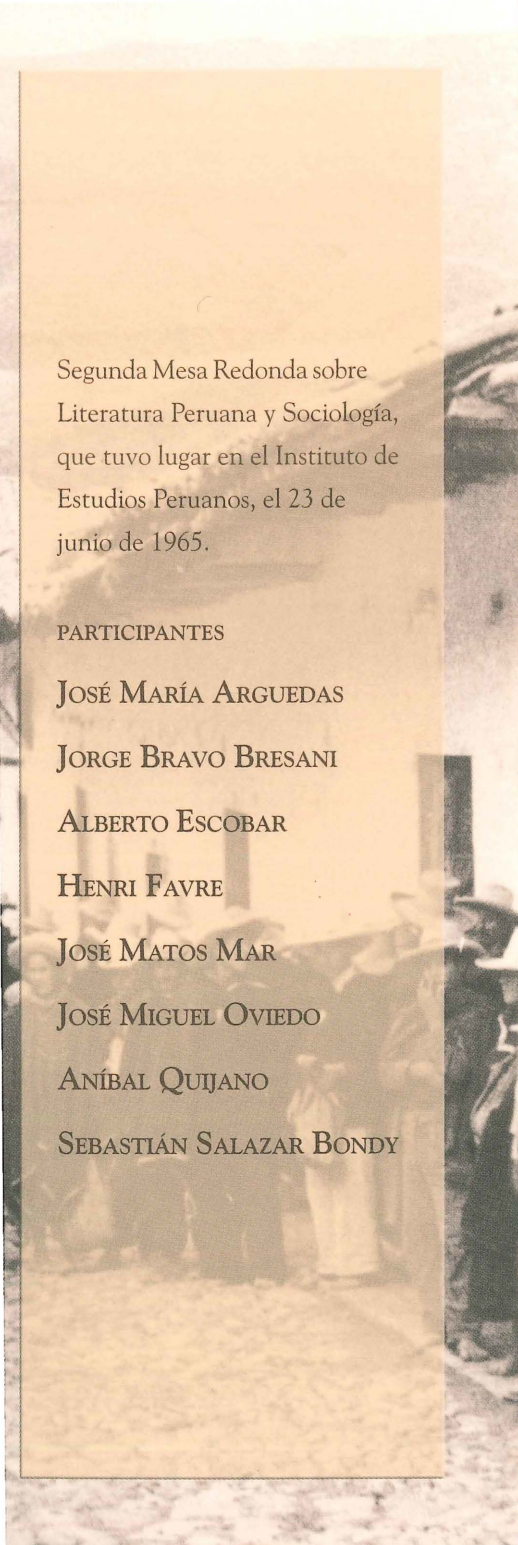


La Mesa Redonda sobre «Todas las Sangres»

del 23 de junio de 1965

Guillermo Rochabrún (editor)





Segunda Mesa Redonda sobre
Literatura Peruana y Sociología,
que tuvo lugar en el Instituto de
Estudios Peruanos, el 23 de
junio de 1965.

PARTICIPANTES

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

JORGE BRAVO BRESANI

ALBERTO ESCOBAR

HENRI FAVRE

JOSÉ MATOS MAR

JOSÉ MIGUEL OVIEDO

ANÍBAL QUIJANO

SEBASTIÁN SALAZAR BONDY

LA MESA REDONDA SOBRE *TODAS LAS SANGRES*
23 de junio de 1965

**La Mesa Redonda sobre
«Todas las Sangres»**

del 23 de junio de 1965

Guillermo Rochabrún (editor)

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

JORGE BRAVO BRESANI

ALBERTO ESCOBAR

HENRI FAVRE

JOSÉ MATOS MAR

JOSÉ MIGUEL OVIEDO

ANÍBAL QUIJANO

SEBASTIÁN SALAZAR BONDY



Pontificia Universidad Católica del Perú

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Lengua y Sociedad, 17

© IEP Ediciones
Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. 332-6194

© Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cdra. 18 s/n - Lima 32
Telf. 460-2870

ISBN: 9972-51-048-4

ISSN: 1019-4495

Impreso en el Perú

Primera edición, octubre de 1985

Segunda edición, diciembre del 2000

1,000 ejemplares

Hecho el depósito legal: 1501052000-4627

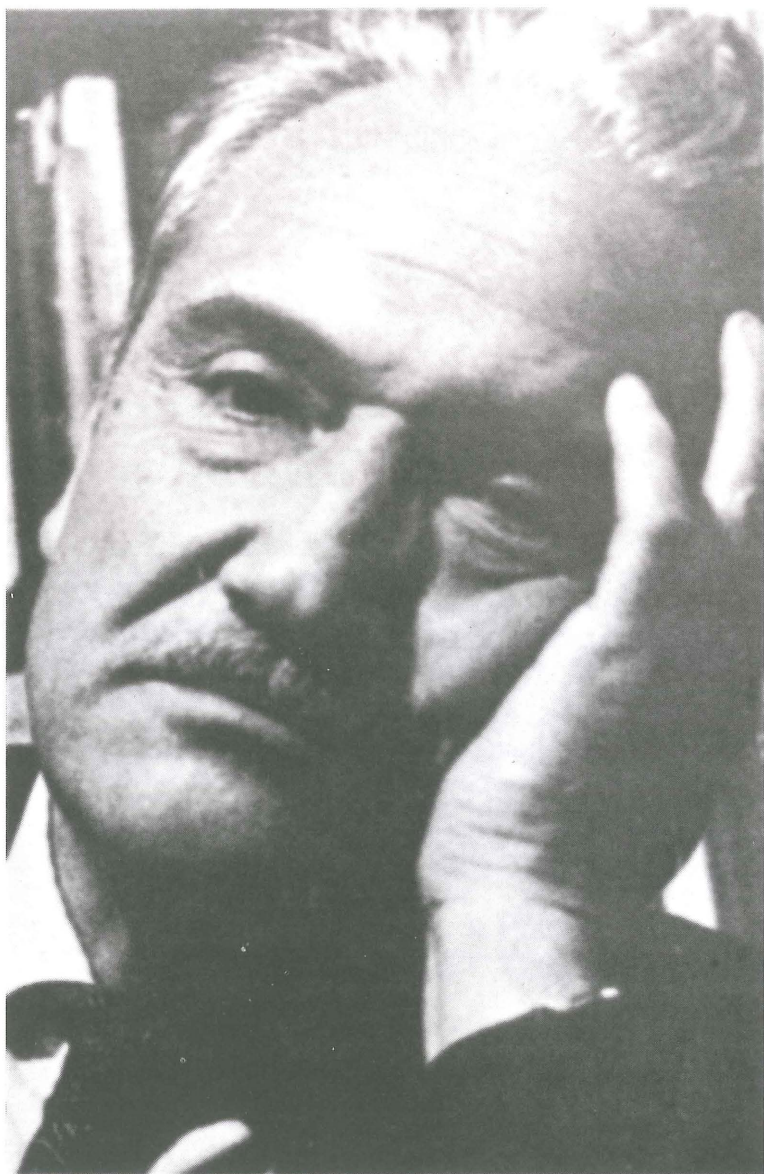
Prohibida la reproducción total o parcial de e las características gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso del Instituto de Estudios Peruanos.

ROCHABRÚN, Guillermo

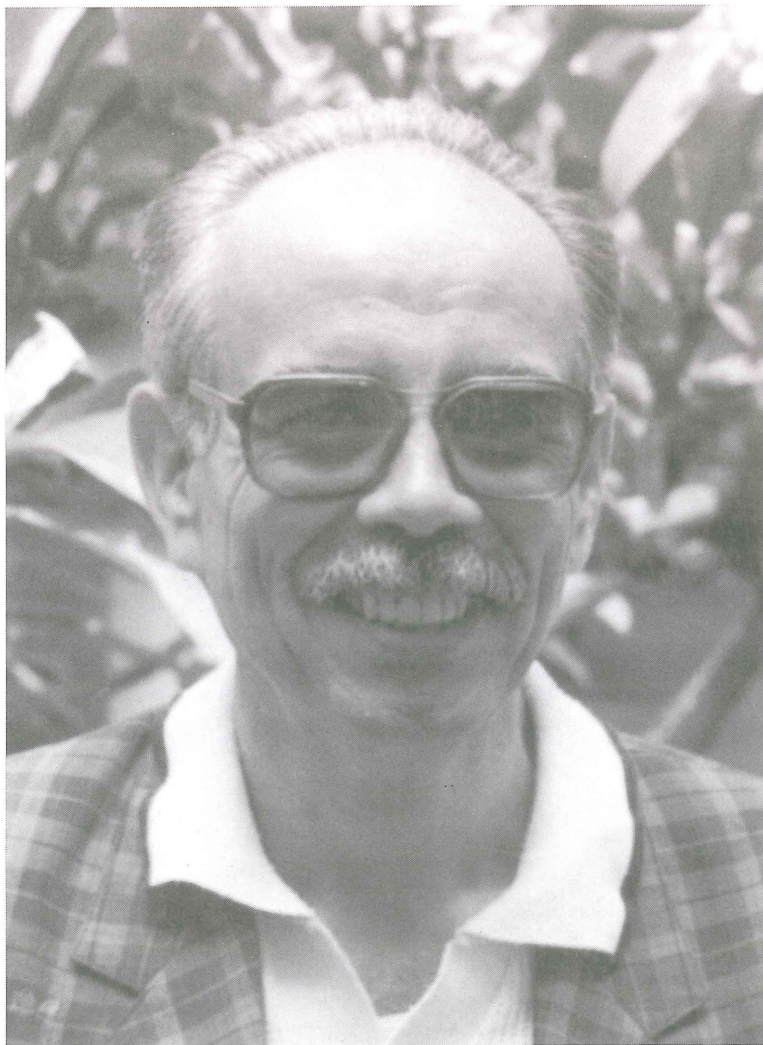
La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres: 23 de junio de 1965.-- Lima IEP/PUCP, 2000. (Lengua y Sociedad, 17).

ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA / LITERATURA PERUANA / ESTUDIO Y CRÍTICA / PERÚ

W/05.06.01/L/17



José María Arguedas (1911-1969)



Alberto Escobar (1929-2000)

Edición en homenaje a Alberto Escobar
(1929 - 2000)

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	
<i>Cecilia Blondet</i>	11
SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN	
<i>Guillermo Rochabrún</i>	15
LA MESA REDONDA	19
Participantes:	
José María Arguedas	
Jorge Bravo Bresani	
Alberto Escobar	
Henri Favre	
José Matos Mar	
José Miguel Oviedo	
Aníbal Quijano	
Sebastián Salazar Bondy	
APÉNDICES	61
Sobre el Debate	63
De José María Arguedas	65
De José Miguel Oviedo	67
De Aníbal Quijano a José M. Oviedo	69

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN	
<i>Alberto Escobar</i>	75
LAS TRAMPAS DEL PENSAMIENTO:	85
Una Lectura de la Mesa Redonda sobre <i>Todas las Sangres</i>	
<i>Guillermo Rochabrún</i>	
Nota Autobiográfica, o el Mito de los Orígenes	85
De las Intenciones y de los Resultados	87
El Desarrollo del Debate	89
Los Estilos de Pensamiento	93
El Diálogo Esquivo	99
Modernidad, Tradición y Teorías del Cambio o la Novela como Sociología	105
El Diálogo, ¡Una Utopía!: 'Te Fabula Narratur'	108

PRESENTACIÓN

El 30 de mayo de este año falleció en Estados Unidos el doctor Alberto Escobar. Su lamentable deceso pone el marco en el cual el Instituto de Estudios Peruanos, esta vez conjuntamente con la Pontificia Universidad Católica del Perú, ofrece una segunda edición de la mesa redonda sobre *Todas las Sangres*, que tuviera lugar en el Instituto de Estudios Peruanos el 23 de junio de 1965, precisamente bajo la conducción del recordado Alberto.

El doctor Escobar fue uno de los principales animadores de la vida académica del Instituto. Promoviendo conferencias, mesas redondas, investigaciones académicas, conversatorios, y publicando ensayos y libros sobre temas culturales, relacionados a la lingüística y la literatura, fue uno de los que hizo del Instituto en los años sesenta y setenta el principal foco de las ciencias sociales peruanas. Una de las muestras de esa labor fue precisamente esta reunión sobre la novela que José María Arguedas, otro miembro fundador del IEP, acababa de publicar.

El pertinaz empeño de Guillermo Rochabrún ha permitido que saquemos hoy a la luz una nueva edición del libro que

el propio Alberto Escobar editó en 1985, veinte años después de realizada la mesa redonda. Aquella vez Alberto le puso el título de *He vivido en vano*, dolorida frase que Arguedas plasmará en su diario días u horas después de realizado el debate. Esta vez hemos querido titularla simplemente como *La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres*. El propio Guillermo tuvo la iniciativa de incluir, opcionalmente, la versión del conversatorio grabado en dos discos compactos. El lector/oyente puede gozar así de la sensación, no sólo de leer, sino de escuchar las propias voces de José María Arguedas, Sebastián Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, fallecidos hace varias décadas, junto con las de Alberto Escobar, José Matos Mar, Aníbal Quijano o Henri Favre.

En 1991, Carmen María Pinilla, quien entonces trabajaba en la elaboración de su tesis de Maestría sobre Arguedas, proporcionó a Guillermo Rochabrún una copia en cassette de la cinta original, la cual a su vez le había sido brindada por el Dr. Escobar. El cotejo que Rochabrún empezó a hacer con la versión impresa le fue revelando la existencia de numerosos problemas de transcripción que restaban inteligibilidad al texto escrito. Por circunstancias explicadas en el artículo que por entonces él escribiera sobre la Mesa Redonda, y que cierra el presente volumen, él se sintió «predestinado» a transcribirla de nuevo. Para ello solicitó al IEP la cinta original y la trabajó con la ayuda de Raúl Romero, Director del Archivo de Música Tradicional de la PUCP. Las últimas correcciones han podido hacerse mediante la labor de Roberto Wangeman para producir los discos compactos que completan esta edición.

Diversos avatares postergaron hasta hoy la nueva edición a cargo de Rochabrún. Pero finalmente esta vez la edición ha sido posible en una conjunción de esfuerzos con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tan sólo lamentamos que ella tenga lugar cuando don Alberto ya no se

encuentre entre nosotros. Esta es una razón más para, como merecidísimo homenaje, dedicarla a su memoria.

La presente edición, en lo que a texto impreso se refiere, contiene todo el material de la primera, aunque esta vez sus distintas partes han sido ordenas cronológicamente. Empieza con la Mesa Redonda, y continúa con los tres documentos que Alberto Escobar seleccionara para la primera edición: un apunte de Arguedas escrito esa misma noche y encontrado entre sus papeles, así como el intercambio escrito entre Oviedo y Quijano que tuvo lugar tras el debate. Luego hemos incluido la *Introducción* que Alberto Escobar preparara para la primera edición en 1985, para finalizar con el artículo que Rochabrún escribiera al calor de la restauración que decidió emprender por cuenta propia.

Los invito ahora a adentrarse en la lectura y la audición de las voces de Arguedas y sus colegas, en lo que es una especie de viaje al pasado, de hace treinticinco años. Una magia que la tecnología de hoy y el generoso empeño de hombres como Alberto Escobar y Guillermo Rochabrún ha hecho posible.

CECILIA BLONDET

SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN

Al momento en que tratamos de trasladar el lenguaje hablado a una forma escrita aparecen muchas dificultades, a veces imposibles de solucionar. Y es que no hay manera de recuperar para el lector el timbre de la voz, pasando por sus infinitas inflexiones, hasta las emociones expresadas. Dar cuenta de sonidos que no llegan a ser palabras, formas de entonación, silencios, frases cuyas imperfecciones gramaticales se obvian con el correr de la palabra, pero a las que traiciona la forma objetivada del texto, etc. El problema se agrava cuando se transcribe un diálogo, un debate, una discusión. En tal caso ya no es lo mismo que dar cuenta del discurso de un entrevistado; ni siquiera si incluyéramos al entrevistador, el cual se coloca deliberadamente en otro plano. Aquí son varios personajes, protagónicos todos ellos, que en ocasiones hablan a la vez, sea a viva o a media voz, que a ratos se interrumpen, se dirigen hacia uno u otro, generan silencios que pueden tener diversos significados, etc. Un intento de volcar en el papel todos los «fonemas» daría un resultado tanto más ininteligible

como exhaustiva fuese la transcripción, lo cual sería exactamente lo contrario a lo que se busca con ella. En consecuencia, hacer una versión escrita del lenguaje oral obliga a múltiples decisiones.

Esta vez, en la cual el lector puede disponer de la grabación del evento transcrito, hemos buscado dos objetivos. Uno de ellos ha sido que la versión escrita sea una ayuda para su escucha. Para esto hemos manejado un par de criterios. Por una parte hemos realizado los máximos esfuerzos para desenrañar todas las palabras, en particular cuando de argumentos se trataba. Por otra, tal como lo hiciera Alberto Escobar en la primera edición, se han omitido muchas de las «imperfecciones» del lenguaje oral (problemas de estructura o concordancia gramatical, muletillas, repetición de palabras, frases o fragmentos de éstas), pero las hemos mantenido cuando eran parte del clima emocional de los distintos participantes, en particular en el caso de Arguedas.

Pero también —y este es el segundo objetivo— hemos buscado que la versión escrita tenga un valor autónomo; es decir que sea inteligible en sí misma, y que a la vez recupere hasta los límites de lo posible, el carácter dialogado que tuvo aquel encuentro, al incluir los diálogos, intervenciones simultáneas, interrupciones e intervenciones cortas. Estos episodios aparecen entre corchetes cuando no llegan a interrumpir a quien tenía el uso de la palabra, y están entre paréntesis cuando se realizan a media voz. También figuran aquellos pasajes donde hay reacciones emotivas de los presentes, tales como exclamaciones, risas, o momentos de conmoción. A través de signos de puntuación y cursivas, hemos tratado de indicar las inflexiones de la voz, los silencios, etc.

Hay unas pocas palabras y frases pequeñas que no han podido ser descifradas con exactitud. En algunos casos arriesgamos un acercamiento en razón de la fonética y el contexto; en

cambio han sido omitidas cuando no afectan una idea que ya había quedado cabalmente expresada. En otros casos hacemos constar que no han podido ser descifradas.

En cuanto a la separación de párrafos, en las intervenciones que semejan una exposición escrita la hemos hecho más frecuente para facilitar que el lector siga la línea argumental. Esto ocurre particularmente en las intervenciones de Alberto Escobar y Aníbal Quijano. En cambio hemos utilizado párrafos más extensos cuando el discurso es más bien un flujo de pensamientos expresados en voz alta que brotan del momento y de la discusión misma.

Finalmente unas palabras sobre la grabación original y el procedimiento seguido. Se trata de una cinta de carrete abierto, de 7 pulgadas, grabada monofónicamente a dos pistas, y con una duración total de 1 hora 50 minutos. Pese a la ausencia de cuidado que se tuvo con ella desde 1965 hasta 1991, en que fue cedida por el IEP al Centro de Etno-Historia Andina de la Pontificia Universidad Católica del Perú, se encuentra en excelente estado de conservación.

El trabajo de transcripción fue realizado en dos momentos. El primero, que dio su forma básica a esta versión, lo realizamos entre fines de 1990 e inicios de 1991. Se llevó a cabo mediante reproducciones analógicas de la cinta original, recurriendo finalmente a esta última. El segundo momento tuvo lugar en setiembre del presente año, cuando hemos utilizado una versión digital que fue depurada para la edición sonora que acompaña al libro.

Entre las personas que han hecho posible esta nueva edición quiero mencionar, en orden cronológico, en primer lugar a Carmen María Pinilla. Sin ella —quien puso en mis manos una primera copia de la cinta original— quizás este proyecto nunca hubiera podido ser concebido. Quiero agradecer luego, y muy especialmente, a Raúl Romero, Director del Centro de

Etno-Historia Andina de la Universidad Católica, por el apoyo que significaron tanto su entusiasmo y empeño, como los medios técnicos que me facilitó para la primera transcripción, así como para la versión digital posterior. Seguidamente, a Cecilia Blondet y Luis Bacigalupo, quienes como responsables institucionales de esta co-edición, asumieron el proyecto con inmenso interés. Y, por último a Roberto Wangeman, quien encaró con verdadera pasión la tarea de lograr una versión depurada de este histórico debate, el cual ahora podemos revivir.

GUILLERMO ROCHABRÚN S.

LA MESA REDONDA SOBRE TODAS LAS SANGRES

23 de junio de 1965

(PRIMER DISCO)

ALBERTO ESCOBAR [AE]: Yo voy a empezar tratando de tender el puente que nos conecte con el resultado de la conversación sostenida en la noche anterior, y aun cuando en la mesa redonda anterior fue sumamente dispersa y tocamos puntos de muy variada suerte, algo quedó en claro que pienso conviene tener como punto de arranque esta noche. Quedó en claro que la obra de arte, la obra literaria, el objeto literario, en este caso concreto la novela, y más específicamente la novela de Arguedas —que va a ser el motivo central de la discusión de esta noche—, como toda obra de arte literaria, puede ser objeto pasible de distintos análisis, y que en la relación fundamental que convoca a estudiosos de ciencias sociales, creadores y críticos —que es la relación entre la obra de arte y la realidad—, podría distinguirse maneras distintas de aproximarse a este objetivo.

Por un lado, habíamos escuchado y resaltado el bagaje de experiencias, de conocimientos, de antecedentes, de información, que surte al creador, y por otro lado, ese elemento un tanto irracional si se quiere, intuitivo, que es el que lo conduce en la configuración del mundo que crea y que opone como un

resultado, como un símbolo al otro mundo distinto y externo, que es el de la realidad.

Veámos que al estudioso de ciencias sociales en su manejo con la obra literaria, le interesaba —suponemos— predominantemente, la relación de ese mundo creado con ese mundo real, ya sea en tanto lo atestigua, en tanto es un microcosmos que de alguna manera da iluminación sobre el macrocosmos, o que lo deforma o lo modifica, y que en este trabajo genera o puede generar ciertos mitos que a su turno revierten sobre el lector y sobre la realidad, y en esa medida influyen sobre la realidad.

Pero veámos que para el crítico literario, para el estudioso que se aproxima al texto literario con ánimo de entrar en él y encontrar algunos indicios que le expliquen y le iluminen el texto literario, la realidad externa —en una antípoda frente al estudioso de ciencias sociales— no es ningún elemento pertinente ni relevante. Que la realidad que cautiva al crítico es aquella que ha sido plasmada y que ha sido construida dentro del texto, a despecho de las intenciones y a despecho de los materiales con los que primariamente comenzó a trabajar el creador, el novelista. Y que la realidad del texto para el crítico es aquélla que se ha configurado y que se ha elaborado como una verdad interna, en una relación de elementos que hacen del todo una fuerza dinámica, que cobra vida cuando se aproxima el lector e insufla en ella una experiencia vital que se combina con la experiencia depositada por el creador en el texto.

Esta noche pues, vamos a continuar desde este punto; es decir, esta noche vamos a poner en ejercicio estas tres maneras o estas tres formas de opinar sobre un texto literario, que es *Todas las Sangres*. Por una parte veremos el testimonio de la crítica en cuanto a lo que la crítica encuentra en la obra, la crítica literaria; por otra parte, escucharemos el testimonio del autor para refutar, admitir o discutir los puntos de la crítica

literaria, por otro lado veremos el testimonio de los estudiosos de ciencias sociales en su opinión sobre lo que dice el autor y lo que dice la crítica, y posteriormente un cambio libre de todos contra todos.

Para avanzar un punto más me toca a mí decir en algo lo que yo como lector y como estudioso de la novela encuentro en la obra de Arguedas. Y partiré por una premisa, por un elemento previo. En crítica literaria, el sentido del mensaje, como un desprendimiento simbólico, como un metalenguaje que emana de la obra literaria, está dado para el crítico no por la suma de los valores semánticos, de los valores de contenido, sino por un proceso de sublimación o de decantación. Ocurre lo mismo que sucede cuando aprendemos una lengua extranjera y escuchamos algo de aquello, como por ejemplo: «estás en la luna de Paita», o «quién te dio vela en este entierro». Y entonces, si nosotros sumamos los valores semánticos de cada uno de estos elementos —de «estás», de «luna», de «de», de «Paita»—, tenemos un resultado semántico, pero no entendemos el significado que se opera dentro de este sintagma, y que es propio e inherente del sintagma y distinto de cada uno de los elementos que se hallan en él. Pues bien, ésa es la premisa de la que parto yo para entender, o para tratar de entender, el mensaje que está en la novela de Arguedas como un metalenguaje.

Podría decir entonces que para mí, acabada la lectura, concluida la experiencia que significa revivir muchas experiencias, propias y ajenas en este libro, *Todas las Sangres* se me manifiesta como una presentación de una imagen total del Perú. Que en esta imagen presenció una serie de conflictos que surgen primero de un círculo pequeño, en el ambiente familiar entre el padre y la maldición de los dos hijos, que luego se desplaza a una pugna entre la familia y el pueblo, que luego se ve al sistema feudal en la pugna entre los intereses de esta gente y los de las comunidades circundantes, que luego se ensancha

viendo diferentes matices en el desarrollo de una mina y en el mantenimiento de un sistema tradicional y un tanto anacrónico de comportamiento humano y de conducta cristiana, que luego deja de ser ya una célula menor, sea familia, sea pueblo, sea hacienda, sea conflicto de hacienda con pueblo, y se convierte en una pugna de intereses entre un sentido de desarrollo, moderno, mecánico, y un sentido anacrónico y arcaico, de apego a ciertas normas tradicionales y culturales, que finalmente se convierte en una pugna entre súbitos intereses nacionalistas, e intereses económicos extranjeros, y que finalmente todo esto se coordina con una realidad polivalente que se me grafica a mí como un poliedro, con muchas caras que refractan la luz que cae sobre él simultáneamente con distintos grados de intensidad y distintos colores, pero que la realidad se da como una combinación de todas estas caras y no como ninguna de ellas.

Pero esta visión de la realidad, tensa y encontrada, que se va reflejando y definiendo por pugnas, que se va manifestando en una quiebra sucesiva de normas morales, es al mismo tiempo —creo yo— un enfrentamiento de la aceptación de una idea de desarrollo eminentemente materialista, eminentemente cuantitativa, eminentemente rentable, frente a una idea que no se explicita en la obra, pero que por contraste se aparece de un desarrollo en el cual el hombre sea el centro, y en el cual el sentido de cultura y derecho a la cultura, como uno de los rostros de una comunidad mayor, que devuelve a la novela, y adquiere la novela un contenido y un horizonte de humanidad auténticamente cristiana, que se frustra tanto en la perspectiva de Fermín como de Bruno.

En cierta medida *Todas las Sangres* es pues, una repartición del Perú, *Todas las Sangres* es un rostro múltiple del Perú, rostro múltiple y polivalente, y *Todas las Sangres* es un rechazo de caminos que pueden descartarse apelando a una visión

integralista en la que el hombre y su cultura se conjugan y entreguen un mosaico armónico, en el que los valores de fraternidad y de solidaridad alcancen un rango predominante.

I

JOSÉ MIGUEL OVIEDO [JMO]: Me toca a mí expresar algunas de las observaciones, quizá desordenadas como lector, que me sugiere la novela. Yo pienso que dentro de la obra novelística de Arguedas, ésta es la primera novela que puede llevar el incómodo pero inevitable membrete de novela social, de novela francamente social. Esta calidad, la de ser una novela social, no es solamente la simple, la mera consecuencia de la peripecia realista, o las peripecias realistas que se narran dentro de la novela, ni tampoco brota solamente del contexto natural en que esas peripecias se producen. El enfoque social es la raíz misma de la novela, es su razón de ser; es la perspectiva central desde la que se contempla esta ancha, esta vasta realidad que configuran la imaginación, la realidad misma, la memoria —de la realidad—, y sobre todo, la adhesión espiritual a ese medio.

Yo veo la novela como un retrato muy cabal, muy complejo, por momentos inasible y por momentos misterioso, no totalmente claro, pero un retrato suficiente de uno de los aspectos fundamentales de la configuración sociológica peruana. Yo veo en la novela de Arguedas, un retrato del Perú feudal; y veo a este mundo feudal en un momento crítico, en un momento especial, en un momento en el cual la configuración feudal del mundo andino se articula dramáticamente —busca articularse— con un contexto capitalista burgués. Yo creo que los dos personajes, aunque profundamente reales, simbolizan estas dos actitudes: Fermín y don Bruno quieren decirnos, cada uno de ellos, que hay dos modos de encarar la realidad, encarar el problema alrededor del cual gira toda la novela.

Don Bruno¹ mantiene un tipo —o sostiene un tipo— de ideología (vaga ideología) feudal, paternalista. Es un hombre que quiere tanto a sus indios que los maltrata, los ama y los hace sufrir; es un duro padre de familias para ellos; y *odia* cualquier posibilidad de cambio, porque su mundo está configurado de forma vertical, de tal modo que cualquier modificación puede acarrear consecuencias inevitables, dolorosas; en todo caso indeseables. Ese es don Bruno; en cambio Fermín es un hombre de mentalidad moderna, podríamos calificarlo como un hombre, un burgués, un capitalista de mentalidad burguesa. Hay un parlamento de este personaje en el cual se revela muy claramente esta ideología, que sostiene con mayor coherencia que su hermano:

«Yo no pretendo la insensatez de destruirla, sino incorporarme a ella para variar un poco la dirección que lleva [JMO: se refiere a la familia].² No debe digerir únicamente para los extranjeros sino también para los capitalistas peruanos. Este país merece ser grande, puede serlo. Únicamente el capitalismo lo conseguirá; necesitamos la satisfacción de nuestras ambiciones y no ser nada más que gusanos que engordan al monstruo extranjero. Ese monstruo debe respetar nuestras ambiciones a cambio de que nosotros respetemos las de él. Ahora no toma ni quiere tomarnos en cuenta como a socios sino como a sirvientes, como a pongos. El Perú da vergüenza: indios idólatras; analfabetos, de ternura salvaje y despreciable, gente que habla una lengua que no sirve para expresar el raciocinio sino únicamente el llanto o el amor inferior. Hay que hacer de ellos lúcidos obreros de las fábricas y, muy regularmente, abrir una puerta medida para que asciendan a técnicos. El mundo futuro no es ni será de amor, de la 'fraternidad', sino del poder de unos, de los más serenos y limpios de pasiones, sobre los inferio-

1. Por error Oviedo menciona aquí a Fermín, y no a Bruno.

2. En realidad Fermín se refiere a una empresa extranjera, contra la cual está disputando la explotación de una mina.

res que deben trabajar. La 'fraternidad' es el camino de retroceso a la barbarie. Dios creó al hombre desigual en facultades. Eso no tiene remedio".³

Esa es la configuración del mundo que postula, que sostiene don Fermín. Como ha dicho Escobar, al comienzo esta pugna es meramente familiar; son dos actitudes que oponen a dos hermanos, malditos por su padre. La novela, caudalosamente, mediante recios empujones de su material narrativo, va a transfigurar, a transformar esta anécdota —menor en un comienzo—, en una coyuntura que permitirá apreciar estas dos actitudes por un plano social, llano y vasto. E incluso se saldrá la novela del ámbito propiamente andino y nos llevará hasta el medio urbano, hasta Lima, donde veremos cómo la pugna entre los dos hermanos repercute sobre instituciones, sociedades, consorcios, realidades que antes parecían intocables de forzar. Ese es el primer enfoque que puedo hacer de la novela. La consecuencia de esta visión creo que podría explicarla en una segunda rueda —para no ser tan extenso.

SEBASTIÁN SALAZAR BONDY [SSB]: Yo me pregunto si, conscientemente, Arguedas postula en su novela algo concreto sobre la realidad peruana, si hay previa a su creación literaria una visión del Perú, una concepción, una ideología del Perú, una doctrina del Perú; o un conjunto de ideas, o principios ideológicos que la novela ilustre a través de lo que es: a través de una narración. Yo encuentro que tal ilustración no existe, que Arguedas al narrar —prescindiendo de los valores puramente literarios y estéticos y de lenguaje de la novela—, encuentro que José María Arguedas tiene una doble visión con respecto al Perú, exhibe una doble doctrina, manifiesta una doble con-

3. Ediciones Peisa, Tomo I, p. 297. Lima, 1973.

cepción del Perú que resulta en cierto modo contradictoria, aunque él conscientemente no lo crea⁴ así.

Esa doble visión es la siguiente. De una parte la novela presenta una concepción mágica de la naturaleza, una concepción indígena, relativa a la concepción indígena, prestada, ayudada, tomada de la concepción indígena del mundo; un cierto panteísmo, donde las flores se animan como seres humanos, donde los pájaros tienen una condición de símbolos, donde la vida animada e inanimada del mundo manifiesta mediante alegorías, cierta presencia superior, cierta presencia —yo diría— hasta divina. Eso por un lado le viene a Arguedas, creo yo, de su formación quechua, de su infancia al lado de los concertados, a quienes según su propia confesión él debe tantos, tantos de sus amores y de sus odios.

Pero por otro lado Arguedas tiene una formación universitaria, occidental, una formación científica, de la cual no puede prescindir. Y entonces, al mismo tiempo que plantea esa visión mágica del mundo —en la que está incluida también la sociedad, puesto que la visión de don Bruno el feudal, es una concepción mágica—, al mismo tiempo que esa concepción mágica del mundo que hereda del indígena, está su concepción racional, científica, de la sociedad. Y entonces se plantea la dicotomía de la lucha entre la burguesía nacional y el imperialismo.

Esto es a mi juicio, un carácter superpuesto, yuxtapuesto, no compenetrado entre dos ideas, dos doctrinas, dos ideologías que conviven en Arguedas y que todavía no se han convertido en una sola, no se han unido, no se han confundido en una sola concepción del mundo. Entonces yo creo que por eso es que, si se mira la novela desde un punto de vista sociológico,

4. La palabra también podría ser «cree».

se encuentran enormes contradicciones. La novela, por ejemplo, parece —y esa es mi impresión de lector— parece que Arguedas toma partido por el feudalismo. Personalmente por ejemplo, pese a que el personaje no está pintado —el retrato de don Fermín es algo que los franceses llamarían *un portrait chargé*—,⁵ pese a eso mis simpatías estaban con don Fermín, mis simpatías de lector; porque don Fermín en cierto modo era un paso progresista, un paso hacia adelante socialmente hablando —social y económicamente hablando—. Pero yo notaba que el novelista se inclinaba, que el autor se inclinaba, no sé si a pesar suyo, por esa figura mágica, divinizada, del feudal; del feudal que hereda su poder y su mando de los dioses, o de los que representaron en un momento dado a los dioses en el Perú, que fueron los conquistadores.

Entonces, encuentro una contradicción, porque encuentro dos concepciones del mundo. Y veo que sociológicamente la novela no sirve como documento, salvo que se establezca muy minuciosamente, muy prolijamente, la línea de separación de estos dos mundos, cosa que creo que es una tarea imposible de realizar.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS [JMA]: Con respecto a los juicios de Alberto Escobar, José Miguel Oviedo y Sebastián Salazar Bondy, quizá sería útil que yo expusiera algunos juicios.

Estoy de acuerdo con Alberto, en cuanto de que, en última instancia, en la novela se ofrece una imagen de las luchas de quienes desean en el Perú un mundo de fraternidad, y es posible forjar mediante concepciones científicas y modernas y el capital de la tradición indígena, que está orientada en el sentido de la fraternidad, como la fuerza que llevará a la hu-

5. Esta expresión significa una descripción muy gráfica, intensa, vívida.

manidad en su inevitable camino del ascenso hacia formas en que la realización de las virtudes humanas sean mucho más plenas. En la actualidad hay una lucha universal entre estas dos tendencias: la tendencia que considera que la iniciativa privada es la fuente del progreso; su pregonero en la novela es don Fermín, un poco a la peruana. La otra tendencia es igualmente universal, que abarca ahora a la humanidad entera: es la de que es posible forjar una sociedad en que el individuo no vea en el otro individuo un competidor, sino alguien que le auxilie a hacer lo que él es capaz, a desarrollarse como ser humano en beneficio de los demás seres humanos.

Quisiera decir de que —y esta advertencia vale únicamente para los que no me conocen como amigos—, de que no soy un erudito; mi formación universitaria es débil. En tal sentido la fuerza de la tradición, cuanto yo viví en la niñez, en los dolores que se me contagiaron en la infancia, siguen influyendo de manera muy poderosa en cuanto pienso y en cuanto en todo lo que siento como miembro de la sociedad. Digo esto porque estas tendencias 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 exclusivamente 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 antropología, ni de lo que era política. Hay pues, una concepción, y esa pregunta es muy útil, la pregunta que ha hecho Sebastián...

SSB: Yo te quiero hacer una pregunta: don Fermín representa la iniciativa privada, la competencia; ¿quién encarna lo otro?

JMA: Lo otro lo encarna Rendón Willka; está muy claro. Lo encarna del único modo en que es posible hacerlo en una novela: con... con ideas, *muy* originales, muy eh, muy, muy... eh

—diría— verosímiles, en un personaje que padeció y cosechó las experiencias que él, en los diferentes niveles en que vivió y en los diferentes ambientes en que pasó su vida.

No hay (y esto puede ser quizá no una parte muy céntrica, pero importante alrededor de la cual pueden surgir otras ideas) una contradicción en la concepción de la obra; *por supuesto que no*. No hay una contradicción entre una concepción mágica y una concepción racionalista, sino que cada personaje ve al mundo de acuerdo con su formación *humana*. Cuando Rendón Willka o los personajes indígenas hablan del mundo, lo hablan tal como ellos ven el mundo; eso no quiere decir que yo vea el mundo enteramente como ellos. Es probable que yo esté en parte transido de esa visión del mundo; de tal modo transido que soy capaz de mostrarlo con una..., con... con rasgos... auténticos, en que estos personajes aparecen de veras como personas perfectamente verosímiles, y no como artificios; porque yo estoy dentro de ellos, yo he sentido también el mundo como ellos. Pero también veo —y en eso sí para eso sí me sirve la universidad y me ha servido muchos años de experiencia que tengo de la ciudad, de mis preferencias políticas, doctrinarias— veo el mundo como, como desde un punto de vista completamente racional. Y en Rendón Willka hay una... una... una integración (no sé si la palabra puede ser válida o no, aquí con el auxilio de todos los demás llegaremos a ver si la palabra es o no precisa) de este mundo racionalmente comprendido, y de lo que él es capaz de tener todavía, también él en sí mismo, esta concepción indígena del mundo.

Cuando habla del potro le dice a don Fermín, hay la luz de la luna está brillando sobre el potro como si fuera una luz diferente; entonces él siente la belleza de la luz sobre el cuerpo del potro, con... con ojos y con una sensibilidad absolutamente indígena, muy original. Pero por otro lado le dice al potro: ¡tú vas a desaparecer, tú no vales nada, una máquina puede trabajar

cien veces más que tú!⁶ Y entonces él está ahí reflexionando como una persona que ha aprendido en Lima las ideas, o elementos de las ideas sobre la sociedad; sobre cómo marcha la sociedad, sobre quiénes la manejan, hacia donde la manejan, y hacia dónde quiere él que la sociedad se oriente. *No hay contradicciones*; es decir, las contradicciones son las que naturalmente existen entre las diferentes gentes que hay en nuestro país, entre diferentes modos de ver el mundo. La gran ambición del libro fue precisamente mostrar esa multiplicidad de concepciones, según los grados de aproximación de un mundo *populoso*. La simpatía por don Bruno es algo perfectamente explicable, porque don Bruno es un señor feudal completamente indigenizado, como hay. Está lleno de ideas indígenas: ¿hasta dónde es este señor, desde el punto de vista de sus creencias religiosas, hasta dónde es un católico, y hasta dónde es un indio? Y cuando los otros personajes hablan de él, por ejemplo Matilde, que es una persona de la costa, lo describe como a un sujeto *lleno de misterio*, y esos misterios vienen de que él se ha indigenizado. Y hay, y hay una cosa más (...y ustedes me están obligando a hacer el análisis del libro, que yo no lo hice. Ahora por primera vez lo estoy haciendo, porque mientras se escribe, felizmente uno no piensa. [Risas]. Se piensa antes, pero en el momento de escribir no, ni se puede pensar después tampoco. Ya se me escapó la idea que era lo que iba a decir...)

¡Ah!: hay aparentemente desconcertantes puntos de contacto entre don Bruno y Rendón. Los dos son gentes de extracciones sociales absolutamente opuestas; su experiencia del mundo y de la sociedad es totalmente distinta. Pero hay una raíz común, que es sustancial en ambos: es lo que don Bruno tiene de indígena. Mi padre era abogado, pero no iba donde los médicos; se hacía curar con brujo, y creía en por lo menos

6. Peisa, Tomo I: p. 149.

en el ochenta por ciento de las supersticiones típicamente indígenas.⁷ Don Bruno considera la ambición como el vicio mayor que lleva el hombre dentro de sí mismo, como la fuente posible de su destrucción futura; Rendón cree lo mismo. Hay un diálogo entre don Bruno y Rendón Willka en el segundo capítulo (y esto me lo sé porque he tenido que hablar, ahora sí, algunas veces sobre este libro); porque cuando Rendón llega al pueblo, don Fermín lo recibe con entusiasmo: es un indio que se ha convertido en más que un mestizo. Inmediatamente don Fermín siente el poder de ascenso, de... de lo que hay de dinámico en Rendón. *Lo quiere llevar a la mina*; pero eso mismo, eso también ha oído don Bruno y por eso lo rechaza; le dice que no se vaya a presentar jamás en su hacienda. Y... el diálogo se produce entre ambos personajes, que es crucial y decisivo, cuando se entera don Bruno de que don Fermín ha nombrado a Rendón⁸ capataz de los indios de la mina. Entonces considera don Bruno que ha quebrado el pacto según el cual don Bruno consintió en que sus indios fueran a trabajar a la mina: o sea, que no se contaminaran como los demás peones. Y él considera que lo ha, que lo ha puesto bajo el gobierno precisamente del mayor corruptor de esta pobre gente. Y entonces viene ese diálogo en que le dice, ¿cuál es el mayor mal que hay en este mundo?, tu crees que yo soy un violador, ¿no ves en mi cara lo que tengo de maldito, de sucio, de asqueroso?⁹ Y Rendón le dice con toda limpieza que no ve nada... y se produce una, una¹⁰ identificación entre ambos. Hay, hay, hay más elementos —entre ellos— idénticos. Y no podríamos qui-

7. Aquí hay una expresión, no descifrada, de tres o cuatro sílabas.

8. JMA menciona aquí a Bruno, en lugar de Rendón.

9. Peisa, Tomo I: p. 47.

10. Hay aquí una expresión de dos sílabas, no descifrada.

zás considerar esto como una contradicción, sino como fases de una realidad.

JMO: ¿Me permites una interrupción?

(SSB: Una pequeña, porque...)

(JMO: Ya.)

SSB: Muy breve. Yo quiero aclarar que comencé preguntándome: ¿postula la obra alguna doctrina, algo relativo al Perú que pueda aprovechar la sociología? He contestado: no postula nada, porque postula dos tesis, en realidad. Postula, de una parte, la necesidad de la pervivencia de lo que llama José María una tradición de colaboración, de cooperativismo, de solidaridad social; y ante la otra contradicción postula el triunfo de la burguesía nacional. Pero libre de estas dos cosas, de estos dos principios, hay una isla intocada que es don Bruno. Rendón Willka —acepto— representa la solidaridad social, representa los valores tradicionales; aceptado. Fermín, la iniciativa privada, liberal; capitalismo. ¿Qué representa don Bruno?, ¿cuál es la relación de don Bruno con Rendón Willka?, ¿no es don Bruno el feudal que *chapado* de cultura indígena, *compenetrado* con el mundo indígena, pese a eso no sigue siendo un propietario, un *explotador* [JMA: Habría que ver ahí...], un católico que basa *toda* su moral en el principio del pecado, por lo cual es antes católico que mágico? Esto es lo que me he preguntado y lo que me he tratado de responder.

Por otro lado, ¿cómo postular la solidaridad social, la fundación de una sociedad socialista —que es también mi punto de vista: yo soy socialista— sin que en esta trama social aparezcan dos elementos fundamentales, dos enemigos fundamentales junto con el imperialismo, que es el ejército (está ausente), y la iglesia (que también está ausente)? Entonces la trama del poder, la estructura del poder, tampoco es muy viable. Los va-

lores *literarios* de *Todas las Sangres* me seducen, soy un admirador de la novela, pero no creo que es un *testimonio* válido para la sociología. Tal vez la novela contribuya a cambiar el país; también eso es posible: en el propio *Quijote* hay una contradicción; nadie se acuerda que Don Quijote muere abjurando, que Alonso Quijano muere abjurando de don Quijote, y se convierte en Quijotín; para todo el mundo sigue siendo el Caballero Andante, que destruyó, prácticamente que puso fin a la sociedad feudal en España; es el *mito* literario del Renacimiento. Pero aparte de estos valores literarios, estéticos, novelísticos, lingüísticos, etc., *sociológicamente*, me parece que tu testimonio es en todo caso, parcial, tubular, o incompleto. Lo cual no significa que la novela me disguste, puesto que según te he dicho hay un artículo de casi veinticinco páginas que aparecerá en México sobre la novela.

JMO: Perdón José María,¹¹ yo tengo, yo quisiera superponer una observación mía a las que hace Sebastián porque parcialmente coinciden, y te rogaría que contestases, si es que crees conveniente, todo en un solo conjunto ¿no? Yo repito, veo en parte las objeciones de Sebastián, pero lo voy a, voy a fijar, voy a fijar mi objeción —o mi pregunta más bien— en un aspecto concreto de la novela. Ya sabemos que don Fermín es el capitalista burgués, ya sabemos que Rendón Willka encarna la visión fraternal del mundo indígena, y Bruno es un feudal a la antigua, es un feudal paternalista: el viejo molde del terrate-

11. Se produce la intervención simultánea de varios participantes, entre las que se llega a distinguir lo siguiente.

JMA: Estamos discutiendo aquí...

SSB: No, no, no, es que... esto habría, habría que... estamos sobre el tema de la sociología.

AE: Uno por uno.

niente, del propietario. Pero hay un momento en que el lector se puede confundir, porque Rendón Willka *opta* finalmente por Bruno, y se queda con Bruno; eso me parece confuso. O sea, el hecho de que este hombre, mestizado, que ha hecho su aprendizaje en barriadas, ha comido con animalitos (dice, ¿no?), ha comido basura, ha convivido con indios desnudos y ha visto el hambre, y ha vivido, ha hecho una experiencia dura de la vida en la urbe, vuelve y elige al propietario; paternalista, bondadoso o pecador —no sé—, pero elige siempre al señor, y esto me parece algo extraño en la novela (desde el punto de vista sociológico, ah). Entonces yo creo que coinciden un poco las observaciones de Sebastián con las mías, y creo que podría ser materia de discusión, o de aclaración, por su parte.

AE: Yo pensé que en la Mesa Redonda de esta noche, primero los críticos literarios íbamos a hablar de un punto de vista de crítica literaria, y que luego los estudiosos en ciencias sociales iban a poner el punto de vista técnico desde el ángulo de las ciencias sociales, pero dado que mis amigos, colegas queridos, Sebastián y José Miguel se lanzan a ejercer la crítica dominicalmente en el diario,¹² pues también yo puedo lanzar mi suerte de opinador sobre el aspecto sociológico de la novela en ese caso.

Yo quisiera decir que en las dos observaciones que he escuchado —en la de Sebastián y en la de Oviedo— encuentro yo un punto de partida discutible y quizás si frágil. Quiere decir, que se está tratando de leer la novela, exactamente como decía yo que no se debía leer «estás en la luna de Paita». Porque se está tratando de leer el significado de Bruno, con el sig-

12. Aquí se produce entre los tres un intercambio de tono bromista que no ha sido posible descifrar con exactitud. En su mayoría las referencias son a la labor de críticos literarios que Oviedo y Salazar tenían en el «Dominical» del diario *El Comercio*.

nificado de Fermín, con el significado de Rendón Willka, y yo creo que en esta forma *no sale* el significado simbólico; porque la novela, a mi juicio, es un testimonio de *dos* conflictos, de dos niveles de conflictos. Hay un nivel de conflicto socioeconómico, al cual se puede referir el funcionamiento o no funcionamiento de una estructura de poder, y yo creo que la estructura de poder esta incluso en la novela claramente tipificada; *porque*: la represión policial existe, *porque* el comportamiento del prefecto existe, *porque* la actitud del teniente de la policía existe; *porque*, hay todo un conjunto de elementos que sirven a un sistema de intereses. Pero lo que yo quiero decir es que la novela corre en dos niveles; y uno es el conflicto económico-social en esta pugna entre una visión de un feudalismo decadente, que trata de renovarse, o que trata de defenderse, o que trata de reconcentrarse en una visión paternalista-mágica; y la otra, que es el conflicto invívito en toda la obra de Arguedas: es el conflicto entre el punto de vista occidental y el punto de vista aborigen. Entonces, esos dos conflictos se dan a plenitud en la novela, y esos dos conflictos no aparecen linealmente, sino que aparecen mezclados, confundidos, resquebrajados; entonces se dan: patrones aindiados; indios amestizados; racionalistas con cierto sentido religioso; mágicos con un sentido racionalista. Y es precisamente esta *con*-fusión, este mundo desarticulado y desintegrado, el que para mí es el testimonio de la confusión mental, real y social, que es el Perú de hoy día. O sea que, lo que ustedes ven como defectos, yo veo como excelente.

SSB: ¿Un mundo confuso hace una novela confusa?

(JMA - No es confuso, es...)

AE: Un mundo no hace una novela; un autor hace una novela

[JMO: Bueno, que pertenece a un mundo]...y el mundo de la novela...

SSB: Rectifico mi pregunta: ¿un autor, perteneciendo a un mundo confuso, puede hacer una novela confusa?

AE: No, un autor puede hacer una novela lúcida, pero no estamos aquí para discutir la novela que debió haber escrito Arguedas.

SSB: No, no, por eso te pregunto... [conmoción y risas en todo el auditorio]. Discúlpame, una sola pregunta: ¿cómo hablamos de un todo simbólico sin descomponerlo? Para usar tu metáfora, ¿cómo hablo del poliedro iluminado por todas partes, sin mirar cada uno de sus lados?

AE: Bueno, yo he sugerido que esas distintas aristas o esas distintas caras, si se trata de ordenarlas, se distribuyen o se organizan dentro de dos niveles de conflictos fundamentales; y en eso —y yo parto de esa premisa— yo encuentro que se ha enriquecido la visión novelística de Arguedas; porque en todas sus obras anteriores el problema era *local*, el problema era *grupal*; entonces *Todas las Sangres* nos da la imagen del problema local, del problema humano, del problema regional, del problema regional frente a la capital, e incluye el Perú dentro del mecanismo internacional de los monopolios y de los intereses internacionales, y coloca ahí esta situación del indio, y del mestizo, y del mundo limeño, y del mundo indígena, dentro de una perspectiva mundial¹³ [...]. Y en ese sentido hay una evolución extraordinaria desde *Yawar Fiesta* hasta *Todas las Sangres*; evolución *en la concepción*, aparte de toda la evolución y enriquecimiento del aparejo técnico, que es netamente literario y evidente apenas se abre la novela. Porque se ha roto la construcción lineal de ambiente, personaje, problema, y solución, que aparece por ejemplo en *Yawar Fiesta*, o en *Los Ríos Profundos*.

13. Esta palabra y sobre todo el final de la frase no son claramente descifrables.

JMO: Entonces, esa es la parte técnica.

AE: Esa es la parte técnica, que es como un eco que permite que surja... Porque con el otro sistema técnico hubiese sido imposible presentar este mundo, pues. Hay un entramamiento entre esta renovación técnica y este descoyuntamiento y enriquecimiento del poliedro que es esta realidad, y que evidentemente es confusa, pero en la confusión está su cimiento. Es su mérito, o... su naturaleza.

JMA: Bueno,... Alberto siempre me ayuda y esta vez yo tengo muy poco que decir.

Yo no he hecho una novela estrictamente política, *gracias a Dios*; yo he hecho una novela. ¿Que falte el ejército, que falte la iglesia?: *no lo creo*; está en todas partes, casi en cada página. Pero no lo está como en un panfleto, o como en una tesis; está como, como en una novela. Por otro lado, hay una apreciación un poco errónea de parte de José Miguel cuando dice que Rendón Willka *opta*; iél maneja a todos los demás!

JMO: ¿Quién?

JMA: Rendón Willka. ¡Engaña a todos!. Y él es, hace, en gran parte es el autor del destino de don Bruno. Por otro lado, no es el único señor feudal que aparece en la novela: está don Lucas, está Cisneros, está... hay otros señores feudales. Y precisamente don Bruno a quien mata es a uno de los señores feudales, que es el señor feudal a la antigua. El quiere una cierta, una modificación de la conducta del señor feudal, en una dirección de tipo católico-mágico...

JMO: En todo caso no sustancial.

JMA: ¿Ah no? porque si no fuera tan sustancial ¿por qué va a matar a su hermano el señor feudal?; si fuera igual a él no lo mataría. Es tan opuesto a él como don Fermín; de allí [que]

para don Bruno don Lucas es una bestia enemiga del ser humano, en la misma medida en que lo es para Rendón Willka. Así que no hay, no hay un solo señor feudal. Yo he tenido la fortuna de ver varios de esos tipos en la sierra y los he mostrado. Hay desde el señor ilustrado, que es una especie de director ideológico de los patrones del pueblo ese, que es el que dirige el debate cuando hay una reunión de señores en la casa del sub-prefecto, precisamente para decidir qué es lo que debe hacer el sub-prefecto frente al conflicto. Y la mayor parte de los señores feudales están en contra de Bruno. Incluso urden un plan para hacerlo pasar por loco, porque lo ven como una amenaza; es una amenaza de una naturaleza enteramente distinta a la de las cosas generales, a los privilegios de estos señores.

Ahora, cuando Sebastián dice que es una novela sociológicamente... (no me acuerdo qué término usaste...)

SSB: Que no es testimonio.

JMA: ¡Que no es un testimonio! Bueno, ¡diablos!, si no es un testimonio entonces yo he vivido por gusto... [risas tenues], es decir no, no... he vivido en vano, o no he vivido. ¡No! Yo he mostrado lo que he vivido. Ahora, puede que me demuestren que eso que he vivido no es cierto. Lo aceptaré... bueno, con, con gran, con gran alegría. Pero yo no he sacado esas cosas de... Hay algunos elementos, sí, que no son exactamente sociológicos, que no, que no son un testimonio exactamente etnográfico. Yo ¿no? estoy esperando que aquí los etnólogos lo digan, seguramente lo van a decir, y yo voy a confesar que hay algunas cosas que no son exactamente etnográficas, y que pueden por eso conducir a ciertos errores. Pero es que el que lee una novela... *sabe* que está leyendo una novela, y no un tratado de sociología.

II

HENRI FAVRE [HF] - Los críticos han acabado sus ponencias desembocando en el campo de la sociología y de las ciencias sociales en general. Yo quisiera ver cómo un sociólogo puede considerar esta novela, esta novela que es netamente una novela social.

Creo que la reacción de un sociólogo frente a esta novela puede ser doble. La primera es de preguntarse en qué medida esta novela social que es *Todas las Sangres*, refleja la sociedad. La segunda pregunta del sociólogo es la siguiente: en la medida que la novela social, por definición, aspira a tener una acción sobre la sociedad, ¿cómo y cuál es la praxis de *Todas las Sangres*?

A la primera pregunta contestaré con otra pregunta. Algo me extraña en esta obra, particularmente el marco general dentro del cual se inscriben los personajes; quiero decir, la estructura de casta. Esta novela describe una estructura de casta (de un lado indios; de otro lado mestizos, los blancos: la casta dominante), que a mi parecer ha desaparecido, y ha desaparecido desde hace años en el conjunto de la sierra peruana. Y me pregunto si no hay en esta novela que aspira, que pone en escena a personas metidas en situaciones actuales, si no hay un desnivel histórico, si no hay dos planos históricos diferentes, bien diferentes pero confundidos. La segunda cuestión, el segundo tema (¿no?) dentro de la primera cuestión, es a mi parecer la tentativa del autor de prestar caras a mecanismos económicos, prestar caras feas a mecanismos económicos que son feos por ellos mismos, y me pregunto si era necesario destacar¹⁴ tal suma, no tan horrible sino tan caricatural, tan rudimentaria, de me-

14. La palabra no llega a entenderse con toda claridad.

canismos sociales que por definición son impersonales y horribles por ellos mismos.

La segunda cuestión, es decir, la praxis de la novela, la influencia, el impacto que puede tener la novela sobre la sociedad, la contestaré de dos maneras. Primero, el autor sostiene una posición absolutamente indigenista. Por ejemplo, el caso típico es que todos los indios son buenos; los mestizos, los blancos, pueden ser buenos, pero rara vez son buenos; por lo general son malos. Rendón Willka por ejemplo, que al principio de la novela es un indio en proceso de cholificación, encuentra al final la salvación y la pureza —conserva su pureza— volviéndose indio. Y yo no sé si una actitud así puede ser políticamente sostenible y científicamente válida en 1965 en el Perú. Yo he vivido dieciocho meses en Huancavelica en una región cerca del área del doctor Arguedas, y no encontré *indios*, sino campesinos explotados.

Dentro de estas mismas preguntas sobre el Perú, hay también un contenido filosófico subyacente que me asusta un poco. Me parece que hay una magnificación del instinto, de un instinto casi *biológico* que se encuentra dentro de los indios; instinto biológico que hace que los indios, como una brújula, se dirijan siempre hacia el bien, y lo bueno. A esta actitud, a ese instinto, se opone el pensamiento lógico, racional, de los empresarios, pensamiento, lógica, que siempre o casi siempre desemboca sobre el *caos*. Y entonces, [respecto] a esta segunda pregunta sobre la praxis de la novela tengo muchas dudas, o por lo menos tengo dudas sobre la acción positiva que pueda tener la novela, el impacto positivo de la novela. A mi parecer tendría, me parece que tendría un impacto —*a mi parecer* (significo esto)— más bien negativo. Es lo que tenía que decir.

JORGE BRAVO BRESANI [BB]: Antes de que conteste el autor yo quisiera hacer unas precisiones, por dos razones y hasta por

tres. La primera es porque en realidad mi intervención es complementaria a la del señor Favre. En segundo lugar porque está aquí presente el señor Quijano, un ilustre sociólogo peruano que es miembro de este Instituto además, que sería conveniente que se acercara para participar en el debate; porque sería sumamente importante escuchar su opinión por varias razones: además de su calidad sociológica, el hecho de que él sostiene una tesis un tanto discrepante de las tesis del autor. Y en tercer lugar, porque yo soy en cierta forma el inventor de esta cosa, el culpable. Y además no tengo categorías de sociólogo y mi opinión, aunque se da dentro del campo de las ciencias sociales, se da sin la preparación debida. Con este pequeño exordio vamos a entrar al fondo del problema.

(SEGUNDO DISCO)

En primer lugar —y también si todavía sigue la entrada, o la introducción— yo creo que debo declarar honestamente dos cosas: que la novela me ha apasionado, la lectura de la novela, me parece una novela excelente. En segundo lugar, que creo que hay una coherencia dentro del pensamiento; ahora, que esa coherencia no creo yo que corresponda estrictamente a la realidad, y tampoco creo que propone un mito que sea útil u operatorio para la transformación del Perú. Creo que en primer lugar, la novela tiene un excelente, un muy válido sabor de *denuncia*, de denuncia del sistema opresivo social que permite y ampara el abuso del poder, y que en cambio castiga en forma enérgica e implacable la respuesta humana en defensa y reivindicación de derechos *natos* de los [...].¹⁵ Creo que esto es un hecho cierto, un hecho positivo, sobre el cual la novela insiste repetidas veces, y que es uno de sus valores reales.

15. Donde Bravo Bresani debería haber dicho «indígenas» o algún término equivalente, no pronuncia palabra alguna.

En segundo lugar, creo que la novela se da desde una perspectiva, que tiene un enfoque a partir de una perspectiva, que resulta un tanto ofuscante para poder concebir al Perú como totalidad: se da *a través* de una familia de gamonales. De una familia de gamonales, que uno sin quererlo y el otro queriéndolo, se han en cierta forma aindiado; y esto inclusive pone en tela de juicio el carácter y la definición de lo indio.

En primer lugar creo que lo indio —lo que llamamos indio— no es lo incaico ni lo precolombino, sino que es fruto de la manipulación colonial española. Creo que los valores de los llamados «indígenas» son valores españoles que, al aculturar al indio, introdujeron un elemento discriminatorio; es decir, lo aculturaron, le introdujeron el vestido indígena —el vestido llamado indígena, que era un vestido español—, le introdujeron costumbres y prácticas religiosas que no fueron totalmente asimiladas, le introdujeron los moldes de [la] organización comunal española. Pero todo esto con un sentido ambiguo, y que este sentido ambiguo consiste fundamentalmente en que se ordenó una calidad de indio, y al ordenar una calidad de indio se creó la ambigüedad en la posición de esta clase discriminada. De aquí que el término indio mismo, para mí, tenga un contenido discriminatorio y un contenido pasatista que es preciso revisar y analizar profundamente.

Bien. Pero estos valores indios que sobrevivieron precisamente gracias a esta discriminación, invadieron al mismo tiempo la cultura total de la colonia, y especialmente la cultura de los grupos serranos. Y así es que aparecen estos señores feudales, o estos gamonales, *imbuidos* de valores paganos y de valores indígenas. Lo indio no es, por tanto, una especie de... una clara distinción, sino que en la medida que existe, es algo ambiguo que precisa definir; porque siempre se es indio para alguien, alguien es más indio que otro, no hay un valor indio absoluto.

Desde esta perspectiva, me parece que el concepto de indio se idealiza, y al idealizarlo se le propone como un modelo para el futuro del Perú. Es sumamente importante: el señor Rendón Willka, como ha señalado el señor Favre, el señor Rendón Willka se salva porque a pesar de haber caído en la tentación de la ciudad, regresa [a la] masa indígena. El señor don Bruno se salva porque pacta con los indios y se entrega a la defensa de los indios. Y Fermín mismo, en el último momento se salva porque en cierta manera coincide con la defensa del indio frente a la presión o penetración del capitalismo.

Por otro lado, tengo la impresión de que en realidad se confunden planos históricos. Se plantean por un lado tiempos distintos, sintetizados dentro de [un solo] tiempo de la novela. Evidentemente se podrían identificar en el transcurso de la novela, épocas, caracteres y organizaciones que corresponden a 1900, otras que corresponden a 1920, otras a 1930, y otras al presente. En este momento, en este proceso, ha habido una serie de cambios, y estos cambios aparecen como consolidados, como mezclados en una sola situación global.

El indio idealizado, aparece como una cosa masiva, con un contenido además, telúrico. Inclusive hay una frase en que se habla de las montañas que se levantarán, y que llegarán a... cuando se levanten las montañas, cuando hable el Perú profundo en un sentido telúrico, todo va a ser transformado y trastocado. Pero además, ya dentro de la propia perspectiva declarada del autor —que dice que él escoge entre un mundo cooperativo frente a un mundo de la competencia—, desde este punto de vista yo veo una cierta, ... un cierto elemento que a mi juicio no me parece satisfactorio: y es que se plantea como camino a la superación, al progreso, algo así como una expansión de una forma de vida comunitaria, que por un lado es idealizada —porque no existe con estas características en la época actual—, y por otro lado es una actitud *pre-racional*. Yo

también soy socialista, pero yo creo que al socialismo se llega por una cooperación de espíritus libres, por un fenómeno de *racionalización*; en cambio aquí se presenta como un *instinto* primario que conduce hacia un perfeccionamiento a partir de valores por un lado creo no existentes, y por otro lado que creo que están superados. Esto creo que es el punto fundamental en el defecto del análisis —si es que se puede hablar de análisis cuando se habla de una obra literaria, que es fruto de la creación.

Otro aspecto que me parece deficitario en la visión del Perú, es una simplificación, una cierta abstracción en los mecanismos del poder nacional e internacional. Por supuesto, una obra literaria no es un análisis ni una tesis, pero da la impresión —al plantearse tal como se plantea—, da la impresión de que en realidad el fenómeno capitalista fuera por un lado sumamente impersonal —a un grado que no lo es—, y por otro lado tuviera los rostros de la isla con caras sumamente feas y simplificadas. Y además, los agentes secundarios de este capitalismo tienen una lucidez y un maquiavelismo, que francamente en mi experiencia personal no he encontrado nunca.

Hay un acierto también, me parece una cierta falta... Así como hay, a pesar de los defectos señalados, hay una penetración del carácter de lo serrano. Por ejemplo, la tipificación de los diversos señores feudales es en realidad una página sociológica que puede perdurar en la historia sociológica. Pero en cambio, la tipificación de los miembros de lo que se llama —en términos periodísticos, políticos— la «oligarquía», está sumamente simplificada. Hay una especie de individuo central, el Zar, que representa una serie de rostros. Yo personalmente he identificado hasta cuatro personas, hasta cuatro personas que corresponden a algunas de las pinturas hechas en el transcurrir. Y luego, esta suma de poder que se concede a este Zar, no es concebible en ningún tipo de poliarquía capitalista, sea de país subdesarrollado o de país desarrollado. Esto en realidad,

creo que son las cosas básicas que encuentro en la novela. ...Vuelvo a invitar al doctor Quijano a que se acerque.

[Aníbal Quijano se acerca e incorpora a la mesa].

JMA: (Ahora el asunto se ha puesto «feyo», ¿eh?) [risas].

El profesor Henri Favre considera que la realidad que muestra la novela no es ya, o no corresponde a una descripción del Perú actual; él ha estado viendo...

HF: No la realidad, sino el marco histórico en el cual viven los personajes, el substrato social.

JMA: Esta es la terminología de un profesor y la mía no lo es tanto.

Puede ser que en algunas zonas del país, efectivamente, el cuadro descrito no corresponda exactamente a la estructura histórico-social del indio actual, porque el Perú es un país con desarrollos tan diferentes; los factores de todo orden que han determinado la realidad social andina son muy distintos en unas y en otras regiones. Por supuesto que la descripción que se hace en *Todas las Sangres* no puede corresponder *nunca* a la realidad del valle del Mantaro por ejemplo. Parece que no corresponde también a la de Huancavelica; para mí todo eso es una revelación, porque el año pasado yo estuve en casa de un hacendado huancavelicano en Huancayo; nos invitó una pachamanca. Y en Huancavelica este señor tenía cuatro pongos, y estos cuatro pongos prepararon una pachamanca. Yo hablé con estos cuatro indígenas, que no sabían hablar castellano. El profesor Favre prefiere llamar a estos señores «campesinos» y no «indios». Esto nos llevaría a una discusión, quizás importante, pero quizás extensa. Hay una diferencia —me parece— muy grande, entre estos cuatro pongos, a quienes yo pedí muchos datos sobre su condición de pongos mientras preparaban la pachamanca. Me dijeron por ejemplo que no tenían plazo

fijo para servir en la casa del hacendado; que se iban cuando el hacendado les decía que ya se fueran; eso era un poco más duro que lo que yo había visto en los pongos del departamento de Apurímac. Que no recibían absolutamente ningún pago por los días que estaban en la casa del hacendado en Huancayo, sino solamente la alimentación. Entre este indio y un campesino de Huarochirí, o de Yauyos, que ya no hablan quechua,¹⁶ o del valle del Mantaro, hay una diferencia cultural bastante seria.¹⁷ Si no se usa la palabra “indio” habría que inventar alguna otra, porque la palabra “campesino”, *para ambos*, no resulta precisa. Hay una distancia, indudable y *muy grande*, entre el uno y el otro.

En cuanto a que esta estratificación de castas tampoco corresponde a la realidad que ha observado el doctor Favre, yo no le puedo decir que no, porque no conozco bien esa zona. Conozco una parte de la zona por una experiencia muy antigua; yo estuve en el pueblo, en la capital de la provincia de Tayacaja un tiempo, pero hace muchos años, y yo no he descrito esa, esa... Las fuentes de información... la novela han servido la experiencia mía en Apurímac y el Cusco. No hace tres años en el periódico *Expreso* de Lima apareció una mujer con un brazo cortado. La información del periódico decía que el señor Romainville fue a su hacienda Huadquiña, y todos los indios le besaron las manos, como es costumbre en esa zona. Y yo he visto cómo a una señora en el Cusco, hace ya unos siete años, el indio al entrar a la casa de la señora ésta, con quien yo hablé para alquilar su casa para la Escuela de Bellas Artes del Cusco, le besó los pies y no las manos. Según esta información periodística una mujer no le besó las manos al patrón, y el se-

16. Arguedas dice por error, «que ya no hablan castellano».

17. La palabra no es clara.

ñor Romainville le mandó cortar el brazo, inmediatamente. Y es una información de *Expreso*. De esto no hace sino tres años; y es un cuadro histórico que está ahí, en *Todas las Sangres*.

Lo que habría que preguntarse es hasta qué punto se puede *generalizar*, y ninguna persona que tenga un mediano conocimiento acerca del Perú, puede generalizar por entero de manera absoluta los personajes o la descripción que se hace en *Todas las Sangres*, a todo el Perú. En el norte por ejemplo, en Cajamarca —yo sé por informaciones de personas amigas— que hay cárceles todavía con, o que hay haciendas con cárcel, con cepo; y sin embargo allí los indios ya no hablan quechua, hace años. De tal modo, la descripción que se hace de los indígenas, de su relación con las demás castas, es una realidad que corresponde a la zona de Apurímac y a la zona del Cusco. Y tendríamos que detenernos un poco más en detalle con respecto a Huancavelica; puede ser que no sea cierto, es probable.

Hay otra objeción muy seria del profesor Favre: es la idealización de los indígenas: una posición indigenista, peligrosa, porque todos los indios aparecen perfectos, y aparece como que los indios fueran bondadosos... biológicamente, por ser indios. Esa es un poco la imagen que usted ha percibido. ¡Pero Rendón Willka no es indio!, *no es* indio Rendón Willka. Rendón Willka no cree en los dioses montañas; *se vale* de esa creencia para llegar a un fin político. Es *totalmente* racional —o racionalista—, no es indio. En ningún momento aparece como indio Rendón Willka. ¡Es ateo!: no cree ni en el Dios católico ni cree en los dioses locales; y él considera que la máquina, que la técnica, es indispensable para el desarrollo del país. En cuanto a que todos los indios son buenos, desventuradamente en este libro los personajes de indígenas no son muchos; aparecen como *masa*. Rendón Willka tampoco aparece como un hombre bondadoso, de manera... intachable: en el momento en que le molesta Carhuamayo, le manda una araña venenosa y lo liquida, y

eso no es ser muy bondadoso que se diga. Pero puede aparecer, y yo estoy de acuerdo en que... y en eso el doctor tiene que saber más que yo, de que eso puede ser la... Pero lo que yo insisto, e insisto de una manera muy categórica, es que Rendón Willka no es de ninguna manera un indio; es un...

HF: Es un [palabra no descifrable].¹⁸

JMA: ¡No, tampoco! él maneja a los indios mediante los mecanismos que son convenientes, que él conoce muy bien a los indios para conducirlos a determinado fin.

HF: Sí, pero da a su muerte un sentido de identificación con la masa india, lo que es, lo que es esencial.

JMA: No... él con su muerte lo que da es... la evidencia de que los indios se pueden manejar por sí mismos, que no es necesario un caudillo para [frase no descifrable]; ¡por eso muere!

HF: Es decir que la comunidad antigua puede volver y reformarse y reestructurarse.

JMA: La comunidad antigua puede servir de base para una, una comunidad moderna.

BB: Aquí hay un texto en que dice [tosca]mente...¹⁹

JMA: A ver... —claro que yo puedo haber estado medio medio fanatizado, yo no no no no tengo por qué... [risas].

BB: El democristiano, que también en cierta forma se identifica con el indio, dice [JMA: Además...]: «Yo también, señor de Peralta, ahora. República de indios en el sentido...»

18. Expresión no descifrable. La primera edición consignaba «Es un agente».

19. En la grabación se oye algo así como «trotrotrosamente».

JMA: A ver, ¿cómo, cómo?

BB: «Yo también, señor de Peralta, ahora. República de indios en el sentido de no destruir lo que tenemos de antiguo; no destruirlo; desarrollarlo».²⁰

JMA: Está bien!, eso eso eso no es ser indio. ¿Usted no sostiene eso, profesor Bravo?

BB: No, yo creo que hay que transformarlo.

JMA: ¡Pero eso es desarrollar, pues!; si no usted no puede desarrollar sin transformar. Desarrollar es transformar. Porque para desarrollar una cosa hay, hay que cambiarla pues, hay que hacerla caminar.

HF: Hay que cambiarla, pero no transformar. Hay una diferencia de grado.

BB: Desarrollar la vieja comunidad, los hábitos del ayni y los hábitos de la minka, la utilización mejor de la tierra de acuerdo con las prácticas indígenas.

JMA: ²¹... pero... eh, eh...

BB: Probablemente sea ambiguo, por lo menos.

HF: Yo creo que entre la comunidad aún «mejorada», entre comillas, y el koljos, hay una diferencia no únicamente de grado de producción, sino de naturaleza de la producción.

BB: Y de las relaciones.

HF: Y de las relaciones de producción (por supuesto).

(SSB: Que siga José María, el diálogo; entonces continúa.)

20. Peisa, Tomo II: p. 273.

21. Aquí hay una palabra no descifrable.

JMA: Yo, cuando se dice «desarrollarlo», bueno... la verdad es que yo de ninguna manera he pensado, ni podía pensar, que se ofrezca únicamente la perspectiva de un desarrollo sin transformación de la sociedad indígena como una solución para el Perú; eso yo no lo he pensado. Lo que probablemente está mal empleada allí, es la palabra desarrollo.

BB: Por lo menos en un sentido ambiguo.

JMA: Ahora, sin embargo, habría que discutir un poco el terminajo: ¿por qué nos llaman a nosotros «subdesarrollados», y a los otros países, que están muy transformados, «desarrollados»? Entonces la palabra «desarrollo» también implica transformación. [BB: Pero hay, hay un problema...] Cuando yo hablo de «desarrollo» yo no estoy hablando de que las mismas cosas se se se se... se se, es decir..., evolucionen sin cambiar, evolucionen sin mezclarse, sin tomar elementos de fuera ... no hay tal...

BB: Pero es que, por ejemplo en este caso...

JMA: ...Además Rendón Willka ha tomado estos elementos de la ciudad... y su, su concepto racional de las cosas se expresa como no puede ser sino en el curso de una novela. Cuando le habla al potro le dice: ¡Tú vas a morir, tú ya no sirves; la máquina! Ahora, lo que, lo que probablemente no está bien, explícitamente en el libro, es lo que yo dije al principio: que la sociedad peruana debe ser transformada, pero en este sentido de convertirla en una sociedad en que lo fraternal y la solidaridad humana sea el elemento que impulse la marcha del hombre, y no la competencia. Ahora [BB: En ese sentido...] en ese sentido el Perú cuenta con algunos elementos que son tradicionales. Ahora, yo no sé, este puede ser un tema de una discusión interesante: [BB: Yo creo que es un tema...] si es mejor que no existan esas formas antiguas de cooperación para ir más adelante; puede ser que no, que sean mejores. Y que la tradi-

ción pueda constituirse, en lugar de... esas formas tradicionales, en lugar de constituir un elemento positivo, pueda ser un elemento, como... La tradición es un arma de dos filos: ilumina, pero pero, pero contiene.

BB: Yo diría que hay una cierta, cierto utopismo.

JMA: Cuanto más tradicional más conservadora una [...]. Cuanto más vieja la tradición de un país, más conservador. Pero cuando se habla de desarrollo, en realidad no es, no se debería, ni creo que haya derecho pleno para entender de que se habla de una... con, con, con un criterio estrecho, sino dando a la palabra el sentido más amplio.

BB: Pero el contexto total dice «una república de indios» ¿no?; yo creo que el Perú es mucho más que una república de indios.

JMA: ¿Cómo? a ver, perdón, porque un, un un parrafito solo... [risas]... no vale todo el libro. A ver, ¿cómo, en qué párrafo es?²²

BB: «...ese lastre. Anhele un Perú como Inglaterra. Bruno quiere una república de indios manejada por señores caritativos».²³

JMA: ¿Quién dice eso, perdón?

BB: Esto dice don Fermín.

JMA: ¡Ah, por eso!²⁴

22. En medio de un conjunto de risas tenues hay un intercambio de frases cortas entre Arguedas y Salazar.

23. Peisa, Tomo II: p. 273.

24. La palabra es confusa.

BB: Entonces le responde Peralta,²⁵ que es uno de los que está en la corriente de la salvación; le responde “yo también señor de Peralta, ahora...”

JMA: ¿Quién... quién es el que contesta?

[NN: Rendón]²⁶

BB: Eh..., el, el demócrata cristiano...

JMA: ¡Ah ya, por supuesto, el demócrata cristiano! [carcajadas del público y de los miembros de la mesa] ¡Es Hidalgo, pues!, *no es Rendón Willka*. Entre Rendón Willka e Hidalgo hay una... hay una contrapo... hay una distinción bastante oscura.²⁷

BB: No, eh, en realidad lo que...

JMA: ¡No, no, eh!, no se debe ver, yo creo, el pensamiento del autor a través de... de un diálogo. Yo creo que, Aníbal aquí va a poner los puntos sobre las íes.

HF: Yo quisiera esclarecer, esclarecer algo en dos, en dos palabras ¿no? No, no, no puse...no puse en cuestión a los personajes, que son muy bien tipificados: el tipo del hacendado, de los pongos... yo los he encontrado en Huancavelica. No me extraña eso. Lo que me extraña es la estructura de casta, en general el marco, el marco donde evolucionan estos personajes; es decir, la estructura misma. Por ejemplo, en una novela como *Todas las Sangres*, en la cual todos los personajes están en movimiento, cambiando, en transición —se puede decir—, se des-

25. Como se aclara inmediatamente después, estas palabras no son pronunciadas en la novela por Fermín Aragón de Peralta, sino por Jorge Hidalgo Larrabure.

26. La voz, no claramente identificable, pareciera ser de Oviedo.

27. Palabra confusa.

cribe a los indios como gente *estática*, que no se mueven de sus tradiciones, pegados a sus costumbres, a sus comunidades. Es la impresión que me causa.

JMA: Hay *varias* comunidades; se describe dos comunidades completamente distintas. Lahuaymarca por ejemplo, es una comunidad distinta, con un marco social enteramente distinto a la comunidad de, de San Pedro de Lahuaymarca. Hay dos tipos de comunidades ... y...

HF: Sí, pero sin embargo dentro de esas dos comunidades no hay este dinamismo de las personas metidas, viviendo en estas comunidades, falta de dinamismo que podría inducir a pensar que existe todavía un sistema de castas rígidas. Es mi impresión, mi impresión personal. Lo que quería rectificar es que no, no pongo en duda a los personajes. Que yo conozco y he reconocido mucha gente en Huancavelica, es verdad. [JMA: Profesor Favre] Pero la estructura...

JMA: ... una, una, una... una aclaración que va a servir para todos los que estamos escuchándolo: cuando usted habla del sistema de castas y habla usted de indios, mestizos, y señores, usted considera que este cuadro ya no rige, no, no lo ha encontrado usted en Huancavelica...

HF: Bueno, yo no sé si existe todavía en el Perú en general, lo pongo en duda; [JOSÉ MATOS MAR: Mira José María, yo quisiera decir unas cositas...] en todas las comunidades hay procesos dinámicos...

JOSÉ MATOS MAR: Aparentemente da la impresión de que estamos debatiendo dentro de un pequeño desajuste, o de un pequeño caos, pero sin embargo ha surgido esta situación debido a que no hemos separado desde el comienzo la parte estilística, literaria, que planteó Escobar, y después la parte del aporte

sociológico que tiene la novela de Arguedas. Se ha confundido y se ha pasado a debatir de frente la segunda parte, y entonces en este problema nos hemos metido. Yo creo que tendríamos que seguir por el camino segundo; ya no es posible volver al primero, y como un intento de sistematizar un poco la discusión, quiero decir solamente muy breves cosas.

Una, es que José María Arguedas en *Todas las Sangres* lo que intenta es, y como se ha dicho ya tajantemente acá, es una novela social, una novela de corte social, una novela en un sentido comprometido como se habló en la reunión anterior. Entonces José María tiene su plan para esta novela, para dar un mensaje.²⁸ Y la novela de José María Arguedas, de *Todas las Sangres* ofrece justamente una de las características de la sociedad actual del Perú: y es que refleja en muchos de sus aspectos una situación de pluralidad de procesos sociales y culturales, una situación de contrastes, una situación de desarrollos desiguales, una situación de desarticulación, una situación confusa en diferentes niveles y en diferentes sectores. Eso está claro en la novela de José María en muchos aspectos. Lo que sucede es que dentro de esta exposición que él hace, y dentro de esta intención de personajes —que cada uno tiene su carga social y su status dentro de la actual sociedad peruana—, lo que sucede es que dentro de todo este plan, José María en *Todas las Sangres* toma parte²⁹ debo decir; es decir, él se inclina más por dar preferencia de acuerdo a su experiencia personal y a su simpatía, por un aspecto de la realidad, por un

28. En este punto termina la pista primera de la cinta original. Es probable que se haya perdido parte de la intervención de Matos al voltear los carretes para utilizar la segunda pista.

29. Por la fonética y el sentido de la frase aquí debiera haber una palabra similar a «partido».

aspecto del proceso que ocurre actualmente. Esta es una de las cosas generales que quería decir; a ver, Quijano quiera agregar algunas cosas más.

ANÍBAL QUIJANO: Yo agradezco la invitación del ingeniero Bravo, pero debo pedir disculpas al mismo tiempo a los participantes de esta mesa redonda y al auditorio, por haber venido aquí más bien en calidad de auditor también, y lo que tengo que decir en verdad es muy poco, por eso mismo.

En primer término yo quisiera —con el perdón de Matos que acaba de indicar lo contrario— decir que desde el punto de vista literario —no obstante que no soy miembro del gremio— me gustaría decir que en mi opinión, desde el punto de vista del escritor, la novela es realmente un franco progreso, no solamente por la estructura novelística nueva, sino por la riqueza del material que está contenido en la novela y que es realmente nuevo en toda la obra literaria de José María Arguedas.

Sin embargo, a pesar de estas circunstancias, el problema de ver desde el punto de vista de las ciencias sociales una obra literaria, implica de alguna manera una especie de sociología del conocimiento. La literatura, como las demás artes, en mi opinión son un modo de conocimiento y comunicación al mismo tiempo; en consecuencia lo primero que trataríamos de hacer es encaminar nuestro análisis un poco dentro de esta vía, que es en general la misma que indicó anteriormente el señor Favre. Desde este punto de vista, lo primero que a mí se me ocurre es que la novela contiene un determinado tipo, una determinada percepción de la realidad de parte del novelista. Lo que nos interesa es ver de qué elementos está hecha esta percepción de la realidad, en primer término, y en segundo término hasta qué punto de vista esta percepción se ajusta o no a la realidad. A mí me parece que hay toda una concepción del mundo, por un lado, y en segundo lugar una teoría del cambio, y en tercer

lugar una posición política, implicadas al mismo tiempo a lo largo de la novela.

Yo convengo con el profesor Favre, que esta percepción de la realidad social del Perú que se trata de mostrar en la novela, con la ambición de crear un gran fresco de la sociedad peruana actual, de sus factores, de sus tendencias, no es muy clara sobre todo por una razón: porque no existe un *coherente* manejo de los diferentes tiempos históricos dentro de los cuales se desarrolla la novela. Yo creo en verdad, como el señor Favre, que una buena parte de la situación social que aquí se intenta describir, ya no es históricamente válida. Bien, pero esto necesita una corrección: no es históricamente válido, cuando pensamos que históricamente hay una situación cancelada que aquí se describe; pero esto desde luego, no debe, no puede implicar que a pesar de que históricamente hay una situación que ya no es válida, determinados elementos de esa situación histórica cancelada no estén todavía presentes en el cuadro actual de la situación peruana.

Bien. Desde ese punto de vista, creo que aquí hay dos problemas interesantes que se nos plantean. Por un lado es, como indicó el profesor Favre, la estructura de casta dentro de la cual transcurren algunos de los personajes —algunos de los más importantes de los personajes— y en segundo lugar, la noción de lo indio que aquí se contiene. Yo creo en verdad, como el señor Favre, que si intentamos simplificar, como parece de algún modo aparecer en la novela —aunque yo creo que no totalmente clara—, aparece un poco la estructura de casta de manera muy simplistamente elaborada. Yo me inclinaría a creer que en este momento no es ya posible hablar en estos términos, así de simplistas, de una situación de casta en el país. Sin embargo, los elementos de casta no han desaparecido totalmente. Esto quiere decir en consecuencia, que lo que más adecuadamente parecería ser aplicable a esto es una noción inexistente —no

existe el término, no lo hemos inventado en las ciencias sociales— pero podríamos hablar un poco de la situación de «casta-clase» al mismo tiempo. Es decir, lo que se revela a través de una enorme *ambivalencia* de estándares, de conflictos y de criterios de evaluación social, que provienen de un lado del régimen de casta, y de otro del régimen de clase, que se difunde a la escala de la sociedad global, pero que al mismo tiempo se confunden, se entremezclan, y crean una estructura de transición. Esto es lo que evidentemente *no* aparece en la novela, donde hay más bien, aunque no totalmente, claramente elaborada, no aparece esta situación de transición, aparece más bien la otra: la que está puesta en el Sr. Peralta, que es... Creo que el profesor Favre tiene razón.

En segundo lugar, cuando pensamos en la noción de lo indio, obviamente si admitimos que la situación de casta tal como la hemos admitido hasta aquí, ha sido ya eliminada de la situación peruana, pero si admitimos al mismo tiempo que los elementos de casta todavía son en algún grado pervivientes, la noción de lo indio debe ser ya más nítidamente elaborada. Yo creo desgraciadamente, que en el panorama actual de las ciencias sociales todavía no existe ningún trabajo así de reelaboración de la noción de lo indio, y habría que realizarlo. Provisionalmente —lo que he indicado en algún otro trabajo—,³¹ lo indio no puede ser más tomado en este momento ni desde el punto de vista racial, ni desde el punto de vista estrictamente de casta. Tomándolo desde un punto de vista estrictamente cultural, lo indio ya no es de ninguna manera la cultura prehispánica —eso creo que es obvio para todos nosotros—, ¿pero qué es lo indio, entonces?

30. Quijano alude aquí a su ensayo «La Emergencia del Grupo Cholo y el Cambio Social en el Perú» (1964). Ha sido publicado en *Dominación y Cultura. Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú*. Mosca Azul, Lima 1980.

Lo indio de alguna manera es algo que puede contener, *grosso modo*, los siguientes elementos: elementos que provienen de la cultura prehispánica, pero totalmente modificados por la influencia de la cultura hispánica posterior, colonial, postcolonial, y los elementos republicanos actuales; que ha incorporado al mismo tiempo elementos de la cultura hispánica, también reinterpretados y modificados; que ha incorporado elementos de la cultura occidental posterior, igualmente reinterpretados y modificados. Pero que todavía es legítimo hablar, para un sector de la población campesina del país, en términos de cultura india, en la medida en que todos estos elementos configuran una estructura, relativamente —aunque no totalmente— diferente de lo que podemos llamar, también en términos más o menos vagos, cultura occidental, o la versión criolla de la cultura occidental en el Perú.

Desde ese punto de vista creo también que la novela no refleja esta situación: que lo indio aparece como demasiado totalmente y culturalmente distinto de la versión criolla de la cultura occidental, y que por eso no rescata la novela el proceso de transición, el proceso de conflicto y de integración cultural al cual está al mismo tiempo sujeta la población campesina que podemos llamar india en este momento.

En segundo lugar, esta teoría del cambio implícita que aparece para mí en la novela, es una teoría sumamente incoherente. Y creo que esto muestra con mucha claridad —y creo que el personaje principal de la novela, Rendón Willka, lo muestra con suma nitidez—, muestra un poco las *vacilaciones* del autor alrededor de esta teoría del cambio y de las posibilidades o las perspectivas políticas de solución del problema campesino del país de este momento. Me parece que por un lado aparece una teoría del cambio como una progresiva sustitución de los elementos de la cultura tradicional en favor de los elementos de la cultura que podemos llamar moderna; pero al mismo tiempo

aparecen elementos de una teoría paralela del cambio, que no logra integrarse con la otra, según la cual la cultura tradicional campesino-indígena podría ella misma desenvolverse e integrarse, *sin perder su contenido*, en el nuevo marco de la cultura moderna. Esta doble concepción es muy conflictiva, es incoherente, no logra integrarse en una teoría consistente del cambio; y eso me parece aparecer muy claramente de la novela.

Por otra parte, los participantes de la mesa redonda han insistido mucho en la opción indigenista del autor. Yo creo también que de la novela se puede desprender esto, pero no me parece que pueda desprenderse tan nítidamente como lo piensan aquí algunos de los participantes, especialmente Salazar, Oviedo y el ingeniero Bravo [SSB: (Yo no he sostenido eso.)], que hay una opción indigenista...

JMO: A mí no me parece aparecer esto con tanta claridad.

AQ: ... pero el personaje, Rendón Willka, es un personaje sumamente equívoco: yo tuve al leer la novela la impresión un poco de que Rendón Willka regresaba totalmente cholificado de la ciudad, y que iba a proceder con suma astucia y maquiavelismo en la conducción *política* del proceso de insurrección campesina, y que entonces aparecía un poco disfrazado dentro de su propia población. *Pero* la impresión siguiente, sobre todo al final de la novela, es que Rendón Willka un poco se reintegra —no muy conscientemente, no totalmente, pero en algún sentido se reintegra— al marco de lo indígena tradicional. Es esto un poco, obviamente, lo que muestra, creo, las vacilaciones *ideológicas* del autor con respecto del problema campesino, las vacilaciones ideológicas del autor respecto de las probables soluciones a que pueda tener el problema campesino.

Yo no creo francamente que José María Arguedas postule claramente una solución indígena del problema campesino, que en este momento, *a todas luces*, no parecería viable. Yo estoy

trabajando en este momento sobre el liderazgo del movimiento campesino y he recorrido durante el año pasado algunas de las zonas más afectadas por el movimiento campesino: yo no he encontrado sino *un* líder indio dentro de todos los sindicatos campesinos que yo he conocido. De manera que no existe liderazgo indio en el movimiento campesino en este momento, [HF: Pero nunca lo tuvo] aparece sólo por excepción y sólo de manera totalmente aislada, y el líder indio está *ya*, él mismo, en proceso de cholificación. No creo, por eso, que sea viable una solución indígena al problema campesino en este momento. Sin embargo, aunque claro, tener al autor presente es una ventaja, porque añades lo que dejó en el tintero, es también una desventaja porque aumenta al texto —que es lo que aquí estamos discutiendo— los elementos que obviamente no puso en el tintero. Por eso, a mí me parece que la nove[la]..., 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, no diría yo... [aquí se desvanece la grabación].

APÉNDICES

SOBRE EL DEBATE

Una muestra de las repercusiones del debate sobre *Todas las Sangres* se desprende de los tres textos que adjuntaremos: una copia parcial de un documento de Arguedas, fechado el 23 de junio de 1965. El original pertenece al Repositorio José María Arguedas del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica, donde hemos sido guiados por la Dra. Mildred Merino de Zela. A ella y al Instituto Riva Agüero damos el crédito por la información. El lunes 28 de junio, en *El Comercio Gráfico*, en su sección "Las peras de olmo", José Miguel Oviedo comenta el desarrollo de la mesa redonda del miércoles 23; contestando a esta nota Aníbal Quijano responde por carta pública del 30 de junio de 1965, que hemos conseguido en el *Boletín de Sociología* I, Nº 2, pp. 18-20, mayo-junio. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Agradezco la ayuda congenial de Miguel Ángel Rodríguez Rea y de Fernando Lecaros, por la ubicación del texto buscado en cada caso. Los comentarios sobran, pues los textos son elocuentes acerca del impacto suscitado por la reunión del Instituto de Estudios Peruanos.

ALBERTO ESCOBAR

DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

(Copia del manuscrito que escribí anoche, 23 de junio)

Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser.

Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro "Todas las Sangres" es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediablemente.

Pido perdón a los que me estimaron por cuanto de incorrecto haya podido hacer contra cualquiera, aunque no recuerdo nada de esto. He tratado de vivir para servir a los demás. Me voy o me iré a la tierra en que nací y procuraré morir allí de inmediato. Que me canten en quechua cada cierto tiempo donde quiera se me haya enterrado en Andahuaylas, y aunque los sociólogos tomen a broma este ruego —y con razón— creo que el canto me llegará no sé dónde ni cómo.

Siento algún terror al mismo tiempo que una gran esperanza. Los poderes que dirigen a los países monstruos, especialmente a

los Estados Unidos, que, a su vez, disponen del destino de los países pequeños y de toda la gente, serán transformados. Y quizá haya para el hombre en algún tiempo la felicidad. El dolor existirá para hacer posible que la felicidad sea reconocida, vivida y convertida en fuente de infinito y triunfal aliento.

Perdón y adiós. Que Celia y Sybila me perdonen.

JOSÉ MARÍA

(El quechua será inmortal, amigos de esta noche. Y eso no se mastica, sólo se habla y se oye).

DE JOSÉ MIGUEL OVIEDO

Las Peras del Olmo

Toda creación transforma
las circunstancias personales
o sociales en obras insólitas.
El hombre es el olmo que
da siempre peras increíbles.

Octavio Paz

SOCIOLOGÍA vs. NOVELA

La semana pasada, el Instituto de Estudios Peruanos realizó otra Mesa Redonda sobre literatura, esta vez para discutir la novela *Todas las Sangres* de José María Arguedas. Las primeras intervenciones de los invitados a la mesa (críticos, sociólogos y el propio autor) fueron oportunas, porque sin dejar de apreciar el nutrido material sociológico que la novela acarrea, la juzgaron sobre todo como una creación, como una obra de imaginación. Pero, luego, inesperadamente, los sociólogos capturaron la mesa e hicieron un carga montón contra Arguedas, echándole en cara su falta de información, sus dudas ideológicas, su ausencia de soluciones; es decir, tomaron su novela como si fuese un tratado de sociología que es pecado tan grande como el inverso. El buen José María trató de defenderse, manoteó y contraobjetó las afirmaciones que se le disparaban desde todos

lados, especialmente del lado de Aníbal Quijano, que demolió paciente y largamente su obra. La mesa terminó sorpresivamente cuando Luis E. Varcárcel, que la presidía guardando el más absoluto silencio ante la creciente confusión, juzgó que ya era suficiente y dijo a media voz *Hemos terminado*. Las consecuencias de este debate —que ilustra sobre los peligros que corre la literatura en manos de los sociólogos— han sido muy comentadas en la semana y se rumorea, medio en broma medio en serio, que a modo de venganza, un grupo de críticos y lingüistas van a convocar una mesa redonda para debatir el estilo y el uso de la imaginación en los trabajos de nuestros sociólogos.

Prometemos ir, ver y contar.

Lima, 28 de junio de 1965
El Comercio Gráfico

DE ANÍBAL QUIJANO A JOSÉ M. OVIEDO

En torno a un Diálogo

Estimado Sr. Oviedo:

He leído con sorpresa la irónica “pera” que dedica Ud., en la edición de *El Comercio Gráfico* correspondiente al 28 de este mes, a la mesa redonda que se realizó en el Instituto de Estudios Peruanos sobre *Todas las Sangres* de José María Arguedas, dentro de la serie de reuniones que el Instituto organiza bajo el nombre de Sociología y Literatura.

Su “pera” sostiene que los sociólogos, particularmente el que esto escribe, cometieron el *pecado* de enjuiciar la novela como sociólogos y no como críticos literarios. Según Ud., enfocar esta novela en tanto que objeto social, testimonio de un determinado modo de aprehender la realidad y de la posición de su autor frente a ella, implica olvidar que se trata de una obra de ficción y no de un ensayo sociológico.

Le escribo porque considero que sus comentarios ilustran muy bien las dificultades de un diálogo fructífero y sereno, en un medio habituado a la mala fe, gracias a una tradición, inalterada hasta aquí, de dialogar sólo en términos de diatriba o de alabanza, y porque tengo la convicción de que el mejor modo

de cancelar esta tradición es ampliar e intensificar el diálogo, a condición de que los participantes aprendan a mantenerse dentro de los límites de la más clara honestidad intelectual.

No se me ocurre pensar que Ud. cree seriamente en la puerilidad de que los sociólogos desconocen que la obra de Arguedas es una novela y no un ensayo sociológico. Es sorprendente, por eso, que escriba Ud. como si lo creyera. No se me ocurre, tampoco, pensar que Ud. cree seriamente que los sociólogos deben examinar una novela, exclusivamente desde el punto de vista literario, por las características de su construcción o por las de su lenguaje. Me sorprende, por eso, que escriba como si lo creyera. No puedo permitirme suponer que Ud. cree que los organizadores de estos encuentros, invitan especialmente a los sociólogos al debate de una obra narrativa esperando que hagan crítica literaria, y que es con ese solo propósito que han denominado a estas reuniones como mesas redondas sobre Sociología y Literatura. Pero Ud. señala que la reunión era sobre literatura y que los sociólogos *capturaron* la mesa *inesperadamente*. Acusa a los sociólogos de intentar hacer una sociología de la literatura, pero calla que fueron Ud. y Sebastián Salazar, críticos profesionales, quienes subrayaron que *sociológicamente* la novela no era un testimonio válido de la realidad peruana, mucho antes que los sociólogos intervinieran en el debate.

No me cabe duda alguna de que los sociólogos tienen mucho que aprender de los críticos literarios peruanos, acerca de *estilo e imaginación*. En cambio Ud. parece estar seguro de que el análisis sociológico de una novela que se propone reconstruir, a través de situaciones y de personajes imaginarios, una realidad histórico-social concreta, no tiene ninguna utilidad para los críticos literarios y sentencia, inapelablemente, que esta novela es, únicamente una obra de ficción, pero, de ninguna manera, también un objeto social como otros, una forma de conocimiento y de comunicación que, por lo tanto, constituye

un determinado procedimiento de aprehender y de comunicar una realidad, influido por las circunstancias que caracterizan a ésta y por las que envuelven e impregnan al autor, que no pueden dejar de afectar las propias características literarias de la obra. ¿O la *imaginación* y el *estilo* son entidades metafísicas, enteramente aislables de la sociedad y de la cultura que los cobijan y que les dan existencia?

Necesito, pues, recordar que en mi *larga y paciente* intervención, que duró menos de diez minutos al final de la reunión, y sólo como resultado de la reiterada y cordial invitación del Sr. Bravo Bresani, ya que yo había asistido al acto en calidad de oyente, comencé señalando que lo único que me proponía, era tratar de sacar a luz algunos de los elementos que integran la imagen arguediana de nuestra realidad, los factores que parecen haber influido sobre ella y los límites de la adecuación entre aquella imagen y la que podría surgir de la investigación y de la reflexión en las ciencias sociales acerca de la sociedad peruana.

Para Arguedas, tal como repetidamente insistió en la mesa redonda, su novela es nada menos que un intento de crear una imagen global de la sociedad peruana contemporánea y, en este sentido, es un testimonio de su propia manera de percibirla y de su posición frente a sus problemas y perspectivas. No puede ser, en consecuencia, enjuiciada solamente por las virtudes de su imaginación o de su estilo. Arguedas y nosotros creemos, pues no sólo en la legitimidad, sino en la necesidad de un confrontamiento entre su imagen y la realidad, entre su percepción de los problemas y alternativas de nuestra sociedad y los datos que sobre ellos pueden ser manejados, en el nivel actual de nuestras investigaciones.

Ud. Sr. Oviedo, sin duda recuerda que el propio Arguedas fue acusado de idéntico pecado, en ocasión de una controversia sobre una mala novela de Luis Felipe Angell, a la que un jurado

que Ud. integraba, otorgó el premio del concurso Mejía Baca. Entonces, Arguedas fue acusado de confundir una novela con una investigación etnográfica, cuando denunció una ramplona falsificación de la realidad en una novela, que, sin embargo, se presentaba como valiente y verosímil testimonio de ella.

Todas las Sangres es, para mí, la más importante empresa narrativa llevada a cabo sobre la sociedad peruana. Desde el punto de vista del escritor, constituye un progreso extraordinario en relación con su obra novelística anterior, por su construcción, por el uso de sus recursos narrativos y, sobre todo, por la vastedad y la complejidad del material elaborado, no obstante las vacilaciones lingüísticas, la debilidad de los personajes y ambientes que corresponden a medios sociales que el autor no ha estudiado suficientemente, la simplificación de situaciones y conflictos en servicio de ideas preconcebidas.

Pero, precisamente, estas debilidades literarias de la novela, no se deben exclusivamente a limitaciones de orden técnico o al apresuramiento con que algunos pasajes parecen haber sido trabajados. Proviene, fundamentalmente, de la misma manera de percibir la realidad, de la manera misma de enfrentarse a ella, de los modelos, ideas e imágenes con que se trata de reconstruir la realidad en la ficción narrativa, de los criterios de evaluación con que se seleccionan las situaciones, ambientes y personajes, que deben integrar la imagen global que la novela intenta organizar acerca de la sociedad. Creo que Ud. no dejará de sospechar que estos elementos no son entidades metafísicas que existen en la cabeza del autor, sino que se desprenden de la posición social, ideológica, política del narrador y que son, según eso, productos sociales y psicológico-sociales que toman parte en el proceso de recreación de la realidad. Tal vez, ahora que todo el mundo lo admite, no tendrá Ud. muchas dificultades para convenir en que “no es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino que es su existencia

social lo que determina su conciencia". Y una novela de realismo crítico, como *Todas las Sangres*, es también una forma de conciencia social.

¿No es verdad, amigo crítico, que los ambientes y personajes más débil y vagamente elaborados, pertenecen casi todos al *alto* mundo social y financiero, que Arguedas no ha estudiado profundamente? ¿No es verdad que los conflictos y mecanismos económicos que aparecen en la novela, son tratados de manera bastante simplificada y no añaden, por eso, nada notable al valor literario del relato? ¿No es verdad que el grupo obrero es oscuramente presentado, en la misma medida en que el novelista imagina una posibilidad estrictamente indígena de modificación de la situación social del campesinado? ¿No es verdad que Rendón Willka, personaje con el cual Arguedas declara identificarse, como posición frente a los problemas del campesinado indígena, aparece con una reveladora incongruencia lingüística y psicológica, hablando unas veces en español correcto y otras un español elemental y entrecortado, con la conducta de un cholo ladino y clarividente al comienzo, para irse plegando progresivamente a la densa atmósfera de misticismo e irracionalidad que rodea el mundo de don Bruno? ¿No se puede sospechar que en la medida en que el autor se identifica con el personaje, pone de manifiesto las incongruencias y vacilaciones de su propia posición frente a las alternativas abiertas a la conducta de Willka? Y la idealización del mundo indio, fiel expresión de la permanente adhesión emocional de Arguedas a su temprana experiencia, ¿acaso añade vigor o verosimilitud a la elaboración literaria del grupo indio en la novela?

¿Cómo, entonces, pretender que esta novela sea enfocada al margen de su contexto social y de la ubicación de su autor en nuestra sociedad? ¿Qué viene a ser, en este caso, una crítica literaria que se propone hacer eso, justamente?

Dudo que alguien que sólo supiera escribir con excelente estilo, y manejar diestramente los más desarrollados recursos y técnicas narrativas, hubiera sido capaz de presentar, como Arguedas, la complejidad quebrada, ambivalente y conflictiva, en activo proceso de cambio, que la novela contiene como imagen global de la sociedad peruana contemporánea, a pesar de inadecuaciones en ciertos niveles y aspectos específicos. Esto lo debe Arguedas a su formación antropológica, entre otras cosas. Y, notablemente, esta imagen global de la sociedad peruana es la gran ambición de la novela y su más perdurable hallazgo.

Las ciencias sociales parecen, pues, haber contribuido algo a la creación de *Todas las Sangres*. Quizás, también, puedan contribuir a su análisis, siempre que los críticos literarios profesionales no declaren, prematuramente, que nada tienen que recoger en este campo, para su propio trabajo.

Arguedas, como nadie, sabe que cuanto aquí se escribe, como cuanto dejé dicho en la mesa redonda, no contiene ni un leve musgo de deshonestidad o de malevolencia. Testigo cálido de mis búsquedas y perplejidades, su amistad y su obra han contribuido poderosamente, a madurar mi profunda adhesión a los ríos profundos de nuestro pueblo.

Para terminar, amigo crítico, prometo estar presente en la venganza que nos prepara,

Cordialmente

ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN

Lima, 30 de junio de 1965

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN (de 1985)

ALBERTO ESCOBAR

La primera pregunta que se plantea el lector, quizás es la misma que me hice al iniciar la preparación del texto de esta Mesa Redonda de 1965. ¿Por qué hacerlo ahora? ¿Qué sentido tiene proceder así? ¿Cuál es mi proyección actual? En efecto, debe haber una buena razón. Sabemos que hace 20 años empezaban las actividades públicas del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), las cuales incluían reuniones para discutir la posibilidad de plantearse problemas compartidos por los distintos especialistas, ligados a actividades científicas y culturales diversas que se congregaban en la Institución recién creada. De esas reuniones, las primeras en causar expectativas, incluso en un público amplio, fueron las que se dedicaron especialmente a discutir la relación entre el punto de vista de los creadores y el punto de vista de los investigadores en ciencia social. Las dos primeras Mesas Redondas estaban conectadas entre sí; es decir lo que va de una propuesta teórica, a un examen concreto para abordar un plan y ver en qué medida era posible la comparación de puntos de vista entre los creadores

y críticos literarios y los investigadores en sociología y otras ciencias sociales. La segunda Mesa Redonda fue para discutir, incluso con el autor presente, la novela *Todas las Sangres* recientemente aparecida con gran resonancia en el mundo cultural de la época.

Aquí cabe una digresión. En el homenaje a Sebastián Salazar Bondy que publicó la *Revista Peruana de Cultura* Nos. 7-8, son mencionadas varias veces esas reuniones del IEP, así como la relación entre Sebastián Salazar Bondy y Jorge Bravo Bresani y otros contertulios del grupo que frecuentaban el IEP. Y más explícitamente, lo hace Jorge Bravo B. en uno de los dos artículos que publica en ese mismo número de la *Revista Peruana de Cultura*: “Literatura Peruana y Sociología”, pp. 176-184, cuyo título tiene un asterisco que reza así a pie de página: “Texto que sirvió de introducción a la ‘Primera Mesa Redonda sobre Literatura Peruana y Sociología’, que tuvo lugar en el Instituto de Estudios Peruanos, el 26 de mayo de 1965 con la intervención de Sebastián Salazar Bondy, Mario Vargas Llosa, Alberto Escobar, Enrique Solari Swayne, José Matos Mar y José Miguel Oviedo”. En el otro artículo “Un ‘Hechizamiento’” Bravo Bresani cuenta que Salazar Bondy provocó el diálogo y que sólo asistió a las dos primeras Mesas Redondas, pues Sebastián murió el 4 de julio del mismo año 65. Por lo tanto, la cinta que hemos transcrito es la que contiene la segunda Mesa Redonda, en la que estuvieron presentes el que esto escribe y en orden de presentación: José Miguel Oviedo, Sebastián Salazar Bondy, José María Arguedas, Henri Favre, Jorge Bravo Bresani, José Matos Mar y Aníbal Quijano, bajo la presidencia de Luis E. Varcárcel. Esta reunión ocurrió el 23 de junio, casi al mes de la primera Mesa Redonda y, hasta la fecha, sólo era conocida a través de comentarios o acotaciones hechas por los que estuvieron presentes en el acto o indirectamente por referencias en comentarios críticos sobre la obra de Arguedas o

Sebastián Salazar Bondy.* No hay duda, pues, que incluso para una persona como yo, que estuvo presente en ambas reuniones, es útil volver la mirada del mundo que compartían por esos años tanto los estudiosos ligados a la literatura creativa y a la crítica como los estudiosos de ciencia social, que al mismo tiempo se interesaban por la visión que los creadores y los críticos aportaban a un espacio común de reflexión y diálogo, coloquio instructivo para discutir y no siempre con acuerdo, puntos de contacto que fueran enriquecedores para todos.

Como es sabido Arguedas murió a fines del año 1969; y el último en desaparecer ha sido nuestro querido Jorge en el verano de 1983. Aparentemente podría pensarse que hay un motivo sentimental de mi parte, pues no es un secreto que me unió una fraterna amistad con cada uno de estos famosos e inolvidables amigos. Pero creo estar en lo cierto, cuando afirmo que los debates que propiciaron especialmente Sebastián Salazar Bondy y Jorge Bravo Bresani marcan una época, que incluye no sólo a los amigos y colegas que nos reuníamos en las Mesas Redondas del IEP. Por lo tanto, quiero decir que en estas páginas, el lector de 1985 tendrá ante sus ojos una práctica saludable y poco común del diálogo, con todo lo que significa el espontáneo discurrir de la conversación, y los instantes de apasionamiento y de pugnaz defensa a puntos de vista. Tanto los creadores, como los críticos y los investigadores manifiestan en el debate, lo que hace dos décadas era un cruce de nuestros conocimientos y nuestras dudas, de su fraseo y, de cómo aparecía ante nosotros en una y otra ocasión, una idea de la sociedad peruana y lo que significaba en cada caso —para los ponentes— esta difícil relación entre el hacer más cercano a las Humanidades y lo más próximo de los predios de la ciencia analítica.

* Entre el 14-17 de junio de 1965, se desarrolló el primer *Encuentro de Narradores Peruanos* en Arequipa, en el cual participaron varios de los ponentes de la Mesa Redonda cuyas actas son de 1969.

El texto que ahora damos a conocer anduvo confundido, aunque no perdíamos la esperanza de encontrarlo. Tanto es así que, incluso cuando en 1982, todavía no concluida la versión final de mi libro sobre Arguedas, traté de encontrar o averiguar sobre el paradero de la cinta, José Matos Mar pensó posible hacerlo, pero fue inútil, aunque existía la convicción que debiera hallarse en los archivos o en un lugar de los depósitos del IEP. Hace unos meses, Julio Cotler me mostró una cinta que había sido hallada entre una ruma de papeles en el archivo del IEP. Tratamos de escucharla, y no fue fácil hacerlo. Nuestra sorpresa fue creciendo, cuando cambiando las pistas del carrete escuchamos voces que, aunque lejanas, distantes, primero alimentaron mi sospecha, luego afirmaron mi convicción que esa era la cinta que habíamos estado buscando el 82 y luego el 83. Después de 20 años, escuché esa cinta con especial atención, emoción e interés. ¿Por qué? No en vano han pasado esos años y de la gente que estuvo presente en la Mesa Redonda y participó en la reunión, tres han fallecido: Sebastián Salazar Bondy (1965), José María Arguedas (1969) y Jorge Bravo Bresani (1983). Los tres estuvieron ligados a los primeros pasos del Instituto, los tres son todavía memoria viva dentro de éste; pero hay más que un recuerdo amical. Este es un documento que ilustra sobre los cambios que las personas y las ideas sobre la creación y la investigación han seguido en el Perú. Para decirlo en pocas palabras, es un lindero de referencia acerca de cuánto hemos cambiado todos y de cuánto ha cambiado nuestro pensamiento.

Pasemos a otro punto, concedido ya lo pertinente y significativo de la edición del texto que vamos a reproducir: ¿cómo hemos procedido para esta edición? Hemos escuchado atentamente la versión original y así estamos seguros de que es el texto buscado. Con el auxilio de un especialista hemos reducido el efecto del eco y el ruido de la sala, y hemos pasado el contenido de la cinta original a dos *cassettes*, a fin de trans-

cribir éstas, sin dañar la cinta matriz. Con la ayuda eficiente de Aída Nagata, hemos corregido las versiones puntuales de la transcripción de la *cassette*, cuidadosamente, confrontándola una y otra vez, a fin de superar algunos puntos confusos por efecto de la mala audición en el salón del IEP, (donde había un eco muy fuerte, el ruido de los comentarios y el desplazamiento del micro sobre la mesa). No se olvide que, de 1965 a la fecha ha cambiado notablemente la tecnología, en cuanto a las máquinas grabadoras como a las cintas que se usaban entonces. No habiendo estado la cinta especialmente cuidada, no siempre se escucha con total nitidez; sin embargo, hemos tratado de conseguir la mejor transcripción y solamente hemos reducido las interferencias en los diálogos y las muletillas del hablar espontáneo. El resultado lo tiene el lector en sus manos.

La discusión de la Mesa Redonda hace distintos análisis de la obra de arte; es decir, de la novela de Arguedas, que es entendida desde un punto de vista literario y desde un punto de vista sociológico. Y así confluyen distintos ángulos para juzgar el texto de *Todas las Sangres*, es decir el que hace el crítico literario, el que hace el científico social, y el que hace el propio autor que responde a unos y otros.

Los puntos de vista sustentados en la Mesa Redonda, posiblemente no fueran hoy los mismos, y posiblemente, la conversación sea un indicio eficiente de cuánto ha cambiado en el transcurso del tiempo y también, la medida en que los estudiosos se reconocen, o también, en qué medida el pensamiento crítico se ha desarrollado y pueda crearse a sí mismo y reconocerse en el sentido de las páginas que siguen.

Pasamos a otro asunto importante. La edición de este texto no implica juzgarlo como si fuera de hoy, ni corregir su sentido para modernizarlo. Tampoco es replantear hoy día la misma discusión 20 años después. Procedemos frente a un documento, que está fuera de nosotros, frente al cual nos situamos como

frente a un manuscrito. En consecuencia, lo acompañamos de estas notas que ayudarán al lector a situarse en el ambiente de la discusión, y a dilucidar las diferencias que surgen a causa de la diversidad de los campos de acción de los participantes. ¿Cuáles son los focos tratados en la discusión? Es decir, ¿cómo discurre el sentido del debate, y qué preguntas y problemas crean la trama de la reunión?

El debate es incitante y, por ratos, apasionado; trata sobre la creación y la forma de juzgarla, desde la crítica literaria y desde la óptica sociológica. Queremos indicar cuáles son los tópicos, en torno de los cuales la Mesa Redonda fue ordenándose. Por ejemplo, si era factible encontrar una lectura literaria y otra social de la novela de Arguedas. En la mesa estábamos: el autor, críticos literarios y personas de distinta formación y orientación en las ciencias sociales. Es así que parte importante de la Mesa Redonda se refiere a la relación entre la literatura de creación, con la sociología. En el caso de los críticos literarios, quiero prevenir acerca de la imprecisión con que se refieren a sus puntos de vista, respecto de la relación entre la literatura y la sociedad, a partir de la novela de Arguedas. La novela se entiende como la sociedad, y por ésta se entiende el Perú o la sociedad peruana. En torno a esta relación gira parte importante del debate. Vamos a volver sobre este punto otra vez, pero, queremos señalar que los personajes y su presencia en la narración son vistos de distinta manera entre los comentaristas de letras o de ciencias sociales.

Las respuestas de Arguedas para comentar a sus críticos, es, en verdad, el testimonio más aleccionante, tanto como el ritmo y velocidad de su exposición. Quiero decir que siendo lenta y dificultosa en un comienzo, va de menos a más, en el deseo de plantear su posición y refutar, a su juicio, las inconsistencias y la validez de los juicios de los críticos, tanto del lado literario como las que vendrían después, del lado de la sociología.

Para el recuerdo de los que estuvimos presentes o para los que lean estas páginas, los diálogos entre José María Arguedas y Sebastián Salazar Bondy son un punto fundamental dentro de la trama de la reunión, y después será impresionante seguir las apreciaciones de Jorge Bravo, de Henri Favre y la forma como ambas posiciones encuentran una respuesta de Arguedas, en cuanto escritor y en cuanto hombre dedicado por otras vías al conocimiento de la sociedad peruana y a su estudio en distintas parcelas de la cultura, pero vista con el sentido de quien vive dentro de la sociedad, la goza y la sufre como lo hace el creador y estudioso. En este sentido, el balance de la reunión es hecho dentro de ella misma por Aníbal Quijano, quien estando presente dentro del público fue invitado por Jorge Bravo para que se acercara a la mesa y participara en la discusión. En efecto, ocurrió así y sus palabras hacen un recorrido, tanto de los rasgos artísticos como de los sociales, y su evaluación sobre ambos.

Una de las impresiones que causa la primera parte del debate, se refiere a que *Todas las Sangres* no es útil a una lectura sociológica, y tanto la rigidez de algunos personajes y especialmente el papel desempeñado por Rendón Willka, es motivo para que se cuestione, en efecto, que ciertos personajes no reflejan la realidad de una sociedad como el Perú. Sobre todo por tratarse de una obra de carácter social y, por lo tanto, empeñada en dar testimonio realista. En otras palabras, los juicios que esgrimen Salazar y Oviedo señalan la falta de adecuación entre el tratamiento de la novela y su referencia a la sociedad peruana, donde se mezclan distintos estilos de concebir los caminos que hacen del Perú un país atrapado entre dos posibilidades, y que una de ellas parezca cortada sobre un personaje que es incapaz de aparecer como real. A propósito de estas imputaciones, el autor concede que hay elementos etnográficos que quizás dan una impresión, que él ha tenido en el recuerdo;

pero disiente acerca de que sus creaciones como tipos humanos no existan, puesto que él los ha vivido y ha hecho de ellos una proyección pasada por su experiencia vital. No son, dice, artificios sino seres vivos; y subraya que es así como una novela pueda construir un mundo, en el cual exista una fuerza interna que sostenga la obra con los recursos de la literatura. No es antojadizo entender que, en el fondo de esta observación, están en juicio las relaciones entre la figuración artística y la realidad científica, o aquello que diferencia el arte literario de la descripción científica, y otros tipos de ensayos.

Y ése es el camino que nos conduce al segundo ámbito de la discusión, cuando tanto Favre como Bravo hacen reparos pensados desde el mirador de un hombre que se ocupa del estudio de la realidad social, en base a normas establecidas para configurar el esquema de funcionamiento de una sociedad o comunidad global. Por tanto, es desde otro punto de vista distinto del que usan Salazar Bondy y Oviedo, el demandar una consecuencia con el eje histórico que cubre la novela, aparentemente desplazándose de una época a otra o mezclándolas sin ser consciente de esa mezcla. También es evidente que Favre sustenta no la validez o verosimilitud de los personajes, sino que pone en duda el marco social dentro del cual se desarrollan los conflictos y el papel que dentro de éstos, asumen las clases o castas. Es posible que entre una y otra serie de observaciones, quizás lo más difícil es apreciar la doble visión del hombre contemporáneo, para entender el sentido de lo que siempre se llamó la poesía como creación capaz de contradecir, sin saberlo o sabiéndolo, las hechuras exteriores de la realidad. En todo caso, una parte del debate demuestra que el escritor Arguedas es más poeta cuando organiza sus visiones de la realidad peruana en su narrativa, incluso en ésta que adolece, según los críticos literarios y críticos sociales, de una falta de rigor analítico para introducir un reflejo más ordenado

y al día, de lo que estaba pasando por la década de 1960, que no correspondía con los años 30 ó 20, o comienzos de siglo. Dejemos de lado los juicios sobre el efecto de la novela sobre los lectores o sobre los actores de la historia política del país hacia el futuro.

Me detengo a pensar, cómo había tanta incomunicación entre los argumentos de unos y otros, frente al papel del arte y el reflejo de una realidad social. No se trata tan sólo del uso de una tesis dualista; tampoco de una falta de sentido histórico ni de una congelación del mundo moderno de las ciudades y de los personajes de las empresas transnacionales. Es posible que en el ardor de la discusión resulte que haya habido una ceguera de todos, puesto que también es cierto que ni los sociólogos poseían las herramientas analíticas que les proporcionarían algunos de los conceptos teóricos, a los que se acogían incluso; como también fuera visible la insistencia del novelista para invocar al mismo tiempo su experiencia personal, el haberlo visto él, el haberlo vivido él, (una actitud romántica) y, al mismo tiempo, conjugarla con una visión avalada por una actitud más etnográfica o etnológica. Lo mismo podría decirse del punto de vista literario a su turno, pues padecen de estrecheces al juzgar tanto el uso de términos y conceptos y al indagar por una teoría que sustente la visión que emana de la novela, como un espejo de la realidad. En varios casos se nota este argumento y este defecto, pero en ninguno es tan saltante como el apelar a la ideología y mezclar lo que dice un personaje, o una parte de la novela, o asignarla al autor. Posiblemente no se ha discutido con ánimo de forzar las argumentaciones, pero no hay duda que la Mesa Redonda fue al mismo tiempo reveladora de la dificultad para encontrar la luz o la iluminación y señalar los mismos contrasentidos en los que cada uno se movía; los mismos que nos impedían traspasar el propio y deformante espacio de la soberbia o de la inseguridad.

Así el énfasis en rastrear el papel de la oligarquía y el voluntarismo indigenista está ligado al paulatino abandono de los antiguos estudios de comunidades, con la intención de conseguir una más amplia mirada de la sociedad peruana. La estructura del poder y las contradicciones entre los patronos y la masa indígena son vistos de otra forma cuando el proyecto del primer belaundismo empieza a dar pruebas de su incapacidad para movilizar a los olvidados del campo y a los marginales de la ciudad. El proceso de la modernización había empezado por los años 50 y había sido el canal para el asentamiento del cholo y la cholificación.

Estos antecedentes son tenidos en cuenta cuando José María Arguedas en 1963 asumió y avaló el proyecto de Acción Popular, al iniciarse el régimen de Fernando Belaunde. Un año más tarde Arguedas renunció a la dirección de la Casa de la Cultura y empieza a caer en cuenta de la imposibilidad en la que se situaba el gobierno constitucional. Frente al reclamo formulado por las fuerzas en movilización social, la salida política en base al dualismo aparecía en *Todas las Sangres* y, en ese contexto, la luz del reflector crítico cayó sobre la salida indigenista y su rigidez para incorporar el tiempo histórico al narrativo: más que en la obra, en el análisis ideológico que de ella se hizo en la Mesa Redonda. La dificultad para practicar el análisis ideológico, común a los colegas de letras o de ciencias sociales, impidió la serenidad a fin de distinguir y matizar el tono de censura que Arguedas percibió como dirigido a la factura de su novela y toda su obra como escritor, como estudioso y como ciudadano. En los próximos cuatro años Arguedas elaborará su discurso narrativo de *Los Zorros*, y una vez más correrá las fronteras de la creación y de la crítica. Tampoco esta vez, el tiempo había corrido en vano, y José María Arguedas consiguió en su último libro el cuadro más acabado del proceso de la modernización conciliando el mito de la realidad nacional e internacional del Perú.

LAS TRAMPAS DEL PENSAMIENTO

Una Lectura de la Mesa Redonda Sobre
TODAS LAS SANGRES *

GUILLERMO ROCHABRÚN S.

*A Don Alberto,
con admiración.*

NOTA AUTOBIOGRÁFICA, O "EL MITO DE LOS ORÍGENES"

No recuerdo cómo ni cuándo —la fines de los años 60 o a inicios de los 70?— tomé conocimiento de una mesa redonda que tuviera lugar en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) sobre la novela de Arguedas *Todas las Sangres*; lo que sí sé a ciencia cierta es que ella cobró para mí un significado casi mítico. Por factores que se escapan a mi comprensión, los narradores y poetas de lo que se ha dado en llamar la “generación del 50” asumieron para mí, y desde muy temprano, un carácter legendario: la supuesta controversia entre “poesía pura” y “poesía social”, los mundos en los cuales yo suponía poblaban cuentos y novelas, constituían en mi imaginación hechos cen-

* Publicado originalmente con el título “¿Viviendo en Vano? Una Relectura de la Mesa Redonda Sobre Todas las Sangres”. *Socialismo y Participación* No. 57, CEDEP. Lima, marzo 1992, pp. 21-34.

trales para encontrarse con el país. El caso es que los consideré como una suerte de semi-dioses que nos habían antecedido a los sociólogos en la reflexión sobre nuestra sociedad, habiendo logrado con sensibilidad exquisita un nivel creativo que desde nuestra especialidad no podríamos alcanzar.

El narrador se me presentaba (*¿se me presenta aún?*) como un creador auténtico, pero también como si poseyera algo de sobrehumano, como si estuviera dotado de una sabiduría especial, inmanente. Tuve entonces la intuición de que la literatura posibilitaba una comprensión del mundo que me estaba vedada, salvo para contemplarla muy desde lejos, pasivamente.

Ahora bien, lo irónico del caso es que tal como ahora, yo era entonces soberanamente ajeno e ignorante del campo literario: no tengo paciencia para las novelas —no hablemos ya de la poesía— ni sé leerlas. Pero ignorancias aparte, sabía que en sus inicios las ciencias sociales modernas en el Perú estuvieron muy cerca de la literatura. Quijano, escuchaba decir, había intentado ser escritor antes de dedicarse a la Sociología.

Finalmente, por entonces sociólogo en ciernes, el IEP se me figuraba como la catedral de las ciencias sociales, el sumun del rigor, el esfuerzo más logrado por hollar el inmenso territorio inexplorado de la realidad nacional. Además yo tenía muy presente que en el origen de dicha institución había estado el social-progresismo, corriente política por la cual siempre tuve una clara simpatía. Sabía, o creía saber que eran “de izquierda”, y esa sensación de “lo prohibido” acrecentaba el hechizo que este mundo ejercía sobre mi imaginación.

Volviendo al tema, este debate sobre la relación entre Sociología y literatura terminó funcionando para mí como un “mito de los orígenes”. Con el correr del tiempo fui encontrando sobre él algunas referencias, breves y dispersas. Alguna vez pregunté a Julio Cotler —fue en 1984— qué se sabía de la tal mesa redonda. Pese a haber sido buscada intensamente, me dijo, la

cinta magnetofónica no había podido encontrarse. Por eso tuve una sorpresa tan grande y grata cuando al poco tiempo pudo ser publicada, a fines de 1985, y la tuve entre mis manos.¹ ¡Al fin el mito estaba a mi alcance! Pero debo confesar que no me atreví a leerla de inmediato ni de corrido (¿temía decepcionarme?), hasta que en un curso en 1990 la hice “teatralizar” en la Universidad Católica: sendos alumnos asumieron los parlamentos de los participantes, tras lo cual sobrevino un debate.

La publicación de *¿He Vivido en Vano?* fue recibida con numerosos comentarios breves, los cuales por lo general no han sabido reconstruir el clima de esos años. Es un encomiable trabajo de Carmen María Pinilla² el que me ha motivado a desarrollar mis apreciaciones sobre este hecho, apoyándome no poco en el detallado recuento de la época que ella ha logrado, como también en sus propias reflexiones. Por supuesto, todo lo que aquí escribo es de mi entera responsabilidad.

DE LAS INTENCIONES Y DE LOS RESULTADOS

Don Jorge Bravo Bresani, ingeniero de minas ganado por la Economía, organizó las mesas redondas sobre literatura y sociología, convencido de que era necesario propiciar un diálogo

-
1. *¿He Vivido en Vano?* Mesa Redonda sobre “*Todas las Sangres*”, 23 de junio de 1965. IEP, Lima 1985.
 2. Carmen María Pinilla: «*Juzgar con Lucidez*». *El Conocimiento de la Realidad Social Peruana en la Obra de José María Arguedas*. [Nota de la presente edición: Dicho trabajo fue presentado como Tesis de Maestría en Sociología en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992. Posteriormente fue publicado con el título *Arguedas: Conocimiento y Vida*. PUCP, Lima 1994.] Debo a Carmen María y al IEP el acceso a la grabación de la mesa redonda, circunstancia que me permitió transcribirla íntegramente de nuevo y depurarla de numerosos y graves errores. Después de lo dicho se comprenderá que yo me haya sentido predestinado a llevar a cabo esta tarea.

entre especialistas de ambos campos, sobreentendiendo que cada uno disponía de un modo de conocer irreductible al del otro, siendo cada cual válido en sus propios términos y recíprocamente aprovechables. Para Bravo y en general el IEP las preocupaciones centrales eran “el estudio de la realidad nacional y el planteamiento de una prospectiva para la acción nacional”.³ En tal sentido la literatura construía interpretaciones de la realidad social y “proponía símbolos y mitos como motores del esfuerzo del desarrollo”. Según sus propias palabras, economistas y sociólogos:

“buscan en la literatura la forma cómo el artista ha captado y reproducido en su mundo ideal la lógica de organización del conjunto social real a que pertenece, o cómo su intuición revela la esencia de los comportamientos humanos y sus motivaciones que están a la raíz del fenómeno económico o del fenómeno social, históricamente situados...”

Más adelante Bravo compara a ciencia, arte y trabajo, porque todos ellos son creación, y “toda creación... participa de la esencia del arte”.

“Sabemos que el arte es una forma de conocimiento y un lenguaje simbólico. Que la intuición del artista proporciona reconstrucciones ideales cuya lógica interna es semejante a la realidad. Sabemos que los símbolos que el artista crea son en cierto modo intuiciones y proposiciones de esta imagen del hombre futuro presente en todo proyecto social que preside las tareas históricas y motiva y prefigura las luchas y los combates, las cooperaciones y las solidaridades de los hombres. Conocemos también la penetración analítica encerrada en la metáfora, muchas de las cuales... desvelan

3. Jorge Bravo Bresani: “Literatura Peruana y Sociología”, p. 182. *Revista Peruana de Cultura* Nos. 7-8. Casa de la Cultura del Perú, Lima 1966. Los siguientes entrecuadrados pertenecen a este escrito, el cual sirvió de introducción a la primera mesa redonda.

antes que el análisis científico la esencia de los comportamientos humanos.”

Estas eran proposiciones inmejorables para augurar un diálogo fructífero, y habría que suponer que con ese ánimo acudieron los distintos participantes. Pero medida contra esas expectativas, la mesa redonda sobre *Todas las Sangres* terminó, como sabemos, en un completo fracaso.⁴ La pregunta que cabe formularse es ¿por qué? ¿Cuáles vienen a ser, entonces, las condiciones que un diálogo debiera reunir para ser fructífero? Pero en este caso, ¿qué tan grandes diferencias, al fin y al cabo, existían entre Arguedas y sus ocasionales críticos? ¿Eran ellas tantas, y tan pocas las concordancias, como parece desprenderse de la discusión? Tales preguntas pueden ser abordadas solamente si repasamos primero los términos en los cuales ésta transcurrió.

EL DESARROLLO DEL DEBATE⁵

Quizá lo primero que sorprende al examinar lo que ahí se dijo es lo poco que, a excepción de Alberto Escobar, los críticos literarios hablaron sobre literatura —o incluso sobre sociología de la literatura—. Ello fue alentado por la caracterización que

-
4. Esta no es una apreciación de mi parte; se desprende de los textos escritos por tres de los participantes, incluyendo al mismo Arguedas. Han sido agregados en un “Apéndice” a *¿He vivido en vano?*
 5. Creo tan innecesario como imposible hacer una reseña completa de la discusión, pero a la vez es imprescindible fijar la agenda de lo que ahí se dijo, en particular por parte de quienes criticaron a la obra y al autor. Intervinieron, desde el lado de la literatura, Alberto Escobar (lingüista) —el único que estuvo de parte de Arguedas—, José Miguel Oviedo (crítico literario) y Sebastián Salazar Bondy (literato y ensayista). Desde las ciencias sociales hablaron Henri Favre (sociólogo francés), Jorge Bravo Bresani (economista) y José Matos Mar (antropólogo). A pedido de Bravo intervino Aníbal Quijano (sociólogo), quien se encontraba entre el público. El debate se realizó en el local del IEP bajo la muda presencia de Luis E. Valcárcel.

todos hicieron de esta obra como una novela “social”, o de “realismo crítico”. De esta manera el criterio fundamental para juzgarla pasaba a ser su mayor o menor correspondencia con la realidad y con las opciones ideológicas en juego. En suma, la novela fue juzgada ya no literaria sino literalmente.

Es obvio, sin embargo, que la calificación de la novela no basta para llegar a ese resultado; tiene que haber existido en el ambiente una compleja coincidencia de circunstancias apuntando en esa dirección, y valdría la pena tratar de reconstruirlas. La literatura daba en esos años muestras de una extraordinaria vitalidad en un momento de grandes cambios sociales y políticos, pero al mismo tiempo las ciencias sociales despuntaban al interior de la intelligentsia capitalina; ambos procesos tenían lugar en círculos que se intersectaban en gran medida. Las preocupaciones sociales que desde siempre, pero muy en especial desde los años 40 y 50 habían tenido los literatos, asumían ahora la forma y el ropaje de preguntas y nociones sociológicas. De hecho, como se diría hoy, el discurso sociológico iba ganando terreno;⁶ baste señalar que estas mesas redondas habían sido convocadas desde el espacio institucional de las ciencias sociales, y no desde cenáculos literarios.

Reducida así la crítica literaria a su mínima expresión, los comentarios, que podrían agruparse como de orden fáctico, ideológico y teórico, fueron en general de un tenor negativo. Oviedo inicialmente se limitó a presentar el argumento de la

6. Quizá el caso paradigmático sea el de Sebastián Salazar. En su trayectoria, según Jorge Cornejo Polar, se percibe un desplazamiento desde criterios estéticos hacia criterios sociales e ideológicos. Véase la nota de Cornejo escrita por los 25 años de la desaparición de aquél en el semanario *Caretas* No. 1119 (30 de julio de 1990), pp. 73 y 84. Asimismo la nota escrita por Bravo a raíz de la prematura muerte de Salazar, ocurrida pocos días después de la segunda mesa: «Un ‘hechizamiento’». *Revista Peruana de Cultura*, No. 7-8 (*op. cit.*), especialmente p. 144.

novela, mientras Salazar fue directamente al problema de las indefiniciones ideológicas de ésta y (ergo) de su autor, para más adelante afirmar que “sociológicamente la novela no sirve como documento” [27].* “Soy un admirador de la novela” dijo —aunque sin explicitar por qué— “pero no creo que es un *testimonio* válido para la Sociología” [33]. Salazar argumentaba por un lado que la dualidad de concepciones de Arguedas la invalidaba como visión de la realidad —al incorporar un discurso “mítico”—, y por otro que había omisiones graves, como el ejército y la iglesia.

Luego intervinieron los científicos sociales. Favre encontraba en la novela un marco explicativo constituido sobre la base de un sistema de “castas” (mistis, mestizos, indios, cholos) que ya no tenía vigencia en la sierra peruana [39, ídem], pues él en su investigación no había encontrado indios “sino campesinos explotados” [40]. Por lo mismo criticaba la mezcla de distintos tiempos históricos en una novela que pretendía desarrollarse en el presente. De otro lado había mucho simplismo en la descripción de los mecanismos económicos, pero sobre todo el autor asumía “una posición absolutamente indigenista” idealizando a los indios y su “instinto biológico” para dirigirse siempre hacia el bien, en desmedro de blancos y mestizos y del comportamiento lógico y racional [40]. Por eso Favre termina sugiriendo que el impacto de la novela podría ser, desde su punto de vista, negativo [40].⁷

Por su parte, Bravo elogió el tono de denuncia presente en la obra [40], así como la descripción de los terratenientes se-

* Los textos citados así como los números de página entre corchetes corresponden a la nueva edición.

7. En la primera mesa redonda, en la cual Favre no participó, el compromiso del escritor apareció con un correlato: su responsabilidad frente al impacto que sus obras podían tener.

rros; en contrapartida los personajes del mundo capitalista estaban tratados de manera muy poco real [44]. Pero también criticó los desfases temporales del texto [43], desarrollando luego un extenso argumento contra la noción de “lo indio”, pues al derivar de una situación colonial era una categoría ambigua; por lo mismo descartaba que el socialismo se pudiese basar en supuestos valores indios “no existentes” y “ya superados” [44].

Aníbal Quijano intervino finalmente ante la insistencia de Bravo. Luego de elogiar la riqueza del material y la estructura novelística de la obra [ídem] reiteró las críticas de Favre referentes al desfase temporal entre el sistema de castas y la realidad actual del Perú [ídem-57], pero lo que hizo centralmente fue comparar la novela con los resultados de sus propias investigaciones.

En tal sentido encuentra que en la novela a) existen dos “teorías del cambio”, a su juicio no integradas entre sí, y b) que “lo indio” aparece en términos excesivamente diferenciados de lo que sería la “versión criolla de la cultura occidental”, por lo que “no rescata la novela el proceso de transición, el proceso de conflicto y de integración cultural al cual está al mismo tiempo sujeta la población campesina que podríamos llamar india en este momento” [ídem]. Esta falla se ponía de manifiesto en la reincorporación al mundo indio que Rendón Willka experimentaba a lo largo de la novela, pese a que inicialmente había aparecido más bien atravesando el proceso de “cholificación”. Tal “retroceso” del personaje mostraría “las vacilaciones *ideológicas* del autor respecto de las probables soluciones a que pueda tener el problema campesino” [59]. Sin admitir que Arguedas postulase una solución estrictamente indigenista, Quijano veía en él más bien “una solución indigenizante del problema” [60].

En suma, aunque no dejó de escuchar importantes elogios mencionados al paso, Arguedas soportó un denso conjunto de críticas. Esa misma noche en unos dolientes renglones mostraría cuánta distancia puede existir entre la forma pública de un

diálogo y los sentimientos privados. Esos mismos trazos nos hablan, primero, de sus conflictos sentimentales.

Este pues, fue el resultado. ¿Qué decir sobre ello?, ¿qué pensar, por ejemplo, sobre la distancia entre las palabras de Bravo en la primera mesa redonda, y su actitud en la segunda?, ¿dónde quedó su reconocimiento de la realidad propia del mundo de la literatura —la cual durante el debate fuera defendida consistentemente sólo por Alberto Escobar [20-21, 34], además del propio Arguedas [37-38]?

Es obvio que sobre lo ocurrido pueden hacerse múltiples interpretaciones o “lecturas”. Por mi parte creo que conviene distinguir varios órdenes de factores. En primer lugar, las dificultades inherentes a tal empresa, como bien lo dijera Mario Vargas Llosa en la primera reunión: faltaban “puentes” más sólidos que el entusiasmo de sus promotores, o alguna experiencia previa en la cual apoyarse. En segundo término están los problemas de todo diálogo entre intelectuales, donde cada cual busca resaltar su personal punto de vista. Así, todos los comentaristas buscan encontrar en la novela sus propias ideas, hallazgos, convicciones; en la medida en que no las encuentran critican a la novela y a su autor: “estas equivocado si no piensas como yo”.⁸ Por último, al choque entre dos modos de pensar, personificados de un lado en Escobar y el mismo Arguedas, y de otro en la práctica totalidad de los demás participantes. Mis siguientes reflexiones quieren aportar sobre este último punto.

8. Así, Salazar y Oviedo hubieran querido que los indígenas se identificaran con Fermín más que con Bruno, mientras Favre y Quijano desearían haber encontrado campesinos y líderes de éstos ya “cholificados” de manera irreversible. Salazar y Bravo hubieran preferido que los valores alternativos a los capitalistas se expresasen bajo una modalidad moderna, y no bajo formas indígenas “obsoletas”.

LOS ESTILOS DE PENSAMIENTO

Dicotomías y Transición

Cuando uno lee atentamente las diversas intervenciones es posible percibir un modo de pensar que atraviesa a todos los comentaristas, con la excepción de Alberto Escobar. Este modo de pensar hace inteligible la realidad mediante la imagen de la transición. Según un supuesto común en la época, el país había entrado en una fase de cambios y conflictos mucho más acelerados e intensos —desbordantes, en verdad— que los experimentados en décadas anteriores. La preocupación por el “cambio” era en verdad absorbente, pero para que éste fuera inteligible, así como para poder ser encauzado en alguna dirección, había que atribuirle un orden. En las ciencias sociales de la época la “modernización” proporcionaba la más difundida respuesta a tales interrogantes: según ella una sociedad como la peruana estaba en proceso de modernización; es decir, en tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad moderna.

Claro está, dicha teoría también era entonces abiertamente criticada; algunos de los participantes, como Quijano, eran cuando menos distantes y cautelosos frente a ella. Pero fue el caso que, pese a tales precauciones, unos y otros refirieron su desconcierto y sus desacuerdos frente a Arguedas en tanto en la novela aparecían procesos, valores, personajes y comportamientos que no se adecuaban a tal o cual patrón de transición supuesto y/o deseado por ellos. (Es decir, este criterio, como suele ocurrir con el “sentido común” de una época, no actuaba de manera explícita sino soterrada.)

Si vamos a las palabras pronunciadas, cada participante tenía una lectura de la obra que difería de la interpretación de los demás. En cuanto al punto de vista que existiría en la nove-

la, para Salazar el eje que articula la trama es el conflicto entre feudalismo y capitalismo, y pareciera que el autor “toma partido por el feudalismo” [27]. En cambio según Favre la novela se estructura alrededor de una oposición entre el racionalismo occidental y el mundo indígena, donde Arguedas “sostiene una posición absolutamente indigenista” [40].

Tanto Favre [39] como Quijano [ídem] critican los términos de “casta” en los cuales la trama de la obra está forjada, noción que ya no correspondería a la realidad actual. El país transitaría pues, de un sistema de castas a una estructura de clases, proceso que no era destacado en la novela.⁹ Es ahí entonces, en la transición, donde más allá de sus diferencias es posible encontrar un patrón común entre los comentaristas. En este patrón los distintos ejes que cada cual define son:

- a) bipolares.
- b) congruentes unos con otros; es decir, de un lado estarían el feudalismo, el mundo indígena, el misticismo, la irracionalidad, el instinto, la categoría de casta, etc. —en una palabra, lo tradicional—, mientras por el otro se encontrarán el capitalismo, Occidente, la secularización, la racionalidad, el conocimiento científico, la categoría de clase, etc., —lo moderno—,
y por último
- c) encierran un movimiento irreversible que va del polo tradicional al polo moderno.

9. Estas diferencias no pueden considerarse como absolutas, tal como aparecen a primera vista. Se trata de formas orales donde las palabras no serían necesariamente las mismas de haber pasado al lenguaje escrito; tampoco son “tesis” excluyentes: de haber conocido las visiones de los demás cada participante podría haber modificado su imagen de la novela. Pero aún así las diferencias son indicios de énfasis particulares.

En base a este modo de pensar puede entenderse la incomodidad de Salazar cuando dice que en Arguedas conviven “dos doctrinas, dos ideologías... que *todavía* [énfasis mío] no se han unido, no se han confundido en una sola concepción del mundo” [26], y que en esa ambivalencia parece optar por el feudalismo [27]. O su desconcierto cuando tras aceptar que hay un eje axiológico en el cual Fermín encarna al individualismo y la ambición, y en el polo opuesto Rendón Willka representa la fraternidad y la acción colectiva indígena, si ya los dos polos han quedado definidos, no encuentra ningún espacio para el terrateniente feudal [32].

Es también el caso de Oviedo cuando éste interpreta que Rendón opta por el señor feudal, Bruno [34]. A ello se suma la perplejidad de Quijano, quien había pensado que Rendón “regresaba totalmente cholificado de la ciudad” [59] —es decir, habría entrado ya en la transición—, y sin embargo va a “irse plegando progresivamente a la densa atmósfera de misticismo e irracionalidad que rodea el mundo de don Bruno” [73]. De todos estos argumentos se desprende que la transición o es un proceso irreversible, o no se la entiende. Por eso Rendón es para Quijano un personaje “sumamente equívoco” [59], y sospecha que ello se deba a las incongruencias y vacilaciones del autor.¹⁰

Para Favre en la realidad de la sierra no hay indígenas, sino campesinos [40]. Es decir, los individuos ya no están definidos por una condición de casta, sino de clase. Digamos por último que Salazar [32] y Bravo [44] se declaran socialistas, pero el socialismo *sólo* puede entenderse y construirse a partir de lo moderno.

10. En la generalidad de los comentarios críticos que recibió Arguedas, los indígenas aparecen incapaces de actuar por su cuenta y de crear alternativas propias, salvo que dejen de ser indígenas.

Todas estas sorpresas e incomodidades tienen en común que los críticos han buscado colocar los distintos elementos de la novela en uno u otro polo de ejes que ellos —y no Arguedas— han definido; y hacerlos encajar en un movimiento cuya dirección no puede ir sino hacia el polo de lo moderno, el cual si bien ellos no desearían que fuese la modernidad capitalista, no alcanzan a definirlo sino como un racionalismo occidental productivista.

Pensando lo Múltiple

Ahora bien, se dirá, es muy fácil ser crítico y lúcido... veintisiete años después de transcurridos los hechos. Pero es el caso que en el mismo debate estuvo presente otro punto de vista, cual fue el que explicitara Alberto Escobar. También él trata de buscar un orden en medio de la complejidad de la novela, pero no lo encuentra en el recorrido de una transición, sino en la articulación de distintos niveles de conflicto [35].

Uno es el conflicto económico-social, manifestado primero entre dos reacciones del feudalismo ante el asedio capitalista —en un caso (Fermín) tratando de renovarse, y en el otro (Bruno) replegándose hacia una visión paternalista mágica— y luego en la oposición del feudalismo al capitalismo. Pero el eje formado por esta polarización conforma por su parte un extremo de otra oposición: esta vez entre el punto de vista occidental y el punto de vista aborígen [35]. Hablando esquemáticamente, para Escobar no hay dos sino tres elementos: lo occidental-capitalista, el feudalismo, y el mundo aborígen. Podemos representar esto en el gráfico que se muestra en la página siguiente.

Cada nivel no se compone de polos entre los cuales tendría lugar una transición, sino de *oposiciones*; pero además los dos ejes no van paralelos el uno frente al otro, recorriendo de



distinta manera la misma dimensión, sino que transcurren en planos diferentes. Haber distinguido dos *planos* permite a Escobar percibir que esos dos conflictos no se dan linealmente,

“sino que aparecen mezclados, confundidos, resquebrajados, entonces se dan: patrones aindiados, indios amestizados, racionalistas con cierto sentido religioso; mágicos con un sentido racionalista. Y es precisamente esta *con-fusión*,¹¹ este mundo desarticulado y desintegrado, el que para mí es el testimonio de la confusión mental, real y social, que es el Perú de hoy día. O sea que, lo que ustedes ven como defectos, yo veo como excelente.” [35]

Más allá de la exactitud o inexactitud de esta perspectiva la diferencia —y ventaja— que le encuentro frente a las demás, es que permite entender una configuración quebrada y múltiple como la que aparece en la novela, y en la realidad misma, donde no siempre hay opciones claramente decantadas, excluyentes e irreversibles, ni cursos fáciles en direcciones preestablecidas.

Sin embargo hay además un tercer nivel de conflicto mencionado por Escobar; se trata del conflicto de *valores*, entre

“una idea de desarrollo eminentemente materialista, eminentemente cuantitativa, eminentemente rentable, frente a una idea que

11. El énfasis fonético y la separación de sílabas son del mismo Escobar.

no se explicita en la obra, pero que por contraste aparece de un desarrollo en el cual el hombre sea el centro..." [22]

El nivel al cual esta oposición se sitúa es clave, porque como dice Arguedas [27-28], se trata de opciones universales; es decir, no son en sí mismas ni occidentales ni indígenas. Esto tiene una importancia crucial frente al llamado "indigenismo" de Arguedas: muy de otra manera los valores indígenas, como la fraternidad y la acción colectiva, son recogidos por él no por ser indígenas, sino por su alcance universal. Otra cosa es que él los aprendiera de y en "los indios"; por eso puede haber personajes no indígenas, como Matilde —la esposa de Fermín, perteneciente a una familia arruinada de hacendados costeños—, o el ingeniero social-cristiano, quienes también asumen tales valores tras haberlos aprendido, al igual que el autor, a través de ellos. Este nivel axiológico de la novela fue obviado en la mesa redonda, mientras que su dimensión auto-biográfica fue claramente menospreciada.

Digamos por último, finalizando esta parte, que al establecer el contraste entre estas dos "formas de pensar" puede entenderse mejor el tipo de objeciones que los participantes de la mesa redonda plantearon a Arguedas en cuanto al conocimiento sobre la realidad social que su novela ofrecía.

EL DIÁLOGO ESQUIVO

Esto puede ser más claro, pero también paradójico, si examinamos los textos que Quijano escribe por entonces. Mientras Arguedas publica *Todas las Sangres*, Quijano da a conocer un importante trabajo sobre el "grupo cholo".¹² En él pone de

12. Aníbal Quijano: "Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú", en *Domina-ción y Cultura*. Mosca Azul, Lima 1980. Su título original, en 1964, fue "La

relieve, en medio de un conjunto de procesos de cambio de alcance nacional, la “emergencia” de un nuevo sector, procedente del mundo indígena pero que perdía progresivamente ese carácter al asumir pautas culturales y patrones de comportamiento del mundo urbano y occidental. Como *sector* se encuentra en una situación intermedia: va abandonando paulatinamente lo indígena, pero no está aún integrado al mundo urbano, costeño, occidental, y en tal condición puede permanecer indefinidamente.

Esta situación, la cual a falta de un mejor término podría denominarse “intermedia”, se repite según Quijano en todo tipo de fenómenos, y es constitutiva de los procesos de cambio de sociedades como la peruana. En particular, nada permite concebirla como una fase transitoria que conduciría a corto plazo hacia otra etapa y en una dirección predeterminada. Por eso Quijano critica la noción de “sociedad *en* transición”, pues ella sugiere que este curso sería relativamente breve y sobre todo presupone la marcha en un sentido ya establecido. Ni lo uno ni lo otro era aceptable en términos científicos o ideológicos. Estamos, no hay que olvidarlo, en los inicios de la gran batalla de las ciencias sociales de América Latina por la especificidad del continente y de sus caminos de desarrollo.

Como alternativa Quijano propone el término “sociedad *de* transición”. La diferencia puede parecer excesivamente sutil, pero tiene gran importancia pues aquí los procesos de cambio no son accesorios a la sociedad en referencia, y sobre todo, la meta no está predeterminada.

Quijano describe de manera muy detallada el nuevo mundo cultural que estaría surgiendo con el grupo cholo: un espacio proveniente del mundo indígena, que no corta totalmente

sus vínculos con él ni transita indiscriminadamente hacia su “aculturación” total a “la versión criolla de la cultura occidental”. Al mismo tiempo afirma el vigor de la cultura indígena, revitalizada en los últimos años (p. 113). No es ajeno a esto último el impacto económico de las recuperaciones de tierras que se producen desde fines de los años 50: al contar con más recursos, las prácticas comunales se fortalecen. Más aún, en su ensayo sobre los movimientos campesinos y sus líderes, terminado días después de la mesa redonda,¹³ Quijano interpreta el mito de Inkari como un mito moderno y como expresión de que el “fatalismo” y la “apatía” campesinas llegan a su fin. En otras palabras, se trata de una cultura que se revitaliza, que cambia su posición frente a la cultura dominante, pero que sigue creando mitos:¹⁴ no tendría por qué dejar de crearlos.

Además Quijano explora la situación “marginal” del cholo como *individuo*, así como diversos aspectos psicosociales del mismo. El cholo no dispone de una cultura totalmente integrada, no pertenece plenamente a ningún sector y tiene que manejar mundos sociales y culturales sumamente heterogéneos; se enfrenta pues a “la dificultad suprema de la identificación y la imperiosa necesidad de la búsqueda de una identidad” (p. 76). De todo ello es obligado el brote de una personalidad “extremadamente conflictiva”, marcada por la inseguridad y la frustración (id.).

De este escrito se desprende que la condición de cholo implica una fuerte inestabilidad psicosocial; en consecuencia ella demanda un gran esfuerzo personal para quienes en ella se encuentran. Es decir, el resultado global del fenómeno

13. “El Movimiento Campesino del Perú y sus Líderes”. El ensayo lleva como fecha julio de 1965. Ha sido incluido en A. Quijano: *Problema Agrario y Movimientos Campesinos*. Mosca Azul, Lima 1979.

14. *Op. cit.*, p. 140.

—la incipiente formación de una cultura nacional—, que se presenta como un proceso en ascenso, no es idéntico a las situaciones individuales tal como ellas son vividas. Sociedad y cultura de un lado, y personalidad del otro, no coinciden: se mueven en distintos tiempos.

Es disponiendo de este elaborado marco que Quijano interviene en el debate. En teoría él le debería haber permitido encontrar en la complejidad de *Todas las Sangres* —como hizo Escobar— uno de sus mayores méritos [35, 36], y sin embargo ello aflora solamente cuando en su réplica a Oviedo dice que la novela muestra una imagen global de la sociedad peruana contemporánea dotada de una “complejidad quebrada, ambivalente y conflictiva, en activo proceso de cambio” [74]. Estos términos se corresponden con su propuesta de una sociedad de transición; pero en definitiva Quijano exige decantar procesos que avancen en una dirección definida y predeterminada, sin vacilaciones ni marchas en reversa. En otras palabras, a contracorriente de su propia propuesta termina reclamando el tiempo de una sociedad en transición. Como hemos visto, un olvido similar ocurrió en Bravo Bresani: su reconocimiento del valor de la literatura como forma de conocimiento había quedado atrás.

¿Quizás fuese que Escobar no tenía una visión explícita del proceso nacional y ello le permitía escuchar las voces de la novela antes que buscar en ella la corroboración de sus propias ideas? Sea como fuere, Quijano, Favre, Bravo y Salazar, tratan de encontrar en ella los resultados de sus propias reflexiones e investigaciones. En el caso de Quijano era la búsqueda de la “cholificación” y del liderazgo cholo de los movimientos campesinos:

“Yo tuve al leer la novela la impresión un poco de que Rendón Willka regresaba totalmente cholificado de la ciudad, y que iba a proceder con suma astucia y maquiavelismo en la conducción

política del proceso de insurrección campesina... Pero la impresión siguiente, sobre todo al final de la novela, es que Rendón Willka un poco se reintegra —no muy conscientemente, no totalmente, pero en algún sentido se reintegra— al marco de lo indígena tradicional.” [59; el énfasis es mío].

Es decir, Quijano a) esperaba encontrar en Rendón el personaje que ilustrase el proceso de cholificación por él enunciado, b) estaba entendiendo el proceso como irreversible, y c) hacía coincidir el plano personal con el estructural; el tiempo individual desaparecía en favor del tiempo social y restaba flexibilidad al análisis.

El caso es que para bien o para mal no hay en la novela de Arguedas trazas de ningún proceso de “cholificación”.¹⁵ El único “cholo” que aparece a título de tal en *Todas las Sangres* es el cruel hacendado advenedizo, Cisneros. Los personajes colectivos que podrían corresponderse con la propuesta de Quijano son indígenas que llegan a la mina a título individual, y aparecen en las antípodas de un rol protagónico: se encuentran en

-
15. Sobre el grupo cholo Quijano se arriesga a decir que con él “está en proceso de emergencia una cultura incipiente, mestiza, embrión de la futura nación peruana si la tendencia se mantiene” (p. 61), “embrión de la futura personalidad cultural del Perú” (p. 83). “Si esta tendencia se desarrolla, es posible afirmar que este es el camino de desarrollo de la nación peruana, en tanto que peruana” (p. 112) [he agregado el énfasis]. Al presentar el texto en la edición de 1980 Quijano comenta que “se trata de un material en realidad muy envejecido”, por la ausencia de la teoría de las clases, los modos de producción y su articulación (pp. 12-13). Es irónico, pero hoy en día lo envejecido sería antes bien esa introducción; unos veinte años después sus reflexiones de 1964 han sido reencontradas de manera lúcida y autónoma por Carlos Franco. Ocurrió que la problemática marxista de los años 70 clausuró el discurso culturalista previo. Desde los 80 la historia se ha revertido; el día de mañana todo cambiará de nuevo. De Franco puede verse en particular “Exploraciones en ‘Otra Modernidad’: de la Migración a la Plebe Urbana”, en Enrique Urbano (comp.): *Modernidad en los Andes*. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco, 1991.

el más completo abandono social y cultural, en contraste con los comuneros e incluso con los colonos de las haciendas. Las otras situaciones de desarraigo que se presentan en la novela son las de los vecinos, y en particular de sus hijos que han migrado a Lima.

Ahora bien, desde el ángulo literario, en las exigencias de Quijano y de los demás críticos, el personaje —por ejemplo, Rendón— funciona como ilustración de un proceso y se convierte finalmente en un arquetipo. Pero la novela de Arguedas se mueve de manera mucho más compleja y sutil. Por ejemplo, el conflicto básico entre Fermín y la empresa Whister and Bozart tiene lugar en un marco en el cual los terratenientes e incluso los “grandes señores” pierden el control que tenían en el ámbito local sobre el Estado. En adelante pueden disfrutar de él únicamente si en su accionar coinciden con los grandes intereses de la empresa internacional. Ese es un cambio político e institucional de primer orden; debido a él Fermín pierde poder frente al sub-prefecto, al senador, a los jueces. Inclusive no puede contratar a ningún abogado porque todos han sido comprados por la empresa extranjera. En la misma situación se encuentra Bruno, así como todos los señores empobrecidos; la excepción la constituye Cisneros, porque para oponerse a Bruno y Fermín pacta con el sub-prefecto y el mundo de intereses en cuyo favor éste actúa.

Pero —y esto es tan lógico en la novela como en la vida real— esa mutación en las relaciones de poder y en el ordenamiento institucional, no tiene por qué ir acompañado de transformaciones automáticas y correlativas *de las personas*, sea en su modo de ser o en su cultura. En el caso de los señores, hasta donde les es posible se siguen comportando como tales; no obstante, debido a su empobrecimiento ahora ellos mismos tienen que cultivar la tierra con sus propias manos —aunque deberán hacerlo sin ser vistos para no perder su condición de vecinos.

Así también, enfrentados a la penetración del capitalismo los dos hermanos siguen caminos distintos y hasta opuestos: luego de fracasar en la minería Fermín intenta modernizar la agricultura, imbuido de un afán nacionalista, mientras Bruno se repliega más en su mundo. Pero este último ha quedado tan transformado que intenta una “reforma agraria” a su manera; esto lo enfrenta con los otros señores, pues ahora los indígenas colonos de sus haciendas pueden comparar al “buen” patrón con el “mal” patrón. Salvo Rendón Willka, los colonos no vislumbran todavía la posibilidad de prescindir de todo señor, y el mismo Rendón no intenta imponer a su gente ese camino. En cuanto a la situación objetiva en que viven, tienen en teoría la posibilidad del trabajo asalariado en la mina. “En teoría”, porque la empresa minera decide no contratar a peones de las haciendas vecinas para no trastornar la dominación local sobre los indios; pero aún así la mina existe para ellos como referencia y “tentación”.

En suma, de un lado el *sistema* de castas ya no coincide con la estructura nacional del poder, pero en una serie de aspectos las *personas* siguen siendo las mismas que eran antes e intentan comportarse en iguales términos. Desde otros ángulos ocurre lo contrario: en las nuevas circunstancias las personas vislumbran posibilidades y exigencias antes invisibles, pero llevarlas a cabo implica cambiar predisposiciones personales, hábitos, etc., y enfrentarse con viejas relaciones aún persistentes. No hay pues, cómo presentar personajes hechos de una sola pieza que serían fieles portadores de procesos estructurales claramente decantados.

MODERNIDAD, TRADICIÓN Y TEORÍAS DEL CAMBIO", O LA NOVELA COMO SOCIOLOGÍA

En su muy personal reseña de la mesa redonda, decía Oviedo que:

“Las primeras intervenciones de los invitados a la mesa ... fueron oportunas, porque sin dejar de apreciar el nutrido material sociológico que la novela acarrea, la juzgaron sobre todo como una obra de imaginación. Pero luego, inesperadamente, los sociólogos capturaron la mesa e hicieron un cargamontón contra Arguedas, echándole en cara su falta de información, sus dudas ideológicas, su ausencia de soluciones; es decir, tomaron su novela como si fuese un tratado de sociología...” [67].

Indudablemente Quijano tenía razón cuando replicó diciendo:

“que fueron Ud. y Sebastián Salazar, críticos profesionales, quienes subrayaron que sociológicamente la novela no era un testimonio válido de la realidad peruana, mucho antes que los sociólogos intervinieran en el debate” [70].

Y sin embargo media más de un matiz entre cotejar la novela con la realidad y las ideologías —lo cual hicieron todos—, y criticar su “marco histórico” (Favre [39, 45, 52]) —de “casta” y no de “clase”—, o exigirle la solución de impases teóricos entre distintas “teorías del cambio” que se encontrarían en forma incongruente en la novela (Quijano [58-59]).

Aun a riesgo de extender este escrito más de lo debido es importante examinar este punto. En su ensayo sobre el “cholo” Quijano distingue, de un lado, una teoría en la cual el cambio se entiende como sustitución de lo tradicional por lo moderno —lo que correspondería a la “sociedad en transición”. Y de otro aquélla en la cual

“los elementos de uno y otro lado se fusionan y se combinan en estructuras institucionales comunes, nuevas, ya sea modificándose en este proceso o manteniéndose pero cambiando de lugar y de significación en la nueva estructura” (*Op. Cit.*, p. 52. El énfasis es mío).

De hecho la novela presenta evidencias del primer tipo de procesos. Un buen ejemplo serían los cambios producidos por la minería en indígenas y señores, incluyendo la destrucción del pueblo: lo moderno aniquila lo tradicional, o en su defecto lo tolera —por ejemplo, manteniendo el colonato en las haciendas vecinas—, pero a voluntad. ¿Y en cuanto al segundo? Hasta donde el relato llega ello no es claro, pero tanto la transformación personal de los dos hermanos como de Rendón son procesos abiertos que podrían seguir un curso de ese tipo: el intento de Fermín de establecer una ganadería moderna, imbuido de un afán nacionalista, la “reforma agraria” terrateniente iniciada por Bruno, la rearticulación económica y comercial entre sus colonos y la comunidad de Paraybamba, la revitalización de prácticas colectivas entre aquellos, la rehabilitación de andenes o la posibilidad de construir un nuevo canal de regadío.

Ya hemos mencionado cómo Quijano es muy consciente de la revitalización campesina a partir de los nuevos recursos conseguidos merced a las tomas de tierras. ¿Dónde pues está la diferencia con Arguedas? De un lado en que Quijano está leyendo la novela a través de las teorías del cambio y de sus propias investigaciones; de esta manera hace corresponder a los hechos del relato con determinadas formas conceptuales, y los declara incongruentes, puesto que las teorías respectivas lo serían.

De otro, para Quijano el liderazgo campesino no es indio sino cholo [ídem], y al igual que Favre [40], ha visto a Rendón

como un indio.¹⁶ Es claro que no solamente en una novela sino también en la vida real y sobre todo en épocas convulsas, los seres humanos tienen rostros múltiples y complejos. Es entonces cuando tanto las tipificaciones de la vida real como las de las ciencias sociales son puestas en cuestión, se vuelven más complicadas y confusas. ¿Quién es un indio?, ¿quién es un cholo? ¿Convertimos a los personajes y las personas en arquetipos?

Por último, es bastante claro que salvo Arguedas —no hay cómo saberlo de Escobar— los demás participantes eran escépticos acerca de las posibilidades de desarrollo endógeno de colonos y comuneros. Es común a todos ellos el no tener planteamiento alguno frente al mundo indígena, frente a todo lo que se aleje del mundo occidental y moderno. Así, para Oviedo, Fermín tiene una ideología más coherente que Bruno [24]; para Bravo el socialismo es incompatible con los valores indios, los cuales no cree que existan aunque [sic] por otra parte los cree superados [44]. Para Quijano una solución indígena al problema campesino “a todas luces no aparecería viable” [59]. Con razón o sin ella, todos veían en el mundo indígena solamente una parte del problema pero no de la salida. Como si en el fondo, sin saberlo y sin quererlo, se adscribiesen a la teoría de la transición como sustitución.

EL DIÁLOGO, ¿UNA UTOPIA?: ‘DE TE FABULA NARRATUR’

Si Arguedas llegó a encarar a sus críticos con la posibilidad de haber él vivido en vano [38, con tanta mayor razón los científicos sociales debemos plantearla para nosotros mismos, porque

16. Esta condición de Rendón había sido negada momentos antes por Arguedas [46].

ahora los términos del debate de entonces se reiteran con pasmosa exactitud. Desde hace unos años los temas de “modernización” y “modernidad” han vuelto a instalarse entre muchos de nosotros, inclusive en algunos de los desvencijados círculos marxistas que hace tres décadas los rechazaron. La “modernidad” vuelve a discutirse ya como sinónimo de extranjero, de “racional”, y/o como excluyente de “lo no moderno”; el pensamiento dicotómico se mantiene incólume e incluso se enseorea con irritante soberbia.

De otro lado, nuevos “indigenismos” se han decantado; algunos de ellos se reencuentran por cuenta propia con la intuición de Arguedas sobre la “modernización endógena”.

Pero también los años 80 han sido testigos de un profundo cuestionamiento a las perspectivas centradas en “estructuras”, “procesos estructurales” y criterios productivistas de cambio, y en beneficio del conocimiento intuitivo e incluso personal de los “sujetos sociales” sobre su realidad inmediata. El sociólogo se acerca al narrador literario. ¿Podría terminar confundándose con él?, ¿tenemos ahora algo más claros los nexos y distancias entre la musa literaria y la imaginación sociológica?

Claro está, en ese entonces dicho debate era en gran medida inédito en el Perú —hoy ya no lo es—, y pudo hacerse sobre la base de obras literarias y ensayos críticos sin precedentes que aún tienen vigencia entre nosotros: ¿disponemos ahora de trabajos contemporáneos, gruesamente equivalentes a los de entonces?

Tiendo a pensar que sí, y aun si todavía no existieran sospecho que llegarán. Pero me preocupan las condiciones del diálogo. Desde ese ángulo, y pese a sus mejores auspicios, aquél debate fue una ocasión perdida: las diferencias se presentaron como divergencias; diagnosticar que la botella estaba medio vacía resultaba inaceptable para quien afirmaba que estaba medio llena. Ahora bien, en modo alguno estoy colocando al

consenso como meta; no propongo más que calibrar cercanías, distancias y oposiciones.¹⁷ Pero entre nosotros los énfasis del hablante, las ideas-fuerza implícitas disfrazadas tras el discurso explícito, la soberbia de creer que la realidad ha sido ya entendida, colocar el parecido con las ideas propias como criterio de verdad o de excelencia, el afán de competencia entre socialistas que rechazan el capitalismo..., son otros tantos hábitos que pareciesen estar más allá de nuestra voluntad.

No lo están.

17. Véase los párrafos finales de mi texto "Para salir de Babel", *Márgenes, Encuentro y Debate* N° 3. SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, junio 1988.

Diagramado en
el *Instituto de Estudios Peruanos* por:
Mercedes Dioses V.
Impreso en los talleres gráficos de
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Teléfonos 332-3229 / 424-8104
Lima - Perú

fotografía Archivo del *Instituto de Estudios Peruanos*
diseño Gabriela de Amat Huerta

E

n 1965, Jorge Bravo Bresani y Sebastián Salazar Bondy organizaron en el recién fundado Instituto de Estudios Peruanos, un ciclo de conversatorios o «mesas redondas», que tenían como tema las relaciones que se establecían entre la creación literaria y las ciencias sociales. En la segunda de estas reuniones se discutió, con la propia presencia del autor, la novela «Todas las sangres» que José María Arguedas acababa de publicar. Este libro es una edición de dicha «mesa», a cargo esta vez de Guillermo Rochabrún, quien ha hecho una nueva transcripción de las cintas grabadas en aquella ocasión. Treinticinco años después, sólo sobreviven cuatro de los ocho participantes en aquel memorable diálogo. Pero sus ideas y argumentos sobre la realidad peruana y su representación literaria perviven en este libro, y, además, también sus voces, en los discos compactos que lo acompañan.



Pontificia Universidad Católica del Perú

IEP Instituto de Estudios Peruanos

