectiva pierde sentido la problemática de la 'integración nacional', o de la nación como cuerpo social uniformemente homogéneo, y adquiere en cambio la opción de imaginarla en términos de convivencia justa y articulada entre lo plural y distinto" (Cornejo-Polar 1994: 218).

65 Alberto Escobar (1978) llama "imprecisión vocálica" a los errores más comunes que los hablantes nativos de quechua cometen a la hora de producir el lenguaje castellano dominante. En un escrito etnológico fechado en 1939 Arguedas señala lo siguiente: "Estamos asistiendo aquí a la agonía del castellano como espíritu y como idioma puro e intocado. Lo observo y lo siento todos los días en mi clase de castellano del colegio Mateo Pumacahua. Mis alumnos mestizos en cuya alma lo indio es dominio, fuerzan el castellano y en la morfología íntima de ese castellano que hablan y escriben en su sintaxis destrozada reconozco el genio del quechua" (Arguedas 1939: 12-13).

partes que habían estado divididas desde la invasión europea parece tener consecuencias revolucionarias. En efecto, el acto de comunicación cuestiona no sólo la dominación colonial ejercida sobre los estratos subalternos, sino además la dominación neo y poscolonial llevada a cabo bajo la expansión capitalista.[66] Sin embargo, en la novela, el narrador advierte las dificultades que la comunicación entabla, al poner de manifiesto su propia dificultad para lidiar con el universo referencial de los hablantes. Sobre el particular, Arguedas apunta: *"me enardece pero no entiendo a fondo lo que está pasando en Chimbote y en el mundo"* (Segundo Diario: 96); *"¿A qué habré metido estos zorros tan difíciles en la novela?"* (Segundo Diario: 100). Sólo unos pocos personajes pueden entender el *"atizado de realidades y símbolos"* (Arguedas 1971: 39) que fluye en la novela, en la medida que, a través de sus sucesivas *conversiones-conversaciones*, llegan a concretar el ideal comunicativo. El "loco" Moncada, por ejemplo, mediante su prédica mágico-política, modifica (léase degrada) su lenguaje a tal punto que el control de sus fundamentos escapa al narrador mismo. El "loco" Moncada no es un mestizo, ni un criollo ni un indígena. Muestra una visión extremadamente variable.

Con referencia a la degradación o descomposición que los fundamentos de cada componente experimenta en el acto comunicativo, Arguedas propone que la realidad de Chimbote es la de una nueva formación socio-cultural: una avalancha de *"gente entremezclada hasta la acidez y la dinamita"* (Segundo Diario: 98). En las mismas líneas, presenta la realidad de Chimbote como "*otra cosa"*: una *"¡avalancha lloqlla con la vida que les ronda!"* (106). En este caso, mediante el uso de términos del quechua, Arguedas denota un proceso de degradación y reconstitución de las partes, cuya relación se repite en otra estructura, transformada, en un proceso sobre el cual no hay posibilidades de control del resultado. La metáfora de una

66 En un artículo etnológico fechado en 1959, Arguedas explica: "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... está empezando a valerse de la capital [Lima] como de un instrumento para la difusión de sus propios valores hacia todo el país... que interviene como un elemento compensador de la influencia internacional, especialmente norteamericana" (1959: 105-125).

avalancha (*lloqlla*)[67] sirve también para significar la erupción (surgimiento, aparición, inundación) de una nueva población (léase los "cholos") en las ciudades de la costa: *"los serranos se desgalgaron hasta aquí, al puerto, para coletear cual peces felices en el agua o para boquear como peces en la arena, es decir, pa' gozar o pa' cagar fuego"* (117). Así, en el cambio o desplazamiento hacia una nueva realidad, el desenlace permanece (indefinidamente) abierto, por lo menos a tres diferentes niveles: 1) el nivel narrativo (específicamente en la sección de la novela titulada "Relato"); 2) el nivel del contexto social referenciado[68] y, finalmente, 3) el nivel mítico omnipresente.

A nivel del texto narrativo, el movimiento, cambio o desplazamiento de la población de las serranías a la costa plantea la manera en que la sociedad civil ha de ser constituida, y revela asimismo las dificultades implícitas en tal proceso. Revela además las dificultades que tiene el Estado-nación (mono-cultural, monolingüe), en un contexto poscolonial, para articular una comunidad plural con sentido para todos sus miembros. De tal manera, las partes o elementos sociales involucrados en Chimbote operan dentro de los límites impuestos por la muerte, la agresión y la violencia: *"hijo de chuchumeca [prostituta, mujer profanada] es maldición... ¡Ahist*á *infierno — y señaló el puerto— cocinando pescado, cacana de pescado también! Ahist*á *candela. Su hijo de infierno"* (55). Sólo dentro del plano "racional" ocupado por las figuras míticas de "los zorros" (ver traducción al castellano de Arguedas del mito de los "zorros"[69]) puede entenderse la desarticulación civil como una "pequeña muerte"; en otras palabras, transitoria y contingente.[70] Esta perspectiva sobre la muerte es

67 Lloqlla: en realidad no existe una palabra del castellano que cubra completamente el significado de este término quechua. En forma tentativa podría definirse como una avalancha de agua, tierra, raíces de árboles, perros muertos, etc. Es una palabra que alude a un río desbordado (*huayco*) que, repentinamente, arrastra todo a su paso.

68 El contexto referido es específicamente Chimbote, pero dado su carácter de "hervidero" se alude por extensión a todo el Perú.

69 José María Arguedas y Pierre Duviols, eds. (1966e) "Dioses y hombres de Huarochirí". Narración quechua recopilada por Francisco Ávila (1598).

70 La noción de Arguedas de "pequeñas victorias" (léase "victorias parciales") fue introducida en el capítulo anterior para referir al hecho de que, luego de la segunda mitad del siglo XX, las condiciones son más propicias para el éxito de los nativos andinos. La noción de "pequeña muerte" que introduce el texto literario con los "zorros", alude al

compartida también por algunos personajes de la novela como "el loco Moncada" y de un modo general las mujeres.

A nivel de los "Diarios", donde se encuentra la postura explícita del autor con relación al contexto social referenciado, se insinúa la "derrota" del autor en clara oposición a la afirmación de la "victoria" de los indígenas. En la novela previa de Arguedas, *"vence el yawar mayu andino, y vence bien. Es mi propia victoria. Pero ahora no puedo empalmar el capítulo III de la nueva novela,* [refiriéndose al *El zorro de arriba y el zorro de abajo*] *porque me enardece pero no entiendo a fondo lo que está pasando en Chimbote y en el mundo*" (Segundo Diario: 95-96). En esta última novela el autor sufre un repentino *huayco,* es decir, pierde el control y la comprensión del material y el flujo de su novela. En tal sentido, se podría afirmar también que la alegoría de los hervores expresa perfectamente el proceso de mezcla al que los agentes sociales (incluido el narrador) se exponen en Chimbote. En un sentido literal, el narrador es inconsciente del desenlace final. William Rowe lo explica en las siguientes líneas:

> El ensayo "El carnaval de Tambobamba" [Arguedas 1942] relaciona el *yawar mayu* con el movimiento de los grandes ríos andinos hacia la selva, movimiento que domina el final de *Los ríos profundos*.[71] El movimiento aluviónico de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* tiene una orientación

sentido de las "victorias parciales" logradas por los indígenas, pero también a la "muerte" de Arguedas con su nueva orientación literaria en Chimbote (Rowe 1990).

71 El *yawar mayu* significa no sólo una inundación repentina sino también una celebración de fertilidad. Este símbolo aparece al final de *Todas las sangres* para denotar en forma simultánea el sonido de un río y la batalla ritual. A continuación la descripción de Arguedas de este simbolismo: "El carnaval es en febrero, en el tiempo de la creciente, cuando el [río] Apurímac es turbio, cuando su sonido aumenta y se vuelve áspero y verdaderamente salvaje. La lluvia es feroz en la quebrada, casi siempre cae en tormenta, suena y causa espanto. El eco de la lluvia se produce en todos los grandes barrancos, las cumbres de los cerros parecen temblar; por las pequeñas hondonadas de las faldas bajan torrentes negros que arrastran piedras y árboles. Todo va al río grande. Y el agua del Apurímac, cada vez más alta, más turbia, se revuelve en grandes remolinos y tumbos, quebrándose en los recodos, salpicando, se atropella y truena. Parece el germen de la lluvia, la imagen del cielo enfurecido y oscuro. Es el tiempo del carnaval. En estas noches, cuando la voz del río suena con su máximo poder, en todos estos pueblitos de la quebrada, prendidos sobre el abismo, salen a cantar y a bailar el carnaval, el canto guerrero, que es como la ofrenda al río crecido y terrible, al cielo agitado y a la noche lóbrega" (Arguedas 1942: 122-3).

> geográfica opuesta: el *huayco* es fenómeno de los ríos que bajan desde las alturas hasta la mar del Pacífico, signo de la nueva orientación literaria de Arguedas. El *huayco* que trae la población andina a Chimbote rompe cualquier forma que se le trate de imponer... la opción por el método de los "hervores" significa la creación de un espacio en que los elementos hasta entonces aislados pueden disgregarse y mezclarse sin que se los someta a ninguna forma impositiva. Pero el *huayco* también es el símbolo del derrumbe personal del narrador... El proceso que había posibilitado la escritura ahora lo cierra, participando en la misma radical ambigüedad que la muerte (1990: 336-37).

A un nivel más general u omnipresente (el nivel mítico o de los *zorros*), la "gran victoria" pertenece, implícitamente, a las fuerzas de más largo aliento. De acuerdo a algunos analistas este plano de realidad nos dirige no solamente al futuro sino también "hacia un pasado mitológico" o "hacia un tiempo fuera del tiempo". José Luis Rouillón, citando a Escobar (1984), agrega lo siguiente:

> Su más evidente manifestación [en la obra] es el título de la obra y los diálogos de los Zorros... Una serie de figuras o acciones van marcando una y otra vez, a través del relato, el mismo *leit-motiv*, la verticalidad del mito (1990: 341).

La victoria pertenece a los míticos "zorros" —opuestos y complementarios— quienes dan coherencia al mundo a través de su acto comunicativo.[72] De acuerdo a este mito andino, el diálogo entre pueblos serranos y costeros ocurrió hace más de

72 Richard Schaedel (1996) interpreta este simbolismo con el que Arguedas comienza *El zorro de arriba y el zorro de abajo* como la oposición universal de fuerzas complementarias y opuestas, cuyo significado en el caso andino (los "zorros") se traduce en verticalidad ecológica (oposición y complementariedad entre las culturas de costa y sierra). Es importante señalar que, según Richard Schaedel, cuando Arguedas experimenta de primera mano el choque en Chimbote, este simbolismo se rompe en pedazos.

dos mil quinientos años, lo que señaló el comienzo de la humanidad. Este diálogo se renueva en el área andina en vísperas de la década de 1970 como evidencia de la continuidad de la civilización andina. Ahora, las partes de "arriba" y "abajo", involucradas en el acto comunicativo, reconocen al "otro" como pieza opuesta y complementaria, en una nueva relación y un nuevo contexto. Ellos [el zorro de arriba/nativo y el zorro de abajo/extranjero], dice Arguedas, "*sienten, musitan, más claro, más denso que los medio locos transidos y conscientes y, por eso, y no siendo mortales, de algún modo hilvanan e iban a seguir hilvanando los materiales y almas que empezó a arrastrar este relato*" (¿Último Diario?: 285).

* * *

Mi segunda hipótesis refiere a la variabilidad que la etnicidad experimenta para (re)constituir(se) y amoldarse a otra estructura. Existe en este proceso una importante subversión del formato y los significados dominantes. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se subvierte la tradición burguesa asociada al "realismo" y el "surrealismo" europeos, como se evidencia claramente en lo que muchos comentaristas han designado como racionalidad mítica: la erupción de "iluminaciones" y varios juegos de luz y sonido (este ha sido, en efecto, un elemento distintivo de toda la producción poética y literaria de Arguedas). Pero, sobre todo, la subversión se expresa como la explosión de lo que "aparentemente" (bajo perspectivas seculares, positivistas y convencionales) no tiene voz ni sentido. Rowe así lo explica:

> Las categorías espaciales de la ciencia occidental se subvierten desde "el mundo mágico del sonido". Según Ong y McLuhan, el sonido transmite la presencia dinámica de los objetos, mientras la vista es más neutral. Sin embargo, en la novela de Arguedas, la vista no participa de la racionalidad fría: la luz juega un papel profundamente penetrante y transformador...

> Lejos de surgir desde un solo punto fijo, la iluminación se produce de una manera pluricéntrica (podría decirse panteísta o mágica), emanando desde coagulaciones locales y vertiendo hacia afuera las interioridades... Se trastruecan las categorías de cercanía y lejanía, y el espacio se somete a torsiones e intensificaciones locales. Se subraya la asimilación de la luz al sonido al asumir la imagen un papel musical: *"esa imagen convertía en música toda nuestra vida"*. Aquí, como en toda la obra de Arguedas, la música suministra un modelo del conocimiento en que no se separan sujeto y objeto (1990: 334).

Más aún, es a través de la figura mítica de los *zorros* —héroes civilizadores de la cultura andina— que Arguedas presenta con mayor intensidad el proceso al que Ángel Rama refiere correctamente para la literatura como "transculturación":

> La forma, tal como la percibe Arguedas, funciona como el equilibrio de los contrarios. Resuelve sobre el plano simbólico de la creación artística las tensiones que han sido engendradas por contradicciones que, si están instaladas en la conciencia es porque son manifestaciones expresas de una conflictualidad cultural real y objetiva... una "nueva estructura" que resuelve las oposiciones resultantes de una "mezcla de elementos"...de tal manera que lo concreto y particular de la cultura de un pueblo pudiera articularse con los conceptos de una cultura que se arroga, por obra de los principios que le depararon su triunfo histórico, la representación de la universalidad. Pero también, a la inversa, que permitiera la inserción de los productos de esta última cultura en las estructuras de significación de la sociedad indígena (1982: 207-8).

En efecto, los *zorros* —símbolos culturales de las regiones serrana y costera— desprovistos de sus "ejes" o encadenamientos fundamentales —abandonados por

los dioses y alienados de sí mismos— adquieren en el contexto de la ciudad nuevas valencias y significados.[73] Comentando sobre su propia situación, un habitante de un pueblo joven explica a un sacerdote en la novela: "*Aquí en Chimbote, la mayor parte gente barriadas... nos hemos igualado en la miseria miserableza que será más pesadazo en sus apariencias, padre, que en las alturas sierra, porque aquí está reunido la gente desabandonada del Dios y mismo de la tierra, porque ya nadies es de ninguna parte-pueblo en barriadas de Chimbote*" (267). Rowe, comentando sobre la dispersión de los sentidos, agrega lo siguiente:

> La dispersión de los significados antiguos es principio fundamental de la producción novelesca de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*… podríamos aventurar que la liberación de los símbolos mágicos de sus encadenamientos ideológicos (mitos), implica la devolución a su estado original de "dioses momentáneos", lo cual a la vez les otorga una modernidad marcada, por asemejarse a los símbolos poéticos. La magia, liberada ya de la ideología andina, se revela en su aspecto del deseo, el que entonces muestra su continuidad con el deseo liberado por las nuevas fuerzas productivas, pero entrampado dentro de la ideología capitalista (1990: 339).

Los significados industriales involucrados en el proceso de transformación —proceso por el cual el capitalismo se expande bajo el principio schumpeteriano de "destrucción creadora"[74]— experimentan también una profunda variabilidad. En el contexto de Chimbote, por ejemplo, la muerte pierde su "habitual" (léase secular) sentido para adquirir significados indígenas.[75] La escena del cementerio es crucial al

73 La noción de "valencia" que utilizo refiere a los enlaces de las partículas de un átomo. Siguiendo al antropólogo Richard Schaedel (1996), empleo esta noción de la teoría atómica para llamar la atención en la novela no solo sobre la dispersión de los significados sino además de las múltiples intersecciones lingüísticas y/o cambios del quechua al castellano que utilizan los *zorros* en sus diálogos.

74 Ver Harvey 1989: 16; Berman 1988; Bell 1976.

75 William Rowe explica este asunto en los siguientes términos: "La figuración simultáneamente positiva y negativa de la muerte se desarrolla mediante el tema del *huayronqo*, cuya penetración en la flor conocida como "zapatilla de

respecto para entender la expresión de la etnicidad y el hecho de que los bloques sociales, al tiempo que permanecen en sus "fundamentos", cambian al relacionarse en un nuevo tipo de contexto:

> ¡Habían amurallado y le habían construido una gran fachada al cementerio!... Dos ángulos rectos de cuarteles de nichos blanquísimos, recién construidos sobre el arenal abierto, cuatrocientos metros por el lado del camino y trescientos reptando un médano, era el cementerio; un cuadrilátero inconcluso... El sector de los pobres ocupaba las faldas y la cima del médano. No había nichos allí, solo cruces clavadas en desorden, con una leyenda o simples iniciales y una fecha en el madero horizontal. El loco siguió a los visitantes del panteón. Entró al cementerio. Vio que la gente bajaba cruces de lo alto del médano. Arrancaban las cruces de la arena, las sacaban curvando fuerte el espinazo y bajaban el médano hundiendo los pies en la arena. Moncada era el único que llevaba cruz en sentido contrario, hacia adentro del cementerio, y una cruz grande, con un pedazo de red sucia y la bolsita colgando de uno de los brazos. La Municipalidad, la Beneficencia, la policía, los párrocos habían ordenado y persuadido a los pobres de las barriadas que su cementerio se trasladara a una pampa-hondonada que había al otro lado del alto médano de San Pedro. Cerca de la pampa-hondonada estaba el basural del puerto, pero pasaban también cerca la Carretera Panamericana y el camino asfaltado que subía a la cumbre donde acababan de instalar la torre transmisora de televisión. En ese campo, vecino a la barriada de San Pedro, al norte del casco urbano y de las

---

muerto" unifica el erotismo y la muerte. Al abrazar el polen amarillo de la flor, el insecto produce en el autor del Diario [Arguedas] un efecto de pesadez a la vez que significa "una explosión de la vida", explosión nuevamente asociada con la muerte porque va asociada con la destrucción de la cáscara dura y metálica pero frágil… Para el autor, se trata de un conflicto irresoluble, entre "muerte deseada" y "muerte temida", que en cierto nivel podemos interpretar como el asumir la muerte como condición riesgosa del cambio. En términos de los procesos globales del texto, se trata de un conflicto entre distintas épocas y culturas, intrincadamente entrelazadas con la vida del autor, cuya propia intervención en el proceso es la novela que escribe" (Rowe 1990: 334).

> veintisiete barriadas, pero en la línea de la carretera principal y no muy al este como el cementerio nuevo, serían enterrados los pobres, gratuitamente, sin costo parroquial, municipal ni de la Beneficencia. Las Asociaciones de Pobladores de cada barriada habían sido notificadas y suplicadas... Los pobres estaban arrancando las cruces de sus muertos (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*, 57-59).

En efecto, la reubicación de las cruces desde su lugar de origen (el cementerio) hacia las dunas de arena (lugar donde los vivos "entierran" sus pies para construir sus hogares, los "pueblos jóvenes") representa la continuidad de los significados antiguos en el nuevo contexto de la urbe.[76] Así, las cruces aludidas en el párrafo precedente ostentan un extraño sentido de vida, cuyo significado se repite en el horizonte cotidiano de los citadinos. Constituye la apropiación de la "muerte" capitalista por parte de los pobladores nativos: "*¡Esa es, pues, la muerte, y la muerte también es necesaria, es conveniente!*" (Primer Diario: 14). Lo que en términos "convencionales" significa una derrota (léase "aculturación", "muerte" o pérdida de la cultura) en palabras del "loco" Moncada se convierte en una victoria: "*vencer en el cementerio es más que vencer en el Club Social Chimboten Company, sociedad anónima*..." (191). Desde la perspectiva de estos habitantes, entonces, la muerte "capitalista" es la que garantiza la permanencia de la vida.

La continuación de la vida se materializa irrefutablemente en la vitalidad del mercado, lugar donde los habitantes de los "pueblos jóvenes", de algún modo, vuelven suyas las reglas del capitalismo. El mercado es además el espacio en que todo tipo de actividades, gentes y antecedentes culturales se mezclan:

76 En su texto *Why Is Every Act a Repetition*? (1992) Slavoj Žižek trata la relación entre pasado y presente como "repetición": "el pasado aparece en sus "transparencias", en sus posibilidades, sólo para aquellos para quienes la situación presente está amenazada por el mismo abismo, quienes están atrapados en el mismo punto muerto. En este sentido [se concibe] la actitud cristiana como la experiencia de nuestra 'simultaneidad con el Cristo humillado del evangelio': en el acto de repetición por el cual nos volvemos cristianos no nos identificamos con Cristo *qua* maestro, sino con un creador humillado de un acto escandaloso" (1992:79-80).

> Es un escenario de movimientos interminables, donde lo que más destaca es la diversidad. Nada es monótono en el mercado. Diversidad de personas, diversidad de tiendas, diversidad de voces. Se trata de una atmósfera en la que se puede decir que nada está definido de antemano. Aparentemente, el destino no existe, y lo que sucede tiene lugar únicamente por acción de sus agentes directos. En cierto sentido, nada llama la atención (en parte por ese mismo reconocimiento de la diversidad) (Nugent 1991: 138).

En el mercado, como ya observaron los autores del *Manifiesto del Partido Comunista*, las relaciones "congeladas" se liberan para dar lugar a una situación en que las partes involucradas son a la vez sujeto y objeto de las transformaciones capitalistas (desencanto, autodestrucción y renovación), en un proceso en el que no hay control sobre el resultado.[77] Sin embargo, la reconstitución persiste como posibilidad de una nueva forma de vida. Uno de los personajes de Arguedas así lo dice, refiriéndose al puerto de Chimbote: "*Yo voy a la gran chucha de tu madre que n-n-nos alimenta, que-que-que parió a Braschi, a Rincón. Chimbote re-re-resplandece hu-hu-humo, llama vi-vi-viva. ¡Chucha vida!*" (53). Como parte de la experiencia de la "destrucción creadora" el mercado alude también a la degradación que engendra el capitalismo en los humanos y en la naturaleza: "*una jaula de cuyes y un gallo [muerto] de piernas peladas, rojísimas...* […] *"mar de Chimbote, era un espejo, ahora es la puta más generosa zorra que huele a podrido*" […]. "*Antes espejo, ahora sexo millonario de la gran puta, cabroneada por cabrones extranjereados, mafiosos*" (52-3).

Desposeídos de su relación original, el ser humano y la naturaleza (en la novela *Los ríos profundos* eran parte de un mismo tejido) se (re)articulan ahora en la ciudad en un contexto en el que se produce una recomposición completa de la estructura

77 "La transformación constante de la producción, el disturbio ininterrumpido de las condiciones sociales, la eterna incertidumbre y agitación, distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. *Las relaciones fijas, congeladas,* con su cortejo de antiguos y venerables prejuicios, son erradicadas; las recién creadas se vuelven obsoletas antes de que lleguen a osificarse" (Marx y Engels 1848: 182; cursiva y traducción mía).

social y étnica nacional. Pese al contexto de dominación social que la modernización aun entabla, los elementos subalternos persisten, expresándose en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* a través de alegorías sexuales grotescas, impregnando en gran medida el lenguaje de la novela: "*¡vas a ser mi marido entonces; yo estaba buscando al hombre que se convirtiera en mi marido! ¿Ya? ¡Me montas y me explotas, hijito lindo!*" (119). Refiriéndose a la economía en Chimbote, Rowe añade:

> A la infraestructura de la industria del pescado, espacio en que imperialismo, capitalismo nacional y cultura andina se entremezclan, se la trata constantemente como una cadena de transacciones sexuales... De esta manera la novela narra y escenifica la disgregación de una economía y su reemplazo por otra (1990: 335-36).

Conviene concluir comentando algunos de los aspectos más específicos de la estructura de la novela. En primer lugar, no hay un narrador omnisciente en tercera persona tal como se encuentra usualmente en las novelas realistas europeas. Por el contrario, en forma análoga a las "novelas *avant-garde*", los diálogos se yuxtaponen de acuerdo a los principios de la cinemática. En la visión de Martin Lienhard:

> La novelística urbana de vanguardia constituye, esencialmente, una negación de la tradición naturalista o de su variante, el realismo socialista. Rechazando la convención de representar, a través de la actuación de unos personajes transparentes, "redondos" y coherentes, un devenir histórico orientado hacia el Progreso o la Revolución, los escritores destruyen la mistificación del narrador "omnisciente", la linealidad del discurso narrativo con su tesis implícita o explícita, la permanencia de los personajes y la retórica novelesca tradicional. Al narrador omnisciente —paternalista— sucede la multiplicación de las perspectivas e instancias discursivas y la visión fragmentada, fugaz; a la trama lineal o progresiva, un montaje (cine) más

> sugestivo de las secuencias que imita el flujo espontáneo de la conciencia; a la "historia" o el argumento, unos cortes instantáneos de apariencia arbitraria. Los personajes no se elaboran ya a través de la descripción exhaustiva de su "psicología" y su actuación racional, sino mediante la acumulación de datos fragmentarios: comportamientos y aspectos intrascendentes, introspecciones momentáneas, fragmentos de su discurso (1990: 324).

En más de una ocasión, el narrador de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se contagia de la extrema variabilidad discursiva de sus personajes: "*El visitante movió los brazos hacia adelante como si hubiera estado ensacando en su vientre las palabras de don Ángel y que la luz que expandían su ropa y ahora, algo, algo, muy suavemente"* (118); *"Prefirió este país* —dice el narrador refiriéndose a uno de los sacerdotes extranjeros— *por el antigüedad de sus orígenes*" (232). Es importante puntualizar que, pese a la extrema aglutinación de idiolectos, la coherencia está dada por una visión omnipresente que en todos los casos no coincide con la del narrador. Podríamos llamarla fehacientemente una visión andina transculturada: *"que miro por los ojos de los Zorros desde la cumbre de Cruz de Hueso adonde ningún humano ha llegado ni yo tampoco…"* (¿Último Diario?: 285). En efecto, el texto entero está infectado por aquella racionalidad que articula registros culturales diversos y dispares. Esta racionalidad unificadora puede ser rastreada en todos los niveles de la novela, cumpliendo un rol ordenador:

> Son expresión del universo, unen lo más elevado y lo más profundo y lo expresan en danza y música. Esta última, sobre todo, invade la acción novelesca, pero también el diálogo de los zorros y los diarios, como totalidad y vínculo entre contrarios. Así se crean esos centros de articulación de la realidad o, según Bachelard, "centros de cosmicidad", *que ordenan y dan*

> *sentido a la multiplicidad*, suprimen el caos y hacen habitable el universo (Rouillon 1990: 345; cursiva mía).

En cuanto a la realidad social representada en el texto, la imagen que uno de los personajes tiene frente a la tecnología subvierte la racionalidad burguesa dominante mediante la sensación de una apertura y transparencia infinita: *"dos gusanos enormes, todos de acero, giraban, empujando sus tornillos sin fin hacia la esclusa"* (120); *"sus dos ojos adquirieron la transparencia... de los lagos de altura o de un remanso, la verdadera transparencia profunda que trasmiten al entendimiento y la esperanza los gusanillos que allí bullen, se retuercen"* (104). Esta imagen, de acuerdo a Rowe (1990: 338), comunica un modelo epistemológico andino que penetra el mundo de la producción industrial y permite ser penetrado por el anterior, con el resultado de que la producción industrial, la producción de deseo y la producción de conocimiento se intercomunican y se transforman mutuamente.

El ordenamiento en Chimbote refleja la profunda heterogeneidad de los habitantes de la urbe. En este espacio los habitantes difieren no sólo en términos de su posición de clase sino también en sus diferentes visiones del mundo: *"Chimbote de noche somos nosotros —le dice don Ángel a su extraño visitante "de arriba"— las fábricas de harina de pescado y aceite... De noche, estas máquinas, nuestros muelles y las bolicheras tragan anchoveta y defecan oro; ¿eso es vida, no? Los otros, los comerciantes y los miles de hambrientos duermen en la oscuridad natural o en la oscuridad apagada"* (140). En la misma óptica, a nivel de los "diarios", se enfatiza que solo ciertos personajes ostentan visiones "completas" (léase heterogéneas) del mundo. Es el caso de Esteban de la Cruz, migrante serrano, y el "loco" Moncada: *"Un hombre como usted y yo* ***vemos*** *—le dijo Moncada* [a don Esteban]—. *¿Cuántas onzas le faltan, compadre?"* (198, énfasis de Arguedas).[78]

78 Esteban de la Cruz es un símbolo viviente de los efectos nocivos de la industrialización en Perú. Su cuerpo es el escenario en el que se actúa el drama. A través de este diálogo con el "loco" Moncada, se revela la tragedia íntima de Esteban y comienza a jugar un papel más importante en el drama nacional. Antes de esta interacción, toda esta

El narrador confiesa no obstante las devastadoras consecuencias de tener visiones "completas" del mundo, haciendo explícita su propia debilidad para llevar a cabo el recuento final de los eventos, tarea que delega en el personaje del "loco" Moncada: *"El balance final de los Hechos, no obstante, lo realiza el "loco" Moncada: Allá el zambo hace el balance final de cómo ha visto, desde Chimbote, a los animales y a los hombres. Porque Él es el único que ve en conjunto y en lo particular las naturalezas y destinos"* (¿Último Diario?: 284). La novela advierte que la mayoría de los personajes han perdido la capacidad de articular visiones "completas" del mundo.[79] Dado que no llegan a materializar el ideal transculturador o comunicativo, estos personajes han perdido su capacidad de ver más allá de las "apariencias" (y por ello mismo, quizás, han sido verdaderamente aculturados): *"Yo, quizás —pensó* [el chanchero y dirigente sindical Gregorio]*—; ya no podía pensar en quechua— puede ser capaz, en su exestencia de mí, no seré ya forastero en este país tierra donde hemos nacido. Premera vez e premera persona colmina ese hazaña difícil en so vida existencia"* (251).

A un nivel más trascendental o de más largo alcance (léase el plano mítico) la visión completa (léase transculturada) sobre los problemas universales concretos se expresa a través del acto comunicativo de los héroes culturales de la civilización andina (los zorros): *"Sólo la vida produce un brillo como ese que está viendo mi ojo* [dice Don Diego refiriéndose a la fábrica]. *Y en esta poca luz, el mar nos manda su resplandor que nosotros apagamos y convertimos en otra vida; pero la muerte es como ese gusano que está en el vacío de cemento. Alguien lo dirige y Él come aire; el aire que le dan para comer, ¿no es cierto?"* (143). A través de su comunicación, los zorros invaden el paisaje de la cultura escrita para manifestar su racionalidad en la novela:

historia estaba enterrada en el más absoluto silencio (conversación personal con Michael Reagan, estudiante de doctorado de literatura en la Universidad de Texas en Austin).

79 Se trata de la clásica alienación económica, social e ideológica a que refiere Karl Marx en *El Capital*, que sobreviene como consecuencia de la estructura socioeconómica que descansa en la propiedad privada, pero no se agota en ella, pues también se expresa como alienación religiosa, política e intelectual.

> Las torsiones que subvierten el espacio uniformemente segmentado de la civilización de la imprenta son efectos mágicos, que se producen dentro de una coincidencia entre el animismo y la estética vanguardista. La magia, a su vez, puede considerarse como una mediación del deseo que rompe con la homogeneidad, o sea, rompe con un sistema (capitalista) y propone otro (utopía o "socialismo mágico") (Rowe 1990: 334).

Los zorros, efectivamente, proveen de coherencia a la multiplicidad de voces en la novela, pese a los impasses comunicativos y la incapacidad de aquéllos de participar deliberadamente en la constitución de la sociedad civil. Es, en este sentido, que los "zorros" aparecen y desaparecen furtivamente entre los hombres, sin ser capaces de discutir, en el plano convencional novelesco, el desenlace final de los hechos. *"Los Zorros* —dice el narrador— *no discuten esto. Antolín Crispín lo hace oír en su guitarra, como ustedes saben, a oscuras"* (¿Último Diario?: 284). De esta manera, la novela deja explícitamente abierta la problemática social de la comunicación entre "sujetos plurales" para su culminación eminentemente política. Pero sobre todo, la novela deja abierta la posibilidad del acto comunicativo como horizonte utópico a ser alcanzado por seres de carne y hueso.

POSTLUDIO
EL TESTIMONIO DE CORNELIO PALLAJOS

La *persona* de José María Arguedas ha sido tan vital para el desarrollo de mi tema de investigación como lo fue el análisis de su discurso literario y científico. En el presente trabajo, han sido omitidos algunos aspectos de su persona, principalmente porque esta resulta demasiado vasta y compleja para ser abarcada en poco espacio. En parte, logré algún conocimiento de las dimensiones de la mente y el temperamento de Arguedas por ósmosis, al compartir la conciencia de su presencia con el profesor Richard Schaedel (+), quien trató a Arguedas personalmente entre 1948-69, mayormente en Perú y Chile, pero también durante la única estancia de Arguedas en Austin, Texas. He leído las obras críticas de Lienhard, Rama y Cornejo Polar, quienes parecen ser entre los críticos publicados los que mejor captaron su persona. Lo que he querido expresar en las páginas precedentes es que la vida entera de José María Arguedas es un reflejo de las agudas contradicciones de ser un nativo en un país colonizado —lo que tuvo consecuencias tanto redentoras como devastadoras para él— y proceder en su adulta experiencia creativa enfrentando constantemente esas contradicciones. Tales contradicciones, irresolubles a mi juicio, parecen estar lejos de desaparecer en el Perú del siglo XXI.

Para reflexionar sobre la situación actual en el Perú, he elegido presentar a continuación la persona de Cornelio Pallajos, miembro de las rondas campesinas de Sihuas, Ancash (lugar donde realicé mi investigación durante 1992-93 para graduarme como bachiller en antropología). Las rondas campesinas son asociaciones rurales que se iniciaron en la sierra norte del Perú a fines de la década de 1970. Empezaron como patrullas de vigilancia organizadas por unidades supra-familiares para enfrentar el robo de ganado para verse, más tarde, insertas en un

contexto generalizado de violencia política.[80] Luego de participar de la ola de migración rural-urbana durante la década de 1980, Cornelio se transforma en una figura emergente de la reestructuración en las áreas rurales del Perú. El trauma de los "zorros" que Arguedas experimentó en Chimbote vuelve a la vida durante la década de 1990. Cornelio muestra una perspectiva sobre los cambios contemporáneos en el Perú que Arguedas llamaría una visión "completa" o transculturada: operando en la conflictiva intersección entre visiones de mundo, viene a concretar la problemática comunicativa planteada en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. A través del testimonio de Cornelio, intento proyectar la visión de Arguedas de no haber sido éste consumido por la hiper-urbanización episódica de Chimbote.

La aldea rural presentada en los primeros capítulos del presente estudio ha cambiado: desde aquella entidad ceñida a la dominación de "tipo casta" (descrita en lo capítulo dos y el Interludio) como resultado de las crecidas y crestas de olas migratorias de campesinos que salen de sus aldeas e inundan las urbes (capítulos tres y cuatro). Desde aquella entidad inicial, el cambio se ha dado primero en forma creciente y luego tumultuosamente en la hiper-urbanización de Chimbote, cuando explotan las presiones urbanas que precipitan la muerte del portavoz de los nativos andinos del siglo XX. Presentaré en las páginas siguientes la incidencia actual a través del testimonio de Cornelio Pallajos, representante de la primera generación del hombre rural que resurge. Para ello, traslado al lector hacia las comunidades rurales y mi trabajo de campo sobre las rondas campesinas, tratando de vincular en un solo texto las observaciones etnográficas de entonces con los desarrollos más recientes tal como se expresan en el análisis de algunas biografías. Argumento que el fenómeno de las rondas campesinas es parte del drama del choque de las

80 Para una discusión completa sobre el contexto social y los eventos históricos en Sihuas, ver Hernández 1994 y 1999. Para una reseña sobre la rondas campesinas en otras partes de Perú, ver Gitlitz y Rojas 1985, Vargas 1987, Céspedes 1988, Estela-Diaz 1988, Huamaní, G. et al. 1988, Starn 1991, Espinosa 1995, Huber 1995, Degregori 1996, Perez Mundaca 1996, Bonilla 1997, y Rojas y Gitlitz 1997, Flores et al 2002. William Stein (1986) tiene una excelente reseña bibliográfica sobre la literatura antropológica que trata los antecedentes sociales de las comunidades rurales en las que más tarde surgieron las rondas campesinas.

culturas hispano-católica e indígena, que finalmente decanta en el Perú en una difícil coexistencia. El fenómeno de la modernización que transformó a los países industriales desde el siglo XVI revierte sobre los Andes en forma de tsunami en la década de 1970, proceso brutal que, sin embargo, ha dejado intacto al hombre engendrado por la antigüedad peruana. Esto puede observarse en la vida de Cornelio Pallajos, cuyo relato asemeja al de algunos de los personajes más elocuentes de Arguedas. El testimonio de Cornelio es también, desde una perspectiva etnográfica, la confesión de la propia y contradictoria *persona*.

CINCO
DESPUÉS DE ARGUEDAS

Genaro Márquez, residente rural al que entrevisté durante mi trabajo de campo en Sihuas, nació en 1919 en una comunidad quechua-hablante del distrito rural de Chullín, ubicada a 3.200 metros sobre el nivel del mar (provincia de Sihuas, Ancash). Nació dentro de la sociedad *status quo antes* previa a la Segunda Guerra Mundial, y se desenvolvió como *empleado* (administrador) de una hacienda. Aunque es apenas consciente de las razones de su disolución, Genaro habla de la creciente accesibilidad a la educación primaria como una de las causas del desmantelamiento del orden de la hacienda. En un esfuerzo colectivo para estudiar el fenómeno de las rondas campesinas, el equipo de investigación en el que participé entrevistó a Genaro con una simple pregunta abierta, referida a los recuerdos más notables de su vida.[81] Genaro no tenía idea del propósito de nuestras preguntas: el asunto de la etnicidad, tal como lo percibo hoy en día, surge en forma poderosa en sus respuestas.[82] Una vez presentado el espacio de su niñez y el lugar de origen de sus padres, Genaro evoca un temprano recuerdo: iría a la capital de provincia (Sihuas) para adquirir algunos años de educación formal (en castellano). Percibía que la educación proporcionaba los medios para la mejora individual y colectiva.

81 Álvaro Vidal, César Cortés (+), María de la Piedra y Mariana Varese formaron parte del equipo de investigación que recolectó en 1992 el grueso de las entrevistas. La Federación Provincial de Rondas Campesinas de Sihuas y el Centro de Información para el Desarrollo Integral y Autogestión CIDIAG proporcionaron el apoyo material para el estudio.

82 La etnicidad en este contexto se expresa en términos de la relación entre los habitantes de las comunidades rurales (léase "comunidades campesinas" y "caseríos") con los habitantes de las sociedades urbanas de menor escala (léase "capitales de provincia" o de distrito). Utilizo, en este caso, la misma distinción que utilizó Arguedas en su estudio sobre las comunidades campesinas en España (ver Interludio en el presente trabajo). Para una discusión conceptual más completa sobre mi definición de etnicidad, ver la Introducción.

Genaro evoca una conversación con un conocido más antiguo, a quien no pudimos identificar con certeza. Sin embargo, Genaro establece muy claramente su punto. Durante su niñez en los años 30, no habían escuelas en las comunidades indígenas:

> Después yo le dije "yo no puedo trabajar todavía porque yo estoy en la escuela". Entonces me dijo "¿acá qué cosa hacen en la escuela?". En la escuela yo voy a aprender para ser cantor le dije, "¿¡Qué cantor!?", "¿qué cosa era en contra de cantor?"... "Vámonos mejor a Sihuas, estate en mi junto para que tú comas en mi poder y yo lo [le] voy a hacer matricular en Sihuas", escuela rural, había escuela rural, claro fue [fui] pues como para aprender, a Sihuas. Hasta segundo grado no más lo estudié, las escuelas llenaban, claro, a uno y a otro lo veían que se conoce las letras, todos siempre inquietaban, "amigos vamos" decían. A mí también me trajo mi primo todavía, mi primo mayor que estaba en la escuela me trajo "vamos a aprender siquiera unas cuantas letras", de ese modo aprendí. Después mi familia y todos no sabían nada, mi hermano mayor, mi hermana, después ya siguió la escuela acá, después ya lo mandó el gobierno. La escuela se construyó acá [en la capital] el año 1915.

Luego de la Segunda Guerra Mundial se operaría una gran metamorfosis, a partir de la expansión de las escuelas rurales desde las capitales de distrito hacia las aldeas campesinas. Agustín Rojas, otro informante anciano que vivió en la sociedad *status quo antes* en su comunidad rural, Túpac Amaru, afirma no obstante que las escuelas fueron, al menos hasta 1950, agentes de subalternización. Según esta descripción, las escuelas en las áreas rurales desde el período republicano y durante la sociedad anterior a la Segunda Guerra Mundial fueron remplazando el rol de la Iglesia en la legitimación del sistema de dominación hispano-católico. Sin embargo, tal como observa agudamente nuestro informante, la educación en manos de los

indígenas comienza a romper los mecanismos de subalternización. La educación empoderaría gradualmente a los indígenas:

> Ya hacia 1950 el Estado había obligado a pagar a dos profesores para la hacienda, habían multado a la hacienda. Pero esos profesores enseñaban a respetar al hacendado, a decirle "señor". En las escuelas estatales ya se comenzaron a enseñar de todo, incluso a enfrentar al empleado de la hacienda. Enseñaban todas esas cosas como quién es Bolognesi, qué hizo. Esas ideas de la escuela nos daban otras gente del pueblo, compadres de mi papá como por ejemplo Melchor Castro de Sihuas, le decía a mi papá: "educa a tu hijo, siquiera hasta segundo de primaria, siquiera con el tiempo algún día el hacendado llega a respetarlos".

El impulso primario que motiva las siguientes líneas es simple. Tras escuchar con atención más de trece horas de entrevistas a varias personas, una impresión singular deriva del ejercicio. En efecto, la información buscada por el etnógrafo no puede ser obtenida (la información buscada simplemente no le es accesible). Esta suerte de desencuentro provocó variables niveles de consternación en mi persona, y un excepcional deseo por entender, tan claramente como fuera posible, los principios subyacentes que emanan de tal dinámica.[83] Y, más importante aún, el deseo de percibir, lo mejor posible, los "significados profundos" que fluyen de este encuentro. Intento presentar en las siguientes páginas la fase contemporánea del activismo indígena en el Perú mediante el análisis de estos testimonios. Las personas a las que entrevisté fueron educadas en lo que llamé en los capítulos previos la sociedad *status quo antes*, y pasaron a través de las etapas del despertar étnico y vicisitudes del desarrollismo. Una primera cuestión que puede apreciarse en la dinámica de las entrevistas es la casi completa inadecuación de un enfoque

83 Para una discusión detallada sobre mi definición operacional de ethos (léase "eje central", "fundamento", "configuración" o "patrón" cultural) ver el capítulo dos. Ver además Arguedas 1953: 26; 1970: 25.

unidimensional al entrevistado y sus *emanaciones*. La artificialidad, la estructura y la interferencia lingüística en los enunciados contribuyen, en parte, a crear un "texto" que se resiste a la simplificación, mucho más a interpretaciones académicas con respecto al contenido. Más aun, lo que se hace patente es lo que Michel Foucault alude como la "violencia irruptora" del discurso del sujeto científico (1970: 132). Todo esto me lleva a considerar una revisión crítica de la forma, e intentar otra para compartir lo medular de estas entrevistas. De esta manera, el ejercicio se transforma en un problema de capacidad poética para la auto-negación (Clifford 1986: 26) y de capacidad para materializar el flujo de la etnicidad.

Somos plenamente conscientes del hecho de que todo discurso distorsiona, incluso aquel discurso que confiesa sus inconsistencias y debilidades (Webster 1983: 192). Sin embargo, la "virtud" de revisar críticamente un enfoque racionalista (léase unidimensional, autocentrado), aunque problemática, dadas sus obvias paradojas (rechazo de un sistema de coherencia en lugar de otro, que al final no es "otro" sino sólo una proyección al futuro), permite la inclusión de (voces, parámetros, opiniones) información, impresiones y posturas analíticas que un discurso más "académico" debe necesariamente omitir. La motivación es entonces la comprensión y no la demostración de virtuosismo metodológico. Por tanto, siguiendo esta posición, espero demostrar cómo un conglomerado de información, símbolos, metáforas y perspectivas *fluye* en la década de 1990 en este tipo complejo y plural de material referido al campo social. Intento contribuir a una mejor comprensión de la dinámica contemporánea en el activismo indígena latente desde hace muchos siglos, en su despertar y su movimiento hacia la legitimación y, en última instancia, el empoderamiento.[84]

Intento además tomar distancia del privilegio de un discurso sobre otro (Escobar y Álvarez 1992: 66) debido a las consecuencias que esto tiene. Estas

84 Como se explicó en capítulos anteriores, el empoderamiento consistió en la restauración parcial de las tierras comunitarias originales y la emancipación que incluyó, al menos de manera momentánea, la oficialización y el reconocimiento del idioma quechua en el Perú. La mayoría de los peruanos nativos sobrepasó la vorágine de la transformación en forma menos traumática que la urbanización caótica de Chimbote.

consecuencias se expresan, primero, en la limitación de las perspectivas de interpretación. Friedrich Nietzsche lo ha señalado en la más trascendental de las maneras: cuantas más perspectivas obtenga uno del mundo o cualquiera de sus fenómenos, más rico y profundo será su conocimiento.[85] En segundo lugar, esto implica que el sujeto se constituye a priori y no a través de la interacción misma. Por estas razones, intento evitar la presentación de otra historia, tal como en el "patrón de cultura" de Ruth Benedict (1934, 1946), donde el antropólogo se mantiene como un observador externo. Intento, en marcado contraste, presentar una versión de cómo el sujeto se construye a sí mismo y es construido en (y confinado a) una forma específica de *comunicación*. Esto es, en nuestro caso, una transacción que no necesariamente se ajusta a la dicotomía racionalista de sujeto-objeto. Se trata, por tanto, del recuento de una multiplicidad de voces, discursos, interpretaciones, y del precipitado de su encuentro.

El problema central de mi enfoque consiste en la dificultad de encontrar una manera de superar las limitaciones impuestas por la dicotomía racionalista sujeto-objeto. Tal estructuración dual del discurso, textual o de otro tipo, requiere la elisión de elementos presentes en todo intercambio humano, cuya exclusión resulta en distorsión (Fabian 1983: 24). Esta suerte de praxis sustrae del "objeto" (que de hecho es un sujeto, un agente, un actor) su dinamismo, su flujo y, en suma, su significado. La consecuencia inmediata de esta "representación-sin-sentido" es la interrupción de los procesos, un sistema totalizador gobernado por un centro, esencia o telos, como una conciencia constituida antes que constituyente (Fabian 1983: 25). De otro lado, el "sujeto" privilegiado como tal en este tipo de relacionamiento mantiene un dinamismo reduccionista (culturalmente opresivo), lo que se traduce en una infundada libertad de acción, y en la inconciencia de los efectos que su interacción con el "objeto" (en realidad un sujeto) tiene sobre él.

85 Según Nietzsche, no existe dato o experiencia que no esté contaminado por un punto de vista, por lo que solo nos acercamos a la "objetividad" en la medida que vamos conociendo el mundo desde muchos puntos de vista: "El mundo es cognoscible en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos" (1998: 476).

En relación a esta posición, es importante hablar del sujeto que lleva a cabo las entrevistas. El plano del intercambio, cuyos límites el sujeto-entrevistador intenta imponer, es trastocado y modificado por el "objeto". Estas entrevistas demuestran no sólo la tendenciosa postura implícita en la construcción sujeto-objeto, sino además que las partes involucradas se revelan, simultáneamente, como constitutivas y constituyentes del discurso. Por tanto, la revisión que hago de esta dicotomía se funda esencialmente, por un lado, en la necesidad de buscar una comunicación etnográfica más amplia (de hecho, hay por lo menos dos partes involucradas en el acto comunicativo) y, por otro, en la no conformación con un resultado final manipulado (léase "instrumental") que se ajuste a los presupuestos implícitos de la relación sujeto-objeto. Cualquier sujeto tiene acceso al conocimiento, y, por tanto, el privilegio de un discurso sobre otro niega al "objeto" no sólo su "subjetivad", sino además su capacidad de conocimiento. Mi meta final es presentar al lector ese "doble" conocimiento.

Al ser interrogados acerca de los eventos más importantes de sus vidas, mis informantes pusieron de relieve dos temas o momentos principales: el período de la hacienda (abundante y opresivo), y el orden de las rondas campesinas. El último ha ratificado lo que el antropólogo Douglas Uzzel calificó en la década de 1960 como una respuesta revolucionaria, aludiendo a la manera en que la población nativa sorteó la dominación feudal a través de su "desdoblamiento" en las ciudades. El nuevo orden se asocia pues al empoderamiento indígena.[86] Pero también este orden está ligado a los aspectos etnocidas de la expansión de la educación mono-cultural patrocinada por el Estado. La siguiente historia de vida es instructiva porque cubre tanto la sociedad anterior a la Segunda Guerra Mundial como el *status quo post*. Cornelio Pallajos, habitante bilingüe de la comunidad

86 En el plano social, la noción de empoderamiento se desprende del re-conocimiento que los sujetos adquieren a partir del escape de la dominación de tipo casta. Aplico esta noción al bloque social indígena luego de la sociedad *status quo antes*, para referir al proceso a través del cual millones de indígenas se convierten en "cholos" y establecen nuevas relaciones con un vasto conjunto de actores sociales. El/la subalterno/a se empodera, pues, en la medida que deja de lado el tipo de dominación colonial para adquirir la comprensión de los ideales de la urbe, sin que ello signifique necesariamente la pérdida de los "ejes" de su previa cultura.

campesina de Cajas, habla acerca de la sociedad y su vida. Su historia pasa por el *status quo antes* y hace parte de una tardía ola migratoria campo-ciudad que comienza en la década de 1980. Presento su niñez a inicios de la década de 1950, cuando el sistema de dominación de tipo casta empieza a quebrarse en las áreas rurales.

La Niñez

> Yo nací en un pueblo, tal vez el pueblo más olvidado, que se llama Cajas, el año mil novecientos cincuenta y tres. Recuerdo que ya no conocí a mi padre en mi poder, solamente me recuerdo en su poder de mi madre que fueron despertando mis ojos, y a mi padre conocí —hasta actual vive todavía— pero lamentablemente no he crecido en su poder. He seguido, pues, llegué a conocer a mi padre. Bueno, reconocí. Como mi abuelito me contaba las cosas que había pasado, nuestro padre nos había abandonado y se había ido con otra mujer, y a mi madre lo abandonó y a todos nosotros, somos cuatro hijos, y allí, solamente quedamos en su poder de mi abuelito, en ese tiempo mi abuelito tendría algo de cuarenta y ocho años, algo de cincuenta años. De ahí en su voluntad de mi abuelito crecí, y tal vez a través del sacrificio de mi madre.

"Solamente recuerdo el poder de mi madre"; el recuerdo aquí se activa primordialmente a través de la figura de la madre. Es el mundo de la madre aquél que da vida al sujeto hablante, haciéndole posible abrir los ojos desde la infancia. Como veremos en el párrafo siguiente, la niñez está también marcada por la presencia de la servidumbre opresiva del sistema de la hacienda. Existe una deliberada ausencia de protección de la figura del padre, que el filósofo francés Jacques Lacan ha asociado con el principio de la ley, en particular, el orden de la

lengua (dominante).[87] El "nombre-del-padre" puede asociarse a la sociedad civil (el sistema legal), que tiene un traumático elemento en su médula:

> Tanto sacrificio tal vez mi abuelito sacrificó ponerme en la escuela; ese tiempo no existía en el pueblo la escuela tampoco. Existía en un sitio vecino del pueblo de Cajas: Garguachunaga, un anexo. Allí existía. Yo nací todavía en los ojos de los hacendados. *Fui sirviente todavía hasta los doce años*. Y luego de allí no sé, no habrá tenido alcance para que me haga estudiar mi abuelito, me compró cuadernos, libros, perdí por niño juguetón, tal vez por juguetón debe ser. De ahí me sacó, no sé, yo mismo creo que no quise estudiar, no sé realmente, resentido…

La figura del abuelo materno intenta reemplazar la (conflictiva) ausencia del padre, por medio de la estructuración de la educación formal. Es una desgracia súbita, sin embargo, que inhibe al sujeto hablante continuar su nuevo relacionamiento. Resentido, sin "apoyo" del padre, por segunda vez, Cornelio no puede ser parte de un nuevo orden social. "Fui sirviente todavía hasta los doce años". Cornelio debe esperar hasta tiempos mejores.

MAYORÍA DE EDAD

> Tanta lucha de los hermanos Cajasinos que radican en Lima, gestionaron cuando existía todavía los hacendados y allí logran hacia mil novecientos, algo sesenta y ocho por ahí, ya ese año no más ya salió la Reforma Agraria también. Conseguimos, y ya también para ello ya tenía mayoría de edad, ya tendría algo de dieciséis o diecisiete años. Entonces cuando se estableció la

87 De acuerdo a Lacan (1953) el acceso al sistema dominante (*l"ordre symbolique*) se logra cruzando la frontera, fuera del mundo de la madre (*l"imaginaire*), al reconocimiento del nombre del padre y su ley.

> escuela en el pueblo [Cajas], de nuevo mi abuelito se sacrificó para que me haga estudiar, segunda vez.

La figura paternal masculina se manifiesta, esta vez, a través de los "hermanos" desdoblados en Lima (léase "paisanos"). Un nuevo intento por romper con la vida opresiva de la infancia —el sistema feudal de la hacienda— parece ahora ser definitivo. Inauguraría un período de vida caracterizado por la ruptura de cadenas. La esporádica (ausencia) y conflictiva (presencia) de la figura del padre (un nuevo relacionamiento) desplazará al sujeto a una nueva dimensión: la vida en movimiento (la educación compulsiva) por segunda vez.

MADUREZ

> Pero la edad ya me ganaba en primer grado, en ese tiempo se llamaba transición. Entonces la inteligencia me ha acompañado bastante, y rápido aprendí con bastante madurez, capté rápido, atendía, así pasé un año a otro año, a segundo grado. De segundo grado también pasé así, directo, y para ello en cada clase existía la escuela hasta segundo grado no más. Entonces por tal motivo ahí me quedé. De allí a través de "gestiones" logran de nuevo hasta tercer grado. Entonces después de un tiempo de haber abandonado mi escuela, de nuevo ingreso, como se llama, hasta tercer grado, y cuando estoy estudiando muere mi abuelito. Ese fue fracaso para mí... ya no pude estudiar. Después de pocos años, sacrifiqué yo mismo, pensando queriendo estudiar. Y no había posibilidades, en ese tiempo teníamos que ir a Parobamba todavía una distancia, y no teníamos conocimiento cómo, a dónde llegar, y quién nos ayude. Entonces el pensamiento no podía qué hacer, siempre ha sido muy difícil para mí, mis hermanos.

Una suerte de "procedimientos" mágicos realizados por parientes desdoblados en Lima permiten a Cornelio lograr su más preciado deseo de cambio: descubrir, comprender, aprehender. Este cambio parece ser positivo.[88] Es en medio de su "madurez" cuando, una vez más, Cornelio (re)descubre que no tiene padre. Vuelve al dolor y el conflicto. Pero no es el conflicto de la niñez servil, pues el sistema de la hacienda parece estar definitivamente cancelado hacia fines de la década de 1960. Se trata de un conflicto de identificación (de no pertenencia), luego de la transformación que experimenta Cornelio mientras se adapta exitosamente a otro contexto. Pertenecer al mundo de la madre, en estas circunstancias, le infringe otro conflicto:

> Entonces para ello ya me ayudaban de Lima mis tíos, trajeron mis útiles, todos mis libros, todo, ya con eso tenía que estudiar. Antes se estudiaba los sábados también medio día, sábados yo ya pedía permiso para venir a Cajas y trabajar sábado y domingo, y así de esa manera sostenerme en la casa, mi mamá viuda, mi abuelita viuda y los demás que nos siguieron dos hermanos más; entonces así, [viene] la desgracia el temblor, de ahí de miedo ya no regresamos, éramos dos: uno de Jocosbamba y uno de Cajas, mi amigo era Nueces Caro de la Cruz, con él, lo abandonamos de miedo.[89] Y de ahí me decidí ir a la Costa.

88 En este punto resulta relevante sin embargo tener en mente la hipótesis de Levi-Strauss referida a la expansión de la alfabetización patrocinada por el Estado: "fue tal vez indispensable para el fortalecimiento de la dominación. Si miramos la situación cerca de casa [Francia], vemos que el desarrollo sistemático de la educación obligatoria en los países europeos va de la mano con la extensión del servicio militar y la proletarización. El combate contra el analfabetismo está de esta forma conectado al aumento de la autoridad del gobierno sobre los ciudadanos. Todos deben ser capaces de leer para que el Gobierno pueda decir: 'la ignorancia de la ley no es excusa'" (1975: 300).

89 De acuerdo a algunos estudios antropológicos, las escuelas en las áreas rurales del Perú se asocian tanto con el progreso social como con el miedo. En efecto, en 1973 el antropólogo peruano Alejandro Ortiz publica un relato donde analiza la relación del mito del progreso con la educación formal. En el relato recogido se manifiesta que a los niños no les gusta la escuela porque en ella vivía un monstruo que engañó y asustó a los hijos del Inca. Aunque se reconoce actualmente que la escuela es la que posee el saber dominante, se mantiene una desconfianza radical hacia ella (ver Ansión 1986 y 1989).

La Costa

> Pensando que en la Costa también voy a seguir estudiando, como veía que hay más posibilidad en Lima, pero lamentablemente no había sido así, cuando no hay también quien te ayude en Lima más difícil había sido. En Lima mis familiares, mis tías me recibieron, de ahí comencé a buscar trabajo, después ya no decidí estudiar, porque muchas cosas me faltaba, cuando uno no tiene conocimiento, cuando uno no tiene cultura allá es difícil para conseguir trabajo así no más. *Tal vez más esclavitud había en Lima cuando no tienes profesión.*

Bajo la guía inicial de las asociaciones rurales extendidas en Lima (léase "esferas de desacoplamiento"; ver Uzzel 1974, Roberts 1978, Altamirano 1984) Cornelio encuentra refugio. Parece finalmente alcanzar reconocimiento parental. Sin embargo, la ayuda que obtiene no le proporciona los medios para la continuación de su educación formal, que fuera la razón de ser de su odisea. De ahí la decisión de mantenerse en movimiento en forma "independiente". Va a trabajar, para hacer productiva su libertad: busca el conocimiento, ser parte del mundo en movimiento. Desafortunadamente (para él) la vida urbana sin una "profesión" (conocimiento) se convierte en otra forma de sufrimiento ("esclavitud"), una vez más:

> Trabajos conseguía en las fábricas, pero no me gustaba trabajar en las fábricas, veía que era una vida muy maltrato en las fábricas, te daban trabajo riguroso y de sueldo te pagaban una miseria. Te mandaban todavía así con las palabras como si fuera exigente: "¡carajo trabaja! Si no trabajas te botamos", con maltratos pues, y eso no me gustaba, por eso no me gustaba trabajar en las fábricas. Más bien quería aprender algo, pero no podía, no encontraba por nada ayuda. De ahí andando, como no era suficiente mi

> educación, también *no podía ni hablar*, ni hacer amistad, así no más calladito andaba, sólo Dios sabe cómo yo he vivido en Lima.

Lo que Cornelio necesita ahora, de manera urgente, es identificación social; las "esferas de desacoplamiento", en este punto, se han vuelto inútiles como formas de asociación con sentido. Curiosamente, en un distrito urbano-marginal de Lima llamado "Independencia", un amigo de otra región serrana del Perú (no necesariamente su *paisano*) le enseña a Cornelio la manera de lidiar con la ciudad, usando su propia "inteligencia". Es así que se empodera aprendiendo a "hablar", aunque se encuentra en una situación de desventaja. Llega entonces a identificarse con un grupo de pobladores urbanos. Descubre la ciudad y su economía, pero más fundamentalmente, algunas ideas de "valor", división del trabajo y "cálculo racional":

> También dentro de allí hay tentación, a los ayudantes que hacen más trabajar no te consideran con sueldo, con tal que ellos ganen los ayudantes más trabajan. Así de ahí salí aprendiendo algo a otro sitio a buscar el mismo trabajo, pero así "independiente". En otros sitios me preguntaban qué sabes hacer... Sí, lijar, vaciar, masillar, aplicar primera mano de material. "Ya bueno vamos a trabajar", ya no me pagaban por horas sino algo más. Ya me convenía. Allí también conseguí un buen maestro, era huancavelicano. Buena gente era, ese sí me enseñó, "se hace así", "se prepara así". Me confió y entonces me vio que ya sabía y más me enseñaba, para dar acabado, ya allí es lo que he aprendido. De ahí sabiendo ya, buscando con alguien para trabajar en "sociedad". Así me encuentro con un maestro, ese maestro ya me daba así trabajo directo, yo para hacer a mi manera ya el acabado. Me hizo prueba primero, ahí lo hice bien. Por un "tajo" hacía el trabajo. Más o menos ya me pagaba también. Así cuando estoy trabajando ya me busca otro maestro, era un amigo carpintero nada más que hacía carpintería y

> pintaba. Él había hecho contrato con los árabes, por La Molina. Ahí había bastante trabajo, ya ahí más o menos con más habilidad, con poco más conocimiento, poquito aprendiendo ya, entonces ya practicaba también hacerme mis "contratos", cómo se hace contrato con material, sin material, con mano de obra, todas esas cositas diarias así para sacar un poco de centavos para un poquito mejor sustento el diario. Allí del club de los árabes había trabajadores cantidad y el trabajo se compartía con el deporte. Tienen grupos formados de equipos. Todos los trabajadores de carpintería, construcción, nos desafiábamos y mi amigo carpintero era entusiasta del deporte y como trabajábamos independiente nos desafiábamos los miércoles, los jueves, cualquier momento, en tiempo vacante nos desafiamos. Salíamos, teníamos conocimiento de jugadores, éramos cuatro mejores y de ahí sacábamos refuerzos. A cualquier equipo desafiábamos. "Si tú tuvieras diecisiete años ahorita te llevaría a mi club" me decía, yo ya tenía treinta, treinta y uno o veintiocho. Algo comprendíamos pues, ya jugábamos con marcador, yo mediocampo, mi amigo punta delantero. Nos comprendíamos con pases.

El pasaje anterior es de crucial importancia porque retrata la existencia de (y la pertenencia a) una nueva estructura, a saber, un orden en el que los trabajadores "independientes" logran establecer entre ellos un nuevo sentido aglutinador. De acuerdo a la descripción, esta forma de asociación es algo diferente a las "esferas de desacoplamiento" (léase redes rurales en la urbe), pero es diferente también de las formas de asociación capitalistas. De hecho, esta forma de asociación se expresa en la descripción misma de las reglas de juego. Cornelio es capaz de aplicarlas cuando es necesario, como claramente se ve en la vida económica y social de la urbe: usando la metáfora del deporte nacional, se trata de jugar con delanteros y defensas. Para Cornelio, jugar al fútbol es un símbolo distintivo de identidad para la consecución de desafíos sin límites. La camaradería parece sustituir el lazo con

las organizaciones rurales en Lima.

LA REVELACIÓN

> Como mi trabajo era cercano, mi chocita era obra paralizada, como guardián quedaba, no era tan seguro, seguramente esperarían hasta que salga a trabajar y se lo levantaron. Ya recién recordé para mi mamá que verdaderamente la había abandonado, recién pensaba mi mamá cómo vivirá solita, quién trabajará, cómo comerá, yo tengo una hermanita más y mi hermanita ya tiene un hijo. Y mi abuelita, ¡no sé qué vida pasarán! recién pensamiento venían preocupaciones, ni podía dormir, se me volvía rojo, no tenía ni un centavo, no tenía ropa, cuando hay plata se come, sino no se come. Un tiempo llega mi sueño. Que los árboles más grandes caerán, no tienen raíces. De ahí viene un castigo, y a prueba así, que ignoraba, viene el primer castigo, accidente. Yo me accidenté. En Lima trabajando con un carpintero cuando no tenía que hacer pintura, ayudaba al maestro en la carpintería y la máquina cepilladora cuando estoy pasando la mano, esta mano, lo llevó de acá, de la uña, está crecido ya, está cocido ya, lo llevó de acá. Menos mal de acá no más. La segunda... Primero era el robo. Segunda era accidente. El tercero era despido de este trabajo. Me despidieron de este trabajo. Pienso hay tres golpes en ese mismo tiempo me hizo despertar recién. Yo antes no pensaba en nada, ni preocupación, tranquilo mi mente era como de niño, andaba, no pensaba todavía, y ese tiempo ya tenía treinta años o treinta y uno.

Hay un sueño (premonitorio) que nos dirige al pasado (el mundo materno). El conocimiento y la adquisición exitosa de la comprensión de los matices de las reglas de la ciudad se ofuscan por la persistente conciencia de nuestra niñez. Esto

también se expresa en el hecho de que cuanto más conocimiento adquirimos como adultos maduros, mayor es la conciencia de nuestros orígenes perdidos.

EL CAMBIO

> De ahí me decidí. Dije en mi pensamiento un cambio: ¡basta aquí! Hasta aquí he vivido. Hasta aquí tal vez he gozado. Basta, hasta aquí tal vez he sufrido. Yo tengo mi casa, yo tengo mi chacra, yo tengo una madre. Aunque no llevo nada me voy, al lado de mi madre, quiero estar en su lado de mi madre, quiero verla, tal vez un tiempo ya he tenido abandonada pero tengo todavía oportunidad de estar en su lado velando, aunque sin plata, la plata no creo, la plata es desgracia. Mejor allá que voy a cultivar mi chacra. Así es mi vida.

Como resultado de los cambios que siguen a la sociedad del *status quo antes* —la educación formal fue una de sus manifestaciones— Cornelio tiene un mayor potencial para desplazarse y cultivar la tierra. Se trata, en suma, de un proceso de empoderamiento: superando los términos de la dominación de tipo casta, Cornelio ratifica el cambio precedente retornando a su hogar luego de haber participado en una migración abortada durante la década de 1980, para involucrarse en organizaciones tales como las rondas campesinas. Dado que las esferas de desacoplamiento o las redes campesinas para el establecimiento de colonias en las principales ciudades se averían o desgarran (con la crisis económica a partir de la administración del presidente Morales Bermúdez, y también con el recrudecimiento de la violencia armada de Sendero Luminoso durante la década de 1980), las rondas campesinas representan una alternativa para la re-instalación de sentido en las áreas rurales andinas.

EPÍLOGO

-¿Volviste directamente a Cajas?

-Todavía tuve que ir a Sihuas, de ahí todavía tuve que llegar a Cajas.

-¿Y cómo encontraste tu *tierra*?

-Muy abandonada.

-¿Cuándo llegaste?

Mil novecientos ochenta y cinco. Encontré mis terrenos totalmente abandonado. Había habido algunos abusos contra mi madre, por parte de las autoridades, sus vecinos, llevándose nuestra tierra. Cuando las autoridades son abusivas no hay nada que puedas hacer, la entregaron a otra gente. Llegué, como yo conocía mis terrenos, en seguida los hice reconocer. Incluso ahora, los vengo recuperando.

Las rondas campesinas de Sihuas se originaron a inicios de la década de los ochenta, específicamente en el caserío de Sacsay. La primera centralización de funciones se produjo con el Comité de Coordinación Zonal de Rondas Campesinas, el cual realizó el 25 de Octubre de 1988 el primer encuentro de ronderos de la provincia de Sihuas. Es entonces cuando se decide fundar la Federación Provincial de Rondas Campesinas de Sihuas. Posteriormente se realizó un cabildo abierto en el cual se cuestionó a las autoridades estatales (subprefecto, policía nacional) así como a las jurisdiccionales (juez y fiscal). Ante la desatención de los reclamos se convocó a un primer mitin rondero —forma de lucha importada de la ciudad— que fue realizado el 23 de Abril de 1989. Un paso siguiente fue la decisión de ocupar las instalaciones de la abandonada mina El Águila, hecho que significó una transición de la reivindicación de intereses inmediatos a perspectivas mayores. Paralelamente, las rondas campesinas consiguieron una notable celebridad por la aplicación de su "propia justicia". En la

provincia de Sihuas no solo lograron una mayor legitimidad que la justicia establecida por el Estado (esta última asociada en muchos casos con la corrupción), sino que además se constituyó en una manifestación real de autonomía. Esta autonomía, en el caso de la justicia campesina, se expresó como la vocación de los ronderos por mantenerse independientes de la justicia del Estado.

En las elecciones municipales correspondientes al año 1992, las rondas campesinas a través del Movimiento Independiente Campesino Atusparia (MICA) ganaron por segunda vez el gobierno provincial y casi todos los gobiernos distritales de la provincia de Sihuas. Es destacable que las rondas se impusieron a grupos urbanos de histórica influencia política en la zona, agrupados en una alianza de partidos políticos tan disímil como la expresada entre partidos definidos de "izquierda" y de "centro" (Patria Roja y el APRA). Esta alianza incorporó también a grupos urbano-mestizos afiliados al partido político Acción Popular y el Partido Popular Cristiano, ambos definidos como de "derecha". El partido del entonces Presidente de la República, Alberto Fujimori, sirvió de refugio a muchas de estas familias citadinas tradicionales, cuyas antiguas formas de dominación a través de los partidos políticos venían siendo cuestionadas tanto en la ciudad como en el campo. La estructura formal de las rondas campesinas absorbió en unos casos, y se hizo compatible en otros, con los cargos de la comunidad campesina y algunos cargos relativos al Estado. Así, por ejemplo, el Secretario de Autodefensa y Disciplina de las rondas campesinas cumplió la función que anteriormente cumplía el Teniente Gobernador (este último representa al Poder Ejecutivo en las áreas locales rurales); el Secretario de Justicia, la función que anteriormente cumplía el Juez de Paz (este último representa al Poder Judicial). Cuando Cornelio regresa a su hogar asume, a partir de 1993, el cargo de Secretario de Prensa de la Federación Provincial de Rondas Campesinas de Sihuas.

El panorama actual parece ser más esperanzador para Cornelio y sus congéneres de las rondas campesinas. Representa su presencia autónoma en las principales urbes a través de "esferas de desacoplamiento" que coexisten con las

instituciones criollas. Paralelamente, el campo reestructura el aparato estatal dando vida a fenómenos como las rondas campesinas.[90] De hecho, en la sociedad del *status quo antes*, no existía un orden coherente para las poblaciones andinas hasta el reciente surgimiento de las rondas campesinas (Hernández 1994 y 1999, Bonilla 1997, Rojas 1997). A partir de una respuesta directa a la agresión externa, las rondas campesinas de Sihuas se transforman en instancias que cuestionan a las autoridades del Estado a nivel local. Así, por ejemplo, por primera vez en la historia del Perú, un campesino "rondero" fue re-designado por voto popular para la posición de Alcalde (Mayor) de la provincia de Sihuas (Hernández 1994, Jaramillo 1999). Esta reestructuración podría rastrearse en esferas más altas de la sociedad y queda sólo por ser documentada.[91]

Debe notarse que en el Perú la educación formal patrocinada por el Estado no ha reemplazado del todo a la ideología oficial de la Iglesia Católica como forma de legitimación de la dominación tradicional. Desde la época de la independencia política en el siglo XIX, el Estado peruano experimentó una atrofia crónica que se

90 En Ecuador y Bolivia, fuertes movimientos regionales, a veces consolidados con paros a nivel nacional e ignorando las estructuras partidarias criollas, han sido las manifestaciones más obvias de empoderamiento. Utilizamos las principales categorías expresivas de los habitantes rurales (por ejemplo la opción de movimientos sociales en lugar de partidos políticos) para el diagnóstico de empoderamiento. Los habitantes andinos producen una amalgama de géneros expresivos que no son "regresivos" como sugiere el antropólogo Alonso Zarzar (1991: 105) ni tampoco son del todo expresiones "capitalistas", como lo apunta correctamente el testimonio de Cornelio. Se trata de manifestaciones pluri-étnicas en carácter, que reflejan "en términos de comportamiento, el valor de la reciprocidad en las relaciones humanas" (Schaedel 1982: 12).

91 Véase por ejemplo el sugerente artículo de Walter Mignolo (2006) "Evo Morales, ¿giro a la izquierda o giro descolonial?" Véase también el debate entre Hoenir Sarthou y Eduardo Gudynas enfocado en la crítica al desarrollismo y los problemas que encara la izquierda latinoamericana (Hernández 2011). Hoenir Sarthou aborda la cuestión como una gran dialéctica: "¿Adoptar una vida más modesta y nuevos valores que nos permitan vivir más armónicamente con la naturaleza, o redoblar la apuesta a la ciencia y a la técnica para recrear una naturaleza acorde a nuestros deseos y posibilidades?". En su respuesta, Eduardo Gudynas plantea que se trata de recuperar la propia crítica del pensamiento occidental, dado que dentro de la tradición cultural conocida como la modernidad europea existen varias posturas críticas y contestatarias. Esta tarea —prosigue Gudynas— requiere "también saber dialogar con otros campos culturales para aprovechar lo mejor de cada uno". El crítico uruguayo Ángel Rama fue quien encontró en el concepto de transculturación, representado en Arguedas, un concepto que supera la adquisición de nuevos valores y la pérdida de una cultura anterior, concepto que conlleva la creación de un nuevo fenómeno cultural.

hizo evidente con el resquebrajamiento del orden de la hacienda. Los desafíos que esta reestructuración todavía enfrenta responden no sólo al relacionamiento de los grupos sociales con un Estado aun atrofiado (mono-cultural) sino además con propuestas como la del abortado proyecto "civilizador" de Sendero Luminoso. Este último, al intentar cortar los caminos o mecanismos para una "notable aproximación" entre las áreas urbanas y rurales, puso en riesgo la propia articulación entre generaciones de indígenas que se iban desacoplando en las urbes. Sendero Luminoso representó, por ello mismo, la manifestación más extrema, en toda el área andina, de la conflictiva relación entre formas urbanas modernas y formas rurales ancestrales de cultura. Con su propuesta de construcción de una nueva sociedad bajo la égida y dictadura del "Estado proletario", Sendero Luminoso se opuso frontalmente a esos rasgos distintivos que operaban a nivel local, impulsos que operaban ancestralmente en la sociedad civil, y que cristalizaban en formas alternativas —más amplias y quizá más inclusivas— de política. Con su proyecto marxista mundial, finalmente, Sendero Luminoso agudizó de manera más radical el conflicto entre formas locales y oficiales de legitimidad, que es también en el área andina un desfase o una ruptura entre culturas.

Una nueva situación ha tomado lugar, sin embargo, con la reestructuración que llevan a cabo las propias comunidades campesinas. La incidencia actual, que tiene lugar en un lapso aproximado de 60 años —comenzando en la década de los 50 con la inundación de las masas de "cholos" a las grandes urbes— ha quebrado la relación tradicional entre los grupos europeizados y nativos. Tal transformación, ocurrida más aceleradamente con el proceso de migración campo-ciudad, se ha estabilizado desde la década de los 80. Continúa a través de la inversión de la migración durante los 90 y persiste modificando las estructuras sociales en toda el área andina. Mientras otros países se mueven hacia la "globalización", entendida principalmente como "homogeneización", los peruanos parecen ir en la dirección opuesta. Las "esferas de desacoplamiento" o colonias de "campesinos en las

ciudades" operan y permanecen en las urbes, al tiempo que las comunidades rurales replantean un relacionamiento disfuncional entre ellas y el Estado. Una vez más, y no sólo para la autodefensa, fenómenos como las "rondas campesinas" ejemplifican la manera en que las comunidades rurales plantean la modificación del marco de una relación no concluida, permeando desde el nivel local al bloque dominante.

Las rondas campesinas peruanas se insertaron de manera *múltiple y desigual* en el nuevo escenario de violencia política. Cuando el presidente Alberto Fujimori disuelve el Parlamento con el apoyo de sectores dominantes de las fuerzas armadas, dos hechos habían ya marcado un derrotero crucial para futuros desarrollos de la sociedad peruana en general y de las rondas campesinas en particular. En primer lugar, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso había implantado la fase final de su guerra de guerrillas, que perseguía el "equilibrio estratégico" luego del supuesto control de las áreas rurales del país. Y paralelamente, el ejército peruano lanza una nueva campaña de lucha antisubversiva mediante la cooptación y la instrumentación de estas organizaciones campesinas.[92] En el sur andino del Perú, por ejemplo, las rondas campesinas o los denominados Comités de Defensa Civil recibieron armas de fuego y participaron frontalmente como parte de una estrategia antisubversiva en favor del Estado (Degregori et al. 1996). En departamentos del norte del Perú, como Cajamarca por ejemplo, muchas rondas se mantuvieron imparciales en el contexto mayor de lucha militar y política. En la provincia andina de Sihuas, dado que la presencia armada de Sendero Luminoso no constituyó una real amenaza para el desenvolvimiento de las poblaciones, las rondas no se embarcaron en ninguna estrategia antisubversiva.

El 7 de setiembre de 1993, un destacamento antisubversivo del ejército se acuarteló en una escuela ubicada frente a la sede principal de la Federación Provincial de Rondas Campesinas de Sihuas. Dado que la provincia de Sihuas no

92 El antropólogo Carlos Iván Degregori (1996: 25) se refiere a esta tendencia corno "un cambio por la misma época en la estrategia de las Fuerzas Armadas, que pasaron de la represión indiscriminada y los reflejos cono sureños de 1os primeros años a una represión más selectiva y a relaciones mas bien paternalistas con la población".

había sido declarada formalmente en situación de emergencia, las maniobras parecían tan sólo ser parte de una estrategia preventiva. Esta estrategia, sin embargo, materializó de facto el control de las poblaciones campesinas. Este último desenlace es clave como punto final de reflexión sobre el actuar campesino en los ámbitos más globales de ejercicio de la política. Desde el surgimiento de las rondas campesinas, una dicotomía se hizo evidente a partir de la mayor concientización de la etnicidad, fenómeno que cuestionó las concepciones hegemónicas referidas a la unidad, demarcación y legitimidad de la justicia. La etnicidad surge inicialmente como un lenguaje de *rechazo* al poder ejercido por el Estado. Con el tiempo, este impulso maduró en una voluntad más clara de las rondas por mantener su independencia y perseverar en su autonomía, es decir, en preservar la diferencia. Posteriormente, en un contexto de generalizado y abierto conflicto militar y político en el país, este impulso se convirtió, a través de la búsqueda de prerrogativas dentro de la esfera estatal y de la persona del Presidente de la República, en un impulso *en busca* del Estado.

Cuando el presidente Fujimori disuelve el Congreso Nacional en 1992 pocos meses después de mi entrevista con Cornelio Pallajos, concluí mi primera investigación sobre las rondas campesinas de Sihuas con la siguiente frase: "uno de los factores que explican parcialmente las dinámicas actuales de las rondas campesinas es la incorporación de una especie de nueva *ética* en la política". Percibí entonces dicho *ethos* en el desplazamiento de Cornelio a la gran ciudad y en su manejo de las sutilezas del universo cultural de la urbe, e identifiqué aquello como "la recurrencia explicativa de mayor importancia" pese a los aspectos etnocidas involucrados en el cambio social. Los efectos principales de tal transformación, en el caso de la población indígena, contribuyeron al final para su empoderamiento: "La transformación de su identidad cultural fue el precio que las masas indígenas tuvieron que pagar culturalmente para ocupar las ciudades", escribe el sociólogo Carlos Franco (1985: 16). Años más tarde, en un corto artículo de investigación

sobre las rondas campesinas, concluí con la siguiente percepción proveniente del más fino intérprete de los nativos andinos:

> El hecho de haber sido cercada y aislada la cultura indígena en la Colonia, y en la Republica hasta la tercera década del siglo xx, hizo que ella se mantuviera segregada, rigiéndose por valores distintos que los de los vecinos. En las tres últimas décadas [1940-60] tales valores se desarrollan y se encaminan hacia una especie de fusión con los occidentales. En esta nueva fase de la lucha los indios se presentan necesariamente encubiertos, debiendo adoptar la apariencia del aprendiz humilde y humillado, pero con una carga inagotable de energía que surge de su gran antigüedad no debilitada sino concentradamente ejercitada por su propia condición de clase demográficamente vastísima, y tipificada como baja no solo por la dominación a que fueron sometidos sino por actuar y crear; animados por esos valores distintos, originales y antiguos. Algo nuevo ha de surgir o está surgiendo, de veras, en el Perú de esta crisis (Arguedas 1968: 347).

Más de seis años después de la derrota de Sendero Luminoso en su lucha contra el Estado, mientras escribía estas líneas recordaba el partido de fútbol que la guerrilla urbana de la década de 1970, el MRTA, jugaba cuando las fuerzas militares del ejército tomaron la embajada de Japón el 17 de diciembre de 1996.[93] Los rehenes, desde luego, no podían jugar el partido de fútbol que los "terroristas"

93 Un pequeño escuadrón del MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) se infiltró en la fiesta anual organizada en Lima por el embajador japonés para celebrar el cumpleaños del emperador Akihito, tomando de rehenes a todos los presentes. Fue un objetivo importante para el MRTA, dado que incluía diplomáticos de muchas misiones extranjeras, cuerpos diplomáticos de Perú, hombres de negocios peruanos y japoneses, civiles y oficiales militares peruanos de alto rango, además de intelectuales peruanos y otros distinguidos invitados, entre ellos, la madre, la hermana y el hermano del presidente de la República, Alberto Fujimori. El único rehén muerto durante el rescate fue un antiguo juez de la Corte Suprema, que murió de un infarto. Los miembros del MRTA mataron a dos comandos. Todos los miembros del MRTA murieron durante la misión de rescate: algunos fueron despedazados por la explosión que destrozó el piso de la sala donde habían estado jugando fútbol de salón. Para un análisis detallado de los eventos ver Helaine Silverman (1999).

jugaban cuando los comandos militares del ejército lanzaron su misión de rescate. Recordaba, también, el partido de fútbol que yo había jugado años atrás durante mi trabajo de campo en Sihuas. En aquél momento escribí en mi diario de campo: "si visitas a Cornelio y eventualmente juegas al fútbol, rápidamente notas que coexisten, en un simple juego, diferencias notables: más que un único código, más que un único juez y una única norma". Puedo hoy, años más tarde, usando otra metáfora del fútbol, afirmar que los partidos entre peruanos —terriblemente sangrientos en algunos casos— no han terminado de jugarse. Pero es más importante decir que, tal como lo demuestran la vida, la transformación y el *desplazamiento* de Cornelio, adquirir los matices de las nuevas reglas de juego de la ciudad no significa, necesariamente, renunciar a las antiguas.

REFLEXIONES FINALES

Una de las contribuciones del presente estudio ha sido la discusión de la etnicidad desde el análisis de un corpus escritural que es a un tiempo literario y científico. La noción de modernización, que a menudo se confunde con "modernidad" o valoración positiva asociada a la acumulación tecnológica ("progreso"), ha sido también discutida principalmente porque se asocia al discurso de la evolución tecnológica del siglo XX. He intentado referirme a la modernidad y el progreso como estándares arbitrarios o creaciones discursivas, pese a las dificultades y trampas presentes en la crítica relativista (especialmente cuando se niega la posibilidad de establecer definiciones moderadamente aplicables a otros contextos culturales). Para superar dichas trampas, apliqué en mi estudio nociones claves que provienen indistintamente de las disciplinas científicas: nociones tales como "patrón" de cultura, "estructura", "congelación", "aproximación", "transculturación" y, más importante aún, nociones de la tradición y percepción de los pueblos indígenas (como sugiere el título del presente libro).

No sólo las definiciones adquieren sentido dentro de una estructura sino que además incorporan significados y "valencias" en cada nuevo contexto de cultura. Tal como se emplea en este trabajo, la noción de valencia, tomada de la teoría atómica, indica una "relación dinámica" entre elementos, cuyo sentido se determina simultáneamente tanto por la composición interna como por la capacidad de combinación para formar otras estructuras. Esto aplica a la etnicidad, entendida como una relación dinámica entre partes, en contraste a cualquier tipo de definición "fija". Me pareció pertinente analizar la manera en que los grupos hispano-católico e indígena se relacionan en un parámetro temporal (que no necesariamente coincide con el período que puede establecer un historiador), en contextos cambiantes (de la congelación a la aproximación), comparables (status

quo ante y status quo post), y en una porción particular de la región andina (Perú). Para tal empresa, conecté la vida de José María Arguedas y su cambiante discurso entre 1930 y 1970, con la investigación de campo que realicé sobre las rondas campesinas de Sihuas en la década de 1990, utilizando la historia peruana del siglo XX como telón de fondo. La percepción de Arguedas ha sido central para la crítica de la ideología que presupone un camino *ineluctable, simple y lineal* del "progreso".

Cualquier lector puede notar el eclecticismo en el método de mi análisis. Por momentos me ocupo del análisis de algunas biografías, también de la producción literaria y científica de Arguedas, y finalmente, del material obtenido a través de mi propia investigación sobre las rondas campesinas. Sería suficiente decir que, para la empresa de describir las drásticas transformaciones que los peruanos experimentan en su *ethos*, no tuve más opción que seguir el camino de Arguedas. He intentado asimismo delinear un "patrón" cultural en un contexto que excede las fronteras de un grupo socio/étnico en el área andina. Podría incluso decir que el tema de mi investigación ha sugerido el enfoque aquí descrito, en la perspectiva de quien mejor percibió el choque entre dos grupos y se quitó la vida antes de terminar *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Este enfoque de la etnicidad, en el contexto descrito, resulta importante para entender el trance que las naciones andinas experimentan desde mediados del siglo XX. Tal enfoque es capaz de desentrañar la etnicidad (mi preocupación principal) de los discursos fuertemente arraigados al nacionalismo y el racismo.

EL "PATRÓN CULTURAL" PERUANO DEL SIGLO XX

¿Qué hace entonces peculiar al patrón cultural en el Perú? ¿Y cómo determina esta peculiaridad las respuestas políticas en el siglo XX? A partir de esta investigación, queda claro que la expresión de la etnicidad en términos de la relación entre los principales grupos sociales define la peculiaridad de las respuestas

políticas. El factor demográfico, que se expresa en el relativamente alto porcentaje de población indígena en la composición total de la sociedad, ha sido una constante en el caso de los tres países andinos (Ecuador, Perú y Bolivia). Encontré entonces que en el Perú la relación de los principales grupos sociales alcanza, hasta 1945, un muy alto grado de "congelación", en la que existen escasas posibilidades para una aproximación armoniosa entre culturas (con respeto por los valores indígenas).

La década de 1950, sin embargo, marca un punto de inflexión, dando lugar a la masiva y "notable aproximación" entre los grupos indígenas e hispano-católicos. A través de la invasión a las ciudades y su conversión en "cholos" en una economía en proceso de modernización, los indígenas eluden la dominación de tipo casta. El fenómeno de las "rondas campesinas" desde la década de 1970 inaugura un nuevo periodo de coexistencia, aunque la exclusión cultural permanece como paisaje cotidiano en el periodo posterior a la década de 1950. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en el gesto del internacionalmente aclamado vocero del bloque hispano-católico, Mario Vargas Llosa, quien alude en 1983 a los habitantes de una comunidad de la región alto andina de Ayacucho como "arcaicos".[94] Una visión bastante más extrema se puede encontrar en la agenda del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso, que propugna desde el comienzo de su guerra la "integración" violenta a otro tipo de modernidad de las masas indígenas.

94 En 1983 el presidente Fernando Belaúnde le pidió a Vargas Llosa que encabezara una comisión oficial para investigar la masacre de ocho periodistas en una comunidad campesina en Ayacucho, en el contexto mayor de una política de lucha antisubversiva encabezada por el Estado peruano. Según Enrique Mayer (1991) la visión de Vargas Llosa sobre el mundo indígena es compartida por algunas facciones de la izquierda, en el sentido de tener las mismas bases implícitas de distanciamiento espacial y temporal, y en propugnar la necesidad de mejores formas de vida a través de la adopción de formas modernas.

HACIA UN MARCO TEÓRICO PARA LA COMPRENSIÓN DE LA CONTRIBUCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS A LA VIDA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

En el Perú, el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial se constituye en un punto de inflexión en términos de la notable aproximación indígena al mundo de la urbe. Su relativamente exitosa articulación al universo urbano fue sin embargo gravemente socavada en la década de 1980 por el surgimiento de Sendero Luminoso, con el grave riesgo de fisión inter-generacional al interior del grupo campesino-indígena. Pero un balance más general muestra un cambio sustantivo en la relación de los principales bloques sociales: de la *congelación* a la destacada *aproximación*. En primer lugar, el Perú ha experimentado un aumento en la capacidad de los indígenas para articular sus demandas (que alcanza su clímax a fines de la década de 1960). Desde mediados del siglo XX, los pueblos indígenas refuerzan su vinculación con estratos urbanos de clase media que, estimulados por la expansión del capitalismo, encuentran en su interés cuestionar las estructuras sociales hispano-católicas dominantes de tipo "feudal". Además, un número creciente de indígenas emigra a las ciudades en la costa y regresa a sus pueblos de origen, con nuevos recursos de información y tecnología.

Dentro del paradigma de la "modernización" se asume implícitamente que las culturas indígenas desaparecerán gradualmente. Sin embargo, el caso del Perú nos muestra una tendencia heterogénea en el proceso de agregación urbana, propiciando desde mediados del siglo XX la ruptura del sistema de dominación tradicional. La expansión urbana debe entenderse entonces en un escenario en el cual una gran proporción de la población trasplanta sus valores rurales a las urbes. En el presente estudio, queda claro que el proceso de modernización no implica *per se* el logro de formas instrumentales de organización, e incluso valores positivos asociados a la acumulación tecnológica. Tal como lo documenta Arguedas en su obra póstuma, una innovación tecnológica acelerada, a pesar de sus efectos

altamente destructivos, no significa necesariamente la desaparición de los valores antiguos. Lo mismo aplica a la biografía de nuestro informante rondero Cornelio Pallajos, quien llevó su sentido de dignidad de regreso a su pueblo rural, tras haberse transformado radicalmente en Lima.

Se podría extender el ejemplo de Cornelio Pallajos a casos similares de afirmación de la etnicidad indígena a escala de los países andinos. El Perú excluyó bastante bien a las mayorías nativas a partir de la invasión europea en el siglo XVI. No obstante, una gradual mutación ocurre en la identidad urbano-criolla dominante a partir de la segunda mitad del siglo XX como expresión del surgimiento de un modernismo universal. La mayoría subalterna se rebeló contra la dominación ejercida en el *status quo antes*. En lugar de fusionarse en una estructura dominada por valores tecnológico- industriales, luego de cuatro siglos de represión la mayoría irrumpe con su impredecible implosión en áreas urbanas bajo la corriente de un globalismo periférico universal.[95] En términos de la producción literaria el poeta andino César Vallejo marcó el principio del fin de una época que enfrentó a las culturas hispánica e indígena. Arguedas fue el comienzo del amanecer de los nativos andinos. Mientras la crítica literaria académica ha señalado la dimensión icónica del genio de Arguedas, el canon hispano-católico prevalece en la escena nacional e internacional, donde Vargas Llosa recibe los galardones siguiendo las tendencias artísticas europeizadas.

Efectivamente, tal como plantea Mabel Moraña en su reciente libro *Arguedas/ Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes* (2013), desde una legitimidad "distanciada" en la cual se asume implícitamente la idea de que las culturas indígenas desaparecerán gradualmente, Vargas Llosa se autoasigna el rol de espectador-testigo de la

95 La socióloga aimara Silvia Rivera Cusicanqui (Entrevista 14 de Abril 2015) describe así esta tendencia para el caso de Bolivia: "Hay mucha práctica de la micro política, colectivos contraculturales de todo tipo, publicaciones, hip hop, reciclado, cantidades de pequeñas iniciativas autogestionarias, populares, que son lo que más vale de este proceso que estamos viviendo. Antes eso era poco menos que trabajar en la clandestinidad. Hoy día puedes también protestar, hacer cambiar un 'gasolinazo'. Hay un sentido de que hay un poder en nuestras manos, que es el de la sociedad sobre el Estado… si vas a pensar en una etnicidad de museo, te vas a perder el 99 por ciento de los indios que realmente existen… lo indio como episteme para entender al mundo y como sintaxis es moderno".

heterogeneidad cultural. En su condición de "escritor de la modernización" y desde el papel protagónico del "narcisismo de la voz", la alteridad u otredad se representa por voces negativas, incompletas, truncas o simplemente como formas culturales "arcaicas". En tal posición, según la autora, "el despliegue mediático constituye la forma más eficaz de universalidad",[96] proveyendo una versión inapelable de los conflictos y potencialidades de la cultura indígena por vía de su inserción "depurada" —léase subalterna— en el andamiaje de la modernidad. El Premio Nobel obtenido en octubre de 2010, concluye la autora, puede leerse como el "triunfo" de la realización individual en el intento por legitimarse mediante los cánones de la modernidad, mientras que el suicidio de Arguedas puede leerse como el "testimonio" —o más bien como el "martirio"— de la imposibilidad de resolver tales contradicciones en la clave específica de dicha modernidad. Deseamos que Arguedas hubiera tenido la fuerza necesaria para sobreponerse tanto a la vorágine de la modernización como a su malhadado sueño homicida.

96 En contraste a la poética arguediana de la "dislocación" y el "desgarro", donde la otredad es una parte explícita y abiertamente constitutiva de la identidad, Vargas Llosa ocupa el rol del triunfo por la vía de la inserción en la modernidad periférica, recurriendo al poder de la palabra como mecanismo de legitimación personal y como plataforma de lanzamiento público. Es tal condición lo que le permite insertarse magistralmente en los aparatos productores de cultura para, desde ellos, tratar de consolidar el proyecto occidentalista y satisfacer "una necesidad de omnipresencia que tiende a saturar el espacio público" (Moraña 2013: 127).

BIBLIOGRAFÍA

Aldenderfer, M. (Ed.). (1993). *Domestic architecture, ethnicity, and complementarity in the south-central Andes*. Iowa: University of Iowa Press.

Altamirano, T. (1984). *Presencia andina en Lima Metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Alegría, C. (1941). *El mundo es ancho y ajeno*. Lima: Milla Batres, 1978.

Ansión, J. (1986). La escuela asustaniños, o la cultura andina ante el saber de occidente. *Páginas* Vol. XI: 79.

Ansión, J. (1989). *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: FAO-COTESU Ministerio de Agricultura.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Arce Borja, L. (1988). Entrevista del siglo. *El Diario* (Lima), 24 de julio.

Arguedas, J.M. (1935). *Agua. Los escoleros. Warma kuyay*. Lima: CIP.

---- (1939). Entre el Quechua y el Castellano: La angustia del mestizo. En W. Kapsoli (Ed.), *Nosotros los maestros* (31-33). Lima: Editorial Horizonte, 1986.

---- (1941). La canción popular mestiza en el Perú. Su valor documental y poético. En S. Arredondo (Ed.), *Indios, mestizos y señores* (89-94). Lima: Editorial Horizonte, 1985.

---- (1941a). El Varayok', eje de la vida civil del ayllu. En A. Rama (Ed.), *Señores e indios: acerca de la cultura quechua* (114-119). Montevideo: Calicanto, 1976.

---- (1942). El carnaval de Tambobamba. En A. Rama (Ed.), *Señores e indios: acerca de la cultura quechua* (120-124). Montevideo: Calicanto, 1976.

---- (1947). *Mitos, leyendas y cuentos Quechuas*. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1970.

---- (1949). *El sueño del Pongo, cuento Quechua*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969.

---- (1951). Folklore. En A. Rama (Ed.), *Señores e indios: acerca de la cultura quechua* (171-173). Montevideo: Calicanto, 1976.

---- (1952). El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1-8). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1953). La sierra en el proceso de la cultura peruana. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana* (9-27). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1957). Canciones Quechuas. En A. Rama (Ed.), *Señores e indios: acerca de la cultura quechua* (174-185). Montevideo: Calicanto, 1976.

---- (1957a). Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: Un caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana* (80-147). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1958). *Los ríos profundos*. Lima: Editorial Horizonte, Tomo III. 1983.

---- (1958a). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

---- (1958b). Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional Indoamericana* (148-172). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1958c). Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional Indoamericana* (28-33). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1959). Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: Un caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana* (80-147). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1964). *Todas las sangres*. Lima: Editorial Horizonte, 1983.

---- (1964a). Puquio, una cultura en proceso de cambio. En J.M. Arguedas (Ed.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (221-272). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

---- (1965). ¿He vivido en vano? En Instituto de Estudios Peruanos (Ed.), *Mesa redonda sobre Todas Las Sangres, 23 de Junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985.

---- (1965a). El cuento folklórico como fuente para el estudio de la cultura. En W. Kapsoli (Ed.), *Nosotros los maestros* (73-78). Lima: Editorial Horizonte, 1986.

---- (1966). *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*. Buenos Aires: América Nueva, 1974.

---- (1966a). Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta. En W. Kapsoli (Ed.), *Nosotros los maestros* (207-213). Lima: Editorial Horizonte, 1986.

---- (1966b). La cultura: Un patrimonio difícil de colonizar. En A. Rama (Ed.), *Formación de una cultura nacional Indoamericana* (183-188). México: Siglo XXI, 1975.

---- (1966c). Carta de José María Arguedas a su editor Carlos Barral (Julio), en "El zorro de arriba y El zorro de abajo en la correspondencia de Arguedas" por Sybila Arredondo. En E.M. Fell (Ed.), *José María Arguedas. El zorro de arriba y El zorro de abajo* (275-295). Madrid: CEP de la Biblioteca Nacional, 1990.

---- (1966d). Carta de José María Arguedas a su editor Carlos Barral (Diciembre), en "El zorro de arriba y El zorro de abajo en la correspondencia de Arguedas" por Sybila Arredondo. En E.M. Fell (Ed.), *José María Arguedas. El zorro de arriba y el zorro de abajo* (275-295). Madrid: CEP de la Biblioteca Nacional, 1990.

---- y Duviols, P, eds. (1966e). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recopilada por Francisco Ávila (1598).

---- (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

---- (1969). Salvación del arte popular. En A. Rama (Ed.), *Señores e indios: acerca de la cultura quechua* (255-259). Montevideo: Calicanto, 1976.

---- (1970). El indigenismo en el Perú. En S. Arredondo (Ed.), *Indios, mestizos y señores* (11-27). Lima: Editorial Horizonte, 1985.

---- (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.

---- (1976). Conversando con Arguedas. Entrevista realizada por T. Escajadillo, A. Dorfman y A. Calderón. En Casa de las Américas (Ed.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas.

Arredondo, S. (1990). "El zorro de arriba y el zorro de abajo en la correspondencia de Arguedas". En E.M. Fell (Ed.), *José María Arguedas. El zorro de arriba y el zorro de abajo* (275-295). Madrid: CEP de la Biblioteca Nacional, 1990.

Bastien, J. (1978). *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean ayllu.* Minnesota: West Publishing Co.

Bell, D. (1975). Ethnicity and social change. En N. Glazer y D. Moynihan (Eds.), *Ethnicity: theory and experience* (141-174). Harvard University Press.

---- (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books.

Benedict, R. (1934). *Pattern of cultures*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1961.

Benedict, R. (1946). *The chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese culture.* Boston: The Riverside Press Cambridge.

Berman, M. (1988). *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. New York: Penguin Books.

Bloom, A. (1979). Jean-Jacques Rousseau: *Emile or On Education* (Introduction, 3-29). Traducción y notas de Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

Bonilla, J. (1997). Rondas comunales: seguridad, resolución de conflictos y sistema de administración de justicia en comunidades del Cusco. En E. Gonzales de Olarte, B. Revesz y M. Tapia (Eds.), *Perú, el problema agrario en debate. SEPIA VI* (371-394). Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Burga, M. (1987). *Historia de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Butler, J. (1995). Desire. En F. Lentricchia y T. McLaughlin (Eds.), *Critical terms for literary study* (369-386). Chicago: The University of Chicago Press.

Cardoso, F. (1979). *Dependency and development in Latin America*. University of California Press.

Castro Pozo, H. (1924). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial El Lucero.

---- (1934). *Renuevo de peruanidad*. Lima, n.p.

Cerna-Bazán, J. (1995). *Sujeto a cambio: De las relaciones del texto y la sociedad en la escritura de César Vallejo (1914-1930)*. Lima y Berkeley: Latinoamericana Editores.

Céspedes, J. (1988). *Crisis del sistema político-jurídico burgués y las rondas campesinas como una alternativa*. Peru: n.p.

Clifford, J. (1986). Introduction: Partial truths. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.), *Writing culture* (1-26). Berkeley: University of California Press.

Clifford, J. (1999). *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa (original 1997).

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Informe Final. Lima. Disponible en http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php

Conferencia Mundial de los Pueblos sobre Cambio Climático. Declaración Final. 22 de Abril de 2010. Cochabamba, Bolivia. Disponible en http://www.ecologistasenaccion.org/article17273.html Acceso el 14.09.2015

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, et al. (2007). Informe de la Visita Diplomática Indígena al Parlamento Europeo.. Disponible en http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D11152 Acceso el 15.09.2015

Cornejo-Polar, A. (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.

Cornejo-Polar, A. (1996). *José María Arguedas, antología comentada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Cortés, C; de la Piedra, M; Hernández, Juan; Varese, M; y Vidal, A. (1993). *Las rondas campesinas y las transformaciones en la provincia de Sihuas, Ancash*. Documento

presentado a la convocatoria del V Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA). Lima. (inédito).

Curatola, M. (1998). Cent"anni di "incaicismo" al Cuzco. Le ragioni storico-sociali: e le radici etnico-culturali di un movimento indigenista. En V. Cottini y M. Curatola (Eds.), *Tradizione e sincretismo* (201-230). Roma: Editrice Le Balze.

Davies, T. (1974). *Indian integration in Peru (a half century of experience 1900-1948).* Lincoln: University of Nebrasca Press.

De Avila, Francisco. (1598). *Dioses y hombres de Huarochirí* (edición bilingüe). Traducido del quechua por José María Arguedas; notas de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia & Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

Degregori, C. (1986). Del mito de Inkarri al mito del Progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. Socialismo y Participación 36: 49-56.

---- (1990). *Ayacucho 1969-1979. El nacimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

---- (Ed.). (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De la Cadena, M. (1998). Silent racism and intellectual superiority in Peru. *Bulletin of Latin American Research 17* (2): 143-164.

De la Cadena, M. & Starn, O. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa 10*: 191-223.

De la Peña, G. (1984). Rural mobilizations in Latin America since 1920. En L, Bethell (Ed.), *The Cambridge history of Latin America vol. VI (2)* (379-670). Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Diaz-Polanco, H. (1982). Indigenismo, populism and marxism. *Latin American Perspectives 33*, IX (2): 42-61.

Dietz, H. (1998). *Urban poverty, political participation and the state: Lima 1970-1990.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Dominguez, V. (1994). A taste for "the other". Intellectual complicity in racializing practices. Current Anthropology 35 (4): 333-348.

Escobar, A. (1978). *Variantes socio-lingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Escobar, A. & Alvarez, S. (1992). Culture, economics, and politics in Latin American social movements theory and research. En A. Escobar y S. Alvarez (Eds.), *The making of social movements in Latin America: identity, strategy, and democracy* (62-85). Boulder: Westview.

Espinosa, O. (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Estela-Diaz, R. (1988). *Reconózcase a las rondas campesinas: experiencia de rondas en Bambamarca*. 2nd ed. Lima: Servicios Educativos Rurales.

Fabian, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Fanon, F. (1967). Racism and Culture. En J. Beatty, y O. Johnson (Eds.), *Heritage of Western civilization* (382-391). New Jersey: Prentice Hall, 1987.

Fernández de Rota, J. A. (2012). *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal Ediciones

Flores, D; Hernández, J. G; & Laats, H. (2002). El futuro de las rondas campesinas. Allpanchis 59-60: Edición Especial Vol. 1. Justicia comunitaria en los Andes.

Flores-Galindo, A. (1988). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

---- (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.

Foucault, M. (1970). *The order of things. An archaeology of the human sciences*. Traducción de Les mots et les choses. New York: Vintage Books.

Franco, C. (1985). Nación, Estado y Clases: condiciones del debate en los 80. *Socialismo y Participación 29*: 1-18.

Fuenzalida, F. (et al.). (1968). *Estructuras tradicionales y economía de mercado, la comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gall, N. (1971). *Peru: the master is dead*. American Universities Field Staff Reports, West Coast South America.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

Gillin, J. (1947). Modern Latin American culture. *Social Forces 25* (3): 243-48.

---- (1949). Mestizo America. En R. Linton (Ed.), *Most of the world: the peoples of Africa, Latin America, and the East today* (156-211). New York: University of Columbia Press.

Gitlitz, J. y Rojas, T. (1985). Las rondas campesinas en Cajamarca. Apuntes 16: 115-141.

Golte, J. (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Golte, J. y De la cadena, M. (1983). La codeterminación de la organización social andina. *Allpanchis Phuturinqa 22*: 7-34.

Golte, J. y Adams, N. (1987). *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gonzales de Olarte, E. (1984). *Economía de la comunidad campesina, aproximación regional*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gorriti, G. (1990). *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*. Vol. I. Lima: Editorial Apoyo.

Gramsci, A. (1916). Socialism and culture. En Q. Hoare (Ed.), A. Gramsci, *Selections from political writings (1910-1920)* (10-13). Traducción de J. Mathews. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

---- (1971). *Selections from the prison notebooks*. Editado y traducido por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.

Guha, R. (1983). *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Delhi: Oxford.

---- (1997). *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I, Madrid: Taurus.

Hall, S. (1996). *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Editado por D. Morley y K. Chen. London: Routledge.

Haraway, D. (1995). *Simians, Cyborgs and Women. The reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.

Harris, M. (1980). *Culture, people, nature. An introduction to general anthropology*. New York: Harper and Row Publishers.

Harris, O. (1995). Ethnic identity and market relations: Indians and mestizos in the Andes. En B. Larson, & O. Harris (Eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes* (351-90). Durham and London: Duke University Press.

Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Basil Blackwell.

Haya de la Torre, V.R. (1972). *El antimperialismo y el APRA*. 4th ed. Lima: Amauta.

Hernández, J. G. (1994). *Entre democracia y violencia: aspiraciones y contradicciones de las rondas campesinas de una provincia de los Andes septentrionales del Perú (Sihuas, Ancash)*. Tesis para optar el grado de Licenciado en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.

---- (1996). *Three instances in images of emerging modernity in the novels of José María Arguedas (Peru, 1911-1969)*. Tesis para optar el grado de Maestría en el Instituto de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Texas en Austin.

---- (1999). Etnicidad, justicia y violencia: las "rondas campesinas" de una provincia de los Andes peruanos. Anthropológica 17 (1): 205-224.

---- (2005). *Styling the Subject: the Discourse of Rights in a U.N. co-sponsored Indigenous Formation Program in the Basque Country*. Tesis para optar el grado de Maestría en el Centro Europeo Inter Universitario para los Derechos Humanos y la Democracia (Venecia y Bilbao).

Hernández, J. G. (2011). Crítica a la crítica desarrollista. A propósito de un relevante debate en Río de la Plata sobre desarrollo, ciencia y cultura. Voces 313: 12.

Hobbes, T. (1615). Leviathan. En J. Beatty, y O. Johnson (Eds.), *Heritage of Western civilization* (41-52). New Jersey: Prentice Hall, 1987.

Hobsbawn, E. (1994). *The age of extremes: a history of the world, 1914-1991*. New York: Pantheon Books.

Huamaní, G; Moscoso, M; y Urteaga, P. (1988). Rondas campesinas de Cajamarca: la construcción de una alternativa. *Debate Agrario* 3: 63-86.

Huber, L. (1995). *Después de dios y la virgen está la ronda: las rondas campesinas de Piura*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Instituto de Estudios Peruanos. (Ed.). (1985). *Mesa redonda sobre Todas Las Sangres, 23 de Junio de 1965*. Lima: IEP.

Isbell, B. J. (1978). *To defend ourselves. Ecology and ritual in an Andean village*. Austin: University of Texas Press.

Jaramillo, E. (1999). *Curso de capacitación sobre gestión del desarrollo local, democracia, educación y participación ciudadana, para alcaldes, regidores y profesionales que intervienen en áreas rurales promoviendo actividades de educación para el desarrollo* (Propuesta de Innovación Educativa que se presenta para optar el Diploma en Formación Magisterial como Segunda Especialidad). Lima: Pontificia Universidad Católica.

Kapsoli, W. (Ed.). (1986). *Nosotros los maestros*. Lima: Editorial Horizonte.

Klaren, P. (2000). *Peru. Society and nationhood in the Andes*. New York & Oxford: Oxford University Press.

Kristal, E. (1987). *The Andes viewed from the city: literary and political discourse on the Indian in Peru, 1848-1930*. New York: P. Lang.

Kroeber, A. (1939). *Cultural and natural areas of native North America*. Berkeley: University of California Press, 1953.

Kubler, G. (1947). The quechua in the colonial world. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (331-410). Washington: Smithsonian Institution.

---- (1952). *The Indian caste of Peru, 1795-1940. A population study based upon tax records and census reports*. (Smithsonian Institution Institute of Social Anthropology Publication no. 14) Washington.

Lacan, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. (Rapport du congres de Rome tenu a I''Istituto di psicologia della universita di Roma les 26 et 27 septembre 1953). Ecrits I (111-208). Paris: Editions du Seuil, 1966.

---- (1994). The mirror-phase as formative of the function of the I. En S. Zizek (Ed.), *Mapping ideology* (93-99). London: Verso.

Larson, B. (1995). Andean communities, political cultures, and markets: the changing contours of a field. En B. Larson y O. Harris (Eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes* (5-54). Durham and London: Duke University Press.

Levi-Strauss, C. (1962). *El pensamiento salvaje*. Mexico: FCE, 1972.

---- (1975). *Tristes tropiques*. New York: Atheneum.

Lienhard, M. (1990). La "andinización" del vanguardismo urbano. En E.M. Fell (Ed.), *José María Arguedas. El zorro de arriba y el zorro de abajo* (321-332). Madrid: CEP de la Biblioteca Nacional.

Linstead, S. (1993). From postmodern anthropology to deconstructive ethnography. *Human Relations 46 (1)*:97-120.

Long, N. y Robers, B. (1978). *Peasant cooperation and capitalist expansion in central Peru*. Austin: University of Texas Press.

Lund Skar, S. (1994). *Lives together- worlds apart. Quechua colonization in jungle and city*. Oslo: Scandinavia University Press.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: E.P. Dutton & Co., 1961.

Mallon, F. (1995). *Peasant and nation. The making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.

Manrique, N. (1989). Clorinda Matto y el nacimiento del indigenismo literario (Aves sin nido cien años después). *Debate Agrario 6*.

Marcus, G. (1998). *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.

Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 5th ed. Lima: Amauta, 1957.

Marx, K. y Engels, F. (1848). Manifesto of the Communist Party. En J. Beatty and O. Johnson (Eds.), *Heritage of Western Civilization* (180-196). 6th ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1987.

Marzal, M. (1981). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matos Mar, J. (Ed.). (1968). *Perú Problema*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

---- (1976). Comunidades indígenas del área andina. En J. Matos Mar (Ed.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú* (179-217). 2nd ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matto de Turner, C. (1889). *Aves sin nido*. Lima: PEISA, 1973.

Mayer, E. (1985). Production zones. En S. Mazuda, I. Shimada y C. Morris (Eds), *Andean ecology and civilization, an interdisciplinary perspective on Andean ecological complementarity*. Tokyo: University of Tokyo Press.

---- (1991). Peru in deep trouble: Mario Vargas Llosa"s "Inquest in the Andes" reexamined. *Cultural Anthropology 6*: 466-504.

McClintock, C. (1978). *The ambiguity of Peru"s Third Way: costs and benefits*. Washington: Latin American Program, The Wilson Center.

---- (1981). *Peasant cooperatives and political change in Peru*. New Jersey: Princeton University Press.

---- (1982). Post-revolutionary agrarian politics in Peru. En S. Gorman (Ed.), *Post-revolutionary Peru. The politics of transformation* (135-156). Boulder: Westview.

McClintock, C. & Lowenthal, A. (Eds.). (1983). *The Peruvian experiment reconsidered*. New Jersey: Princeton University Press.

Mendoza, Z. (1998). Defining folklore: mestizo and indigenous identities on the move. *Bulletin of Latin American Research 17* (2):165-184.

Mignolo, W. (2006). Evo Morales. ¿Giro a la izquierda o giro descolonial?. *Democracias en desconfianzas, ensayos de sociedad civil y política en America Latina*: 93-116.

Miró, C. (1969). *The influence of population changes in Latin America*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano de Demografía.

---- (1971). *La población de América Latina en el siglo XX*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano de Demografía.

Mishkin, B. (1947). The contemporary quechua. En J. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (411-470). Washington: Smithsonian Institution.

Montoya, R. (et al.). (1974). *La SAIS Cahuide y sus contradicciones*. (Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima).

Morales, E. (2006, enero 26). Discurso de asunción de Evo Morales. Por *Prensa De Frente*. Disponible en Disponible en http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-62330-2006-01-30.html Acceso el 14.09.2015.

---- (2008, junio 12). Carta abierta de Evo Morales a propósito de la "directiva retorno" de la UE. Disponible en http://www.rebelion.org/noticia.php?id=68717 Acceso el 15.09.2015

---- (2010, enero 22). Discurso de posesión del Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia Evo Morales Ayma. Disponible en Disponible en http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-138825-2010-01-21.html Acceso el 14.09.2015

Moraña, M. (2013). *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid: Iberoamericana.

Moore, M. (2003). *En la encrucijada: las ciencias sociales y la novela en el Perú. Lecturas paralelas de Todas las sangres*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Murra, J. (1981). *Deep Rivers*. Traducido por Frances H. Barraclough – Introducción de John V. Murra. Austin: University of Texas Press.

---- (1984). The cultural future of the Andean majority. En D. Maybury-Lewis (Ed.), *The prospects for plural societies* (30-39). Washington D.C: American Ethnological Society.

Murra, J. y López-Baralt, M. (Eds.). (1996). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Nietzsche, F. (1998). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.

Nugent, G. (1991). *El conflicto de sensibilidades. Propuesta para una interpretación y crítica del siglo XX peruano*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Rímac.

O'Phelan Godoy, S. (1995). *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Lima y Cusco: Petroperu y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Ortiz, A. (1996). *José María Arguedas, recuerdos de una amistad*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

---- (1973). *De adaneva a inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.

Ossio, J. (Ed.). (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Prado Pastor.

---- (1983). La propiedad en las comunidades andinas. Allpanchis Phuturinqa 22:35-59.

---- (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Palmer, D. (1973). *Revolution from above: military government and popular participation in Peru, 1968-1972*. Ithaca: Cornell University.

---- (1980). *Peru: the authoritarian tradition*. New York: Praeger.

---- (1990). Peru: democratic interlude, authoritarian heritage, uncertain future. En H. Wiarda, & H. Kline (Eds.), *Latin American politics and development* (258-282). Boulder and Oxford: Westview.

---- (1992). *The Shining Path of Peru*. New York: St. Martin''s Press.

Palmer, D. y Middlebrook, K. (1975). *Military government and political development: lessons from Peru*. Beverly Hills. (Sage professional papers in comparative politics).

Parsons, T. (1975). Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity. En N. Glazer y D. Moynihan (Eds.), *Ethnicity: theory and experience* (53-83). Harvard University Press.

Partido Comunista del Perú (PCP-SL), Comité Central. (1982). *Desarrollemos la guerra de guerrillas*. Lima: Bandera Roja.

---- (1989). Bases de discusión. En Luis Arce Borja (Ed.), *Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo* (307-392). Bruselas: Edición Luis Arce Borja.

Patch, R. (1961). *Bolivia: the restrained revolution*. The Annual of The American Academy of Political and Social Sciences, Vol. 334). (Land Tenure Center, University of Wisconsin). (LTC Reprint No.33).

Perez Mundaca, J. (1996). *Rondas campesinas: poder, violencia y autodefensa en Cajamarca central*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Perrine, L. (1983). *Literature: structure, sound and sense*. 4th ed. Publisher New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Plaza, O. y Francke, M. (1981). *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Poole, D. (1991). The new chroniclers of Peru: US scholars and their "Shining Path" of peasant rebellion, Bulletin of Latin American Research 10 (2): 133-191.

---- (1992). Antropología e historia andinas en los EE.UU: buscando un reencuentro. Revista Andina 10(1):209-245.

---- (1994). *Unruly order: violence, power, and cultural identity in the high provinces of southern Peru*. Boulder: Westview Press.

Poole, D. y Rénique, G. (1992). *Peru: time of fear*. London: Latin America Bureau.

Quijano, A. (1965). Intervención en *Mesa redonda sobre Todas Las Sangres, 23 de Junio de 1965*. Lima: IEP (1985).

Quijano, A. (1967). *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (CISEPA Reproducción Facsimilar).

Rama, A. (1982). *La transculturación narrativa en América Latina.* México: Siglo XXI Editores.

Reed-Danahay, D. (Ed.). (1997). *Auto/Ethnography, rewriting the self and the social.* Oxford & New York: Berg.

---- (1985). La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para una caracterización de una oligarquía regional. En E. Florescano (Ed.), *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina: 1700-1955*(357-386). México: Editorial Nueva Imagen.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Lo indio es moderno. Entrevista 14 de Abril 2015 aparecida en La Línea de Fuego, disponible en http://lalineadefuego.info/2015/04/14/lo-indio-es-moderno-silvia-rivera-cusicanqui/

Rochabrun, G. (Ed.) (1985). *La Mesa Redonda sobre "Todas las Sangres" del 23 de Junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Roberts, B. (1978). *Cities of peasants. The political economy of urbanization in Third World.* Beverly Hills and London: SAGE Publications.

Rojas, T. & Gitlitz, J. (1997). Veinte años de cambios culturales y políticos en las rondas campesinas de Cajamarca. En E. Gonzales de Olarte, B. Revesz y M. Tapia (Eds.), *Perú, el problema agrario en debate. SEPIA VI* (591-639). Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Roncagliolo, S. (2007). *La cuarta espada – la historia de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso.* Lima: Editorial Sudamericana.

Rouillón, J. L. (1990). La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas. En E.M. Fell (Ed.), *José María Arguedas. El zorro de arriba y el zorro de abajo* (341-359). Madrid: CEP de la Biblioteca Nacional.

Rowe, W. (1979). *Mito e ideología en la obra de Arguedas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

---- (1990). Deseo, escritura y fuerzas productivas. En E.M. Fell (Ed.), *José María Arguedas. El zorro de arriba y El zorro de abajo* (333-340). Madrid: CEP de la Biblioteca Nacional.

Salomon, F. (1982). Andean ethnology in the 1970s: a retrospective. *Latin American Research Review 17(2)*:75-128.

Sarup, M. (1992). *Jacques Lacan*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Schaedel, R. (1967). *La demografía y los recursos humanos del sur del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

---- (1975). *The Haitian potential: research and resources of Haiti*. New York: Teachers College Press (Conference on Research and Resources of Haiti, New York, 1967).

---- (1982). De la homogenización a la heterogenización. *Apuntes* 12 (7). Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin. (Reprinted in Offprint Series No. 241).

---- (1988). Andean world view: hierarchy or reciprocity, regulation or control?. *Current Anthropology 29* (5): 768-775.

Silverman, H. (1999). Archaeology and the 1997 Peruvian hostage crisis. *Anthropology Today* 15 (1): 9-13).

Simmons, O. (1952). El uso de los conceptos de aculturación y asimilación en el estudio del cambio cultural en el Perú. Perú Indígena 2: 40-45.

---- (1955). The criollo outlook in the mestizo culture of coastal Peru. *American Anthropologist 57* (1): 107-17.

Spalding, K. (1967). *Indian rural society in colonial Peru: the example of Huarochirí*. (Ph.D. dissertation, Stanford University).

Spalding, K. (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Spivak, G. (1987). *In other worlds. Essays in cultural politics*. New York & London: Routledge

---- (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelsony L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture* (66-111). Urbana: University of Illinois Press.

Starn, O. (1991). *Con los llanques todo barro: reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

---- (1992). I dreamed of foxes and hawks: reflections on peasant protest, new social movements and the rondas campesinas of northern Peru. En A. Escobar y S. Alvarez (Eds.), *The making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy* (89-111). Boulder: Westview Press.

---- (1994). Rethinking the politics of anthropology: the case of the Andes. *Current Anthropology 35* (1): 13-38.

---- (1999). *Nightwatch: the politics of protest in the Peruvian Andes*. Durham: Duke University Press.

Stein, S. (1980). *Populism in Peru. The emergence of the masses and the politics of social control*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Stein, W. (1975). *Hualcan: life in the highlands of Peru*. Westport: Greenwood Press.

Stein, W. (1983). *The condition of the rural working class in Peru*. (Paper prepared for a panel on "Peru in Transition: Political Economic Perspectives in a Period of Crisis", Annual Meeting, American Anthropological Association, Chicago, November 1983).

Stein, W. (Ed.). (1985). *Peruvian contexts of change*. New Brunswick and Oxford: Transaction Books.

Stein, W. (1986). La práctica de la antropología económica en los Andes peruanos: comunidad, unidad doméstica y relaciones de producción. Revista Andina 4 (2): 549-606.

Stein, W. (1988). *El levantamiento de Atusparia. El movimiento popular ancashino de 1885: un estudio de documentos*. Lima: Mosca Azul Editores.

Stein, W. (1999a). *Rethinking Peruvian studies: de-essentializing the Andean*. (Paper presented at the American Ethnological Society Meetings, Portland, Oregon, March 25-28, 1999).

Stein, W. (1999b). *Food and fetish in Peru: "potato power" and the Vicos Project*. (Paper prepared for the Anthropological Association of Ireland Conference, "Dis-ease with Post-modern Anthropology: anthropologists facing towards the 21th century," Dublin, December 10-12, 1999).

Stern, S. (Ed.). (1987). *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Stern, S. (Ed.). (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Stutzman, R. (1981). El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclussion. En N. Whitten (Ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador* (45-94). Urbana: The University of Chicago Press.

Tamayo Herrera, J. (1980). *Historia del indigenismo cusqueño, siglos XVI-XX*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Thurner, Mark. (1997). *From two republics to one divided: contradictions of postcolonial nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

Tschopik, H. (1948). On the concept of creole culture in Peru. *Transactions of the New York Academy of Sciences 10*:252-261.

Tschopik, H. (1952). On the identification of the indian in Peru. En T. Sol (Ed.), *Acculturation in the Americas* (261-266). Chicago: The University of Chicago Press.

Turino, T. R. (1987). *Power relations, identity and musical choice: music in a Peruvian altiplano village and among its migrants in the metropolis*. (Ph.D. dissertation, University of Texas at Austin).

Turino, T.R. (1993). *Moving away from silence: music of the Peruvian altiplano and the experience of urban migration*. Chicago: The University of Chicago Press.

Urbano, H. (1987). Inkarri antes y después de los antropólogos. *Márgenes 1* (1): 144-154.

Uzzell, J. D. (1972). *Bond for places I'm not known to: adaptation of migrants and residence in four irregular settlements in Lima, Peru.* (Ph.D. dissertation, University of Texas at Austin).

Uzzell. J.D. (1974). The interaction of population and locality in the development of squatter settlements in Lima. *Latin American Urban Research 4*:113-134.

Valcárcel, L. (1927). *Hacia el despertar del alma india*. Lima: C.F. Southwell.

Valcárcel, L. (1981) *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Vallejo, C. (1991). *Obras completas*. Lima: Biblioteca Clásicos el Perú No.6, Banco de Crédito del Perú.

Vargas, S. (1987). *Rondas campesinas: relaciones de poder y movimiento social en la provincia de Chota (1977-1981)*. Lima: CEPEA.

Vargas Llosa, M., Guzmán Figueroa, A. y Castro Arenas, M. (1983). *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.

Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vázquez, M. y Holmberg, A. (1966). The castas: unilineal kin groups in Vicos, Peru. *Ethnology 5*:284-303.

Wade, G. y Archer, W. (1950). The indianista novel since 1889. *Hispania XXXIII* (3): 211-20.

Wade, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. Pluto Press.

Wallace, A.F. (1961). *Culture and personality*. New York: Random House.

Wallerstein, I. (1974). *The modern world system*. New York and London: Academic Press.

Weber, M. (1968). *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. New York: Bedminster Press.

Webster, S. (1983). Ethnography as storytelling. *Dialectical Anthropology 8*:185-206.

Weeks, J. (1985). *Limits to capitalist development. The industrialization of Peru*. Boulder and London: West View Press.

Weismantel, M. y Eisenman, S. (1998). Race in the Andes: global movements and popular ontologies. *Bulletin of Latin American Research 17* (2):121-142.

Werlich, D. (1978). *Peru. A short history*. London and Amsterdam: Southern Illinois University Press.

Wittman, T. (1970). *Andean nations in the making. Economic conditions and independencia*. Budapest: Akademiai Kiado.

Wolf, E. (1959). *Sons of the shaking earth*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wolf, E. (1994). Perilous ideas: race, culture, people. Current Anthropology 35(1): 1-12.

Zarzar, A. (1991). Las rondas campesinas de Cajamarca: ¿de la autogestión al autogobierno? En L. Pásara, et.al. (Eds.), *La otra cara de la luna: nuevos actores sociales en el Perú* (105-153). Buenos Aires: Manantial.

Žižek, S. (1992). *Enjoy your symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York: Routledge.