



Capítulo 18



ARGUEDAS:
LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO I

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo I
Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores

© Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

Carátula en base al afiche *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-32-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-05741

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300212

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Peruanidad e interculturalidad en José María Arguedas y Nicomedes Santa Cruz

LAURA ALICIA VALDIVIEZO Y LUIS MARTÍN VALDIVIEZO
Universidad de Massachusetts Amherst, EE.UU.

*Y a ese río de peruanidad confluye el afluente negro,
convirtiéndose en riada que tramonta los andes, desborda los
valles hasta agotarse y desaparecer; o bien deteniéndose en aislados
remansos costeros.*

Nicomedes Santa Cruz (2004, p. 20)

1. Introducción



Investigadores de la educación, movimientos sociales y gobiernos de turno han fortalecido el consenso sobre la interculturalidad como un principio epistemológico y ético clave para comprender la peruanidad y democratizar las relaciones entre los diferentes grupos culturales peruanos. La Constitución, la legislación educativa y los programas educativos públicos han incorporado el principio de la interculturalidad para promover el reconocimiento de los pueblos históricamente excluidos. No obstante, muchos de estos documentos suscriben, además, presupuestos que contradicen sus propósitos. Esta contradicción afecta gravemente el potencial transformador de la interculturalidad y revela serios conflictos de aceptación de la propia diversidad social. Uno de los presupuestos problemáticos es el de la reducción de la diversidad social peruana a la dualidad castellano-quechua, dualidad garcilasiana establecida como paradigma de la identidad nacional en el discurso del mestizaje peruano elaborado por los intelectuales criollos en la transición entre los siglos XIX y XX. Atado a esta dualidad está el presupuesto de la peruanidad como realidad estática y cerrada,

tanto a la dinámica de siglos de inmigración transcontinental —especialmente de pueblos de África, Asia y Medio Oriente— como al progreso de las tecnologías de la comunicación y del comercio internacional.

En el presente artículo, examinaremos estos presupuestos problemáticos del mestizaje criollo a partir de la obra de los escritores peruanos José María Arguedas (1911-1969) y Nicomedes Santa Cruz (1925-1992). Por un lado, la propuesta arguediana nace como una contranarrativa ante el discurso criollo que afirmaba la superioridad del mundo hispano sobre el indígena. Arguedas propone tanto el necesario reconocimiento del valor equivalente de la cultura quechua frente a la castellana como la reconciliación entre ellas. Su contraposición al modelo del mestizaje criollo —o hispanista— parte de una mirada que moderniza la imagen del indio e inserta su cosmovisión andina en una concepción alternativa del mestizaje peruano. Así, desafía la pretensión de la hegemonía criolla y, más bien, identifica esa pretensión —anclada en el pasado colonial— como la causa central de las desigualdades y enfrentamientos existentes en la sociedad peruana.

Por otro lado, la poesía y ensayos de Santa Cruz se fundan en una comprensión de América Latina como una unidad histórico-cultural generada a partir del choque entre pueblos de América, Europa y África ocasionado por la colonización española, portuguesa y francesa de las Américas. Él concibe la herencia colonial como factor principal de los conflictos culturales de la sociedad peruana actual. Esta herencia también estaría reflejada en la concepción criolla del mestizaje. Santa Cruz critica la invisibilización de lo africano dentro del mestizaje criollo y propone la construcción de la historia del Perú a partir de la pluralidad de sus pueblos, además de la democratización de las relaciones entre ellos.

Utilizamos las propuestas de Arguedas y Santa Cruz para repensar la peruanidad bajo la imagen de un río indígena profundo alimentado por diferentes afluentes transcontinentales. Una visión dinámica y abierta de la identidad peruana facilitará no solo la inclusión de los pueblos históricamente marginados, sino también la de las colectividades peruanas en construcción. Creemos que la mayor riqueza del Perú está en su pluralidad cultural aborigen y transcontinental. A esta pluralidad debe corresponder un Estado y una ciudadanía interculturales. Para ello, es importante enfrentar las contradicciones de la concepción criolla del mestizaje, que se mantiene como presupuesto dominante en las actuales políticas culturales y programas educativos interculturales del Estado peruano.

2. Un mestizaje criollo asimétrico

En la primera mitad del siglo XIX, los grupos criollos pasaron a controlar las oficinas públicas de la nueva República Peruana. Estos grupos elaboraron un proyecto político de hegemonía cultural que, en su mayor parte, calcó el proyecto cultural colonial. El proyecto criollo aseguraba su propio monopolio del poder, mientras prometía fortalecer la nueva República con los paradigmas de la cultura hispano-católica. Esta cultura mantuvo el bagaje colonial en torno a las supuestas desigualdades raciales «naturales» entre los grupos criollos, mestizos, indígenas y otros que fueron invisibilizados, como los afroperuanos y los semita-peruanos (árabes y judíos). No obstante, en la transición entre el siglo XIX y XX, los intelectuales criollos reelaboraron las imágenes de la identidad nacional, ante la necesidad de dotar al Estado de bases populares. Así, surgió el modelo mestizo, castellano-quechua, de identidad nacional, en base al cual se escribió la historia oficial de la República Peruana. Este modelo mestizo conservó la noción de superioridad de la cultura hispana sobre la cultura indígena —la que fue representada de manera estática y esencializada— e invisibilizó las otras herencias culturales, a las que se había unido ya la asiático-peruana.

Según Marisol de la Cadena (2001), a comienzos del siglo XX la elite criolla más progresista diseñó un modelo de mestizaje que reafirmó la hegemonía occidental y su propia situación dominante dentro del país. Intelectuales como Chocano, Belaúnde y Riva Agüero promovieron la idea de la identidad mestiza del país. Este último eligió al Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) como el más alto ícono de la cultura peruana. La vida y obra del Inca Garcilaso fueron argumento para afirmar la subordinación de lo indígena a lo hispano. Apoyado en Garcilaso, el discurso criollo del mestizaje estableció la dualidad masculina castellano-inca como el paradigma de la peruanidad. En esta dualidad, lo hispano subordina a lo indígena. Así, en el perfil del individuo mestizo se excluyeron las lenguas, religiones y cosmovisiones quechuas. El eurocentrismo de este mestizaje criollo hizo del indígena «el otro», el que debía asimilarse —o amestizarse— para ser aceptado; mientras las otras identidades culturales fueron subsumidas o negadas dentro de lo hispano, indígena o mestizo.

3. Arguedas y lo andino moderno

*Yo hasta ahora, les confieso con toda honradez, con toda honestidad,
no puedo creer que un río no sea un hombre tan vivo como yo.*

José María Arguedas (1965)

Arguedas ofrece dos caminos para entender la identidad andina. Como antropólogo, desencializa la imagen estática del indígena y revaloriza tanto la compleja transformación de sus creencias y prácticas culturales, como su disposición para el desarrollo socioeconómico moderno. Como escritor, Arguedas describe la opresión y la resistencia de los indígenas dentro de un régimen feudal de propiedad de la tierra.

Las duras experiencias de orfandad y rechazo que marcaron los primeros años de vida de José María Arguedas le brindaron, también, la oportunidad de conocer y valorar el amor indígena, lo cual inspiró el sentido en su obra:

[...] los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan, por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte [...] A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa (Arguedas, 1968).

A los quince años, José María se reencontró con su padre y lo acompañó en distintos viajes al interior del país. Arguedas mismo afirmaría, más adelante, que estas experiencias influyeron de manera poderosa en su labor como etnólogo y escritor. Desde muy joven, se constituyó como un escritor prolífico y controversial; de hecho, la policía confiscó una novela de seiscientas páginas que escribió estando en tercer año de secundaria. Más adelante, siendo alumno en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, en 1931, publicó distintos escritos en revistas estudiantiles.

Su juventud coincidió con el surgimiento de los movimientos indigenista, marxista y anarcosindicalista. Arguedas se identificó con ideas socialistas, por las cuales fue encarcelado durante sus estudios universitarios. Aquellos fueron años de huelgas por los derechos laborales, levantamientos indígenas, reformas universitarias y producción ideológica de pensadores como Gonzáles Prada, Mariátegui y Vallejo, cuyas obras, junto con la de Lenin, influyeron el desarrollo del pensamiento político de Arguedas:

En la primera juventud estaba cargado de una gran rebeldía y de una gran impaciencia por luchar, por hacer algo. Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente. Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no solo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud. El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación (1968).

Arguedas reafirma su intuición de la inabarcable riqueza de la tradición de los pueblos indígenas y de sus posibilidades de fecundar nuevos procesos de culturales. Su producción literaria, claramente, se une a la crítica y es propuesta en las esferas social, económica y política. La simpatía de Arguedas por el movimiento socialista reside en la promesa de transformación de las estructuras económicas coloniales que subyacen y perpetúan la explotación del indio por el *misti*.

Con la excepción de los últimos cuatro años de su vida, en los que sufrió una profunda depresión, Arguedas escribió prolíficamente y publicó cuentos, investigaciones y novelas que le otorgaron reconocimiento nacional e internacional. Paralelamente, la afirmación de su identidad y cosmovisión andina le acarrearón críticas de sus colegas académicos, quienes cuestionaron la autoridad de su obra como visión y propuesta social, así como la legitimidad de su rol y creación intelectual (Arguedas, 1985b).

4. El conflicto entre dos mundos

La obra arguediana se ha caracterizado por el análisis apasionado del largo antagonismo entre el mundo hispano y el mundo indígena. La identidad de Arguedas está atada a este conflicto, de ahí su anhelo de reconciliación entre ambos mundos. Su propuesta es intercultural y se presenta como respuesta a las perspectivas hispanistas que afirmaban la superioridad de la cultura hispana sobre la indígena. Su crítica al hispanismo señala que, mientras esta perspectiva «proclama la grandeza del Imperio Incaico» (Arguedas, 1985b, p. 13), identifica a la población indígena

actual como causa de los problemas que enfrenta el país. Para Arguedas, las culturas quechuas y española son compatibles, ya que, puestas en contacto en relaciones equitativas de poder, tienden a enriquecerse mutuamente y a fusionarse, como lo evidencia su investigación sobre las comunidades indígenas del Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo:

Se trata de un cabal proceso de fusión de culturas, que no habría sido posible —como no lo es en el sur— si las castas y culturas coetáneas hubieran estado divididas por irreductibles conceptos de superioridad y por la práctica de costumbres sustancialmente diferentes. No existió tal diferencia porque no se implantaron las instituciones de servidumbre que en el sur fundaron un estatus rígido para castas y culturas (1975, p. 122).

La vida de Arguedas se desarrolla dentro de la violencia estructural que permite al *misti* justificar toda acción contra las creencias y costumbres indígenas como una acción civilizadora. Arguedas defiende el mundo del indio como algo que debe reconocerse y valorarse, no solo por el bien del indio sino por el bien común. Frente a la marginación de su modo de ser en el mundo, Arguedas intenta revitalizar la vida del indio y, a la vez, afirmar sus posibilidades de revertir su marginalización.

5. Desafío al proyecto hegemónico hispano

Arguedas cuestiona los intentos hegemónicos de imponer una experiencia de vida y visión del mundo occidentales como las únicas posibilidades legítimas de existencia y conocimiento. La obra de Arguedas apunta a reivindicar las lenguas y culturas del pueblo indígena como posibilidades de conocimiento y de relación con el mundo que son, también, válidas. Así, desde el pensamiento arguediano emerge una comprensión que postula la legitimidad particular de todo tipo de conocimiento. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* Arguedas critica a Julio Cortázar, quien afirmaba la universalidad y legitimidad hegemónica de occidente como perspectiva supranacional para el entendimiento de la esencia de lo nacional:

Todos somos provincianos [...]. Provincianos de las naciones y provincianos de lo supranacional que es, también, una esfera, un estrato bien cerrado, el del «valor en sí» como usted con mucha felicidad señala. Y cuando desde San Miguel de Obrajillo contemplamos los mundos celestes, entre los cuales giran y brillan, como yo lo vi, las estrellas fabricadas por el hombre, hasta podemos hablar, poéticamente, de ser provincianos de este mundo (1996, p. 22).

Arguedas aclara que este discurso literario dominante refleja el intento hegemónico de establecer la cultura criolla como única cultura legítima en Latinoamérica. Su obra, entonces, se constituye en una contranarrativa desde la tradición andina al supuesto universalismo hispano-occidental. En ella, ofrece una representación de la realidad del indio, junto con su experiencia y su visión del mundo. Arguedas asume su obra como una lucha por rescatar el conocimiento andino y desmentir la concepción degradante de lo indígena:

No tuvo más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o «extraño» e «impenetrable» pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró como gran pueblo: se había convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor y más fácilmente administrada y sobre la cual solo los acorraladores hablaban mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad (Arguedas, 1968).

Al igual que lo expresado durante su aceptación del premio Inca Garcilaso en 1968 (citado previamente), sus escritos revelan la sabiduría indígena que clama reconocimiento presente y que denuncia la opresión estructural alimentada por concepciones denigrantes y facilitadas por el aislamiento social, económico y político. En ellos, rescata la experiencia indígena con sus valores actuales dentro de una continuidad de momentos entre los extremos de la sumisión y el heroísmo.

La obra literaria de Arguedas representa los matices de oposición entre los mundos del indio y del *misti*. En un contexto de injusticia estructural, el intento del indio de entrar al mundo del *misti* bien puede significar el riesgo de negar lo propio a través de la asimilación de la cultura hispana. Incluso cuando estos mundos se unen, como en *Yawar Fiesta*, Arguedas subraya el contexto de múltiples tensiones que encierra esta relación: tensiones entre la costa y la sierra, entre la ciudad y el campo. Frente al conflicto regional, los *mistis* del campo se llegan a aliar —aunque temporalmente— con los indios para oponerse a la opresión urbana costeña.

Hay que tener en cuenta que la representación de universos diversos en la concepción arguediana se encuentra fielmente dedicada a localidades particulares y explícitas. El mismo Arguedas reconoce que su labor se concentra en regiones y pueblos quechua específicos y que no pretende universalizarla como única visión de toda la comunidad quechua del país. A la vez, es importante notar que

la urgencia de Arguedas por denunciar las profundas desigualdades que afectan al indio quechua parece dejar de lado otros sectores sociales también marginalizados, como los indígenas amazónicos y los afroperuanos.

6. La reconciliación como propuesta intercultural

La propuesta arguediana inserta la cosmovisión andina en una nueva concepción de mestizaje. Como contranarrativa a la glorificación de la hispanización del Tawantinsuyo, que justifica el despojo y destrucción del mundo indígena, Arguedas propone el reconocimiento del igual valor de la cultura quechua frente a la castellana, lo cual es un paso necesario para un diálogo intercultural pendiente en el Perú.

La presentación arguediana de la prepotencia sistemática de una cultura sobre la otra es un llamado hacia la transformación, ya que no existe una inherente contradicción, sino una complementariedad entre ellas. Añade que «no hay una contradicción entre una concepción mágica y una concepción racionalista; sino que cada personaje ve el mundo de acuerdo con su formación humana» (1985b, p. 26). La conciencia de la condición provinciana de toda cultura se constituye en uno de los fundamentos de su propuesta intercultural, ya que supone la comprensión de estas diferentes formas de percibir el mundo como igualmente válidas. En la novela *Todas las sangres*, Arguedas sugiere cómo la tradición occidental y la tradición indígena pueden complementarse en el Perú de maneras fecundas:

[...] ofrece una imagen de la lucha entre quienes desean en el Perú un mundo de fraternidad y es posible forjar mediante concepciones científicas y modernas y del capital de la tradición indígena, que está orientada en el sentido de la fraternidad, como la fuerza que llevará a la humanidad en su inevitable camino de ascenso hacia formas en que la realización de virtudes humanas, sean mucho más plenas (1985b, p. 25).

El legado intercultural de Arguedas reside en su exploración del entretreído de contradicciones, encuentros y desencuentros que representan la realidad social peruana, así como en el deseo de transformarla, de manera que el reconocimiento y la reconciliación entre los grupos socioculturales sean posibles. Específicamente, él aboga por la superación de prejuicios eurocéntricos contra el mundo indígena. La pregunta no es si estos mundos pueden convivir, como ciertamente lo hacen en la persona del mismo Arguedas y de millones de mestizos como él, «que está[n] desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante» (1975, p. 2), sino cómo reconciliar y fundar una relación sin opresión entre ellos. Para Arguedas, algunos de los grandes obstáculos para la reconciliación son «la servidumbre feudal

y sus consecuencias socio-económicas diversificantes» (p. 123). La reconciliación supone rehacer las relaciones socioeconómicas entre criollos, mestizos e indígenas en términos modernos. Por lo tanto, hay que terminar con el legado colonial, que es «un instrumento de resistencia al desarrollo socio-económico moderno del Perú» (p. 130).

Una de las expresiones elocuentes de este anhelo se encuentra en su discurso de aceptación del premio Inca Garcilaso de la Vega, otorgado en 1968. Una vez más, se fusionan, intencionadamente, la obra con la vida misma, en la noción arguediana de reconciliación:

Contagiado para siempre de los cantos y los Mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua (Arguedas, 1971, p. 297).

Arguedas apela a la universalización de la convivencia de los dos mundos que él ve representados en su propia identidad. Tal vez considerándose reconocido y, de alguna manera, legitimizado en el contexto de esta premiación, encontramos aquí una visión optimista que contrasta con aquella de años atrás, en la mesa redonda a propósito de su obra *Todas las sangres*. En su testimonio, entonces, enfrenta con sorpresa la incompreensión de su propuesta —e identidad híbrida— por parte de los círculos de élite académica. Además sugiere que:

[L]a marcha hacia adelante del ser humano no depende del enfrentamiento devorador del individualismo sino, por el contrario, de la fraternidad comunal que estimula la creación como un bien en sí mismo y para los demás, principio que hace del individuo una estrella cuya luz ilumina toda la sociedad y hace resplandecer y crecer hasta el infinito la potencia espiritual de cada ser humano; y este principio no lo aprendimos en las universidades sino, durante la infancia, en la morada perseguida y el mismo tiempo feliz y amante de una comunidad de indios (1985a, p. 27).

Su propuesta de reconciliación no sugiere una simple adición de partes o de mundos diferentes, sino una necesaria transformación de los mismos donde, además, se revaloriza el *ethos* indígena de la fraternidad comunal como elemento fundamental para el progreso humano del país.

Su obra sugiere la complejidad del proceso de reconciliación en el que el encuentro de los mundos distintos conlleva a la creación de nuevos mundos híbridos. A la vez, nos alerta de que en esta realidad híbrida en la cual viven, por ejemplo, aquellos que han migrado del campo a la ciudad, puede darse una ruptura —como diría Cornejo Polar— cuando aquellos que han migrado, sin ser descartados, no pueden entenderse más con los que antes eran suyos. Esta incompreensión afectó la vida del propio Arguedas desde su niñez y, en sus últimos años, también su relación con la comunidad literaria y académica.

Mi formación universitaria es débil, [...] cuando yo viví en la niñez, los valores que se me contagiaron en la infancia, siguen influyendo de manera muy poderosa, en cuanto pienso, y todo lo que siento como miembro de la sociedad. Digo esto porque esta tendencia de fraternidad, de la posibilidad de crear un mundo mejor al que todos aspiramos, mediante la colaboración y no la competencia, es posible, y esta concepción no la he tomado efectivamente de los libros, sino que primero la sentí, incluso la expuse cuando no tenía noción ni de lo que eran ciencias sociales, ni de lo que era la antropología, ni de la política (1985b, pp. 25-26).

La complejidad de formar parte de un mundo híbrido —y la incompreensión o exclusión que esto puede acarrear— era experimentada ya por Ernesto, el personaje doblemente marginado de «Warma kuyay», pues «sin ser un indio verdadero tampoco es un misti auténtico» (Cornejo Polar, 1973, p. 55). Pero Arguedas no cede al dolor de la exclusión, sino que defiende la legitimidad de la identidad híbrida desencializando a ambos: al indio como sujeto petrificado en el pasado y al *misti* como opresor e intolerante portador de los valores occidentales. Advierte, además, que este mundo de existencias híbridas es posible. De hecho, sus estudios antropológicos revelan que, en la ciudad de Huancayo, los procesos de mestizaje y modernización se produjeron de manera más fluida y entusiasta. Arguedas la elogia «porque la ciudad ofrece perspectivas para todos, sin exigir a nadie que reniegue de sus dioses para ser admitido en su recinto» (1975, p. 140).

7. De la Lima negra a la negritud latinoamericana

Nicomedes Santa Cruz inscribe la identidad y la problemática cultural peruana dentro de la diversidad sociocultural de Latinoamérica. Santa Cruz creció en uno de los distritos con mayor presencia de afrodescendientes de la ciudad de Lima:

Yo nací el 4 de junio de 1925 (el noveno de diez hermanos), en La Victoria, la primera barriada de la República, porque la barriada colonial había sido el Rímac. Mucha gente negra y mulata vivía allí. Mi infancia ha sido maravillosa. Éramos los niños más creativos en la pobreza que teníamos. Era una época en que Lima estaba rodeada de huacas, de chacras y huertos (2000).

En su adolescencia, mientras aprendía el oficio de cerrajero, comenzó a descubrir que el Perú estaba compuesto por una diversidad social más amplia y que esa diversidad, que inspiraba curiosidad a nivel popular, era tratada con violencia racial y sexual por las instituciones armadas del Estado:

En 1939, cuando yo apenas tenía 14 años, se organiza la primera «Feria Folclórica y de Productos Regionales» [...] Al año siguiente [...] se organiza [...] la misma feria y vienen camiones de todo el Perú [...] La gente que viene a Lima se siente tan emocionada de estar en la capital que no vende nada, regala todo. Y los limeños se sienten emocionados al ver por primera vez a los danzantes de tijeras, los negritos de Junín. Es el primer encuentro de integración peruana [...] En 1941 la cosa empieza a degenerar. Los soldados empiezan a violar a las serranitas, y hay enfrentamientos terribles entre los soldados y la policía. Cancelaron la Feria (2000).

En 1945, Santa Cruz conoció al músico afroperuano Porfirio Vásquez, quien lo instruyó en el proceso de creación de décimas —estructura poética de origen español cultivada, popularmente, por los afroperuanos—. Al poco tiempo, Santa Cruz se convirtió en un cultor prolífico de la décima. En 1947, descubrió el poemario *El son entero* de Nicolás Guillén. Las páginas de este poemario le señalaron un derrotero artístico-político a seguir. Años después, describiría la importancia de ese encuentro literario:

Si hubiera sido otro libro no sé qué hubiera ocurrido conmigo, pero el impacto que me produce Nicolás Guillén es tremendo porque encuentro que una poesía popular concilia el arte de la creación literaria en la más alta poesía, con un mensaje altamente político, con una denuncia antiimperialista, con una denuncia anti-esclavista y se concilia todo (2004a, p. 16).

Aquí encontró una síntesis armónica entre un arte que expresaba las experiencias de los pueblos caribeños y la exigencia de cambio social profundo de esa región. Él ve similitudes entre los procesos socioculturales y político-económicos seguidos por Cuba y Perú. Por un lado, el Estado peruano también está bajo la amenaza del imperialismo estadounidense; por otro lado, en la sociedad peruana aún subsisten las creencias racistas que justificaron el orden esclavista colonial. Así, la décima santacruzana emerge como análisis y denuncia de las profundas desigualdades políticas y económicas de la sociedad.

En 1957, realizó varias giras en el interior del Perú y hacia otros países latinoamericanos, recitando sus décimas. Luego, en Lima, actuó en teatros y barrios populares y participó en diferentes producciones radiales. El periodista y escritor criollo Sebastián Salazar Bondy, amigo de Arguedas y de Nicolás Guillén, dio a conocer el trabajo de Santa Cruz a los sectores criollos ilustrados a través del diario *La Prensa*.

En 1959, publicó su primer libro titulado *Décimas*. En 1963, Santa Cruz viajó a Brasil. Su contacto con la tradición afrobrasileña intensificó su conciencia de negritud:

[...] allí ocurre lo más extraordinario que me haya pasado en la vida, cuando lo primero que encuentro en la Av. Mariscal Floriano, es un monumento a la nación brasileña, que tiene en la base [...] cuatro esculturas [...] tiene el bandeirante, el colono portugués, el indio tupi-guaraní, el caboclo y el negro. Cuando yo veo un negro en bronce, he sentido una emoción que hasta ahora me parece que lo viera [...] este país es extraordinario [...] voy a Bahía, donde me quieren meter en el candombé; voy a un “terreiro” [...] llego a la Universidad de Bahía [...] homenaje que le hacen a Jorge Amado, que era el ídolo de los estudiantes. Por primera vez veo delegados africanos [...] la prensa brasileña daba mucho espacio [...] al problema del negro [...] Esa experiencia de Brasil cambió mi vida (2000).

En 1967, viajó a Cuba para conocer el proceso de la Revolución Cubana y a Nicolás Guillén: «Por negritud yo he estado más cerca de Guillén que de Fidel [...]» (2000). Aunque pudo conocer a Guillén personalmente, desde entonces iniciaron una relación epistolar. En Cuba, participó en el Encuentro de la Canción de Protesta. Estando en la isla, leyó por primera vez el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels: «[...] lo que encuentro [en Cuba] es una realidad de lo que para América Latina había sido únicamente una teoría de la posibilidad de un nuevo mundo de justicia y de equidad» (2000).

Cuando regresó al Perú, Santa Cruz se dedicó a trabajar con los estudiantes de las universidades públicas de Lima comprometidos con la defensa de los derechos de los trabajadores y la lucha contra el imperialismo. Luego, decidió apoyar al gobierno militar socialista de orientación indigenista del general Velasco (1968-1975), que prometió el cambio de las estructuras económicas, políticas y culturales del país mediante reformas en diversos sectores. Santa Cruz entendió las reformas del gobierno como actos de justicia social e histórica, y expresó su respaldo en diferentes décimas:

A ver, respóndame, hermano:
si esta fue tierra'e los incas
¿de dónde hay dueños de fincas
con títulos en la mano?
Pa mí que al pobre serrano
le vienen tomando el pelo.
Acequia, puquio, riachuelo
todo en título se fragua.
¿De'onde tiene dueño l'agua?
¡El agua la manda el cielo.
Donde no hay mina de gringos
hay tierra de gamonales,
pagan míseros jornales
y te andan a los respingos.
Se trabaja los domingos
más pior que en tiempo'e la mita.
Y si tengo cholita
para mi pobre querer,
por el gusto de joder
viene el amo y me la quita (2004a, p. 27).

En diferentes poesías, Santa Cruz denuncia la apropiación ilícita de tierras que el colonizador del pasado y el actual terrateniente llevan a cabo, así como la penetración neocolonial de las empresas mineras extranjeras occidentales, las cuales basan su productividad económica en la explotación de los trabajadores. En 1980, la elección democrática de Fernando Belaúnde Terry permitió el regreso de la oligarquía peruana a la esfera política. En ese contexto, Santa Cruz se trasladó a España, donde continuó sus actividades intelectuales, artísticas y periodísticas, aunque no volvió a publicar más décimas. Sin embargo, en 1982 publicó su investigación *La décima en el Perú*. Murió en Sevilla (España) en 1992, víctima de cáncer al pulmón.

7.1. El colonialismo y la destrucción de identidad

Problema crucial para el hombre de esta gran parte del continente que Martí llamara 'Nuestra América' es la búsqueda de una identidad cultural que le escamoteara el colonialismo esclavista.

Santa Cruz (2004b, p. 20)

Para Santa Cruz, América Latina es una unidad histórico-cultural generada por la Conquista y colonización hispano-francesa del Nuevo Mundo. La colonización supuso la opresión sistemática, por más de tres siglos, de las identidades aborígenes y sursaharianas. Se pretendió extirpar sus creencias fundamentales con el fin de convertir a sus pueblos en instrumentos al servicio de los intereses económicos y políticos de las coronas europeas y de sus súbditos. La implementación de la servidumbre indígena y la esclavitud africana requirieron imágenes de estos pueblos que legitimasen la violencia contra ellos. Después de lograr su independencia política, los nuevos Estados latinoamericanos fueron rápidamente monopolizados por los grupos criollos. Estos grupos reprodujeron la opresión cultural y económica contra indígenas y afrodescendientes:

Instaurada la República (de criollos), se plantea la antinomia «civilización y barbarie», vale decir Europa versus América; trampa semiótica que el etnocentrismo europeo traducía en «blanco e indio» o «blanco y negro». Así pues, la república no cancela tales categorías sociales surgidas del modo de producción esclavista en sus relaciones de amos y esclavos (2004b, p. 233).

Santa Cruz considera que la independencia no rompió con la lógica de colonización, sino que la mantuvo: «Cuando nuestras jóvenes repúblicas sintieron la necesidad de elegir los símbolos representativos de sus valores culturales, aflorando los racismos latentes, se buscó blanquear en lo posible esa imagen colonial» (p. 234). Los discursos dominantes continuaron reproduciendo imágenes peyorativas de los pueblos aborígenes americanos y sursaharianos.

Para Santa Cruz, el eurocentrismo criollo se ha manifestado en la creación de políticas culturales y educativas adversas a las lenguas y tradiciones populares. Las creencias coloniales de estos grupos dominantes han dado paso a un Estado sometido a una dependencia, primero, de las potencias capitalistas europeas y, luego, en el último siglo, de los Estados Unidos. Estos procesos de neocolonialismo,

según Santa Cruz, no han hecho más que agravar las injusticias iniciadas por la Conquista cinco centurias atrás.

7.2. Memoria, descolonización e interculturalidad

La obra de Santa Cruz promueve tanto la reivindicación del afrodescendiente como la del indígena, para quien la independencia política, económica, social y cultural aún no se ha producido. En la propuesta santacruzana, la reivindicación debe llevarse a cabo sin excluir al europeo. La independencia requiere que los pueblos latinoamericanos rescaten su identidad, una labor relacionada con la (re)construcción de la memoria histórica. Como afirma Santa Cruz: «Para rescatar nuestra identidad cultural tenemos que recurrir a nuestra historia» (2004b, p. 232). Hace falta difundir las memorias colectivas y reconstruir, en el imaginario nacional, las identidades aborígenes y afrodescendientes junto a la hispana, sobre la base del reconocimiento mutuo, descolonizando la narrativa histórica dominante:

Nuestra historia está en los cabildos de nación, en los palenques de cimarrones, en el calpulli y la milpa, en el ayllu y la marka; y no en los tratados de antropología, etnología, etnografía, etnomusicología y etnohistoria de la biblioteca del señor rector universitario (p. 232).

Santa Cruz propone una contranarrativa basada en la memoria de las bases populares de la nación que interpele a la historia establecida por las élites dominantes, pues esta es «[...] la historia de los gobernantes y no de los gobernados» (p. 233). Consecuente con esto, él centra su investigación en las tradiciones populares poéticas, musicales y danzantes del Perú y de América Latina.

Santa Cruz concibe la cultura como «la suma de todos los recursos a que apelan nuestros pueblos para vivir, así como las múltiples formas como manifiestan su existencia generación tras generación» (2004b, p. 232). Se trata de una realidad históricamente recreada en la vida cotidiana de las comunidades y pueblos. Él revaloriza el saber de las comunidades populares indígenas y afrodescendientes y, asimismo, a estas comunidades como sujetos creadores de cultura.

Su proyecto tiene una dimensión pedagógica intercultural, puesto que propone rescatar y estudiar las memorias y culturas populares para acrecentar el autoconocimiento social, el reconocimiento mutuo de los diferentes grupos socioculturales y la independencia cultural de América Latina. A su vez, su proyecto

posee una dimensión política al denunciar y exigir el cambio de las estructuras económico-políticas neocoloniales que conducen a la discriminación, explotación y violencia política y cultural. Para Santa Cruz, las tradiciones sociopolíticas indígenas y afrodescendientes poseen un contenido colectivista-socialista. Este contenido está arraigado en la vida cotidiana de estas sociedades. Es una forma de ser, expresar y comprender la vida económica de la sociedad humana diferente a la del liberalismo económico. Unido a esta perspectiva está su pensamiento político, inspirado en los ideales modernos de libertad e igualdad, y en los ideales de hermandad universal de la negritud:

Tras la última batalla,
Libre la gente oprimida,
Vendrá otro canto a la vida
Porque el cantor nunca calla:
¡Este es un himno que estalla
En notas primaverales,
Y a sus acordes triunfales
Todos los seres humanos
Al fin se sienten hermanos
Porque todos son iguales [...]! (2004a, p. 483).

Él piensa que estos principios deben enrumbar la marcha histórica y global de los pueblos.

7.3. *Mestizaje y democracia*

El proyecto cultural santacruzano reconoce los múltiples intercambios sociales y culturales por los que han pasado los grupos socioculturales peruanos a través de su historia; es decir, el mestizaje, tanto de los grupos dominantes como de los dominados. En el poema «Blasón», Santa Cruz describe la africanización del español:

Soy hidalgo castellano
Con heráldico blasón.
Pero entre palma y cajón
Décimas y ron de caña
Olvido a la Madre España
Por mis negros del galpón (2004a, p. 274).

Santa Cruz subraya las múltiples maneras en que los grupos dominantes y dominados se han influido mutuamente. A partir de este hallazgo, propone

modernizar la concepción peruana de mestizaje; en otras palabras, democratizarla. Los principios de libertad, igualdad y fraternidad deben ser aplicados a las relaciones entre las culturas.

El mestizaje indio/europeo/africano le permite abogar por la descolonización de las sociedades de la región, pues este mestizaje cuestiona la supuesta hegemonía criolla, el eurocentrismo de los grupos dominantes, así como revaloriza el rol de las tradiciones indígenas y africanas en la construcción de América Latina. Santa Cruz ve Latinoamérica como una realidad social multicultural por constitución histórica; específicamente, propone un compuesto trinitario como base común de la identidad cultural latinoamericana: lo indígena/europeo/africano. Así lo expresa en su poema «América Latina»:

Nací cerca de Cuzco
Admiro a Puebla
Me inspira el ron de las Antillas
Canto con voz argentina
Creo en Santa Rosa de Lima
Y en los Orishas de Bahía (2004a, p. 319).

El desarrollo de su pensamiento se entrelaza con su historia personal y con sus múltiples viajes por Iberoamérica. Su trabajo como investigador de la tradición musical, poética y danzante de América Latina reconoce el espíritu popular indígena, hispano y africano, y trata de establecer vínculos y paralelos entre los pueblos latinoamericanos.

8. Conclusiones

Aunque Arguedas y Santa Cruz se aproximan desde posiciones diferentes a la opresión que ejerce la cultura criolla sobre la pluralidad cultural peruana, ambos convergen en luchar por el reconocimiento de los pueblos históricamente excluidos. Arguedas sostiene que el mundo indígena expresa una cosmovisión equivalente y compatible con la del mundo y sociedad hispanos; sin embargo, su discurso se mueve aún dentro del dualismo establecido por la concepción criolla del mestizaje. En ese sentido, la propuesta arguediana representa un primer momento en la discusión sobre la identidad nacional en el que se omiten cuestiones de diversidad y desigualdad dentro de los pueblos indígenas de la sierra, costa y selva. No es sorprendente, entonces, que grupos afrodescendientes, árabes y judíos, con presencia

histórica tan antigua como la hispana, así como comunidades asiáticas, no sean tematizados en su obra.

Por otro lado, Santa Cruz enmarca el conflicto nacional en una trinidad continental: lo indígena, lo africano y lo europeo-latino. Su propuesta responde a un contexto histórico creado por la colonización del Nuevo Mundo. Su explicación de la diversidad peruana subraya los lazos del Perú con América Latina. Sin embargo, tanto para la dualidad arguediana como para la trinidad santacruzana, no se trata de poner lo indígena o lo africano arriba y lo hispano abajo. Se trata de validar equitativamente todas estas fuentes, sus múltiples intercambios y posibilidades, su mestizaje presente y futuro.

La diferencia entre sus respectivas identidades personales y sus maneras de comprender las bases comunes de la cultura nacional pudo haber limitado el acercamiento personal entre ambos escritores. No tenemos información de ninguna conversación importante entre ellos, a pesar de que contaron con amigos y conocidos comunes.

Los ideales antes expuestos, tanto el arguediano de reconciliación como el santacruzano de integración, son claves para promover la construcción de una ciudadanía nacional con mayor justicia histórica y social. Ellos pueden facilitar la realización de un diálogo pendiente entre los diferentes grupos socioculturales que constituyen el Perú actual.

Arguedas y Santa Cruz piensan los fundamentos de la cultura peruana desde su propia identidad cultural. Su aproximación epistemológica es distinta a la de los investigadores académicos que pretenden hablar de lo sociocultural desde una supuesta posición objetiva o neutral. Esa objetividad o neutralidad no convence a Arguedas ni a Santa Cruz. Tanto para Arguedas como para Santa Cruz, cada individuo pertenece a una cultura y, por lo tanto, sus observaciones, al estar necesariamente mediadas por esta cultura, son inevitablemente parciales. Lo importante para ellos es buscar la universalidad desde la respectiva particularidad y esto consiste en abrirse y reconocer las demás culturas particulares como igualmente valiosas. Para ambos, además, las culturas son realidades históricas y, por consiguiente, son cambiantes y capaces de alimentarse o fusionarse con otras culturas.

En sus reflexiones alrededor del tema de las transformaciones de las identidades, Arguedas indica que, dada la situación de opresión estructural, esta puede llevar al indígena que busca liberarse a abandonar lo que le es propio y a aculturarse.

Por su parte, Santa Cruz afirma que el choque entre culturas (hispana, indígena y africana) ha transformado las identidades indígenas, afroperuanas e hispanas desde el nacimiento del Perú. A pesar del establecimiento del poder colonial, el europeo también se ha indigenizado y/o africanizado en América.

Tanto para Arguedas como para Santa Cruz, las pretensiones de hegemonía y universalidad de la cultura occidental en el Perú o Latinoamérica son contradichas por la influencia, vitalidad y creatividad de la cultura popular con raíces indígenas y/o africanas. Además, como analiza Arguedas, toda cultura representa una forma de ser y pensar en particular. La propuesta de Santa Cruz de democratizar las relaciones entre las culturas (es decir, regirlas por los principios de libertad, igualdad y hermandad) es compatible con esto.

La reflexión sobre la interculturalidad peruana debe confrontar la herencia del colonialismo virreinal y del neocolonialismo republicano, patentes en la presente violencia simbólica, económica, armada y legislativa contra indígenas, afrodescendientes e, incluso, intermitentemente contra chinos, japoneses, judíos y árabes. Esto también significará sustituir la idea criolla del mestizaje por la de un mestizaje sin hegemonías de ningún grupo en particular, sino de convivencia y respeto mutuo entre todos ellos.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1965). *Primer encuentro de narradores peruanos, Arequipa*. Recuperado de: <http://www.andes.missouri.edu/andes/Arguedas/Sonido/Audio-1964-1.html>
- Arguedas, José María (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1985a). *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1985b). *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las Sangres*. Lima: IEP.
- Arguedas, José María (1996). *Antología comentada*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Belaunde, Víctor Andrés (1963). *Meditaciones peruanas*. Lima: Villanueva.
- Chocano, José Santos (1906). *Alma América; poemas indo-españoles*. Madrid: V. Suarez.

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales

- Cornejo Polar, A. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- De la Cadena, Marisol (2001). Reconstructing Race: Racism, Culture, and Mestizaje in Latin America. *NACLA Report on the Americas*, 34 (6), 4-16.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1985a). *Comentarios Reales de los Incas*, 1609 (vol. I). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1985b). *Comentarios Reales de Los Incas, Historia General del Perú*, 1617 (vol. II). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Riva Agüero, José (1960). *Afirmación del Perú* (vol. 2). Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Santa Cruz, Nicomedes (2000). *Nicomedes Santa Cruz, poeta, periodista y folclorista peruano*. Recuperado de: <http://www.nicomedessantacruz.com/espanol/1925.htm>
- Santa Cruz, Nicomedes (2004a). *Obras completas I. Poesía (1949-1989)*. Libros en Red.
- Santa Cruz, Nicomedes (2004b). *Obras completas II. Investigación (1958-1991)*. Libros en Red.