



Capítulo 16



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

La hibridez ambivalente: la narrativa de Arguedas y los (des)encuentros interpretativos

DIEMO LANDGRAF
Acadia University, Canadá¹



Mientras que, desde Saussure, la lingüística brinda las herramientas necesarias para explicar por qué una obra literaria nunca puede representar objetivamente la realidad², hay que conceder que Arguedas, gracias a su biografía y su talento, es el artista más apto para una representación literaria altamente auténtica de la realidad peruana, especialmente en cuanto al rol que la cultura indígena juega en ella. Por consiguiente, todos los grandes proyectos de exégesis crítica de los textos de Arguedas intentan brindar un marco teórico que tome en cuenta la relación entre la literatura y los fenómenos sociales y culturales respectivos.

¹ La mayoría de las ideas que se desarrollan en este artículo se encuentran en mi tesis de doctorado *Kulturelle Hybridisierung bei J. M. Arguedas (Hibridación cultural en la narrativa de Arguedas)*, publicada en 2008 en St. Ingbert, Alemania. Cabe señalar que empecé a dedicarme a los textos de Arguedas en un trabajo escrito sobre *Los ríos profundos* que entregué en el curso de Narrativa Peruana Contemporánea de la Dra. Cecilia Esparza, estando matriculado en la PUCP en 2004 como alumno de intercambio.

² Esto se debe, básicamente, al hecho de que un significante nunca representa una cosa misma, sino un concepto abstracto de esta cosa. La actualización concreta de este concepto en la mente de cada hablante y el proceso semiótico sucesivo son individuales y únicos.

En este sentido, este congreso en honor del centenario de Arguedas tiene un título revelador: hablar de la dinámica de los encuentros culturales implica el objetivo de llegar a conclusiones generales y sistemáticas. Como se verá en lo que sigue, esta perspectiva causa muchos problemas si los modelos de interpretación tienen la ambición de tomar en cuenta tanto los textos literarios como la realidad extratextual representada en ellos, y esto por dos razones. Primero: del encuentro cultural entre mundo criollo y el mundo indígena resulta una vasta escala de fenómenos, desde el rechazo categórico del otro o la aculturación casi absoluta por parte de los indígenas hasta grados de hibridación sorprendentes. Segundo: los textos van mucho más allá de la sola referencia a la realidad: crean una nueva realidad literaria y textual que —y aquí se complica más el asunto— puede influir en la realidad extratextual hasta hacerse parte de ella.

Las perspectivas teóricas principales sobre la dinámica de los encuentros culturales

En el centro de las varias teorías sobre la dinámica de los encuentros culturales está el debate sobre la naturaleza de las identidades colectivas y culturales. Hasta la segunda mitad del siglo XX, era una convicción general que cada grupo étnico-cultural tuviese un carácter y una identidad colectivos, ambos constituidos durante el transcurso de la existencia histórica del grupo y ambos dotados de cierta constancia. Se suponía que garantizaban la perpetuación de la comunidad o del pueblo. Siguiendo esta línea, pueden darse tres casos si dos grupos llegan a convivir en un mismo organismo nacional³:

- Los dos grupos conviven en separación espacial y social y conservan su carácter particular⁴.
- Un grupo absorbe al otro; a la vez que hay mestizaje étnico, el grupo más débil sufre un proceso de aculturación⁵.

³ Como cuarto caso, podría mencionarse el del migrante al que alude Cornejo Polar (1995), quien supone que este se caracteriza por una estratificación de las diferentes esferas culturales e identitarias. Si bien las observaciones de Cornejo son muy pertinentes, el fenómeno de la migración está limitado a aquellas personas que han efectuado el paso de una esfera (la andina) a la otra (la costeña), y ya no concierne a la segunda generación que socializa en una situación diferente.

⁴ Este es el caso de Suiza, un país con cuatro grupos étnico-culturales (de habla alemana, francesa, italiana y retorromana) y cuatro idiomas oficiales. Cada grupo se concentra en cierta región del país.

⁵ Cf. Herskovits (1938) y Lanternari (1966). Hasta hace pocas décadas, la aculturación se consideraba el destino inevitable de los pueblos colonizados.

- Se llega a una fusión de los dos grupos; a la vez, el mestizaje étnico es acompañado por un proceso de transculturación.

La valoración de estos tres casos en la opinión pública ha variado fuertemente. Durante la mayor parte de la historia moderna, la transculturación era considerada algo más bien no deseable para un grupo étnico, porque se temía la pérdida de identidad o, en el peor de los casos, la desaparición del grupo étnico-cultural. El cronista Guamán Poma de Ayala, el indigenista Luis E. Valcárcel y el Movimiento Etnocacerista representan ejemplos de esta posición. Con el auge del proyecto multiculturalista desde los años sesenta del siglo XX, la transculturación ha llegado a ser un concepto valorado positivamente dentro del marco de los estudios culturales y de la política.

Las teorías más recientes que siguieron a la teoría de la transculturación están en desacuerdo con el concepto tradicional de las identidades. En la segunda mitad del siglo XX, autores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard, los así llamados «deconstructivistas» franceses, atacaron la idea de que las identidades sean algo positivo que crezca naturalmente, haciendo hincapié en su carácter ficticio o imaginario al describirlas como «narraciones». Esta es la base teórica de la mayoría de los autores de estudios poscoloniales. En este ámbito, se puede observar un proceso de hibridación entre la teoría de la transculturación y las ideas de los deconstructivistas. Un ejemplo concreto de esto se citará más adelante.

La teoría de la transculturación

Aplicada solamente a los textos literarios como productos del quehacer artístico, la teoría de la transculturación, como la desarrolla Ángel Rama (1982) en su libro *Transculturación en América Latina*, es convincente. Ricardo González Vigil resume lo esencial en cuanto al fenómeno literario de la forma siguiente:

Sus fuertes raíces autóctonas les han permitido [a Arguedas y Alegría] coronar una espléndida labor de *transculturación narrativa*: han asimilado las técnicas narrativas «occidentales» de los siglos XIX y XX, someténdolas a *una transfiguración acorde al marco histórico-cultural del mundo andino y el Perú de todas las sangres* (2010, p. 57).

Sin embargo, el concepto originario de Fernando Ortiz (1978), tanto como los ajustes terminológicos de Rama, adoptan una perspectiva mucho más vasta. Ortiz entiende la transculturación como el «proceso transitivo de una cultura

a otra» (citado en Rama, 1982, p. 32), y Rama habla de «una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante» (p. 39). Aplicadas al Perú, tales ideas postulan que se habría llevado a cabo un proceso de transculturación cuyo resultado sería una nueva cultura. Como los componentes básicos de esta cultura solamente pueden provenir del mundo criollo y del mundo indígena, sería consecuente hablar de una cultura mestiza. Esta idea es criticada de la manera siguiente por Antonio Cornejo Polar:

Varias veces he comentado que el concepto de mestizaje [...] es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado [...]. Añado que —pese a mi irrestricto respeto por Ángel Rama— la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje (1997, p. 341).

Para hacer justicia a Rama, es necesario decir que él expresa claramente que el conflicto y la separación cultural prevalecieron en el área andina durante la historia peruana colonial y republicana, lo que, según él, explica que el sector mestizo fuera «incapaz durante siglos de traducirse en una cultura coherente [con] una literatura propia y que, al contrario, acentuó la división dicotómica entre las dos culturas enfrentadas» (1982, p. 126). Además, hace hincapié en el hecho de que «Arguedas cumple con su literatura una experiencia estrictamente individual» (p. 208).

Los universos semióticos criollo e indígena

Ahora bien, es convincente hablar de los textos arguedianos en términos de una transculturación narrativa, pero, ¿qué dicen estos textos sobre la posibilidad de una transculturación de las culturas criolla e indígena en el mundo extraliterario? Las áreas donde las diferencias entre las dos culturas se manifiestan más destacadamente son, probablemente, la cosmovisión y la comunicación. La cosmovisión indígena ha sido estudiada por muchos autores que, normalmente, la han caracterizado en términos de pensamiento mítico o mágico como lo hace, por ejemplo, William Rowe (1979) guiándose de *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss. Es significativo que la cosmovisión criolla (europea), si no se deja de lado, en general se presenta de acuerdo a las dicotomías de explotador/explotado y agresor/víctima. En este sentido, Elena Aibar Ray caracteriza el «Mundo Indígena» como «fuente del Bien» y el «Mundo Occidental o Blanco» como «fuente del Mal» (1992, p. 86). Si bien este esquema corresponde grosso modo a las connotaciones morales de la

representación de los dos mundos en *Los ríos profundos*, no explica satisfactoriamente las diferencias de cosmovisión y de comunicación entre los dos grupos. De tal manera, Aibar Ray opone la supuesta ausencia de comunicación («no comunicación») en el mundo occidental a la «comunicación hombre-cosmos» en el mundo indígena⁶. Aquí habría que objetar que el Padre Linares, el gran oponente de Ernesto y el representante del mundo blanco en *Los ríos profundos*, dispone de un talento comunicativo impresionante. El padre del protagonista lo presenta de la forma siguiente: «Sé que es un santo, es el mejor orador sagrado del Cuzco y un gran profesor de matemáticas y de castellano» (Arguedas, 1983, p. 34)⁷. La destreza comunicativa es un rasgo característico de Linares, pero esta destreza no se desarrolla en la relación entre el hombre y el cosmos, sino en otras áreas.

Uno de los pocos teóricos de los encuentros culturales que ha prestado igual atención a la cosmovisión occidental e indígena es Tzvetan Todorov (1987). Su análisis de las crónicas de la conquista de México desde un punto de vista semiótico permite sacar conclusiones que, asimismo, se pueden aplicar a los textos de Arguedas. Según Todorov, el hecho sorprendente de que un puñado de españoles conquistara los vastos imperios de aztecas e incas se debió, esencialmente, a las diferencias de los perfiles de comunicación entre indígenas y españoles. El lingüista caracteriza la cosmovisión indígena como «comunicación con el universo» y la cosmovisión europea como «comunicación con los hombres». Lo que destaca a las culturas indígenas es su sensibilidad para la totalidad del cosmos como el hombre puede percibirlo. Sintiendo parte integral de un todo que engloba la naturaleza y la sociedad humana, los indígenas intentan estar en armonía con el cosmos, lo cual garantiza el equilibrio espiritual mediante una comunicación ritual que toma en cuenta todas las dimensiones interconectadas. La manera de referirse, en *Los ríos profundos*, a fenómenos como la voz de los ríos y de los árboles y a los mensajes de los rayos solares y lunares es un buen ejemplo de esta actitud. Ernesto se comunica con el universo y esta es su principal fuente de consuelo y felicidad. Puede decirse que es difícil para el hombre occidental entender esta manera de percibir el mundo y que tal vez sea imposible para él sentir de igual manera. Uno de los grandes méritos de Arguedas es haber dejado vislumbrar estos aspectos del ser íntimo de las culturas indígenas

⁶ Criticable sería, también, la oposición «no rabia, ternura» versus «odio entre todos».

⁷ Todas las citas de las obras de Arguedas se encuentran aquí según *Obras completas* (1983). Los números de página se refieren al tomo en el cual se halla la obra mencionada.

en sus textos, permitiendo al lector no indígena desarrollar una comprensión para una manera tan distinta de percibir el mundo.

Ahora bien, según Todorov, la comunicación con el universo también puede ser problemática para los indígenas, por lo menos en el contexto de la confrontación con el mundo occidental y su manera de pensar y comunicar. La importancia del ritual y de la conservación del equilibrio espiritual entre hombre y cosmos implica que las culturas indígenas sean altamente inflexibles. En términos lingüísticos, la estructura dominante de las culturas indígenas es el paradigma. La percepción del tiempo es circular y el modelo de orientación es la tradición, es decir, el ayer⁸. Por consiguiente, la innovación no es un valor positivo. Como la tradición y la organización ritual de la vida social dependen de la palabra memorizada, el lenguaje necesariamente carece de ambigüedad. En cambio, las palabras tienen una relación mágica con los fenómenos del cosmos, y la ambivalencia lingüística, que los europeos cultivan y perfeccionan en el arte y la política, no es conocida⁹.

El perfil comunicativo de los europeos es muy diferente. La doble hibridación de las tradiciones grecoromana y judeocristiana, y la confrontación y fusión de elementos nórdico-germánicos con elementos mediterráneos y orientales, han propiciado el desarrollo de una manera de pensar y comunicarse altamente flexible, analítica, proclive a la innovación y abierta a la ambivalencia. Como Todorov demuestra basándose en las crónicas, Cortés —siempre curioso y ávido de información— se interesó por las maneras de comunicarse y por la organización social y política de su adversario desde el primer momento. Se dio cuenta de la importancia de los intérpretes desde el inicio, y ellos fueron uno de sus recursos más relevantes para valerse por sí mismo tan hábilmente en un terreno desconocido. Orientado hacia la comunicación con los hombres, Cortés utilizó a su favor toda la información que pudo obtener y engañó a sus adversarios mediante la manipulación de signos de cualquier tipo. No solamente disimuló sus intenciones, sino que también aprovechó todo lo que pudiera servirle para controlar y manipular a su adversario, sea la leyenda del retorno de Quetzalcóatl o la ignorancia de los indígenas en cuanto

⁸ Un buen ejemplo de esto son los reyes incas. Con la excepción de Pachacútec, sus biografías son muy similares. El modelo de sus ancestros les indicó cómo cumplir con su rol y, en este sentido, la llegada de un nuevo inca simplemente fue el comienzo de un nuevo ciclo.

⁹ Acerca del *realismo arguediano* y el concepto lingüístico subyacente: «para Arguedas, las palabras no son signos arbitrarios y convencionales» (González Vigil, 2010, p. 53). Es significativa la aversión de Arguedas hacia el concepto posmoderno de literatura lúdica a la manera de Cortázar.

a la escritura, a los caballos y a las armas de los españoles. Desde la perspectiva de Todorov, Cortés dominó rápidamente el conflicto bélico mediante la hábil instrumentalización de los signos; es decir, mediante la soberanía comunicativa y semiótica.

El Padre Linares, en *Los ríos profundos*, también es un maestro de la manipulación semiótica y un digno descendiente de los conquistadores españoles. Utilizando conscientemente el potencial semiótico de su propia persona, cultiva una aureola de santidad a la vez que ejerce un poder seductor sobre las mujeres. Gracias a su dominio del quechua, manipula a los indígenas mediante sus sermones sugestivos:

Era rosado, de nariz aguileña; sus cabellos blancos, altos, peinados hacia atrás, le daban una expresión gallarda e imponente, a pesar de su vejez. Las mujeres le adoraban; los jóvenes y los hombres creían que era un santo, y ante los indios de las haciendas llegaba como una aparición (Arguedas, 1983, p. 44).

Es cierto que la figura del sacerdote remite al rol de la Iglesia Católica como cómplice del sistema de explotación colonial y de los gamonales, y que tiene rasgos negativos a veces tan pronunciados que, en la opinión de Mario Vargas Llosa (1996, p. 190), rozan la caricatura. No obstante, debemos constatar que Linares, al igual que Cortés, desempeña su función con éxito. Ernesto dispone de la simpatía de los lectores pero, al igual que aztecas e incas, fracasa en su confrontación con el mundo occidental. No sabe comunicarse con este tipo de personas, no es comprendido por ellos y sufre por su aislamiento. A pesar de que el protagonista de la novela representa muchos valores positivos y que su toma de posición a favor de los oprimidos, cada vez más consciente, es el resultado de un proceso de aprendizaje, el juicio negativo de Vargas Llosa tiene algo de pertinente:

Al comenzar la novela, a la sombra de esas piedras cusqueñas en las que, al igual que en Ernesto (y en J. M. A.), ásperamente se tocan lo indio y lo español, la suerte del niño está sellada. Él no cambiará ya, y, a lo largo de toda la historia, será una presencia aturdida por la vigencia con que chocan a cada instante, en mil formas sutiles o arteras, dos razas, dos culturas, en el grave escenario de los Andes (1996, p. 179).

Volviendo a la pregunta de qué conclusiones se pueden extraer de la lectura de los textos de Arguedas acerca de la posibilidad de transculturación de las culturas criolla e indígena en el mundo extraliterario, habría que dar una respuesta tendencialmente negativa. Mientras que el autor hibridiza elementos de las dos culturas al nivel del discurso, muchos elementos al nivel de la historia remiten

a diferencias esenciales entre el mundo occidental y el mundo indígena¹⁰. Refiriéndose al conflicto étnico-cultural de su patria, Arguedas mismo habló de:

estos países en que corrientes extrañas se encuentran y durante siglos no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas zonas de confluencia, mientras que en lo hondo y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente (1976, p. 405)¹¹.

La perspectiva deconstructivista

El deconstructivismo explica convincentemente ciertos fenómenos de la historia colonial¹². Con respecto al gamonalismo en los Andes peruanos, puede confirmarse

¹⁰ Ver también las reacciones de Gabriel en *El Sexto* ante las ideologías de los presos políticos o la confrontación del mundo de abajo y el mundo de arriba en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

¹¹ Este juicio también se confirma por estudios empíricos, tanto diacrónicos como sincrónicos. Siguiendo a los antropólogos Golte y Degregori (2003), los Andes del norte son la única región del Perú en la que un verdadero proceso de transculturación se ha llevado a cabo a lo largo de la historia colonial y republicana. Según ellos, las tierras fértiles de esta región y la ausencia de minas importantes permitieron que la población indígena se dedicara a profesiones artesanales y comerciales, posibilitando la adaptación de los aportes tecnológicos y culturales introducidos por los españoles y un intercambio social y cultural entre los dos grupos. Mientras que la costa se convirtió, rápidamente, en una zona predominantemente criolla, la selva sufrió un aislamiento del resto de la nación. Los Andes centrales y del sur son especialmente relevantes para los textos de Arguedas. Por la explotación de las minas mediante el sistema tradicional de la *mita* y por la conservación de formas tradicionales de agricultura dentro del sistema de las encomiendas, la civilización española-criolla tuvo poco impacto en la vida de los indígenas de estas regiones. La descripción de la separación espacial entre los diferentes grupos étnicos y culturales en *Yawar Fiesta* concuerda con esta observación.

En cuanto a la situación actual de los indígenas urbanos en el Perú, los autores de un estudio extensivo por mandato del Banco Mundial concluyen: «De las entrevistas se deriva que en muy pocos casos se observa una autoidentificación como “indígena”. Los resultados confirman que el término “indígena” tuvo y sigue teniendo en el Perú una connotación profundamente negativa para el conjunto de la población» (Carrasco, Rees & Uquillas, 2003, p. 101).

Como la identidad indígena es percibida como un obstáculo para el ascenso económico y social por los mismos indígenas y mestizos, la mayor parte de ellos intenta adaptarse rápidamente a la vida en la costa. En este contexto, el idioma quechua, que es central para la autoidentificación como indígena, en la mayoría de los casos se pierde en la segunda generación después de la migración a la costa (Carrasco, Rees & Uquillas, 2003, pp. 93 y ss.). En vez de fomentar un proceso de transculturación, la situación de los indígenas en las grandes ciudades de la costa parece propiciar, más bien, su aculturación.

¹² A partir de los años sesenta, una serie de autores franceses, entre ellos Barthes, Derrida, Foucault y Lyotard, empezaron a desenmascarar los mitos fundadores de las sociedades occidentales y las «narraciones legitimadoras» de las élites de poder. Se estableció el término «deconstructivismo» para este movimiento porque postula que las identidades y los sistemas culturales, sociales y políticos

que los explotadores disponían de la soberanía discursiva, definiendo, en parte arbitrariamente, las supuestas identidades de los grupos étnico-culturales e imponiendo su perspectiva sobre los indígenas. En este sentido, la representación de este fenómeno en la obra de Arguedas puede describirse en términos de un procedimiento deconstructivista *avant la lettre*. De tal manera, los *mistis alimeñados* en *Yawar Fiesta* construyen una imagen de los indígenas mediante los clichés verbales de su discurso. Son ejemplares las palabras de don Demetrio Cáceres:

Nuestro gobierno, señores, cumpliendo su llamamiento de protección al indígena desvalido y de retrasado cerebro, ha dictado esa inteligente medida. No podemos estar en desacuerdo con esa circular que extirpa de raíz un salvajismo en nuestro pueblo (Arguedas, 1983, p. 107).

En *Todas las sangres*, donde diferentes personajes representan diversos proyectos y utopías de identidad nacional, hay muchos ejemplos de identidades híbridas que se componen de elementos ideológicos muy distintos y hasta opuestos. Así, por ejemplo, el capitalista criollo Fermín critica a su hermano Bruno con las palabras siguientes: «Ya se ha convertido en una especie de indio sin dejar de ser católico fanático. Es intuitivo. Un comunista de nuevo cuño, al que liquidarán sin que yo tenga que mover un dedo» (p. 282). Como representante del grupo social dominante, Fermín rechaza categóricamente el acercamiento de su hermano a los indígenas; como empresario moderno e ilustrado, condena su religiosidad irracional; siendo nacionalista, los comunistas se le presentan como un enemigo mortal.

Ahora bien, hay ejemplos en la obra de Arguedas que confirman, hasta cierto grado, la tesis deconstructivista, pero, al mismo tiempo, encontramos argumentos fuertes en contra de ella. En su juicio acerca de las identidades, el deconstructivismo es radical y categórico. El argentino Néstor García Canclini da un buen ejemplo de ello en su libro *Culturas híbridas*:

Estos procesos incesantes, variados, de hibridación llevan a relativizar la noción de identidad. Cuestionan, incluso, la tendencia antropológica y de un sector de los estudios culturales a considerar las identidades como objeto de investigación. El énfasis en la hibridación [...] clausura la pretensión de establecer identidades

llegan a establecerse mediante procesos de «construcción». Como aquellos actores que monopolizan el poder social y político siempre van a tener un impacto particular en estos procesos, los demás actores subalternos no se ven representados.

«puras» o «auténticas». [...] Los estudios sobre narrativas identitarias hechos desde enfoques teóricos que toman en cuenta los procesos de hibridación (Hannerz, Hall) muestran que no es posible hablar de identidades como si sólo se tratara de un conjunto de rasgos fijos, ni afirmarlas como la esencia de una etnia o una nación. La historia de los movimientos identitarios revela una serie de operaciones de selección de elementos de épocas distintas articulados por los grupos hegemónicos en un relato que les da coherencia, dramaticidad y elocuencia (2001, p. 17).

Siguiendo esta línea («it is through ideological belief that a society's "reality" is constituted and sustained, and that a subject lays claim to a normative identity» [Silverman, 1992, p. 15, citado en Lambright, 2008, p. 20]), Anne Lambright aplica la perspectiva deconstructivista a la obra de Arguedas que, en sus palabras, «plots national subjects, their positioning and movement, their constructed and imposed borders, their interactions and their divisions, their individual fragmentation, and their fragmented communities» (2008, p. 20). Tomando estas palabras al pie de la letra, las identidades de todos los grupos étnico-culturales en el Perú serían «construcciones» o «ficciones». Por consiguiente, la(s) identidad(es) y la(s) cultura(s) indígena(s), a su vez, solamente pueden resultar de las «creencias ideológicas» impuestas por actores dominantes como, por ejemplo, la casta señorial del sistema imperialista inca, las autoridades sociales y religiosas de las comunidades, el patriarcado (o, según otra perspectiva, el matriarcado) como se manifiesta en la organización tradicional de las comunidades indígenas, etcétera. En consecuencia, el postulado de Arguedas y el de la mayoría de los críticos de su narrativa respecto a que la cultura indígena sea algo valioso que merece ser defendido y conservado en el interés de los mismos indígenas, se vuelve cuestionable. La única posición ética consecuente, desde la perspectiva constructivista, puede ser el ideal del «discurso liberado del poder» y de la libertad absoluta del individuo en cuanto a la elección de sus creencias, pautas de comportamiento e identidades fluctuantes. Por consiguiente, sorprende todavía más que Lambright, a la vez que adopta la ideología deconstructivista, declare abiertamente que sus argumentos se definen por una perspectiva partidaria y hasta política que propone para el Perú «an alternative national culture based on the indigenous-mestizo culture of the Peruvian Sierra», postulando además que la clave para entender esta cultura alternativa sea «lo femenino», que según ella es el valor básico en la obra de Arguedas: «I assert that, in his search for a literary voice with which to speak as a provincial writer in a Cosmopolitan literary world, Arguedas—the consummate hybrid intellectual— finds that voice in the feminine» (2008, p. 20).

El análisis de los perfiles semióticos de europeos e indígenas por Todorov (1987) demuestra que se trata de dos mundos semióticos y culturales esencialmente diferentes. ¿Es que estos mundos son «construcciones» que, después de «desconstruirse» exitosamente, ya no ponen obstáculos para la construcción de una identidad nacional tan deseada o para la fluctuación libre de proyectos identitarios? Aquellos elementos, en los textos de Arguedas, que permiten al lector occidental formarse una idea de la cosmovisión quechua, indican que no es así. Un buen ejemplo es el excursu etnológico al inicio del capítulo VI de *Los ríos profundos*:

La terminación quechua *yllu* es una onomatopeya. *Yllu* representa en una de sus formas la música que producen las pequeñas alas en vuelo [...]. Esa voz tiene semejanza con otra más vasta: *illa*. *Illa* nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. [...] Se llama tankayllu al tábano zumbador e inofensivo que vuela en el campo libando flores. [...] Los indios no consideran al tankayllu una criatura de Dios como todos los insectos comunes; temen que sea un réprobo. [...] Hubo un danzante de tijeras [...]; ese danzak' se llama Tankayllu. [...] Pinkuyllu es el nombre de la quena gigante que tocan los indios del sur durante las fiestas comunales. [...] Es un instrumento épico. [...] La terminación *yllu* significa propagación de esta clase de música, e *illa* la propagación de la luz no solar (Arguedas, 1983, pp. 62 y ss.).

Este ejemplo muestra al lector occidental que la cosmovisión indígena se basa en pautas de percepción y pensamiento fundamentalmente diferentes. El quechua puede expresar fenómenos que apenas son concebibles en las lenguas europeas porque no son relevantes para su manera de percibir el mundo. Al leer a Arguedas, uno comienza a pensar que para un miembro de la cultura quechua, el parentesco entre cierto tipo de luz, el sonido de las alas de un insecto y el carácter de ciertos instrumentos musicales es del todo plausible. La etnolingüística conoce más ejemplos de estructuras y posibilidades expresivas que son particulares de una sola lengua o de una familia de lenguas, sin que existan analogías en otros idiomas más lejanos. Si el idioma que se ha formado junto con la cultura, en un proceso de cientos o hasta miles de años, predefine y condiciona la manera de percibir el mundo y de expresarse y, por consiguiente, aspectos importantes de la identidad de un grupo étnico-cultural, ¿puede hablarse de una construcción? Es cierto que los proyectos identitarios se ofrecen para la manipulación ideológica y propagandística, pero los problemas comunicativos que Ernesto tiene, en el internado de Abancay, con las figuras de identidad predominantemente criolla u occidental parecen ser resultado de las diferencias de cosmovisión que se deben, esencialmente, a su

socialización primaria en quechua. Puede concluirse, pues, que el deconstructivismo explica satisfactoriamente ciertos aspectos importantes del encuentro cultural problemático en el Perú, pero que no es la clave del fenómeno —en cierto sentido siempre enigmático— de las identidades individuales y colectivas.

La obra de Arguedas y las memorias culturales en el Perú

La hibridación literaria de las culturas criolla e indígena en la obra de Arguedas es un fenómeno singular y, por consiguiente, no representativo de la relación de los grupos étnicos y culturales en la realidad extraliteraria. No obstante, es cierto que la recepción de estos textos tiene un impacto considerable en el Perú y más allá, lo cual se deja interpretar a la perfección a través del epíteto que Joaquín Moctezuma de Carvalho (1976) da a Arguedas, llamándolo «fabricante de patria» (p. 360). La hibridación literaria de dos culturas tan diferentes tiene la función de un modelo ejemplar con valor simbólico para lo que muchos consideran la meta de la nación peruana: una identidad nacional en la cual puedan reconocerse todos los ciudadanos. Sin embargo, esto no significa que los textos literarios contribuyan a la formación de una cultura mestiza tantas veces discutida. Antonio Cornejo Polar (1995), quien caracteriza a Arguedas como «héroe cultural», opina que el impacto del autor influye «especialmente en la oscura dimensión de los sueños y las utopías que se movilizan con razones que sólo el mito comprende» (p. 3).

La teoría de la «memoria cultural», que desarrollaron el arqueólogo Jan Assmann y su esposa, la anglicista Aleida Assmann (1990), puede ayudar a entender este rol de «héroe cultural» y «fabricante de patria» al que Cornejo y Moctezuma de Carvalho aluden. Según los esposos Assmann, la formación de una «memoria social colectiva» es básica para la evolución de un sentido de afinidad colectiva y de solidaridad, a tal punto que la designan como «órgano central de orientación social y de auto-interpretación». Este órgano, a su vez, está compuesto de dos componentes: la «memoria comunicativa», una especie de memoria corta colectiva que no se basa en soportes de datos, renovándose constantemente de generación en generación; y la «memoria cultural», que, por el contrario, se basa en soportes de datos mediales, sean ellos escritos, orales o de otra índole, y que funciona como una especie de memoria larga colectiva. Esta memoria cultural acoge informaciones que permiten a una sociedad autoidentificarse, asegurando una identidad colectiva intergeneracional. En sentido lato, la cultura de una sociedad puede equipararse con su memoria cultural, para la cual los diferentes ámbitos culturales como

festividades, mitos, ritos, literatura, etcétera, ejercen la función de soportes de datos o de archivos mediales. Aquellos soportes que solamente archivan información que puede ser actualizada ocasionalmente (textos archivados, por ejemplo) son llamados «documentos» por los esposos Assmann. En el caso de recursos actualizados constantemente, como por ejemplo un texto literario que forma parte de la cultura general de una sociedad, se trata de «monumentos». La diferencia decisiva con el modelo de identidad tradicional es la siguiente: no es necesario que todos los miembros de la comunidad tengan que participar en la actualización de cada monumento, y no es problemático si la totalidad de los monumentos comprende contenidos parcialmente contradictorios. Además, se entiende que los diferentes miembros de la comunidad pueden llegar a conclusiones, hasta cierto grado, divergentes en cuanto a su autoidentificación colectiva, lo que concuerda con la observación de que las identidades nunca son absolutas y definitivas. El hecho de que, constantemente, nuevos monumentos puedan ser acogidos en la memoria cultural, mientras que monumentos antiguos se convierten en documentos, demuestra que las identidades están en una permanente evolución. De esta manera, la memoria cultural desempeña una función esencial para las sociedades, ya que, al mismo tiempo, permite la innovación y la conservación de lo adquirido.

En Europa, la mayoría de las naciones pudo desarrollar una memoria cultural común que une a la vasta mayoría de ciudadanos. En el Perú, existen por lo menos dos memorias culturales: la criolla, que hasta el siglo XX fue la única oficial y reconocida; y la indígena de las comunidades andinas, que hasta hoy en día sigue siendo marginalizada. No sorprende que de esta situación resulte un gran número de desajustes en la vida nacional. Desde el siglo XIX, el Estado intenta integrar elementos de la cultura indígena en la memoria oficial mediante el sistema educativo. Aquí, sin embargo, se trata de las metanarraciones en el sentido de los deconstructivistas, lo que Cornejo Polar expresa con su crítica de los conceptos ideológicos del mestizaje y de la transculturación. En este sentido, la obra de Arguedas corresponde a una proeza que justifica el epíteto de «fabricante de patria»: mediante su literatura, ha contribuido a la hibridación de las dos memorias culturales de su patria. Sin adoptar, necesariamente, las creencias y las costumbres indígenas, un número creciente de ciudadanos peruanos considera a la cultura indígena y a sus representantes como parte integral de la identidad peruana.

Bibliografía

- Aibar Rai, Elena (1992). *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arguedas, José María (1983). *Obras completas*. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1976). La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. En Juan Larco (ed.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas* (pp. 397-406). La Habana: Casa de las Américas.
- Assmann, Aleida & Assmann, Jan (1990). Das Gesterne im Heute. Medien und soziale Gedächtnis. En *Funkkolleg Medien und Kommunikation. Konstruktionen von Wirklichkeit* (pp. 41-82). Weinheim, Basilea.
- Carrasco, Tania; Rees, Martha & Uquillas, Jorge (eds.) (2003). *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*. Quito: Rispergraf, Banco Mundial, Fidecomiso Noruego.
- Cornejo Polar, Antonio (1995). Condición migrante y representatividad social: el caso de Arguedas. En Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.), *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después* (pp. 3-14). Lima: DESCO.
- Cornejo Polar, Antonio (1997). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista Iberoamericana*, LXIII (180), 341-344.
- García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Golte, Jürgen & Degregori, Carlos Iván (2003). La diversidad de los Andes precoloniales, sus consecuencias para los modos de incorporación a la colonia y la diversidad regional étnica en el presente. *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Sociales de la UNMSM*, 7 (11), 11-39.
- González Vigil, Ricardo (2010). Introducción. En Ricardo González Vigil (ed.), *José María Arguedas. Los ríos profundos* (pp. 9-108). Madrid: Cátedra.
- Herskovits, Melville (1938). *Acculturation: The Study of Culture Contacts*. Nueva York: J. J. Augustins.
- Lambright, Anne (2008). *Creating the Hybrid Intellectual. Subject, Space and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Landgraf, Diemo (2008). *Kulturelle Hybridisierung bei José María Arguedas*. St. Ingbert: Röhrig.

- Lanternari, Vittorio (1966). Désintégration et processus d'acculturation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XLI, 117-132.
- Moctezuma de Carvalho, Joaquim (1976). La aventura de un descubridor. En Juan Larco (ed.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas* (pp. 357-369). La Habana: Casa de las Américas.
- Ortiz, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rama, Ángel (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Rowe, William (1979). *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Vargas Llosa, Mario (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.