



## Capítulo 59



# ARGUEDAS:

LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO III

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

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

De esta edición:

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

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

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

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

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

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

ISBN: 978-612-4146-39-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-07738

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300396

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# El jurista español Joaquín Costa y el etnógrafo José María Arguedas, aliados «naturales»: la academia al servicio de la sociedad

FERMÍN DEL PINO-DÍAZ

Centro de Ciencias Humanas y Sociales de España



Me gustaría abordar la obra etnográfica de Arguedas desde un punto de vista externo que no ha sido muy empleado anteriormente, según creo: es decir, desde sus lecturas españolas, previas al trabajo de campo en España. Aunque los antropólogos no suelen reconocer la influencia particular de las lecturas previas en su propio trabajo de campo<sup>1</sup>, en el caso de Arguedas sabemos positivamente (por su propia declaración personal) que su elección para el estudio de comunidad tuvo que ver mucho con la obra de Joaquín Costa, realizada a finales del siglo XIX, sobre las mismas comunidades del noroeste de España (comarca de Sayago). Así lo declara francamente al principio de su tesis doctoral:

[En Madrid] iniciamos nuestra investigación bibliográfica. Pudimos comprobar así que durante el presente siglo no se han hecho estudios de comunidades en España y que se realizaron muy escasos y limitados trabajos de campo. La revisión de la

---

<sup>1</sup> He dedicado atención a este proceder característico en Del Pino-Díaz (2009). Dicho trabajo formó parte del volumen monográfico *El antropólogo como autor, o de la reflexividad del sujeto euro-americano*, consultable en [corinto.pucp.edu.pe/sen/node/168](http://corinto.pucp.edu.pe/sen/node/168), así como algunos otros textos míos gracias a Juan J. Rivera. Agradezco también sus sugerencias a este texto y también las de Luis Millones.

bibliografía actual nos dio muy pocas luces para nuestra orientación. Los folkloristas españoles dedicaron su tiempo a la recopilación de literatura oral y de algunos otros aspectos de la «cultura popular» [...] Fue en los libros de Joaquín Costa, «Derecho consuetudinario» y «Colectivismo agrario», y en los de sus discípulos y seguidores, publicados a fines del siglo pasado, donde encontramos la información que nos era necesaria. El primer libro contiene excelentes monografías etnográficas sobre las comunidades de casi todas las provincias de España, monografías escritas por diversos autores. De estas las más interesantes para nuestro proyecto son las del mismo Costa sobre Sayago y Aliste, y la de Elías López Morán sobre las comunidades de la antigua provincia de León, y además la monografía de Aliste, de Santiago Méndez Plaza, editada en 1900 [...] que tratan todas en general sobre] pueblos de Zamora y León que, por su gran aislamiento, habían conservado muy antiguas instituciones sociales comunitarias [...] La semejanza [...] con las del Perú era tan extraordinaria que *decidí elegir alguna de ellas para hacer trabajo de campo* (Arguedas, 1968, pp. 8-10; las cursivas son mías).

Pero esa elección de Costa como modelo bibliográfico no fue una decisión *a posteriori*, mientras redactaba la tesis para su publicación, como ocurre con frecuencia. Por el contrario, se decide inmediatamente antes del trabajo de campo, como anunciará luego en su tesis doctoral. Así lo escribe espontáneamente a su amigo Manuel Moreno Jimeno desde la Biblioteca Nacional de Madrid, mientras prepara su trabajo de campo a comienzos del año 1958, pidiéndole informe sobre la presencia limeña de las obras de Costa, debido a su utilidad inmediata (quiere tenerlas en Lima, a su regreso para usarlas detenidamente):

Enmanuel quisiera pedirte un favor. Averigua mediante el Flaco Tauro [del Pino] si la Biblioteca [Nacional de Lima] tiene las obras de Joaquín Costa, especialmente «Derecho consuetudinario» dos tomos y «Colectivismo agrario». Es lo mejor que he encontrado para mi trabajo en España porque el folklore y la etnología actual es muy elemental, y este Costa, un clásico de fines del siglo pasado, ha escrito algunas especies de monografías de extraordinario valor etnográfico. *Seguramente iré a uno de los pueblos de Zamora que él describió* (Forgues, 1993, pp. 136-137).

Da la impresión por estas alusiones directas que Arguedas tiene una opinión muy positiva en términos profesionales de estos dos textos costianos, ponderados taxativamente como «lo mejor que he encontrado» en España como monografía etnográfica. No parece que se tratase de una opinión compartida en el Madrid que le acoge (Museo del Pueblo y del Centro de Estudios de Etnología Peninsular, del CSIC), por la manera como se refiere a que «el folklore y la etnología actual

es muy elemental», y por la personalidad de Julio Caro, su principal interlocutor en Madrid: sus intereses etno-históricos no lo conectaban en absoluto con los postulados «evolucionistas» de la escuela jurídica de Costa (Del Pino-Díaz, 1996)<sup>2</sup>. Es extraño que se tratase de una obra del todo desconocida para Arguedas, dada la seguridad confiada de su estimación científica personal por Costa en el contexto de una academia española alejada de él. A pesar de todo ello, se suele considerar generalmente su elección particular de comunidad española como un descubrimiento «fortuito» (ocurrido durante el recorrido de la Península a la busca de una comunidad tradicional, entre Andalucía y Castilla), efecto de sus lecturas apuradas en la propia España. Porque, efectivamente, su plan de trabajo incluía un mes previo en Madrid para buscar bibliografía local y nacional.

Es posible, por tanto, pensar que la noticia costista hubiera llegado a su poder en un momento anterior. Nos proponemos mostrar que muy probablemente la familiaridad de Arguedas en 1958 con la obra de Costa (y con la generación española del 98, que le sigue) se daba ya en su etapa de estudios en la propia Universidad de San Marcos, su *alma mater*, dada la formación intelectual de parte del claustro de profesores de Arguedas. Con este planteamiento quiero rectificar la opinión expresada hace años en Lima por mí mismo, precisamente con motivo del congreso sobre *Arguedas a los 25 años*, en el sentido de que probablemente no se conocían Arguedas y Costa:

Dudo que Arguedas conociese de primera mano a Joaquín Costa, a quien se había referido frecuentemente para sus afanes «regeneracionistas» el grupo de San Marcos (Víctor Andrés Belaunde, o menos directamente García Calderón o Riva-Agüero), pero cuando se topa en Madrid con su obra etnográfica se produce inmediatamente una identificación de puntos de vista, como se ve en la primera carta conservada a M. Moreno, y en la propia Introducción de la tesis (Del Pino-Díaz, 1995, p. 41).

Es bien sabido por la comunidad peruana que el modelo «etnohistórico» que llevaba en mente Arguedas a España (averiguar las semejanzas y herencias culturales de las comunidades andinas, con la «cultura colonial») tenía que ver también con lecturas previas, de otros antropólogos extranjeros (W. Mangin, B. Mishkin,

---

<sup>2</sup> No obstante, sus maestros, el abogado Luis de Hoyos y el naturalista Telesforo Aranzadi, sí habían estado personalmente unidos a Costa en su juventud, hasta el punto de dedicarle su libro conjunto en 1917: «a la memoria de Joaquín Costa, el más profundo y original investigador del pueblo español».

John H. Rowe, François Chevalier, François Bourricaud, etcétera) y nacionales citados en la propia tesis<sup>3</sup>.

Me gustaría hoy detenerme un poco sobre esas lecturas previas tuyas, en particular hispánicas, que conozco por razones de interés personal (por mi dedicación a la historiografía antropológica hispana, en particular del tiempo de Costa). Les ruego que se tomen mis propuestas como una simple sugerencia de tipo transaccional y «transcultural», con la intención de entender un poco mejor la obra de Arguedas a través de sus propias lecturas y sensaciones personales españolas. Creo que las coincidencias sobre el propio pasado nacional (español y peruano), sentidas a un lado y otro del Atlántico, tal vez nos devuelvan el recuerdo fresco de las ideas con que José María abordó su viaje a Europa a la busca de un modelo comparado con su propio país. Abordemos primeramente el modelo hispano de etnografía peninsular, de finales del siglo XIX, para venir luego al ambiente nacional peruano en que se formó Arguedas. Aunque no estoy seguro de antemano de que este viaje nuestro por el Atlántico arribe a puerto fácilmente y nos devuelva más claridad en la vivencia etnográfica de Arguedas, al menos esa es la meta que me propongo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> De hecho, él reconoció el magisterio de parte de los americanos George Kubler, Allan R. Holmberg y Jean Vellard, que fueron profesores suyos en San Marcos, junto a sus paisanos Jorge Muelle y Luis Valcárcel, influidos a su vez por estos profesores norteamericanos y franceses. Véase Merino (1990, p. 107). Tal vez no se ha destacado convenientemente la influencia y paralelismo notable de Arguedas con el antropólogo cusqueño Gabriel Escobar, cuya tesis doctoral sobre la comunidad de Sicaya (corazón del Valle del Mantaro) también cita en su tesis y cuya vida se desarrolló posteriormente en los EE.UU. Lo conocí y traté en España, donde estuvo con su familia peruana cerca de un año, y dictó un curso de antropología andina en el CSIC, cuyo original quedó inédito. Excepto en el caso reciente de Luis Millones, que lo reivindica en su artículo (2010). Este número de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* es una de las contribuciones más interesantes de que he podido disponer a última hora, aunque la mayor parte de sus perspectivas sean literarias.

<sup>4</sup> En cierto modo este texto dialoga y contrapuntea la visión de Millones (2010), quien percibe la persistente personalidad literaria de Arguedas en su trabajo etnográfico hispano, especialmente comparativo, ofrecido como algo más bien artesanal. No percibí hasta una segunda lectura la concepción original de este ensayo (esto es, Arguedas, literato bajo disfraz etnográfico, o mejor, etnógrafo involuntario). Me ha parecido modélico en la misma revista, sin embargo, el tratamiento dado al tema por Ladislao Landa Vázquez (2010), escrito por sugerencia de Millones. Creo que su percepción ajustada de Arguedas como «intelectual» (más que antropólogo o escritor) se puede confirmar aún más con un enfoque desde la generación española del 98, precisamente. La influencia de dicha generación (aquí destacada, pero también percibida por muchos críticos hispanos como ciencia «artesanal» o secundaria, solamente implícita, que yo veo en cambio como intencional y explícita) me ayuda a encontrar algunas «claves» originales de Arguedas para explicar problemas comunes entre el espacio social andino y el zamorano, no exentas de «conexiones» directas con el gremio etnográfico y sociológico.

## El precedente hispano del 98

Joaquín Costa heredó del sistema krausista vigente en España<sup>5</sup> la idea de que el derecho no es algo ajeno a la propia vida, sino que debe «emanar» naturalmente de la vida cotidiana de los individuos de una sociedad. No les merecía la pena a los abogados conocer nada del derecho si no tenía relación directa con la vida normal de la gente: es más (como dijo Costa en su discurso de ingreso a la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1901), lo grave no sería que la gente ignore el derecho sino justamente lo inverso, que este ignore a la gente. Dada la preeminencia de los abogados en la vida política española, esta «posición» filosófica tenía consecuencias políticas radicales: tampoco deberían caminar las revoluciones sociales y políticas por otro camino que las vivencias y emociones de la gente normal. Estamos ante un nuevo paradigma social, más democrático.

No se trataba de una posición restringida del gremio jurídico, ni tampoco de uno de sus miembros destacados. Siguieron al abogado Costa de modo entusiasta un buen número de «intelectuales» españoles de su tiempo<sup>6</sup> como Miguel de Unamuno, Rafael Altamira, Dorado Montero u Ortega y Gasset, quienes se rebelaron nuevamente contra el sistema monárquico imperante, denunciando que sus métodos *oficiales* ahogaban la *vida real* del país. La denuncia común de todos ellos (conocidos latamente como «la generación del 98») era que el sistema

---

<sup>5</sup> Una filosofía poskantiana y no formalista que domina en el ánimo de sus propios maestros de derecho, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo Azcárate y Nicolás Salmerón. Los intelectuales del 1868 (fase de la Primera República española) bebieron directamente de fuentes alemanas (prestigiadas a partir del Romanticismo), renovando la orientación anglófila y francófila de sus predecesores ilustrados. Debe su nombre al pensador y abogado alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), quien tuvo gran difusión en España gracias a la obra de Julián Sanz del Río, su gran divulgador. El krausismo es una filosofía cultivada específicamente por hombres formados en la ciencia jurídica. Puede consultarse el texto clásico de Juan López Morillas (1972), así como el de Joan José Gil Cremades (1975). Más recientemente José Carlos Mainer (1980) e igualmente útil todavía, Luis Sánchez Granjel (1959).

<sup>6</sup> El nombre de *intelectual* surge con fuerza en estos años entre los miembros de la generación del 98, que admiraban el gesto de algunos escritores europeos (Alejandro de Humboldt, Emilio Zola, Eliseo Reclús, entre otros) consistente en utilizar su posición destacada ante la sociedad (como escritores fundamentalmente) para defender causas perdidas del escenario político. Costa, Unamuno, Ortega, etcétera, se manifiestan en la prensa contra los diversos decretos políticos (ley de cuotas del servicio militar, ejecución del prestigioso maestro anarquista Ferrer Guardia, implantación excepcional de dictaduras militares bajo la protección de la monarquía). Parecidos «gestos» se deben a personajes como Ricardo Palma o González Prada y, posteriormente, a Mariátegui o Haya de la Torre, entre otros, y surgirá entre ellos como escritores *intelectuales* el debate público alimentado por la prensa periódica.

político vigente (la monarquía de Isabel II y de su nieto Alfonso XIII) había impuesto finalmente un modo de «vida oficial» artificioso (sostenido en decretos extraordinarios y dictaduras militares) que se oponía de modo frontal a las costumbres tradicionales, a los sentimientos profundos y a la voluntad general de los españoles. Señalaban que no debía haber ninguna oposición entre la España real y la España oficial: toda la filosofía orteguiana es, sobre todo, una filosofía para la vida humana, una *razón vital* elaborada para el concreto «yo y su circunstancia inmediata». Un precedente no muy lejano (como la rebelión popular contra el gobierno del príncipe de la Paz, Manuel Godoy, 1808, sostenida por partidarios del príncipe Fernando) no cuestionaba todavía la monarquía sino el gobierno tirano de un ministro determinado<sup>7</sup>.

Creo que el surgimiento decimonónico de la nación española moderna contra una monarquía ilegítima (*ilegítima* en la medida que, tras la derrota de los reyes borbones a comienzos del XIX frente el invasor Napoleón, estos fueron sustituidos por otro monarca impuesto —hecho que posiblemente todavía unía a los países hispanohablantes en 1810—), podría conectarse como precedente político con la posterior propuesta costista de fin de siglo y con su inmediato precedente republicano de 1868. La primera denuncia política daría lugar a la independencia nacional en Hispanoamérica y a la revolución popular en España contra el invasor francés (al mismo tiempo); y, la segunda, a la primera expulsión en 1868 de la monarquía española en la persona de Isabel II (hija póstuma del «rey deseado», Fernando VII), que dará lugar inmediatamente a la primera y breve república española de 1871. Pues bien, la revolución ocurrida a fines del siglo XIX —la que caracterizará ideológicamente a la generación llamada de la «Edad de Plata» (Mainer, 1983) que dirigen intelectualmente los maestros de Costa, desde 1876, la rebelde y prestigiosa *Institución Libre de Enseñanza*— reclamaba justamente la rebelión total contra todo *lo oficial*, en nombre de *lo real*: la vida espontánea, las formas tradicionales, la expresión sincera de sentimientos, etcétera.

---

<sup>7</sup> Aunque no es el momento de detenerse en este punto, conviene decir que la figura del gobernante Godoy ha sido ya «reivindicada», especialmente como protector de las artes y la ciencia aplicada. A él se debe, por ejemplo, la conversión del informe peruano de Lecuanda (1794) en un cuadro magnífico depositado en el Museo madrileño de Ciencias Naturales (1799), una copia del cual fue entregada al entonces ministro de Cultura, Juan Ossio, para uso del pueblo peruano. Su fama negativa se apoyaba especialmente en la hostilidad del bando de Fernando VII, tal vez el peor gobierno de España, que quiso atribuir sus errores a su predecesor Godoy: para ello fue mantenido de por vida exiliado del país, junto con su protector real, Carlos IV, padre del monarca reinante.



Costa es solamente uno de sus primeros discípulos de la década de 1880, pero su enorme energía en el campo de la educación práctica, en el de los estudios consuetudinarios y geográficos y en el de la crítica política le gana un puesto directivo de su generación. Él será el inspirador —llevado el peso del movimiento por los jóvenes Unamuno, Ángel Ganivet y el escritor Azorín— de una nueva generación que adoptará el nombre de la derrota, *del 98*, aunque algunos creen que se trata de un simple derivado del avance del modernismo. Hay un cierto acuerdo en que esta generación promovió la llamada *Edad de Plata* con varios premios Nobel de Literatura (Jacinto Benavente en 1922, Juan Ramón Jiménez en 1956 y Vicente Aleixandre en 1977) y numerosos novelistas y ensayistas que quisieron emular la gesta de la Edad de Oro y del Renacimiento siglos antes. Un renacimiento de plata que concluye con la terrible rebelión militar de Franco en 1936, dando lugar a una demorada guerra civil de tres años, con millones de muertos, exilados y presos en las cárceles por espacio de uno o dos decenios. Nunca hubo en España una hecatombe parecida, a pesar de los numerosos exilios pasados (erasmistas, judíos y moriscos, ilustrados, liberales y románticos). Estas ideas de 1898 tendrán eco directo en varios miembros de la generación peruana del 900, en particular de Víctor Andrés Belaunde, que dirá en 1929:

Antes de la tiranía, entre nosotros el *país legal* no correspondía al *país real*, empleando la famosa frase de Costa. Por debajo de las denominaciones de los partidos, en el Perú solo ha habido tres fuerzas políticas [reales]: la plutocracia costeña, la burocracia militar y el caciquismo serrano, que podríamos llamar también caciquismo parlamentario (1987b [1931], p. 135).

Aún suenan más cerca, de Costa y también de su discípulo Unamuno (que le admiraba íntimamente y tomaba nota de muchas de sus ideas), las palabras atronadoras que su contemporáneo peruano, Manuel González Prada, emitiera en el «Discurso del Politeama», de 1888, contraponiendo al Perú real con el oficial:

No forman el *verdadero* Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la franja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada [*verdaderamente*] por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera [...] enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre (González Prada, 1978, pp. 45-46; las cursivas son mías)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Me gustaría comentar que esta obra de González Prada fue admirada por Unamuno, y de ella dijo, el autor español, que la había leído varias veces y guardaba de ella un recuerdo vivo. Por tanto, no

De esta correspondencia estrecha de la literatura peruana tradicional respecto del 98 español (especialmente atendiendo al dilema particular entre tradición y modernidad) se hizo eco también, precisamente, el maestro sanmarquino Raúl Porras, en su libro de 1945, *El sentido tradicional de la literatura peruana*, precedido el año anterior por su discurso dentro del homenaje dedicado a Víctor Andrés Belaunde por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Academia Peruana de la Lengua, con motivo de su décimo sexto cumpleaños. Creo que el joven José María Arguedas (que retoma entonces su contacto con San Marcos, iniciado en los años treinta) debió quedar también enterado de este programa renovador del 98 (entre la tradición y la modernidad), con el cual estaba en contacto desde que leyera a García Lorca y otros escritores republicanos españoles en su periodo de maestro de Sicuani (1939-1941). Había estado preso en 1939 precisamente por alinearse a favor de la República española y contra el fascismo italiano, y leería *Poeta en Nueva York* en 1940, recién publicado póstumamente.

Reconozco que el tema del hispanismo y del indigenismo como dos mundos radicalmente «opuestos» —de moda esta polémica en estos años treinta— atraviesa la obra de Arguedas «vertebralmente» (como diría Ortega, recurriendo, como Costa, a continuas metáforas biológicas). En un país como Perú<sup>9</sup> la dialéctica entre

---

me extrañaría que pudieran hallarse huellas de la misma en sus propios textos, pues su libro *Pájaros libres* es original de 1894, un año antes del unamuniano *En torno al casticismo*. La estancia en España de González Prada (1896-1897) justo en los años que Costa publicara sus estudios etno-jurídicos lo puso en contacto con los afanes reformadores de los krausistas, pero su anarquismo y ateísmo militante lo alejaron de las posiciones «armoniosas» de estos. Se sintió mejor en Barcelona que en Madrid, e hizo amistad especial con Francisco Pi y Margall, hombre estudioso de civilizaciones americanas. Inexcusable referirse a los trabajos de la profesora Isabelle Tauzin sobre González Prada como descubridora y editora de originales suyos, y especialmente activa en el congreso sobre él, que coordinó en Burdeos, en 2006. Consultar, por ejemplo, el artículo ponderado del profesor Suárez Cortina (2006). Tal vez Ricardo Palma no estuviera tanto tiempo en España, pero parece que logró una mejor impresión a su paso y obtuvo una mayor audiencia (oficial y privada), y tal vez por ello González Prada lo consideró como un hombre por abatir y desató una gran hostilidad personal, tras sucederle en 1912 al frente de la Biblioteca Nacional del Perú.

<sup>9</sup> Sede del Estado político prehispánico más desarrollado del Nuevo Mundo, que el propio Lewis H. Morgan excluyó de tratar en su famosa *Sociedad antigua*, de 1877, porque contradecía su afirmación axiomática de que en América no se había superado la etapa del Barbarismo superior (ni iroqueses ni mexicas). Creo que debemos situarnos en esta perspectiva decimonónica (asociando el concepto de *civilización* al de *desarrollo político*) si queremos entender cosas anómalas como el peso del modelo incaico de gobierno entre los próceres de la Independencia y el propio indigenismo peruano del siglo XX, tan distinto al mexicano. Luego veremos la incidencia del modelo indigenista mexicano en Arguedas, a partir de su opción por el mestizaje y la transculturación andina. Si bien los mexicanos nunca aceptaron la tesis de Morgan/Bandelier (que los mexicas no fueron «civilizados»), optaron

hispanismo e indigenismo es necesariamente crucial, y para cerciorarse de ello no hay más que ver las eternas discusiones al respecto entre Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre y Víctor Andrés Belaunde, todos ellos proponiendo hablar del «verdadero Perú»<sup>10</sup>. A pesar de las antiguas alianzas entre la monarquía española y la causa indígena (desde el temprano movimiento lascasista, exitoso especialmente en el ámbito andino, auspiciado por la corona contra los intereses autonomistas de los conquistadores), lo hispano representa en la «cosmología» nacional andina (no solo en Perú) la antípoda de lo indígena, especialmente marcada por la rebelión tupacamarista ante la monarquía ilustrada. Ello ocurrió así hasta la crisis de la monarquía española, promovida por la generación del 98, que logra «replantear» el tema nacional desde sus orígenes, suscitando alguna curiosidad ultramarina. Varios ensayos recientes han destacado los íntimos contactos entre la generación peruana del 900 (especialmente Víctor Andrés Belaunde) y la del 98 (sobre todo Costa y Unamuno).

De todos ellos elegiría la reciente serie de artículos dedicados por Carlos Arroyo Reyes al hispanismo de la generación del 900 en la revista española *Cuadernos Hispanoamericanos* (1995, 1996, 1998), complementarios y contemporáneos de los varios que componen su estudio del incaísmo peruano en su libro de 2005. Me parece que la conocida tendencia marxista del autor me permite fiarme de su mayor legitimidad personal, al enjuiciar el hispanismo de Belaunde y Porras y resaltar los aspectos «progresistas» del mismo, que parecen del todo evidentes en su sucesor José María Arguedas. Su venida a España en 1958 estuvo tan influenciada por Mariátegui y el «problema nacional» de la tierra, como por las teorías belaundistas e «hispanistas» presentes a lo largo de la obra de un sociólogo francés conservador, François Bourricaud: amigo particular de Arguedas, como novelista y como etnólogo, de lo cual he hablado en alguna anterior ocasión (Del Pino-Díaz, 1995)<sup>11</sup>.

---

claramente por el español como lengua nacional y por el mestizaje como modelo cultural (véase Pérez Vejo, 2008).

<sup>10</sup> Puede encontrarse una comparación pertinente entre ellos tres en Castro (2006).

<sup>11</sup> Mi amigo Rodrigo Montoya, en el turno de preguntas, me sugirió que Bourricaud confesó alguna vez que no podía ser de derechas en Perú, sino en Europa. Creo también que el modelo político excepcional de Bourricaud se podría aplicar a España, donde, por otra parte, la izquierda tradicional ha sido a veces más amiga de las tradiciones populares que la derecha. De todas maneras, los «intelectuales» suelen avenirse mal con la disciplina de partido, y la izquierda por definición siempre ha estado muy dividida: hasta cuestionar la propia existencia de izquierdas y derechas. La relación estrecha entre Bourricaud y Arguedas debe ser mejor estudiada por los arguedistas: no solo tradujo y llenó de notas francesas una novela de Arguedas (*Yawar fiesta*) y le dedicó varios ensayos

Creo que esta visión simpática y *emic* del hispanismo moderno —como dicen los antropólogos del observador que empatiza con el observado— permite además entender al Perú en toda su real complejidad, puesto que se trata de un país dual: es decir, con dos legitimidades culturales, una hispana y otra india, que deben ser negociadas. No se trata, pues, de un mestizaje homogeneizante como el mexicano (a cuyo ideal fue particularmente sensible Arguedas tras sus contactos con México en los años cuarenta) sino de una negociación de identidad que reclama una continua revisión entre modernidad y tradición. Una identidad compleja parecida a la española<sup>12</sup>. Tal vez, esta coincidencia dialéctica de ambos países entre tradición y modernidad ocurre de modo feliz para un mundo futuro, no de otro modo que en la exitosa cocina moderna de Gaston Acurio, mezcla aleccionadora de sabor arcaico y técnica moderna. ¿Será casualidad que dos tradiciones culinarias como la hispana y la peruana (bien representadas por personajes notables como Ferrán Adriá y Gastón Acurio), se vean hoy tan unidas en el presente por este *melting pot* tradicional-moderno de estilos y *performances*?

## Tradición y modernidad

En la España finisecular del siglo XIX había que aceptar las ideas reformistas del mundo anglosajón y alemán, pero sin perder nada de las diversas tradiciones populares que definían a cada nación: nada de la propia *intrahistoria* era renunciable, como diría Unamuno en 1895, en su famosa colección de ensayos «En torno al casticismo» publicados en la revista de Lázaro Galdeano, *La España moderna*. El modelo discursivo para estudiar esa intrahistoria, consecuentemente, debería ser lo más próximo a la vida normal activa, fuera del nivel especulativo de la universidad y de las ciudades: ir al campo, tomar los datos de los labios de informantes, con sus propias palabras. Es famoso Unamuno, joven catedrático de griego en 1891

---

sociológicos a la misma, sino que tituló *Perú contemporáneo* una de sus obras, remedando en parte la obra homónima de Francisco García Calderón.

<sup>12</sup> Ofrecí un panorama de los diversos paralelismos nacionales perceptibles entre Perú y España en la «Introducción» a Del Pino-Díaz (2004). La complejidad original de las estructuras sociopolíticas española y peruana se complementa con la incidencia en la propia estimación presente de parte de los «hispanismos» foráneos (en particular del alemán) que dio a esta identidad moderna un aprecio particular por sus tradiciones populares (refranes y cuentos populares muy vivos, destacados por la temprana filología hispanística). Frente al modelo francés de una modernidad centralizada en París, España reclamaría justamente lo contrario. Me pregunto si el generalizado aprecio internacional por el mundo incaico no ha dado al Perú también otro componente más para que su modernidad sea imposible sin incluir su pasado histórico múltiple o, al menos, dualista.

por la Universidad de Salamanca, por buscar siempre extraer del vocabulario aldeano muchos de sus neologismos<sup>13</sup>, y por pasar sus fines de semana en «incursiones» campestres huyendo de las ruidosas ciudades, evitando pisar Madrid en su vida diaria. A esa vida urbana le correspondía lo que la academia llamaba *historia*, basada en acciones públicas y contada como noticia reciente en periódicos; pero lo que ocurría en las aldeas interesaba a más largo plazo, porque iba sedimentando la conciencia de los pueblos de modo más indeleble y formando lo que llamó *intrahistoria*, con su característica originalidad. A dicho concepto se le ha dado muchas vueltas a causa de su valor *polisémico*, aludiendo, al mismo tiempo, a la larga duración, al carácter oral y no escrito, a su naturaleza colectiva e inconsciente, etcétera. No creo que haya mejor definición que la metáfora propuesta por su autor cuando recurre al símil excelente de las olas del mar y de las profundidades marinas:

Todo lo que cuentan a diario los periódicos [...] no es sino la superficie del mar, una *superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros* [...] Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que *como la de las madreporas* suboceánicas echa las bases sobre la que se alzan los islotes de la historia [...] Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el mismo fondo del mar, es la substancia del progreso, la verdadera tradición [...] (De Unamuno, 1996; pp. 62-63; las cursivas son mías).

Unamuno puso en práctica inmediatamente ese programa, en 1896, pasando un verano en Guernica recogiendo tradiciones vascas para Joaquín Costa, que las publicaría al año siguiente en su *Derecho consuetudinario y economía popular en España*, justamente detrás de las dedicadas a Zamora. Guernica es el pueblo donde se conserva todavía el árbol sagrado de la patria vasca y donde Picasso inmortalizó con su famoso cuadro republicano así llamado (*Guernica*) la brutalidad de la España de Franco, aliada del nazismo, que no dudaba en bombardear poblaciones civiles con ayuda de aviones alemanes de la *Legión cóndor* (preparando ya claramente la estrategia militar de la segunda guerra mundial por parte de la famosa *Luftwaffe*: de hecho, Alemania dio publicidad a este bombardeo para atemorizar a Inglaterra, que sería efectivamente tratada del mismo modo en pocos años). Ignoro el sentido

---

<sup>13</sup> Es justamente por esa razón por la que Ricardo Palma le envía su lista de americanismos a fines del siglo XIX («Dice usted, señor Palma, que soy el más fecundo de los neólogos [...]»), iniciando una bella amistad intelectual. Véase también Palma (1899), Kapsoli (2002, 2006) y Carrión Ordóñez (1997). Sobre el hispanismo de Palma se ha escrito mucho; véase el estado de la cuestión en Holguín Callo (2000).

para la milicia alemana de ese nombre del ave peruana, pero alude evidentemente a su intención de caza aérea. Para Arguedas y el público peruano el cóndor tiene tal vez una connotación más poética.

Costa había convocado a finales de los años ochenta a una docena de profesores, abogados y letrados diferentes (incluyendo incluso algún clérigo y militar como parte periférica de la «ciudad letrada» decimonónica en España) para que informaran con método positivo (es decir, científicamente) de las instituciones económico-jurídicas de cada región (eligiendo a veces algún poblado representativo como Guernica o como Bermillo de Sayago en Zamora): quería, de parte de estos asesores de su «programa recolector», que las costumbres de las diferentes regiones españolas fueran las que «fundaran» el contenido del nuevo Código de derecho civil, que estaba en ese momento estrenando su corta vida desde 1889, y al que Costa lograría pocos años después agregarle unos anexos de derecho foral, que todavía están vigentes, comenzando por el derecho aragonés (su patria) y siguiendo por el vasco y el catalán.

Tras asistir en 1880 al congreso de jurisconsultos aragoneses que preparaba su dictamen para la formación del Código Civil español (finalmente aprobado en 1889) y ser un participante tan trascendente que se encargó de editar sus actas (Zaragoza, 1883), Costa se propone comenzar a recapitular *de facto* el derecho consuetudinario de varios municipios españoles: para 1884 publica en el órgano oficial del colegio de abogados (*Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, LXVII-LXVIII) una colección de cuatro estudios sobre municipios españoles (aragonés, a su cargo; asturiano, a cargo del abogado Manuel Pedregal; santanderino, a cargo de un alcalde local, también abogado, Gervasio González de Limares, y burgalés, a cargo del militar Juan Serrano). En su origen contó solamente con esos tres colaboradores, que luego se ampliaron hasta la docena, cuando salió en 1896-1897 (también en la misma revista jurídica oficial) su *Derecho consuetudinario de España*, que cuando se publique como libro añadirá al título primero y *Economía popular* (Barcelona: Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales, 1902). Debe recordarse que la economía (como la sociología y la antropología posteriormente) se incluye originariamente como parte del currículum jurídico en los planes de estudio de muchas facultades de Derecho<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Costa aprovechó las galeradas de la *Revista jurídica* para publicarlo como libro. De hecho, hizo esto mismo con muchas de sus obras, como era muy frecuente en la época, tal vez para ahorrar costos.

Su equipo incluye a estos ocho nuevos miembros: Pascual Soriano sobre Valencia, Piernas Hurtado sobre Asturias (junto a Pedregal), Santiago Méndez Plaza sobre Zamora, Rafael Altamira sobre Valencia, Victorino Santamaría sobre Cataluña, Elías López Morán sobre León, López de la Osa sobre la Mancha, y Miguel de Unamuno sobre Vizcaya. La mayor parte de los nuevos participantes son abogados, tanto catedráticos como simples jueces locales, pero hay también clérigos como López de la Osa o catedráticos de lenguas clásicas como Unamuno. La mayor parte describen minuciosamente una localidad muy conocida por ellos dentro de una provincia, pero hay veces en que se han hecho averiguaciones reales sobre toda la provincia, como es el caso de López Morán sobre León, de Santamaría sobre Cataluña o Altamira sobre Alicante. Estos han tenido que realizar cuestionarios entre sus amigos, recoger documentos consuetudinarios (contratos matrimoniales o sucesorios) y llevar a cabo, naturalmente, visitas al terreno. He aquí cómo recomienda Altamira realizar estos estudios: «El medio es bien fácil: los viajes, las excursiones, la residencia por algún tiempo en el círculo donde se producen, como acostumbran a hacer los folkloristas [...]» (1892, p. 133)<sup>15</sup>.

El propio Costa, nombrado miembro de la Academia de Ciencias Morales y Política en 1894 (aunque no tomó posesión hasta 1901), propuso a esta convocar un premio de derecho consuetudinario en 1898, que se renovó anualmente por veinte años hasta 1918, logrando medio centenar de informes y premiando 22 de ellos,

---

Para evitar los errores posteriores de citación de página, se esforzó en 1902 en conservar las mismas páginas de su *Derecho consuetudinario* en que salieron previamente los trabajos, puesto que su libro posterior de 1898 era totalmente dependiente del primero en el aspecto informativo y usaba abundantemente esta paginación. No se ha tenido este mismo cuidado en nuestros días, cuando salió, como tomos 2 y 3, en 1981, en la editorial Guara de Zaragoza (en una nueva colección de obras de Costa al cuidado del bibliógrafo inglés George Cheyne). La obra sobre el colectivismo agrario se reprodujo otras veces anteriormente, en Madrid, en 1915 (dentro de una colección de Costa a cargo de su hermano Tomás) y en Buenos Aires, 1944, y alguna nueva reimpresión sin fecha. Aunque presentada en 1895 a la Academia de la Historia para el premio Fermín Caballero, más que merecido, fue rechazada seguramente por sus ideas avanzadas. Originalmente se había ofrecido al público en un contexto latamente comunista («Colectivismo, comunismo y socialismo en derecho positivo. Ensayo de un plan»), aunque se trataba solamente de un «plan de estudio» o un cuestionario para ser completado por otros (al estilo de los ensayos bibliográficos contemporáneos de Menéndez Pelayo sobre ciencia española), y de hecho se lo envió Costa al mismo Menéndez Pelayo para revisar su exhaustividad. Antes de publicarse, las respuestas epistolares a Costa produjeron un *dossier* documental: actualmente este se halla en el archivo Costa de Huesca (procedente del Archivo Histórico Nacional de Madrid, caja 105), junto con las cartas a sus colaboradores ya nombrados.

<sup>15</sup> El parecido entre abogados/sociólogos de un lado y otro del Atlántico, y el precedente costista, ha sido señalado por Chevalier (1966). Aquí se menciona frecuentemente a Arguedas y a Costa.

que fueron publicados como parte del premio. Algunos de estos galardones han sido republicados en nuestros días por las instituciones locales concernidas. Varios de los premiados habían sido antes colaboradores suyos (López Morán, Altamira, Santiago Méndez y López de la Osa) o fueron premiados varias veces (Nicolás Vicario, Víctor Navarro, Alfonso García Ramos, Pedro de la Puente y su propio hermano Tomás Costa). Pero oigamos al propio coordinador, cuando convoca el premio de la Academia de Ciencias Morales, que ya no habla de cómo «recoger» la cosecha sino de cómo «organizar» y seleccionar su lógica interna. No puede exigirse más *aggiornamiento* metodológico, tanto desde el punto de vista *etic* como *emic*, en palabras actuales:

Cada costumbre colegida ha de describirse del modo más circunstanciado que sea posible [...] como miembro de un organismo, relacionándola con todas las manifestaciones de la vida de que sea una expresión o una resultante [...] sin olvidar el concepto en que las tengan [...] los mismos que las practican (véase Del Pino, 1989, 1994a y 1994b).

Como se ve, el programa costista reclamaba el conocimiento científico y de primera mano de la vida social hispana, para luego adoptar desde la administración estatal decisiones coherentes con respecto a su modo de vida. Las codificaciones civiles deberían proceder de un previo estudio de las costumbres reales de un territorio dado (como se molestó Costa en aportar el derecho consuetudinario aragonés en los años ochenta). Con el resultado de esta docena de informes, y con su propio esfuerzo por completar personalmente la información lograda colectivamente, se decidió a redactar su famoso *Colectivismo agrario en España* en dos tomos (Madrid, 1898): el primero era un repaso a las teorías reunidas hasta el momento en el mundo occidental y se dedicó un capítulo justamente al colectivismo peruano incaico de la mano del abogado Polo de Ondegardo. Tuvo para ello la ayuda del naturalista e historiador Marcos Jiménez de la Espada, que morirá ese mismo año de 1898 culminando una labor masiva de descubrimiento de fuentes etnohistóricas (Betanzos, Cieza de León, Bernabé Cobo, el jesuita anónimo, Hernando de Santillán, Francisco de Ávila, entre otros).

El segundo tomo del *Colectivismo agrario* de Costa contendrá un análisis exhaustivo de los informes etnográficos obtenidos previamente (con capítulos para la propiedad privada, sistemas de cultivo y asociación en cofradías, costumbres de matrimonio y sucesión, etcétera): con ellos reflejará lo que había sido la España tradicional durante siglos, completando otros estudios arqueológicos y prehistóricos



acometidos años antes por él mismo (estudios ibéricos, dialectos alto-aragoneses, refranes populares, ente otros), bajo la hipótesis de que la evolución histórica de las costumbres había procedido del sistema colectivista al de la propiedad privada y los repartos de tierra. Hipótesis común entre los abogados evolucionistas de su tiempo, como Bachoffen, Mac Lennan, Maine, Morgan y otros historiadores como Frazer o Tylor. Tal vez el libro más conocido de toda esta generación evolucionista sea *La sociedad antigua*, de Lewis Henry Morgan (1877), que dio lugar al texto programático del marxismo histórico, a cargo de Federico Engels (1884). Bien es verdad que el tono con que Morgan y Engels tratan la evolución suena a veces a degradación cultural, especialmente a partir de la aparición de la propiedad privada.

Joaquín Costa había concluido con estos estudios histórico-jurídicos una tarea de etnografía nacional que se culminará en 1901 con una encuesta sobre *Oligarquía y caciquismo como forma de gobierno de España*, promocionada desde el Ateneo de Madrid: en ella se advertía de la perversión actual de las instituciones democráticas actuales y de la necesidad de devolver la libertad original a las comunidades municipales, ahora sometidas a un sistema *caciquil* (palabra de origen americano) en que los gobiernos de Madrid pactaban las elecciones con los caciques de las provincias para dar el turno de gobierno alternativamente a liberales y conservadores: esa era la «república aristocrática» española, dominada por la figura de Cánovas del Castillo (cuya segunda esposa era una joven peruana, Joaquina de Osma y Zavala, hija de los marqueses de la Puente y Sotomayor)<sup>16</sup>. Nada muy diferente de la denuncia que hará una generación después el joven Víctor Andrés Belaunde, aludiendo al Perú real, gobernado por el «caciquismo serrano, que podríamos llamar también caciquismo parlamentario» (véase más arriba).

Costa quiso llevar su programa a la política nacional y efectivamente se presentó a varias elecciones parlamentarias, que perdió por atentar contra los intereses oligárquicos. Pero continuó publicando libros como *Reconstitución y europeización de España* (1900), poniendo como ejemplo a países jóvenes que accedieron recientemente a la modernidad, como el México de Porfirio Díaz y el Japón nuevamente abierto a las corrientes occidentales (países anteriormente admirados por sus «antigüedades» y tradiciones). Su radicalización personal se fue acentuando a medida que la situación monárquica se estancaba, sin otra solución final que

---

<sup>16</sup> En el diario de su paso por España (1904-1905), el joven Víctor Andrés Belaunde se referirá a la ilustre familia de Joaquina de Osma como sus frecuentes anfitriones para descubrir España y su gente (confróntese Belaunde, 1961).

la dictadura militar de Primo de Rivera (1923-1930), que volvería nuevamente a provocar el vuelvo electoral de España a favor de una segunda República y la segunda expulsión española de la monarquía de Alfonso XII en 1931. Su propio hermano Tomás Costa se puso al servicio del general Primo de Rivera, acomodando parcialmente los textos de Joaquín hasta hacerlos a veces irreconocibles.

Costa no alcanzaría a verlo, porque estuvo retirado desde comienzos de siglo en el pueblo de su infancia (Graus), aquejado de una parálisis progresiva de su lado izquierdo y muriendo en olor de multitud en febrero de 1911. Sería finalmente enterrado en el cementerio de Zaragoza, a la puerta del mismo (por haber muerto sin pedir el reingreso en la Iglesia católica), siendo rescatado violentamente el cortejo fúnebre por parte de un pueblo enfervorizado que lo arrancó del tren que lo llevaba a Madrid a ser enterrado en el «Panteón de hombres ilustres», monumento recién proyectado (aunque no del todo instalado) por la Primera República en un intento de compensar la progresiva separación oficial de la Iglesia oficial. Su parecido biográfico con Arguedas (que nace el año que Costa muere, con diferencia de tres semanas) vuelve a darse por esta suerte de disputa por su cuerpo muerto, entre su pueblo natal y la capital del Estado.

Pero antes de morir ingresaría públicamente en 1901 a la madrileña Real Academia de Ciencias Morales con un célebre discurso sobre «El problema de la ignorancia del derecho», donde manifestaría su protesta porque un derecho que ignorase la costumbre popular pudiera ser obligatorio, a pesar de ser ignorado inocentemente por el pueblo. También se le ofrecería poco después (1910) ingresar como miembro de número del cuadro de profesores del Centro de Estudios Históricos para dar clases de Derecho Consuetudinario a un selecto grupo de alumnos, por parte de la nueva *Junta de Ampliación de Estudios*, que había sido creada a partir de 1907, a continuación de serle concedido el premio Nobel de Medicina a Santiago Ramón y Cajal, elegido entonces su presidente vitalicio. Becados por ella, saldrían cientos de pensionados a Universidades del extranjero, especialmente de Europa, viniendo también anualmente a centros latinoamericanos (Buenos Aires, México, Cuba) a dictar cursos estivales. De ese modo se iniciaría una estrecha relación con universidades latinoamericanas que ofrecerían luego sus puertas a los cientos de profesores exilados, al final de la guerra civil del 39: especialmente activos en México, animados por la oferta del presidente Cárdenas, oportunamente asesorado por gentes como el escritor y diplomático a sus órdenes Alfonso Reyes. Este había pasado en España diez años (1914-1924, combinando la dedicación literaria y filológica

con la diplomática) en íntima relación con el Centro de Estudios Históricos del maestro Menéndez Pidal, a cuyos alumnos y amigos volvería a recuperarlos como nuevo director al frente del Colegio de México, la institución oficial que les acogería en el exilio. En parte por devolver el favor a sus antiguos anfitriones españoles (identificados el gobierno mexicano y él con sus ideales republicanos), y en parte por inclinación propia hacia la labor intelectual, pidió Reyes al presidente Cárdenas abandonar la función diplomática por la de escritor y académico en la dirección de la *Casa de España* (luego *Colegio de México*), reproduciendo la febril actividad de sus años jóvenes en Europa (Del Pino-Díaz & Soltero, 2010).

A Joaquín Costa, sin embargo, le llegó muy tarde la oferta de 1910 para esta colaboración, como expresaría en carta oficial, después de haberse negado el acceso universitario las veces que hizo oposición a cátedras de Historia de España y de Derecho Romano debido a sus ideas radicales y en parte también a su legítimo orgullo de intelectual, humillado desde joven por el sistema de ternas impuesto por la monarquía aristocrática que no quería reconocer la propuesta final de los tribunales a favor del mejor candidato.

### La influencia de la generación del 98 en la generación peruana del 900 y por extensión en Arguedas

A la muerte del ilustre aragonés, España había perdido sus colonias de las Antillas y Filipinas, viéndose postrada ante la superioridad militar norteamericana y la competencia de otros países europeos: delante de todos, la Alemania prusiana del káiser, vencedora de la Francia de Napoleón III en la batalla de Sedán. La reacción de la Francia vencida en 1870 fue de un renacer en dos fases, como anteriormente la de la Alemania vencida por el primer Napoleón, a comienzos de siglo: primero creó toda una «literatura del desastre» analizando las causas y luego un programa de regeneración nacional presidido por un nuevo plan de estudios (la entusiasta ilustración en Alemania, conocida como *Aufklärung*, y las Écoles Politécniques y las Écoles Pratiques des Hautes Études, en Francia). En España nace en 1876 una nueva generación de pedagogos, dirigidos por Francisco Giner de los Ríos y su nueva Institución Libre de Enseñanza, que repudiaba los métodos tradicionales de enseñanza católica, opuestos al progreso de la ciencia (en primer lugar, al sistema darwiniano de la evolución natural, condenado por el gobierno de Cánovas en 1875, al principio de su gobierno bajo Alfonso XII).

Al desastre militar español de 1898 contestó Costa de una doble manera. Primero con un programa de regeneración nacional presidido por la búsqueda de su propia tradición jurídica y política, a través de estudios positivos a cargo de una amplia panoplia de profesionales del derecho (ayudados de historiadores, profesores diversos y eruditos locales). Y, en segundo lugar, con una crítica dura de las condiciones en que se desarrollaba la vida política nacional y una serie de propuestas para explicar la decadencia, generalmente ligadas a la psicología de los pueblos, al *Volkgeist* de los románticos alemanes. No muy lejos estaban los programas renovadores y cosmopolitas de gentes jóvenes como Sigmund Freud, Franz Boas y Bronislaw Malinowski, todos los cuales pasaron por el aula de Wilhelm Wundt en Leipzig en los años ochenta. En estos planteamientos tempranos de psicología, sociología y antropología se hacía un símil entre el alma individual y la del pueblo: de manera que el estudio sistemático del inconsciente individual a través de los sueños y los lapsus de dicción de Freud se correspondía de alguna manera con la reunión de tradiciones orales y mitos populares, de parte de Durkheim y Boas. Costa dedicó a la psicología étnica comparada sus últimas propuestas, conocidas todavía en forma de borradores (no analizados bien todavía), y seguidas por su alumno Altamira en su famoso texto de *Psicología del pueblo español* (1902). Unamuno preparó oposiciones de psicología en los años ochenta, antes de la de griego, y no dejó nunca de perseguir el «alma popular» a través de la lengua y de las artes populares. Al fin y al cabo, otros discípulos lejanos de Costa, como el pedagogo y abogado madrileño Luis de Hoyos y el abogado catalán Tomás Carreras Artau, siguieron de alguna manera por esta senda etno-psicológica, como etnólogos profesionales.

Una última pincelada sobre la generación del 98, pertinente para medir su influencia sobre Arguedas, es que se trata de una cultura a caballo entre el positivismo de las ciencias naturales y de la psicología, por un lado, y de la literatura de ficción por otra. Los intelectuales de 1898 eran escritores profesionales, ante todo, pero bien dispuestos a dar un espacio a la ciencia y al compromiso político. Creo que esta duplicidad y orientación gremial entre la etnografía y la literatura es pertinente para la obra de Arguedas. Gentes como Unamuno o Azorín desarrollaron particularmente el género del ensayo, como establece Carlos Arroyo en su artículo de 1998 (tan citado por nosotros). Pero no creemos poder suscribir también su opinión de que: «su interpretación de los problemas españoles asume términos “espirituales” y a veces se agota en la búsqueda de “ideas madres”,

o las fuerzas abstractas que supuestamente trabajan en la historia» (Arroyo, 1998, p. XX)<sup>17</sup>.

Contra esta crítica frontal recurriría yo a una cita del propio Víctor A. Belaunde, refiriéndose a Unamuno como preferido entre los escritores españoles: «Existimos en el ritmo de inquietud y serenidad, no existimos simple y puramente. *No hay un existir en abstracto*» (1987a, p. 502; las cursivas son mías). No creo que referirse al hecho de que la filosofía debe atenerse a la vida y no a las ideas en general («existir en abstracto») sea una idea abstracta, precisamente, por mucho que no concrete cada circunstancia vital.

Acerca de la literatura hispana del 98 se habían dado clases en San Marcos desde los años diez (creo que la primera cátedra de Porras trataba justamente de «la generación del 98», en 1913, antes de ser especialista en crónicas de Indias en los años siguientes)<sup>18</sup>. No es tal vez el momento de mostrar con detalle la difusión de las ideas de Costa y Unamuno en el Perú de comienzos de siglo, que ha sido testimoniada en diversas ocasiones, y que seguramente merece un estudio más detenido. Las afirmaciones y referencias repetidas de dos figuras tan representativas como Belaunde y Porras Barrenechea sobre esta generación nos libran de la duda de si se tratara de un espejismo. Creo que, dada la influencia de estos dos personajes de la vida pública peruana (académica, periodística y política), deberemos asumir finalmente que los ideales del 98 fueron ampliamente conocidos en la sociedad literaria limeña. En general, como todo estudiante sanmarquino, Arguedas debía estar familiarizado con la generación del 98 cuando va a España en 1958, ahora bajo el gobierno de Franco, hacia el que muestra una prudente distancia veinte años después.

Por mi cuenta, debo añadir que el antropólogo Gabriel Escobar (personaje dinámico en la antropología peruana de los años cuarenta, aunque luego desarrollase su vida en Estados Unidos, a quien traté familiarmente durante unos años en España con motivo de una larga residencia personal y familiar en los años noventa) me confirmó que en Cusco, y al sur del Perú en general, la publicaciones españolas recogidas en la prensa argentina (especialmente el periódico *La Nación*)

---

<sup>17</sup> Tomando su idea de la excelente monografía Donald L. Shaw (1989).

<sup>18</sup> Son muy conocidos los lazos de Unamuno con la generación del 900 y podemos indicar especialmente el artículo de Juan Fonseca Ariza (2004). Mackay dedicó a Unamuno en 1919 su tesis doctoral en San Marcos (Lima), donde vivió entre 1916 y 1929, desarrollando una espléndida labor al frente del colegio anglo-peruano San Andrés, en contacto con toda la generación del 900. Dio en 1946 una conferencia en San Marcos sobre Unamuno que seguramente oíría Arguedas.

y en particular los artículos de opinión de Unamuno eran ampliamente leídos por la prensa local, que los reproducía. He podido ver en la correspondencia con John V. Murra, muchas alusiones de Arguedas a Gabriel, sistemáticamente cariñosas y respetuosas (Murra & López-Baralt, 1998)<sup>19</sup>.

El caso de Víctor Andrés Belaunde, antes y después de su viaje a España (tesis de 1904, sus lecturas y analogías jurídicas con R. Altamira), es relativamente providencial para medir la influencia del 98. Es verdad que se inspira no solamente en la generación española sino en otros autores contemporáneos de Argentina (Sarmiento, Alberdi), México (Alfonso Reyes), Perú (Santos Chocano) y de Francia (Hipólito Taine y Ernest Renan). Pero, por el momento, queremos privilegiar sus contactos en España, tanto antes de su partida (Picabea, Costa y Unamuno, especialmente su obra principal de 1902, *En torno al casticismo*) como posteriormente. Para su tesis doctoral sobre «El método positivo en la historia del derecho» (con idéntico título que algunos artículos poco anteriores del joven Altamira, discípulo directo de Costa, en 1892) usa los trabajos mencionados de Costa, no solamente los políticos sino los jurídicos. Tal vez cuando reside en España, anejo al servicio diplomático y en busca de documentación sobre las fronteras nacionales (1904-1906), se acerca más a los escritores literatos (Azorín, Machado y Valle-Inclán), al último de los cuales ve luego en México, acompañado de su amigo Alfonso Reyes (1921). En su encuentro posterior en México con Reyes, ya junto con su amigo Porras, su hispanismo se teñirá de una visión positiva y progresista, sin romper para nada con las tradiciones nacionales, y aun coloniales. Los tres están familiarizados no solamente con la literatura del Siglo de Oro, sino con la España republicana, que es la visión que suele faltar habitualmente en Perú.

Son precisamente estos miembros de la generación del 900 quienes conocieron la otra España, la no colonial, junto con personajes como César Vallejo, amigo del republicano Juan Larrea en París, que logró asumir personalmente la pasión por el incaísmo y las colecciones de museo. Es por Larrea que se fundará en la República, ya próxima la guerra civil, el Museo de América: donde sirvió de hilo conductor institucional su colección particular de huacos generosamente donada (a pesar de algunas maledicencias hostiles, que le acusan de haberla vendido), tras varias exposiciones públicas previas (en París, Madrid y Sevilla). Todavía se conservan

---

<sup>19</sup> Luis Millones (2010) confirma esta vecindad espiritual y antropológica entre Gabriel y José María, fácil de ver porque se cruzaron cartas frecuentes.

en Madrid sus ceramios incaicos, al lado de los del obispo Compañón y de su predecesor Feijoo de Sosa (procedentes del «Gabinete de historia natural» de Carlos III [Ramos & Blasco, 1979; Cabello Carro, 2005]). Creo que la amistad desarrollada entre algunos peruanos y españoles a lo largo de la historia (Olavide y el conde de Aranda, Lecuanda y su pariente Martínez Compañón con Feijoo de Sosa, Palma con Costa y Jiménez de la Espada, Belaunde y Riva-Agüero con Unamuno, Vallejo y Larrea, o el propio caso intergeneracional de Arguedas y Costa) indican que las barreras infranqueables entre indigenistas e hispanistas deben ser atravesadas por encima de los tópicos y estereotipos<sup>20</sup>.

Una cosa interesante del modelo belaundino que sigue Arguedas (siguiendo ambos a Costa, Unamuno y otros escritores republicanos) es la curiosa explicación o razón *socioeconómica* que subyace a los paralelismos «arcaicos» entre España y el Perú, buscados en sus respectivos viajes a España. Eso me recuerda en cierto modo a Arguedas en su tesis doctoral y me sirve claramente para inclinarme a considerar que ese Costa estudioso de la España antigua y tradicional (en la lectura novecentista que hace Belaunde) era conocido por Arguedas, y que las motivaciones de este último para elegir la comunidad zamorana de Sayago se adecuaban no solamente al programa costista sino al previo de Arguedas y de la *intelligentzia* sanmarquina, que conocía el interés comparado de la dialéctica española entre tradición y modernidad:

Para los problemas nacionales, ansioso de un criterio realista —y no encontrándolo en el radicalismo retórico y jacobino ni en el positivismo universitario, cientifista y libresco— busqué inspiración en los grandes maestros: Bolívar, Sarmiento, Alberdi [...] Convencido de que los pueblos europeos de complicada estructura capitalista e industrial no guardaban analogía con el nuestro, y que sí la tenía España, me sustenté largamente con el olvidado Macías Picabea y el formidable Costa. *El problema nacional, Oligarquía y caciquismo, Política hidráulica, Europeización de España* fueron leídos ávidamente por mí (Belaunde, 1987b [1931], p. 32).

Si se leen sus recuerdos sobre «El ambiente político y cultural de España en 1900» (Belaunde, 1961), se entiende mejor su familiaridad con la producción no solamente costista sino de toda su generación madrileña, en particular del círculo

---

<sup>20</sup> En un artículo de la revista filosófica *Solar*, de Lima, dirigida por mi amigo el sanmarquino Rubén Quiroz, he criticado cierta visión peruana de España y del hispanismo, considerándola un estereotipo perjudicial para el verdadero conocimiento (Del Pino-Díaz, 2007).

de la Institución Libre de Enseñanza, que pareció conocer directamente. Trató al sociólogo Posada, a los juristas Giner, Salmerón, Cossío, Segismundo Moret y a los escritores Unamuno, Valle-Inclán, Baroja, Azorín, los Machado. De ellos aprendió a visitar la España provinciana (Toledo, la campiña castellana, Andalucía), a conocer el país rural o, al menos, sus ciudades. Aprendió a interpretar filosófica y hasta sociológicamente no solo la literatura sino la pintura, a ver a los escritores en función de su sociedad y su tiempo, de sus categorías mentales. Tras leer a Víctor Hugo en Francia (donde visitó sus museos de paso a un balneario suizo), a Galdós en España, se inspira en Tolstoi a su regreso a Lima y Arequipa en 1906, buscando seguir de ellos el método de «desentrañar» la psicología colectiva de las naciones y la gente. De ellos aprende el llamado «método intuitivo», que consiste en percibir las cosas sin libros previos, o incluso en leer los libros como si fueran personas vivas. Escribió luego en Lima una tesis sobre el interés temprano por los Incas y las teorías de los sociólogos sobre ellos (Prescott, Lorente, Markham, Spencer, Badin) (Belaunde, 1908)<sup>21</sup>.

Cuando en 1908 son invitados él y sus colegas de San Marcos por el congreso estudiantil de Montevideo, la tarea que le toca a él fue «un estudio o ponencia sobre conversatorios y seminarios con las ideas recientes que traía de España» (Belaunde, 1961, p. 126). En definitiva, el método socrático de Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Efectivamente, tal idea ya fue apuntada en su texto de 1931 *La realidad nacional*, al defender a la generación del 900, ante los ataques de Mariátegui. Fue en ese viaje internacional de estudiantes «latinoamericanos» que conocieron los peruanos al uruguayo José Enrique Rodó, y sus proyectos de abordaje culturalista de la propia América Latina, es decir su definición por referencia a su adscripción «latina», y no anglosajona ni norteamericana. La doctrina Monroe<sup>22</sup> (como en otro tiempo no muy lejano la invasión napoleónica ocurrió en Europa) desarrolló por reacción en contra un proyecto nacional para todo el continente americano.

---

<sup>21</sup> Es un caso bastante parecido al del mexicano Alfonso Reyes, quien llegará pocos años más tarde (1914) al mismo ambiente intelectual (diplomático, académico y de escritores). Se tratarían luego en México Reyes y Belaunde: ambos fueron socios activos con el Ateneo madrileño y de las tertulias madrileñas (a las que asistía también el poeta José Santos Chocano).

<sup>22</sup> «[...] afirmar, como un principio que afecta a los derechos e intereses de los Estados Unidos, que los continentes americanos, por la condición de libres e independientes que han adquirido y mantienen, no deben en lo adelante ser considerados como objetos de una colonización futura por ninguna potencia europea [...]» (James Monroe, mensaje del 2 diciembre de 1823, consultado en línea).



Pero, aparte de una reacción cultural anti-sajona, también debe verse la influencia ideológica del llamado «espiritualismo» (Bergson, Taine), que da fuerza pública a la voluntad personal frente a las circunstancias materiales. Es lo que Unamuno bautizará como «agonismo» o sentimiento trágico, bajo las mismas influencias filosóficas de Taine y Bergson.

Así que cuando Arguedas obtuvo en 1958 una beca de la UNESCO para estudiar una comunidad popular española, tenía trazado todo un programa acerca de las tradiciones populares hispano-peruanas que había que rememorar, al mismo tiempo que una conciencia clara de su valor nacional para ambos países a caballo entre la tradición y la modernidad, y de la necesidad de construir con ellas moderadamente el país propio, como mantuvieron decenios antes prohombres como Costa y Unamuno, asumidos como inspiradores íntimos por parte de sus profesores de San Marcos. Me imagino que la propia influencia de los trabajos franceses de François Chevalier y François Bourricaud, comparando las estructuras económicas y políticas españolas con las peruanas, debió pesar también sobre Arguedas, pero cabe considerar que sus consejos caían sobre una tierra previamente abonada en su propia «alma mater» sanmarquina.

### **Conclusión acerca del paralelismo Arguedas-Costa sobre la base de una modernidad tradicionalista**

Queremos finalmente explicarnos el sentido subyacente de su tesis doctoral de 1963 (un hito dentro de la carrera académica de Arguedas, tal vez poco atendido por culpa del propio anti-academicismo del autor), a la luz de estas coordenadas de la generación española del 98, y de la específica y tensa dualidad entre tradición y modernidad. Su estancia en España data de 1958, época en que se realizan también los primeros trabajos de campo socio-antropológicos en España (de los ingleses Julian Pitt-Rivers y Michael Kenny, y del norteamericano George M. Foster, acompañado en su visita andaluza por Caro Baroja)<sup>23</sup>. Sin embargo, la inspiración de Arguedas no eran

---

<sup>23</sup> Por esas fechas, Mario Vargas Llosa comenzaba también en Madrid su doctorado en Filosofía y Letras, iniciando una vida en cierto modo «paralela» a Arguedas (ida a París inmediata, consagración como escritor). Otra venida importante a España en esa fecha es la del etnohistoriador Waldemar Espinoza, apoyado luego por el propio Arguedas desde San Marcos, como demuestra el epistolario con Murra (unidos tal vez por su interés común en el Valle del Mantaro, protagonista de una visión optimista y moderna del mundo andino). Efectivamente lo más relevante de sus estudios en Sevilla fue el descubrimiento de la colaboración entre señores huancas y conquistadores

estas fuentes hispanistas procedentes de la antropología inglesa o americana, ni la propia universidad española, sino la lectura de los informes económico-jurídicos coordinados por Joaquín Costa (original de 1897, reeditado en 1902), que plantea la armonización entre tradición y modernidad en la primitiva región de Sayago.

Queremos destacar esa idea como hilo conductor entre el cúmulo ciertamente ciclópeo de la obra de Costa, porque no entendemos bien de otro modo el lazo particular que une el estudio costista y el de Arguedas, concentrados ambos en dos comunidades locales de la región de Sayago. Fuimos conducidos a ello por la trayectoria particular de Arguedas, bien conocida tras los estudios que se le han dedicado hasta ahora. En especial por la interpretación de Ángel Rama de la obra antropológica arguediana como una búsqueda moderna del hecho del mestizaje y la aculturación andina, en especial por su estudio sistemático del Valle del Mantaro<sup>24</sup>. La presencia constante de alusiones reiteradas a sus estudios anteriores de Puquio y del Mantaro, en la tesis sobre dos comunidades españolas, si bien de forma intermitente y no monográfica o continuada (que tal vez hoy puede confundirse con una intención no sistemática de comparación hispano-peruana) nos ha conducido a destacar especialmente su argumentación entre las tradiciones y los cambios.

---

españoles, en contra de los Incas, que le llevarían posteriormente a regresar de profesor en 1962 a la Universidad Nacional del Centro (en Huancayo). La obra tal vez más conocida de su amplia producción es precisamente *Los Huancas aliados de la Conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la Conquista del Perú* (Espinoza, 1971).

<sup>24</sup> Esta es la conclusión de mi acercamiento primero a Arguedas, en el trabajo de 1995, en réplica a la identificación «arcaizante» de Arguedas. Sobre la importancia particular del Valle del Mantaro en la lógica arguediana, es imprescindible la recopilación de Carmen Pinilla (2004). En ese texto se halla un largo ensayo del joven antropólogo peruano Juan Javier Rivera Andía que supone una novedosa inmersión en la antropología nacional para destacar la figura de Arguedas, que creo no se había hecho hasta ahora. Se beneficia de los ensayos históricos previos surgidos de Fernando Fuenzalida y de Carlos Iván Degregori, ambos teóricos de cierta altura, desaparecidos en 2011, rodeados del amplio reconocimiento de sus pares nacionales. En realidad este esfuerzo lo había realizado el doctor Rivera poco antes (2002) en otro ensayo más breve incluido en un monográfico sobre Arguedas, igualmente prologado por su discípulo predilecto Alejandro Ortiz, que tiene el mérito de contar con un hecho histórico clave en la historia del Mantaro: la alianza huanca con los españoles. Creo que sin este precedente cambio «original» no habría tenido tanto eco, en su apertura mental y cultural, la mera apertura de carreteras: hecho ocurrido igualmente en Puquio. No se trata tanto de una suma nueva de elementos culturales del exterior, como de una alternativa radical para concebirse a sí mismos como miembros de una comunidad y nación en una relación ventajosa con el exterior: a esa decisión radical de autoestima en el Valle del Mantaro creo que contribuyó enormemente la diferente relación de colaboración entre huancas y españoles, desde el mismo momento de la Conquista.

Si queremos comprender lo que admiraba Arguedas en el texto de Costa dedicado a describir la economía popular de Bermillo de Sayago, debemos encontrar algún paralelismo sobresaliente. Porque los énfasis arguedianos son siempre comparativos: entre Bermillo y La Muga de Zamora en España, por un lado, y por otro lado entre Puquio y el Valle del Mantaro en el Perú. Este énfasis, en ambos casos nacionales, se orienta en el sentido del eje tradición-cambio, quedando Bermillo y Puquio del lado tradicional y La Muga y el Mantaro del lado del cambio<sup>25</sup>. Pareciera que la tesis de Arguedas (dentro de las inseguridades que el propio autor reconoce permanentemente, tal vez para defenderse de los colegas rivales y sin ánimo alguno de polemizar) iría en el sentido de que la situación ideal que quiere reflejar es la de las comunidades que se han abierto al cambio, sin perder su tradición e identidad. Véanse, por ejemplo, algunas frases de su tesis, tomadas especialmente del segundo caso, el de La Muga (que es cuando se ofrecen más comparaciones con Bermillo, y con el par de comunidades peruanas):

El ayuntamiento de La Muga constituía, a pesar de todo, una institución bastante representativa de la estructura económica y social diferenciada de esta comunidad con respecta a las otras del altiplano de Sayago, especialmente de las limítrofes. Se habían repartido las tierras; se había desarrollado la competencia individual como el mecanismo principal que estimulaba la actividad de los vecinos cuyos tradicionales vínculos y contradicciones económicas habían sido encajadas de modo singular. Se mantenían aún las relaciones de tipo comunitario tradicional para la conservación y sostenimiento de los servicios públicos; y esta característica era semejante, en cierto grado, con la de ciertas comunidades peruanas en las que no se produjo la «quiñonización» [reparto] de las tierras comunales y el desarrollo de la competencia individual y del comercio: tal es el caso ya citado de las comunidades del Valle del Mantaro [...] (Arguedas, 1968, p. 307).

---

<sup>25</sup> Estoy tentado de referirme al eje de continuidad *folk*-urbano, de Robert Redfield, procedente de la oposición de Georg Simmel entre comunidad y sociedad (*Gemeinschaft-Gesellschaft*), si no fuera porque creo que el profesor de Chicago los suponía fundamentalmente dicotómicos y polares, en vez de *armónicos* y objeto de negociación entre unas comunidades y otras: el nosotros y el ellos, como parece plantear Arguedas. Más que *dicotómicos* pareciera que se tratase para Redfield de una evolución mecánica de casos reales, sin freno o negociación posible (que terminaba por diferenciar a los *no evolucionados* de los *ya evolucionados*). A este planteamiento dualista de Redfield —asumido por el profesor Favre— parece adjuntarle Arguedas un principio romántico de identidad comunal, tomado más bien de la escuela opuesta en el ámbito norteamericano, la de Franz Boas, la cual llegó también a Perú a través de Kroeber y Rowe, de Linton y Herskovits. Ambas escuelas, como se sabe, se enfrentaron frontalmente en los años treinta/cuarenta.

Antes de terminar el apartado de La Muga y concluir con la comparación final explícita entre «Sayago y el Perú andino» (Arguedas, 1968, pp. 329-347), se refiere emocionado a sus dos informantes de Bermillo y La Muga, en estos términos tan significativos de su interés comparativo:

[C]omo observador común —y como hombre que ha vivido fuerte en diferentes *pueblos que se debaten entre las fuerzas de la tradición y de los invencibles agentes «modernizadores»*— fueron estos dos hombres C.A. y S.A. [iniciales de sus informantes principales de Bermillo y de la Muga] los que me instruyeron y me transmitieron cálida y algo dramáticamente el modo de vida de sus respectivas comunidades (1968, p. 316; las cursivas son mías)<sup>26</sup>.

Ya dentro de las conclusiones, dice «por lo que se refiere a la economía» de su doble par de comunidades estudiadas:

h) La mayoría de las comunidades indígenas han parcelado sus tierras de arar; algunas de manera definitiva, aunque conforme al simple derecho consuetudinario, otras manteniendo la formalidad del reparto anual que no tiene ya sino una función de tipo ceremonial. Este hecho, el reparto, ha permitido la diferenciación de los indios —exactamente como en La Muga—, en niveles altos y bajos económicamente, pero sin que se haya creado signos sociales que den formalidad a tales diferencias. Además, la posesión individual de tierras de arar ha hecho posible el desarrollo de las comunidades que pudieron conservar una proporción relativamente alta de tierras, como las del Valle del Mantaro y Puquio. El proceso de este desarrollo ha sido muy semejante al de la Muga, a pesar de que a los indios no se les permitió nunca la posibilidad de adquirir ninguna hacienda, salvo en el caso reciente de Pucará en el Mantaro (p. 332)<sup>27</sup>.

Por último, en la conclusión «En lo que se refiere a la religión» asume una posición verdaderamente original, que sabe «conciliar» el papel paradójicamente conservante al interior respecto de los cambios del exterior; lo que sorprende en una persona sin creencias católicas, aunque (al modo unamuniano) con voluntad firme de creer en cosas trascendentes y místicas:

---

<sup>26</sup> Se trata de términos y expresiones frecuentes en Arguedas, tanto en escritos publicados como en cartas.

<sup>27</sup> Esta diferenciación progresiva de lo colectivo en privado (y de lo igualitario en jerárquico) preocupaba hondamente a la generación de antropólogos peruanos, coetáneos de Arguedas.

d) La religión católica es observada formalmente y ella rige aún la estratificación social en las comunidades indígenas, como un factor importante, tal como lo expusimos en otra parte de estas conclusiones. Las fiestas católicas se superpusieron a algunas de las más grandes de la antigüedad peruana (el Corpus Christi al Inti Raymi, el carnaval a las celebridades del Paqoy, tiempo de la maduración, etc.). Sobre las wakas destruidas los misioneros mandaron construir capillas o levantaron cruces. *De este modo, el catolicismo contribuyó a la conservación de las antiguas fiestas* mediante el acatamiento formal a las insignias católicas instauradas por la iglesia Romana. Este hecho tuvo una *importancia trascendental para el desarrollo de la cultura nativa*: [...] las nuevas fiestas hispano-incas, estimularon la creación de un ingente caudal de nuevas danzas y música [...] (pp. 341-342; las cursivas son mías).

Falta por decir respecto al campo religioso-eclesiástico que a Arguedas le interesa mucho la tensión observada en La Muga y Bermillo entre sus irritados informantes y los dos curas, hacia los que los aldeanos expresan un desprecio y odio cuasi anarquista, advirtiendo repetidamente que morirían todos si se diera otra guerra civil. A pesar de lo cual, había la posibilidad de un cura joven y generoso en la Muga (opuesto a sus correligionarios), que se hacía por ello obedecer con autoridad severa en cosas seculares como el baile juvenil o las costumbres antiguas de ferias dominicales. Podríamos seguir trayendo aquí diferentes apartados de su esfuerzo comparativo, pero pretendemos más bien señalar el «hilo conductor» y el énfasis principal de su análisis etnográfico, que algunos colegas peruanos sospechan que no tiene sostenimiento propio, sino como relleno ocasional e inconsistente de su rica escritura literaria, humana o teatral. Pretendo con mi estrategia respecto del modelo costiano, elegido voluntariamente como paradigmático por Arguedas, hallar mejor el interés etnográfico que le guía. Y terminaremos con otra cita extensa de Costa que creo expresa bien el interno paralelismo teórico entre él y Arguedas, lo que nos permite tal vez interpretar la intención de su tesis doctoral:

Abunda en pastos naturales, por cuya razón la ganadería (recreía de yeguas, vacas y ovejas, cría de cerdos) tiene más importancia que la agricultura. Fuera de eso, sus principales producciones vegetales son el centeno y la bellota [...] Lllaman «labranza» al conjunto de hazas o porciones de tierra cuyo uso se adjudica trienal o bienalmente a cada uno de los vecinos, en la hoja del año [...] Entran en suerte para recibir una «labranza» todos los vecinos, cualquiera que sea su oficio o profesión; no exceptuándose el párroco, ni el maestro, ni el carpintero, ni el peón o bracero

del campo, etc. [...] Esta manera de aprovechamiento de las tierras concejiles aptas para la producción de pan, ha debido ser general en una gran parte de nuestra España, a juzgar por los importantes restos de ella que quedan en otras provincias, al norte y al sur del distrito de Sayago [...] El fruto de las encinas y robles existentes en el término —sea en las tierras de pan llevar, sea en las de pastos— es también colectivo o concejil, y se reparte anualmente por medio de un sorteo especial [...].

Respecto de los pastos, no rige la ley de igualdad que respecto de las tierras labrantías y de los productos del arbolado. Los vecinos no tienen derecho a una parte alícuota de los pastos, con facultad de aprovecharlos con ganado propio o ajeno; tienen derecho tan solo a introducir en ellos el ganado que posean, sea mucho o poco; con lo cual, dicho se está que los ricos sacan de este aprovechamiento comunal mayor porción que los pobres [...] *La falta de ponderación entre estos dos factores, igualmente necesarios, de la industria agrícola —la ganadería y la labranza—, constituye aquí, como en tantas otras comarcas de la Península, una causa permanente de atraso y empobrecimiento fácil de comprender; los senareros y los labradores pobres, que no tienen ganado en suficiente proporción, no pueden abonar sus respectivas suertes; el poco estiércol que producen lo destinan a sus cortinas y huertos; y así, las tierras concejiles, sorteadas un año y otro año, se desjugan y no recompensan los afanes y sudores del cultivador [...]* (1981, II, pp. 30-31; las cursivas son mías).

Yo creía hace tiempo que la comparación que hacía Costa de Bermillo con Aliste se debía a que en este poblado (situado a 50 kilómetros de Bermillo hacia el norte, en el área fronteriza de la comarca de Sayago) se había producido la «quínionización» de los pastos, y se había resuelto los inconvenientes de una tradición colectivista esclerotizada, según señala Costa que ocurre en Bermillo. Pero leyendo con atención he descubierto que no es totalmente así, sino que se trata de un pueblo aún más colectivista, aunque es verdad que reservan las tierras más valiosas para su parcelación privada y el abono adecuado:

El campo y la tierra de Aliste se compone de un grupo numeroso de lugares o concejos situados al NO. de la provincia, de Zamora, partido judicial de Alcañices, en la misma frontera portuguesa [...] La ocupación habitual y modo de vivir de estos pueblos es la agricultura y la ganadería, más importante esta que aquella, por la pobreza de su suelo y su poco benigno clima [...] La vida simplicísima y morigerada de los campesinos de Aliste, y su atavío y modo de vestir, hacen de ellos uno de los pueblos más originales de la Península [...] como un superviviente de otra edad no nada cercana [...] La extensión que ocupan los terrenos de común aprovechamiento varía mucho de unos a otros lugares [...] En lo que parece convienen dichas tierras concejiles en todas partes, es en ser de calidad inferior a las de propiedad particular;

parte, porque al individualizarse el dominio de una porción del alfoz o territorio municipal, escogieron como era natural los cuarteles o partidas más fértiles; y luego, porque el cultivo comunal, en las condiciones en que se verifica, es más agotador que el privado, en razón a no recibir abono de ninguna clase (1981, II, pp. 36-38).

A la luz de este planteamiento dualista de Costa, Arguedas se las arregló para hallar un municipio que poder comparar con el primero a menos de diez kilómetros de Bermillo y en la misma comarca, donde los pastos (actividad más importante que la agricultura) se habían «repartido», y ello había traído una verdadera revolución: hay menos desigualdad entre grandes y pequeños propietarios, y todos tienen algo de ganado mínimo para abonar sus parcelas de siembra. Además de estas descripciones fundamentalmente económicas, Arguedas se preocupó también de comparar todas las instituciones (sociales, religiosas, asociativas, festivas), en mayor proporción que Costa<sup>28</sup>. Un poco como el mismo Costa también, Arguedas precisa detalles personales sobre sus fuentes de información, y los pone a discutir los problemas que halla a simple vista, ofreciéndonos con franqueza inesperada diversas opiniones, y la suya propia, en frecuente y explícito disenso.

Aunque ambos deseaban la conservación de la tradición popular y que se mantenga la propia autonomía política, ambos sabían que algunos cambios se impondrán por necesidad y que no todos son inconvenientes, ni mucho menos. A Costa también le acusaron de sostener teorías comunistas a favor de la colectivización de la tierra y los bienes raíces, opuesto al progreso de los tiempos, cuando era evidente que había conocido suficientemente la casuística hispana como para no inmiscuirse en las medidas por adoptar, proponiendo más bien escuchar las opiniones de la gente para respetar la casuística y la experiencia de siglos. Lo que pedía a las autoridades, simplemente, es que no se inmiscuyesen en la lógica y autonomía de las diferentes costumbres ya existentes, si no querían gastar en balde su tipo de reformas y legislaciones. Así se expresaba, por ejemplo, al frente de su primera recolección de derecho consuetudinario en 1885, publicada en un momento crítico del proceso constitucional para los municipios:

Para preparar una ley de gobierno local destinada a España, se estudia el municipio inglés, el francés, el alemán, el italiano, el portugués; es decir, todo menos lo único que debiera estudiarse: el municipio español. Un principio de biología jurídica,

---

<sup>28</sup> Rivera reconoce la precedencia de Arguedas sobre Fuenzalida en señalar «la matriz colonial» de las comunidades andinas (2004).

confirmado por la experiencia de todos los siglos, declara cómo *la realidad es anterior y superior a la ley* [...] y por qué cuando la ley se ha vaciado en troqueles distintos [...] semejante ley no se cumple, porque es racionalmente imposible que se cumpla, y tiene de ley únicamente el nombre [...].

[...] Una ley municipal no puede ser más que como es el municipio; la morfología jurídica no se diferencia en nada de la morfología natural [...]. Y como la constitución anatómica y fisiológica del municipio español —fundada en sus necesidades, en sus hábitos, en sus sentimientos y en sus tradiciones— no ha ido cambiando al par de los cambios que ha sufrido en su constitución escrita el Gobierno de la Nación, tres de esas cuatro leyes, por lo menos, o tal vez todas cuatro, son un error jurídico o más, y se llaman Leyes por un abuso del lenguaje o por una complacencia del deseo [...] Mirada España a vista de pájaro sobre un mapa, con sus infinitos municipios y aldeas [...] [parece] un tablero de ajedrez; pero no considerando que ese tablero tiene un alma [...] y que esas energías obedecen a leyes objetivas que no dependen de la voluntad —no viendo en todo eso sino un puro mecanismo—, se obstinan en mover a capricho las piezas, hoy de este lado, mañana del opuesto [...]; confunden los municipios con escuadrones de milicia y, más que legisladores, parecen instructores de reclutas que mudan de táctica de dos en dos años. Solo que, por fortuna, las piezas escuchan la ordenanza como pudieran escuchar el estómago o el corazón las reglas que quisiera dictarles cualquier sabio fisiólogo para que verificasen la digestión y la circulación en esta o aquella forma (Costa, 1885, prólogo; las cursivas son mías)<sup>29</sup>.

Creo que estas declaraciones sucesivas serían suscritas literalmente por Arguedas, que respetaba profundamente a los abogados, porque su querido padre era de esa procedencia profesional e intelectual. Pero además debió parecerle muy apropiado el planteamiento jurídico de Costa porque recurría al sentido común, es decir, a no operar cambios sin conocer previamente la tradición local previa, y convencerse de que no funciona: solo debía cambiarse lo que no funciona. Para Costa, los municipios tenían alma propia, funcionaban lógicamente, como un organismo bien engrasado. Y, sobre todo, le entusiasmarían a Arguedas sus frecuentes metáforas organicistas llenas de sentido común, al alcance de cualquiera.

---

<sup>29</sup> Esta obra es la primera versión de su posterior *Derecho consuetudinario de España* y, consiguientemente, de su programa de estudio colectivista. He pretendido mirar la huella de su *Colectivismo agrario en España* sobre Arguedas, que lo cita igualmente y al que se refiere Millones como fuente específica de su trabajo hispano, pero no me ha parecido que incidiera sobre su trabajo de campo. Tal vez sí sobre su concepción evolucionista del colectivismo agrario.



Tal vez, como precedente intelectual a tener en cuenta, lo que debía entusiasmar a Arguedas sobremanera es que Costa le estuviera indicando —con su mero ejemplo, personal y colectivo— que los estudiosos más adecuados a la comprensión de la cultura local eran los propios especialistas nacionales. Ellos eran además los más interesados en que se atendiese a las necesidades sentidas por la población objeto de estudio, en primer lugar, y luego consecuentemente en procurar que los estudios sirviesen para su beneficio común.

## Bibliografía

- Altamira, Rafael (1892). El método positivo en el derecho civil. *La nueva ciencia jurídica. Antropología, sociología, I* (9), 129-136.
- Altamira, Rafael (1902). *Psicología del pueblo español*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arguedas, José María (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arroyo Reyes, Carlos (1995). Luces y sombras del incaismo modernista peruano. *Cuadernos hispanoamericanos*, (539-540), 213-224.
- Arroyo Reyes, Carlos (1996). Abraham Valdelomar y el movimiento colonista. *Cuadernos hispanoamericanos*, (557), 83-98.
- Arroyo Reyes, Carlos (1998). Entre el regeneracionismo y el Volkgeist. El joven Belaunde y la generación española del 98. *Cuadernos hispanoamericanos*, (577-578), 299-312.
- Arroyo Reyes, Carlos (2005). *Nuestros años 10. La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaismo modernista*. Buenos Aires: Libros en red.
- Belaunde, Víctor Andrés (1908). *El Perú antiguo y los modernos sociólogos (introducción a un ensayo de sociología jurídica)*. Lima: Imprenta y librería de San Pedro.
- Belaunde, Víctor Andrés (1961). *Mi generación en la universidad*. En *Memorias*, segunda parte (pp. 81-112). Lima: Lumen.
- Belaunde, Víctor Andrés (1987a). Meditaciones peruanas. En *Obras completas* (II). Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario.
- Belaunde, Víctor Andrés (1987b [1931]). La realidad nacional. En *Obras completas* (III). Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario.

- Cabello Carro, Paz (2005). Juan Larrea americanista. La colección de arte inca y el nacimiento del Museo de América. En VV.AA., *Vascos universales del siglo XX: Juan Larrea e Ignacio Ellacuría* (pp. 109-139). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Carrión Ordóñez, Enrique (1997). Los neologismos y americanismos de Ricardo Palma. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 28, 119-123.
- Castro, Augusto (2006). *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Costa Martínez, Joaquín (1885) *Materiales para el estudio del derecho municipal consuetudinario de España*. Madrid: Imprenta de la Revista de Legislación.
- Costa Martínez, Joaquín (1898). *Colectivismo agrario en España*. Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales.
- Costa Martínez, Joaquín (1981 [1902]). *Derecho consuetudinario y economía popular en España* (2 tomos). Zaragoza: Guara.
- Chevalier, François (1966). Témoignages littéraires et disparités de croissance: l'expansion de la grande propriété dans le Haut-Pérou au XXe siècle. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21 (4), 815-831.
- De Hoyos Sáinz, Luis & Aranzadi, Telesforo (1917). *Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*. Madrid: Biblioteca Corona.
- Del Pino-Díaz, Fermín (1989). Texto original de Costa para convocar los premios de la Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid, 1897-1917). *Boletín de Historia de la Antropología*. 2, 28-36.
- Del Pino-Díaz, Fermín (1994a). Concurso sobre derecho consuetudinario y economía popular de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. En Carmen Ortiz y Luis Ángel Sánchez (eds.), *Diccionario histórico de la antropología española* (pp. 214-219). Madrid: CSIC.
- Del Pino-Díaz, Fermín (1994b). Joaquín Costa Martínez. En Carmen Ortiz y Luis Ángel Sánchez (eds.), *Diccionario histórico de la antropología española* (pp. 223-232). Madrid: CSIC.
- Del Pino-Díaz, Fermín (1995). Arguedas en España, o la condición mestiza de la antropología. En Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.), *Amor y fuego: José María Arguedas, 25 años después* (pp. 23-55). Lima: DESCO-CEPES-SUR, Casa de Estudios del Socialismo.

- Del Pino-Díaz, Fermín (1996). Clasicismo y génesis disciplinar antropológica: el caso de Julio Caro Baroja. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LI (1), 303-330.
- Del Pino-Díaz, Fermín (coord.) (2004). *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural moral) entre España y el Perú*. Madrid: Iberoamericana.
- Del Pino-Díaz, Fermín (2007). Estereotipo y entendimiento peruano de España. Por una revisión del imaginario peruano. *Solar. Revista de filosofía*, (3), 65-80.
- Del Pino-Díaz, Fermín (2009). De las crónicas de Indias a Malinowski, o de la influencia (menospreciada) de los textos en el trabajo de campo. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LXIII (1), 17-36. Este artículo forma parte del monográfico *El antropólogo como autor, o de la reflexividad del sujeto euro-americano*, coordinado por el autor. <http://corinto.pucp.edu.pe/sen/node/168>
- Del Pino-Díaz, Fermín & Soltero, Evangelina (2010). Alfonso Reyes, huésped y anfitrión hispanista. En Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exilado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana* (pp. 15-55). Madrid: Biblioteca Nueva-CSIC.
- De Unamuno, Miguel (1996). *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Engels, Federico (1884). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Zúrich: Hottingen.
- Espinoza, Waldemar (1971). *Los Huancas aliados de la Conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la Conquista del Perú, 1558, 1560, 1561*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Fonseca Ariza, Juan (2004). Unamuno y la intelectualidad protestante en el Perú: El caso de John A. Mackay (1916-1925). *Espacio de Diálogo*, (1). [www.cenpromex.org.mx/revis-ta\\_ftl/num\\_1](http://www.cenpromex.org.mx/revis-ta_ftl/num_1)
- Forgues, Roland (ed.) (1993). *José María Arguedas. La letra inmortal. Correspondencia con Manuel Moreno Jimeno*. Lima: Ediciones de los Ríos Profundos.
- Gil Cremades, Joan José (1975). *Krausistas y liberales*. Madrid: Seminarios y Ediciones S.S.
- González Prada, Manuel (1978). *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Holguín Callo, Oswaldo (2000). Ricardo Palma y el 98: el problema cubano, el americanismo y el hispanismo. *Revista Complutense de Historia de América*, (26), 233-260.

- Kapsoli, Wilfredo (2002). *Miguel de Unamuno y el Perú. Epistolario 1902-1934*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Kapsoli, Wilfredo (2006). Miguel de Unamuno y Ricardo Palma: una amistad epistolar. *San Marcos*, (24), 43-66. [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/san-marcos/2006\\_n24/contenido.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/san-marcos/2006_n24/contenido.htm)
- Landa Vázquez, Ladislao (2010). José María nos engañó: las ficciones de la etnografía. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. XXXVI (72), 129-254.
- López-Morillas, Juan (1972). *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*. Barcelona: Ariel.
- Mainer, José Carlos (1980). *Modernismo y 98*. En Francisco Rico (ed.), *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica.
- Mainer, José Carlos (1983). *La edad de plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid: Cátedra.
- Merino, Mildred (1990). José María Arguedas, vida y obra. En Rodrigo Montoya (comp.), *José María Arguedas, veinte años después: huellas y horizonte, 1969-1989*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Millones, Luis (2010). Una mirada a la tesis doctoral de José María Arguedas. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXXVI (72), 21-41. Número monográfico dedicado a Arguedas.
- Morgan, Lewis Henry (1877). *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. Londres: Macmillan & Company.
- Murra, John & López-Baralt, Mercedes (eds.) (1998). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Palma, Ricardo (1899). Neologismos y americanismos. En *Recuerdos de España, precedidos de La bohemia de mi tiempo* (pp. 227-228). Lima: La Industria.
- Pérez Vejo, Tomás (2008). *España en el debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*. México DF: El Colegio de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pinilla, Carmen María (ed.) (2004). *Arguedas en el Valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ramos, Luis J. & Blasco, María C. (1979). Gestación del Museo de América. *Cuadernos prehispanicos*, (7), 79-93.

- Rivera Andía, Juan Javier (2002). Una antropología del mestizaje. El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista. *Anthropologica*, (20), 77-101.
- Rivera Andía, Juan Javier (2004). La pasión y los medios. Aproximaciones a la obra etnológica de Arguedas y al concepto de «cambio cultural» en la antropología peruana. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas en el Valle del Mantaro* (pp. 195-301). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Sánchez Granjel, Luis (1959). *Panorama de la generación del 98*. Madrid: Guadarrama.
- Shaw, Donald L. (1989). *La generación del 98*. Sexta edición. Madrid: Cátedra.
- Suárez Cortina, Manuel (2006). Laicismo y anticlericalismo en la España de fin de siglo. Manuel Prada y las «dos Españas». En Isabelle Tauzin Castellanos (coord.), *Manuel González Prada, escritor de dos mundos* (pp. 69-98). Lima-Burdeos: IFEA-Embajada de Francia en el Perú-Université Michel de Montaigne Bordeaux 3-BNP.
- Tauzin Castellanos, Isabelle (coord.) (2006). *Manuel González Prada, escritor de dos mundos*. Lima-Burdeos: IFEA-Embajada de Francia en el Perú-Université Michel de Montaigne Bordeaux 3-BNP.