



Capítulo 60



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

Arguedas o la antropología como intuición. Apuntes para una propuesta de articulación

ERIK POZO-BULEJE

Pontificia Universidad Católica del Perú

La ciencia es una empresa esencialmente anarquista; el anarquismo teórico es más humanista y más adecuado para estimular el progreso que sus alternativas basadas en la ley y en el orden.

Paul Feyerabend, *Tratado contra el método*



José María Arguedas fue un mal antropólogo¹. Esta afirmación se puede entender de dos maneras: una anacrónica y otra sincrónica. La anacrónica se descarta rápidamente por ser incorrecta, pues no se trata de hacer un juicio sobre la antropología de Arguedas con los conocimientos de la actualidad. Por ejemplo, haríamos mal en decir que su tesis *La evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial*, presentada en 1957 para obtener el bachillerato en etnología, contiene muchas imprecisiones, errores históricos; incluso podríamos decir que la idea central —la del mestizaje desarrollista— es obsoleta por ser equivocada de acuerdo a los conocimientos actuales. No se trata, entonces, de hacer un juicio anacrónico.

¹ También habría que decir que Arguedas fue un mal literato en el estricto sentido en que desarrollaré la idea de mal antropólogo. Naturalmente, el desarrollo de la idea de Arguedas como mal literato requiere un estudio más profundo que aquí no es posible realizar.

La forma correcta de desplegar la idea de Arguedas como mal antropólogo tiene que ser necesariamente sincrónica, es decir, contextualizando sus trabajos de acuerdo con la atmósfera social de su tiempo. La idea es leer a Arguedas respirando el oxígeno epistemológico de los años en que vivió y, en la medida que sea necesario, las décadas previas a su existencia. Es necesario advertir de inmediato que ser *mal antropólogo* no necesariamente tiene que ser un hecho problemático, sino que por el contrario puede llegar a ser lo más deseable en un determinado contexto histórico y, más aún, bajo un paradigma epistemológico que se pretende hegemónico. En otras palabras, en vez de reivindicar a Arguedas como un buen antropólogo en su tiempo, creo que más interesante es hacer exactamente lo contrario: así se revela un Arguedas menos romantizado y con trabajos mucho más sugerentes y contestatarios.

De hecho, Arguedas se veía así mismo como un mal antropólogo. En numerosas cartas dirigidas, entre otros, a John Murra y Pierre Duviols —destacados peruanistas—, Arguedas se muestra insatisfecho con su formación académica y hasta manifiesta tirria al abordaje de trabajos etnológicos (Murra & López-Baralt, 1998; Pinilla, 2011). Es verdad que también hay registros en los que Arguedas se muestra sumamente entusiasmado con la antropología —sobre todo en sus años formativos— e incluso meses antes de su suicidio —en abril de 1969— confiesa que después de concluir la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* desea dedicar el resto de su vida a la etnología². Si se reconoce como mal antropólogo, ¿por qué querría dedicar el resto de su vida a una disciplina que no domina? Para comprender la paradoja hay que fijarnos, como dije, en la atmósfera social y el oxígeno epistemológico de su tiempo; además de los distintos momentos formativos

² En el recientemente reeditado libro de Portugal (2011 [2007]) se lee que Arguedas habría optado por la novela como forma de organización fundamental de su conocimiento y experiencia debido a que no tenía trabajos antropológicos que alcanzaran en magnitud o relevancia a cualquiera de sus novelas. Así, según Portugal, es en la opción de la novela en la que habría que buscar al antropólogo. Estoy de acuerdo con esta afirmación pero, al mismo tiempo, hay que anotar que Arguedas no solo enfatiza querer dedicarse por completo a la etnología sino que diez días antes de su suicidio —el 18 de noviembre— escribe un memorándum al jefe del Departamento de la Universidad Agraria, lugar en donde era profesor, informándole de la coordinación que venía haciendo con una editorial italiana para realizar una recopilación de mitos en todo el Perú, y que dicho trabajo le demandaría una dedicación a tiempo completo. Es decir, proyectaba un trabajo antropológico —y no solo etnográfico, pues planeaba hacer análisis e interpretaciones— de gran magnitud. Esto nos muestra que la cuestión de la opción por la novela —que es una interpretación correcta— es mucho más compleja de lo que nos plantea Portugal.

de Arguedas. Así, biografía intelectual y contexto teórico serán los elementos en los que basaré el desarrollo de la idea de Arguedas como mal antropólogo.

Los tres Arguedas: una tríada de trece años

Grosso modo, propongo diferenciar la biografía intelectual de Arguedas —que incluye tanto los trabajos literarios como antropológicos— en tres etapas. El *primer Arguedas* es el moldeado como literato en términos formales. Esta etapa se inicia en 1931 con su ingreso a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; engloba sus publicaciones tempranas entre 1933 y 1937; incluye la publicación de su primera novela, *Yawar fiesta*, en 1941, y termina con la última colaboración de artículos —iniciada en 1939— en el suplemento dominical del diario *La Prensa* de Buenos Aires en 1944. La fase del primer Arguedas, entonces, dura trece años.

El *segundo Arguedas* es el de la etapa de formación como antropólogo y consolidación como literato. Se inicia en 1945 cuando se enteró de la creación del Instituto de Etnología en San Marcos y termina en 1958, año en que publicó *Los ríos profundos* y ganó el premio de Fomento a la Cultura «Javier Prado» con la tesis que le permitió graduarse como bachiller en Etnología un año antes. 1958 es además el año en que obtuvo una beca de la UNESCO para viajar a España y hacer investigaciones sobre el campesinado de la zona de Castilla —el material recogido en el campo le servirá para escribir la tesis de doctorado en Etnología—. El segundo Arguedas es sumamente fecundo en cuanto a trabajos de investigación antropológica y publicaciones. Por ejemplo, en 1947, publicó, junto a Francisco Izquierdo Ríos, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. En este mismo año inició su colaboración en la revista *Mar del sur*, creada por Jorge Basadre, realizó trabajos de campo en el Valle del Mantaro y en Puquio, entre 1950 y 1957, publicó *Diamantes y pedernales* en 1954, además —como ya señalamos— de *Los ríos profundos* en 1958. El segundo Arguedas es prolífico y entregado a la teoría antropológica de su tiempo dentro de un periodo que abarca otros trece años.

Finalmente, el *último Arguedas* se inicia durante su estancia en España en 1958 y finaliza con la publicación póstuma de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* en 1971. En este periodo Arguedas intensificó su labor como profesor universitario en San Marcos y en la Universidad Nacional Agraria La Molina, así como su labor de director de museos; comenzó a escribir poesía en quechua; obtuvo el grado de doctor

en Etnología en 1963 con la tesis *Las comunidades de España y del Perú* —que será publicada en 1968—; publicó su novela más ambiciosa, *Todas las sangres*, en 1964; al año siguiente se realiza la aciaga mesa redonda sobre esa novela en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP); proyectó un trabajo antropológico en Chimbote que terminó siendo una novela titulada inicialmente *Pez grande*, luego, *Harina mundo*, y finalmente la llamó *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, en clara referencia al manuscrito en quechua *Dioses y hombres de Huarochirí* que tradujo y que publicó en 1966. El 27 de noviembre de 1969 Arguedas escribió una carta al rector de la Universidad Agraria explicando los motivos que lo llevaron a suicidarse y la razón por la que lo hacía en dicha universidad. Al día siguiente se pegó un tiro en la cabeza que lo sacó de este mundo el 2 de diciembre. El último Arguedas fue consciente de sus capacidades intuitivas para aprehender lo que pasaba en la atmósfera social que le tocó vivir, pero, al mismo tiempo, entendía que el oxígeno de esa atmósfera comenzaba a ser otro y sentía que no tenía las fuerzas para respirar de ese aire. De manera que el último Arguedas comprende, una vez más, un periodo de trece años.

Dividida así la biografía intelectual de Arguedas, hay que decir ahora cuál es el criterio que nos condujo a esta esquematización. Mi primera intención fue leer y sistematizar sus trabajos específicamente antropológicos. El estudio de estos trabajos es extremadamente marginal comparado con el corpus de textos dedicados a su literatura³. El llamado a prestar atención a su antropología se hizo hace ya varias décadas atrás⁴, aunque sin lograr despertar el interés sistemático de los investigadores; no obstante, en la actualidad parece haber una relativa mayor atención a esos trabajos (por ejemplo, Rivera, 2004; Montesinos, 2004, y Cafferata, 2005)⁵, pero siguen siendo marginales. De allí el interés en dedicarme

³ Si nos fijamos, por ejemplo, en los numerosos libros que contienen las actas de diversos congresos realizados en distintos años en conmemoración de Arguedas, encontraremos en ellos uno, dos, o cuando máximo, tres escritos que se ocupan de sus trabajos antropológicos. En la más reciente y voluminosa compilación de actas del congreso internacional por el centenario de Arguedas, realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, encontraremos solamente dos solitarias ponencias (de Lienhard y Merino Solari) que abordan centralmente la antropología arguediana (véase Flores, Morales & Martos, 2011).

⁴ Por ejemplo, Ángel Rama en la introducción a la recopilación de textos antropológicos que hizo de Arguedas (Arguedas, 2006 [1975]) dice que el novelista ha opacado hasta casi desaparecer al etnólogo. Por su parte, Alberto Flores Galindo señaló que la producción antropológica ocuparía un volumen equiparable a los cinco tomos de su obra literaria (2005 [1986]).

⁵ Tenemos, además, noticia de que en la actualidad se está preparando la edición completa de los trabajos antropológicos de Arguedas.

exclusivamente a la antropología de Arguedas. Sin embargo, fue una tarea inútil: leyendo y releendo su producción antropológica caí en la cuenta de que todo intento de clasificación por disciplinas (literatura, antropología, etcétera) termina siendo demasiado rígido. No trato de sostener aquí que sus trabajos antropológicos tengan una estilización literaria (que bien podrían tenerla) o que sus novelas sean descripciones fidedignas de determinadas realidades sociales. Argumentar esto sería simplista y aun torpe. Entonces, ¿por qué no se podría hacer tal clasificación?⁶

Aquí es necesario traer a colación la biografía intelectual y la categoría de *intuición* que el último Arguedas usó repetidas veces. Parto de la idea de que la intuición es el elemento integrador de la producción arguediana, en la medida que el objetivo principal de Arguedas, a lo largo de toda su vida, fue lograr la inteligibilidad de lo Otro, es decir, de aquellos sujetos que existen en la sociedad pero que no logran tener un lugar en ella. Tener un lugar en la sociedad significa no solamente estar presente, sino también estar representado. Arguedas quiso ser la voz de los sujetos sin representación: indios, migrantes, artistas populares, etcétera. Bajo este objetivo, tomó y modificó lo que pudo ofrecerle la literatura e hizo literatura —el ejemplo más logrado es, sin duda, *Los ríos profundos*—; se entregó y luego usó lo que le fue útil de la antropología e hizo antropología —como lo evidencia *Las comunidades de España y del Perú*— y cuando fue necesario o insuficiente usó ambas disciplinas indistintamente. ¿No es esto lo que hizo en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*? Pero lo que fue persistente en distintos grados fue la intuición. Pero, ¿intuición de qué?

Arguedas era consciente de lo valiosa que fue su experiencia de haber convivido con los sujetos sin representación, pero también se hace evidente, leyendo su extensa correspondencia, la necesidad continua que tenía de que los demás escritores y académicos de su época refrendasen su experiencia vital como válida. Buscaba algún tipo de legitimidad y reconocimiento de los intelectuales de su tiempo. Dentro de esta lógica, el primer Arguedas escribe lo que buenamente cree que es el indio verdadero, es decir, aquellos con quienes él convivió; de manera que sus trabajos en esta etapa fueron bien recibidos. El segundo Arguedas es absorbido por la lógica *científica* de la antropología de su tiempo —es, por ejemplo, el tiempo

⁶ La propuesta de no tomar de forma aislada los trabajos de Arguedas sino de manera integral fue hecha desde mediados de los años setenta por críticos literarios como Ángel Rama (1987 [1982]) y William Rowe (1979), pero también por historiadores como Alberto Flores Galindo (1992) y antropólogos como Alejandro Ortiz (2004). Es claro que me inscribo en esta línea de interpretación, pero me alejo de ellos —entre otros motivos— en tanto propongo un elemento articulador: la intuición.

de su apuesta por el mestizaje cultural—, pero muestra desvíos con respecto al rigor metodológico y teórico que esta demandaba. Paralelamente, en este periodo, Arguedas continúa escribiendo novelas en las que muestra su punto de vista sobre los no-representados de forma más libre. La recepción de los trabajos del segundo Arguedas sigue siendo elogiosa, pero también crítica por parte de quienes quieren ver en él a un escritor comprometido con las causas de las izquierdas de la época. El segundo Arguedas se esforzará en decir que en sus escritos sí hay el compromiso demandado, pero que está de forma implícita —pareciera que quiere complacer a sus críticos—. El último Arguedas, en cambio, asume sus límites como científico social y privilegia su conocimiento vivencial de forma consciente, al cual llamará *intuición*; pero la mayoría de los receptores de sus trabajos en este periodo ya no celebran sus textos ni literarios ni antropológicos —que, en realidad, siempre pasaron desapercibidos—. El último Arguedas se enfrentó al dilema de tener la convicción de decir lo que cree que es correcto, pero no lograr el reconocimiento por ello: un grueso sector de sus lectores más preclaros hace patente su desazón sobre los últimos de sus trabajos. La mesa redonda sobre *Todas las sangres* es la muestra más evidente de esta desesperanza.

De manera que la intuición arguediana consiste en la persistente y a la vez contradictoria convicción de estar exponiendo de forma adecuada a los no-representados de la sociedad. En los tres Arguedas la persistencia y la contradicción están siempre presentes, aunque en distinto grado en cada uno de ellos. De allí la importancia de hacer esta división. En este sentido, el conjunto del trabajo de Arguedas se podría caracterizar como una especie de anarquía organizada⁷ cuyo soporte mínimo de articulación lo provee la intuición. La idea es comprender el trabajo arguediano como una totalidad articulada *tensionalmente*. ¡Hay que asumir la contradicción! Así, queda descartada la búsqueda de un proyecto coherente en su obra (literaria y antropológica): no hay *teleología arguediana*, pero tampoco inarticulación⁸.

⁷ Aquí hago eco de la célebre caracterización que hizo el antropólogo inglés Edward Evan Evans-Pritchard sobre la sociedad Nuer del sur de Sudán.

⁸ Comparto la idea de Portugal (2011 [2007]) de que la incursión en el trabajo de Arguedas es una exploración de un terreno inarticulado, pero solo en uno de los cuatro sentidos en que lo propone: la inconexión que tiene «con su mundo y con su tiempo» (p. 17), es decir, la incompatibilidad de la recepción de su obra en la atmósfera social/epistemológica que le tocó vivir. Los otros tres sentidos de inarticulación (la empresa artística e intelectual, las tensiones que la animan y el estudioso que se interna en los trabajos de Arguedas) son, por el contrario, una incursión en una articulación tensional, cuyas coordenadas mínimas las provee la intuición.

Sobre la categoría de intuición

Debe quedar claro que la intuición no es una capacidad *innata*, sino una sensibilidad construida y de incremento progresivo aunque no siempre ascendente. Se podría decir que todo trabajo de investigación parte siempre de una intuición a la que se le suele dar el nombre de hipótesis, de manera que hacer de esta categoría el centro de la argumentación resultaría, por decirlo menos, poco relevante. Es verdad que el inicio de toda indagación parte de una intuición/hipótesis, pero ella es rápidamente desplazada o asumida en tanto que sea rechazada o comprobada. Pero es distinto tomar la intuición como hipótesis que tomarla como *episteme*. En efecto, la intuición arguediana, antes que una presunción, es un *dispositivo de intelección*, un mecanismo que permite entender e interpretar el mundo.

Pierre Bourdieu, uno de los teóricos más importantes del último tercio del siglo XX, decía a propósito de su trabajo científico y su origen rural francés (un pequeño y remoto pueblo del sudoeste de Francia) lo siguiente:

La antropología y la sociología me han permitido reconciliarme con mis experiencias primarias y llevarlas conmigo, asumirlas sin perder nada de lo que adquirí después [...]. A veces me pregunto de dónde adquirí mi capacidad para comprender e incluso prever la experiencia de situaciones que no he conocido de primera mano [...]. Yo creo que en mi juventud y a lo largo de mi trayectoria social, que me hizo atravesar, como ocurre siempre en el caso de personas que se desplazan de manera ascendente, medios sociales muy diversos, he tomado una serie de fotografías mentales que mi trabajo sociológico intenta procesar (Bourdieu & Wacquant, 2005 [1992], pp. 287-288).

Arguedas, como Bourdieu, atravesó diversos estratos sociales; pero, a diferencia de este, a José María ni la antropología ni la sociología —ni siquiera la literatura— de su tiempo le permitieron reconciliarse con sus experiencias primarias. Por el contrario, lo llevaron a entablar una relación angustiosa, tensa y hasta insoportable. *De allí la importancia de la intuición*. En este sentido, queremos hablar de una *antropología como intuición*, entendiendo por antropología no su sentido regional etnográfico sino una manera de aprehender el universo social a pesar de estar en un contexto epistemológicamente desfavorable.

El primer Arguedas: los inicios literarios con un poco de «antropología»

Cuando Arguedas inició su producción, lo hizo pensando en hacer una literatura que sea verdaderamente representativa del Perú, es decir, distinta de aquella literatura *indigenista* que mostraba al indio deformado. Su objetivo era, como afirma en 1950, «describir la vida de aquellas aldeas, describirla de tal modo que su palpitación no fuera olvidada jamás, que golpeará como un río en la conciencia del lector!» (Pinilla, 2004, p. 178). Bajo esa consigna y mientras está en Sicuani en 1940, enseñando Castellano y Geografía en el colegio recién creado, Mateo Pumacahua, y en medio de la redacción de su primera novela, *Yawar fiesta* (que será publicada en 1941), dice lo siguiente:

Casi desde que llegué [a Sicuani] he empezado a trabajar *Yawar fiesta* [...]. Pretendo que sea la *descripción más fiel*, y la más completa, de todo el mundo del Perú serrano, indio, mestizo y de la gente desarraigada; la del otro lado. Me siento realmente dispuesto, cuando escribo, tengo la conciencia y la convicción de que vive en mí, con la suficiente pasión y *verdad*, este mundo del Perú, tan hermoso, tan pleno de dolor y de lucha, tan grande y noble para ser *descrito* en una novela. Ojalá pueda hacerlo (Carta de Arguedas, reproducida en Pinilla, 2004, pp. 104-105; las cursivas son mías).

La idea de Arguedas era mostrar descriptivamente lo que él consideraba que era verdaderamente el indio, tal y cual lo había conocido; y tal parece que lo logró, es decir, su descripción fue quizá demasiado fiel, a tal extremo que tuvo una discrepancia con el sociólogo y ensayista francés Roger Callois —fundador del Colegio de Sociología en Francia y difusor de la literatura hispanoamericana en ese país—, quien consideró a *Yawar fiesta* como una novela excesivamente etnográfica. Asimismo, en un análisis posterior de esta novela, de 1958, François Bourricaud —también un sociólogo francés— resaltó las «preciosas informaciones sobre la vida de un pueblo peruano del interior» (2011, p. 87). Años después, el antropólogo Rodrigo Montoya usó esa misma novela —corrigiéndola mínimamente— para elaborar los antecedentes históricos básicos de Puquio (Montoya, Silvera & Lindoso, 1979) y como bibliografía etnográfica para parte de su tesis doctoral (Montoya, 1980). Es claro, entonces, que la novela *Yawar fiesta* tiene cualidades fuertemente etnográficas. Ello se debe, como indicó el propio Arguedas, a que la intención es *describir* de forma fiel una realidad que él conoció bien. Pero, ¿por qué recurre a la ficción, es decir, a la novela para mostrar una descripción fiel y no así a la etnografía propiamente dicha?

En el periodo en que Arguedas escribe y publica *Yawar fiesta* aún no existía en el Perú la antropología como carrera institucionalizada —esto ocurrirá primero en la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco en 1942 y luego en la San Marcos hacia 1946—; es más, internacionalmente la antropología para ese entonces no tenía más de veinte años de institucionalización. Tanto la escuela británica como la norteamericana, es decir, la antropología social y la antropología cultural —que es la que llegará al Perú en la década de 1940— estaban en proceso de consolidación. En otras palabras, la antropología a nivel internacional no era una disciplina sólidamente establecida: sus métodos y teorías modernas estaban en desarrollo. En este sentido, el éxito descriptivo del primer Arguedas no es fruto de su formación como antropólogo, sino de su experiencia como *observador-participante*; pues, como sabemos, Arguedas vivió parte importante de su juventud en Puquio —lugar en donde está ambientada *Yawar fiesta*— y donde hará más adelante —en la etapa del segundo Arguedas— trabajo de campo como antropólogo.

Mi intención no es aquí decir que Arguedas ya hacía antropología antes de que esta surja en el Perú —hay que evitar esos simplismos—; lo que quiero sugerir es que, sin subestimar el proyecto como novelista que el primer Arguedas se había trazado, me parece que su interés descriptivo excede las fronteras de la novela debido a que su preocupación central es la visibilización de unos sujetos —los indios— que hasta ese entonces eran mal presentados y hasta deformados. En esta medida, lo más *profesional* que encontró el primer Arguedas para lograr su propósito fue la novela. De este modo, en el afán de ser la voz de los no-representados se encontrará pocos años después con la antropología institucionalizada como carrera universitaria y se entregará entusiasmado a ella: ¡por fin una «ciencia» para la comprensión de los no-representados!

El segundo Arguedas: el tiempo de la antropología

Iniciada la trayectoria como escritor y estando matriculado como alumno de Etnología en la Universidad de San Marcos, Arguedas ingresó a un periodo de fecundidad en cuanto a trabajos de investigación antropológica y publicaciones. Luego de concluir los estudios de Antropología en 1950, el segundo Arguedas comenzó una década de relativo asentimiento teórico. El contexto de la antropología en el Perú de esa época estaba centrado en el llamado *cambio cultural* y las *diferencias internas* de las sociedades campesinas (Rivera, 2004). Lo que se quería demostrar era la existencia de clases sociales en las comunidades que otrora eran

vistas como homogéneas. De tal forma que encontrar diferencias económicas dentro de las ellas era una demostración de la transformación social a causa de los mercados urbanos, lo que conllevaría a cambios en los hábitos de consumo y producción de los campesinos: estaban ingresando en un proceso de modernización.

Este contexto peruano, además, estaba inmerso en otro internacional⁹. En el plano antropológico, la teoría que llega al Perú es el funcionalismo norteamericano, que incluye el culturalismo de Boas, la relación entre cultura y personalidad de Ralph Linton, el formalismo económico de Herskovits, entre otros. Los profesores de aquel recién creado Departamento de Etnología, además, fueron George Kubler, Jorge Muelle, Allan Holmberg, Jean Vellard, Luis E. Valcárcel, entre otros, con claro apego al culturalismo y al desarrollismo imperante de esta época (recordemos los proyectos de antropología aplicada como el proyecto Vicos¹⁰, por ejemplo). Fue este el contexto en el que Arguedas estudió y realizó sus investigaciones.

El segundo Arguedas creyó ver en el mestizaje cultural una posibilidad de integración de elementos contrapuestos. Este tema fue una constante en sus trabajos antropológicos tempranos. Tal mestizaje implicaba la desindigenización del indio: es decir, para superar los problemas del indio, este debía necesariamente *desaparecer* en tanto que el ideal era su conversión en mestizo. Para quienes están acostumbrados, a fuerza del cliché, a decir y a ver en Arguedas el defensor impertérrito del indio —el *tayta* Arguedas unos lo llaman—, poco les ha de gustar leer el texto «El complejo cultural en el Perú y el Primer Congreso de Peruanistas» que el segundo Arguedas publicó en 1952 y en el que señala lo siguiente:

[...] es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible. Solo en mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como esta [...].

Uno de los aspectos fundamentales que ofrece el estudio del hombre [entiéndase la antropología] de esta región [el Callejón de Huaylas] es precisamente el de la transculturación, el del mestizaje; lo han de cumplir hombres de ciencia norteamericanos y peruanos [...].

⁹ Me referiré aquí —por razones de espacio— solamente al contexto académico, pero es claro que este es concomitante con el político de aquella época: la Guerra Fría, detener el avance del comunismo y, poco después, paliar los efectos expansivos de la Revolución cubana.

¹⁰ Para un balance de la antropología aplicada en el Perú se puede consultar Bolton, Greaves y Zapata, (2010).

En el Perú, la segregación cultural sigue siendo cruel, esterilizante y anacrónica aunque se ha progresado algo en los últimos veinte años. El indio aparece todavía como un personaje inmenso, rezagado en siglos a pesar de su infatigable esfuerzo de supervivencia y de adaptación a los grandes cambios —cambios a saltos— que da constantemente la cultura que lo rodea. El indio se diluye en el Perú con una lentitud pavorosa. En México es ya una figura pequeña y pronto se habrá confundido con la gran nacionalidad. El caso del indio se ha convertido en el Perú en un problema de creciente gravedad. El proceso del mestizaje es, como ya dijimos, de una lentitud pavorosa. Se produce en las ciudades y en ciertas aldeas. Pero en las grandes regiones pobladas exclusivamente por indios —casi todo el departamento de Puno, el más denso de la sierra peruana, la mayor parte de los departamentos de Áncash, Huánuco, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Cusco— la cultura *india* permanece íntegra. La miseria económica y la segregación cultural lo rodea y aísla como un anillo de hierro (2006 [1975], pp. 2-8).

Es claro, entonces, que el segundo Arguedas en ese texto aboga por la *transculturación* del indio, es decir, por la superación de este en la figura del mestizo. Por ello, Nelson Manrique califica —no sin razón, aunque, como veremos, demasiado apresuradamente— al Arguedas de este periodo como un «intelectual culturalmente colonizado» (1995, p. 88). Arguedas se está comportando —al menos en ese texto— como un buen antropólogo de su época. En efecto, la teoría académicamente correcta de la época era la de encontrar y refrendar cambios culturales; el destino manifiesto de las sociedades rurales era la extinción a causa del influjo de modernización y esto debía ser lo más saludable para el aciago contexto indio, para superar el anillo de hierro.

Habíamos anotado antes que los estudios dedicados a la obra antropológica de Arguedas son tan escasos como marginales. Quizá esto sea así por una especie de escrúpulo frente a la incursión en un terreno en donde nos encontramos con un Arguedas radicalmente distinto al héroe cultural que se ha hecho de él. El segundo Arguedas puede ser perturbador; no obstante, para comprender su obra hay que arrostrarlo, hay que suspender los clichés.

Volvamos al análisis de este periodo. «El complejo cultural...», como señalé, se publicó en 1952 pero fue escrito como texto balance del Primer Congreso Internacional de Peruanistas organizado por la Universidad San Marcos en 1951. O sea que no fue un artículo académico en el sentido de que no fue fruto de una investigación que haya incluido trabajo de campo. Es más, al final de ese mismo texto, Arguedas se quejó de que dicho Congreso no contó con «trabajos

de investigación completos» de etnólogos que dieran cuenta de la complejidad cultural del Perú. «El congreso [apunta Arguedas] se convirtió así en una asamblea de historiadores y arqueólogos» (2006 [1975], p. 8). A la sazón, Arguedas tampoco había realizado para ese entonces ningún trabajo de campo etnológico sistemático: para cuando se llevó a cabo el Congreso, él apenas llevaba un año de egresado como antropólogo y solo había realizado prácticas de campo como alumno en Vicos, en 1946; y en Tupe, en 1949. Sus investigaciones etnológicas en el Valle del Mantaro y en Puquio se iniciaron recién en 1952. Si bien las monografías que serán consecuencia de estas investigaciones¹¹ comparten el espíritu teórico del «El complejo cultural...», las conclusiones sobre el mestizaje ya no serán tan categóricas. Así, la colonización del intelectual de la que hablaba Manrique devino progresivamente en descolonización. Veamos un ejemplo.

Además del entusiasmo por las comunidades del Valle del Mantaro, Puquio fue otro lugar en donde José María vio la posibilidad del mestizaje: «un proceso semejante al de las comunidades del Valle del Mantaro se observa en Puquio. Un cambio de cultura impulsado por el incremento del comercio y el contacto directo con las ciudades de la costa» (Arguedas, 2006 [1975], p. 32). El cambio de cultura que observa Arguedas no es el de un reemplazo de hábitos de una generación a otra, transformación que sería lentísima en las pequeñas ciudades aisladas del interior, sino una verdadera revolución en las normas. Esto explicaría parcialmente, según Arguedas, la razón por la que las nuevas generaciones de puquianos no conocían el mito de Inkarrí:

El mito de Inkarrí aparece en Puquio, hasta donde nos fue posible investigar, como patrimonio exclusivo de algunos ancianos, ni siquiera de todos. Los jóvenes lo ignoran; los hombres mayores, entre 40 y 50 años de edad, que se han convertido en personas influyentes, «en cabecillas» de los ayllus, lo ignoran también o conocen solo pasajes incoherentes o mezclados con la leyenda de la aparición del Niño Jesús de Praga en Puquio [...].

Considero que al cabo de pocos años los últimos depositarios del mito habrán, muy probablemente, desaparecido. La economía y la cultura del indio puquiano están siendo removidas en sus bases (2006 [1975], pp. 44 y 45).

¹¹ «Puquio, una cultura en proceso de cambio» (1956); «Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometidas por la acción de las instituciones de origen colonial» (1957); y «Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes» (1959). Estos y otros trabajos están recopilados en Arguedas (2006 [1975]).

Luego de esto, la monografía de Arguedas continúa con una serie de detalles sobre la vida cultural en Puquio, transcribe leyendas recogidas en quechua y las traduce, hace lo mismo con las letras de canciones que acompañan a los rituales e incluye la música escrita en partituras. Ya al final del artículo, su discurso es un tanto distinto al del inicio, pues, luego de reafirmar el cambio social y económico de Puquio, dice:

En lo que se refiere a los naturales, observamos que este proceso va encaminando a la independencia respecto del despotismo tradicional que sobre ellos ejercían y aún ejercen las clases señorial y mestiza; pero al mismo tiempo, el proceso está descartado a los naturales de las bases en que se sustenta su cultura tradicional, *sin que los elementos que han de sustituirlos aparezcan aún con nitidez*. Siguen ahora, *aparentemente* un camino abierto hacia el individualismo escéptico, debilitados sus vínculos con los dioses que regularon su conducta social e inspiraron, armoniosamente, sus artes, en las que contemplamos y sentimos una belleza tan perfecta como vigorosa.

Inkarrí *vuelve*, y no podemos menos que sentir temor ante su *posible* impotencia para ensamblar individualismos *quizá* irremediabilmente desarrollados. *Salvo* que detenga al Sol, amarrándolo de nuevo, con cinchos de hierro, sobre la cima del Osqonta, y *modifique* a los hombres; que *todo es posible* tratándose de una criatura tan sabia y resistente (2006 [1975], pp. 78 y 79; las cursivas son mías).

El *cambio* de cultura, percibido al inicio de su monografía como algo inexorable que revolucionaría las normas sociales, al final del texto ya no es tan categórico. Si el cambio ocurre, no se sabe por qué elemento serán sustituidas las normas previas; pero al inicio de la lectura parece ser que tal elemento sería la cultura occidental. El cambio por ese elemento poco claro sería el individualismo en contraposición a las costumbres comunitarias de los ayllus y la creencia en los dioses autóctonos, pero al final tal cambio es *aparente*. Inkarrí no fue derrotado completamente (léase *no fue olvidado* completamente) y su vuelta trae dos posibilidades: sentir temor porque no pueda ensamblar el individualismo desarrollado *quizá irremediabilmente* en las personas o esperar que su *sabiduría resistente* pueda una vez más detener al Sol para *modificar* a los hombres.

¿Adónde se fue el marco teórico que guio el trabajo de campo en Puquio? De manera que, no obstante las influencias teóricas de la antropología de su tiempo, a Arguedas se le *escapó* la intuición: transgredió el análisis correcto y concluyó su monografía antropológica como el anunciador de una posible persistencia del mito, entiéndase, de una persistencia de lo tradicional frente a lo moderno.

Más allá de que esto sea correcto —la persistencia de lo tradicional sobre lo moderno—, lo interesante es hacer notar que el análisis de Arguedas pareciera querer plantear la cuestión desde una perspectiva distinta. ¿Dónde habría logrado hacer esto el segundo Arguedas?

El primer Arguedas —como indicamos antes— escribió varios artículos para el periódico *La prensa* de Buenos Aires. Una primera recopilación de esos textos fue hecha por Ángel Rama (Arguedas, 1976) y luego una segunda más completa la realizó Sybila Arredondo (Arguedas, 1989) —segunda esposa de Arguedas—. En esos textos el primer Arguedas aborda temas tales como danzas y fiestas (los carnavales, el *Tasa Tiachiy*); rituales de cosecha, de siembra, de muerte y de matrimonios; análisis lingüísticos de voces quechuas; análisis de actores (los rezadores, los *varayok*, el *layk'a* [brujo], etcétera); el simbolismo y poesía que poseen las canciones populares quechuas, el valor de la cerámica india, entre otros. De allí que el libro tenga la clasificación de «Etnología y antropología».

En uno de los artículos, «Acerca del intenso significado de dos voces quechuas», el primer Arguedas indaga el significado de dos voces quechuas: *illu e illa*. Es decir, se hace un análisis que bien puede ser llamado filológico, pues muestra las conexiones que hay entre estas voces y las palabras *tankayllu* (nombre de un tábano zumbador) y *pinkuyllu* (nombre de la quena gigante que se toca en las fiestas comunales y llega a lo más hondo del corazón humano, según Arguedas). Casi al final dice que «la terminación *yllu* significa la propagación de esta clase de música; y la palabra *illa* nombra la propagación de la luz astral nocturna» (Arguedas, 1989, p. 149). Ahora bien, si se observa el inicio del capítulo VI de *Los ríos profundos* —escrito y publicado durante el periodo del segundo Arguedas— se hallará este mismo artículo con algunos cambios insignificantes en el orden de los párrafos finales. Es más, el nombre del capítulo es *zumbayllu* (nótese la terminación *yllu*), el cual trata sobre un trompo con capacidades especiales. Es evidente la conexión entre el artículo clasificado como «etnológico-antropológico» y la novela: dicho de otro modo, se ha introducido el artículo en el capítulo señalado, mezclando géneros¹².

¹² Hay otros elementos de *Los ríos profundos* que hacen patente la constante mezcla de géneros que no podemos desarrollar aquí. Hay una breve referencia sobre esto en el libro de Portugal (2011[2007], pp. 63-67). Pero, a diferencia de este autor, no considero que este material sea simplemente «anecdótico» sino más bien sintomático a lo largo de toda la obra arguediana. La constante trasgresión de géneros no puede ser una simple anécdota: ¿por qué lo hace Arguedas? En este ensayo planteamos algunas primeras hipótesis.

El último Arguedas: la emergencia agónica de la intuición

No fue fácil la emergencia de la intuición en esta etapa. Entre 1961 y 1962, Arguedas había señalado que los únicos capaces de comunicar «los hirvientes lugares» y el «drama heroico» de la sociedad son los novelistas y los poetas, no los científicos sociales.

No es este un tema para las ciencias sociales, es de los novelistas, los únicos que podrán penetrar hasta su médula, hasta la más honda intimidad de su raíz y de su proceso, y nos lo mostrarán vivo, palpitante, tal cual es en lo que tienen de externo y de misterioso, y lo difundirán por el mundo. El hombre de ciencia raras veces puede alcanzar esta meta (citado en Pinilla, 1994, p. 116).

Quizá su entusiasmo por el espíritu comprensivo que posibilita la novela, en desmedro del científico social, estaba acicateado por lo logrado con *Los ríos profundos*, porque con esta novela ganó en 1959 —un año después de su publicación— el Premio Nacional de Fomento de la Cultura «Ricardo Palma». Además, la circulación internacional que le posibilitó su publicación por la editorial Losada de Argentina sirvió para que críticos internacionales accedan a su trabajo y para que reciba, asimismo, comentarios elogiosos.

No obstante este entusiasmo por las posibilidades que ofrece la novela, después de la conocida mesa sobre *Todas las sangres* realizada en junio de 1965, Arguedas abandonó ese entusiasmo y se puso del lado de los científicos sociales. Así lo evidencia su proyecto de novela *Se muda el sol* —dejado inconcluso—, el cual se basaba en el trabajo de uno de los más duros críticos de aquella mesa, el sociólogo francés Henri Favre. La idea era escribir una novela, ahora sí, con datos reales, sociológicos y rigurosos de uno de los más prestigiosos representantes de las ciencias sociales de la época. Tiempo después, abandonó la novela *Se muda el sol* y, en julio de 1966 —a poco más de un año después de la nefasta mesa sobre *Todas las sangres*— publicó el poema «Llamado a unos doctores» en el cual ironiza frente al saber docto, entiéndase, científico.

Es decir, Arguedas renunciaba al rigor del saber de las ciencias sociales. ¿Qué hace que Arguedas elogie el potencial de la novela y luego retroceda y se entregue a la lógica del rigor científico y, finalmente, vuelva a salir de esta para reafirmarse en la novela? ¿En dónde queda su antropología? Para resolver esto hay fijarnos en el desarrollo del último Arguedas, desarrollo que se inició con su viaje a España: allí comenzó un cambio de orientación.

En 1958, gracias a una beca de la UNESCO, Arguedas viajó a España para realizar trabajo de campo con la pretensión de hacer investigación comparada entre las comunidades del Perú y de ese país. Así lo hace en lo que más tarde será su tesis doctoral *Las comunidades de España y del Perú* —que será publicada en 1968—. En una carta dirigida a Valcárcel durante el trabajo de campo, Arguedas dice que le parece increíble que «ningún folklorista o sociólogo español salga al campo. El más eminente de todos, Caro Baroja anda tras los libros *siendo el pueblo una fuente infinita de informaciones y de experiencias de indispensable estudio para el conocimiento del hombre*» (en Adanaqué, 2000, p. 10; las cursivas son mías). Conocer a la gente en el terreno es para él indispensable para comprender al hombre. Se está empezando a perfilar de forma un tanto explícita la importancia de la aproximación vivencial, dejando un poco de lado el rigor metodológico del científico social. El mérito de Arguedas —pero también su desventura— fue el no renunciar a esa fuente infinita de información que para él es el pueblo, es decir, la interacción con los sujetos. Pero no entendamos esto como un romántico acercamiento a los fenómenos sociales; estos no están en la realidad de forma clara ni distinta: hay que saber ver y saber oír. Estos saberes no vienen de la nada: son parte de un proceso.

Una vez terminado el trabajo de campo en España y mientras redactaba su tesis doctoral, Arguedas se mostraba entusiasmado con los datos obtenidos y también explicitaba su «deficiente formación académica»:

He descubierto que mis apuntes de campo tiene un material mucho más rico de lo que esperaba; no estoy seguro, a causa de mi *deficiente formación académica*, de si tantas páginas eran indispensables, pero tienen un curso no solo ligado, sino necesariamente dependientes (citado en Murra, 1992 [1968], p. 11; las cursivas son mías).

El marco teórico de sus trabajos antropológicos iniciales ya no es más una guía para su investigación. En medio de la redacción de su tesis doctoral confiesa que esa formación fue deficiente. Este hecho es significativo para dar base a mi afirmación de que el trabajo de campo en España cambió la forma de orientar sus trabajos futuros.

En 1963, con la tesis terminada y con el grado de doctor en Antropología, Arguedas se encontraba en medio de la redacción de *Todas las sangres*: «He escrito 660 páginas tamaño oficio y estoy a la mitad de *Todas las sangres*. [...] Es un relato en que lo mágico y la lucidez racional y el análisis se integran» (en Adanaqué, 2000, p. 15). En esta novela, que para él representaba su trabajo más ambicioso,

está pensando al momento de su redacción en integrar lo mágico con lo racional. Su intuición se ha puesto a trabajar.

Un año más tarde —en 1964— publicó *Todas las sangres* y, en 1965, se dio la mesa redonda sobre este libro organizada por el IEP. Es ampliamente conocido lo que en esa mesa ocurrió. Para resumir, solo diré que —con unas pocas excepciones— tanto los críticos literarios como los sociólogos que analizaron la novela no le reconocieron ni el valor literario ni el social que *Todas las sangres* tiene. Es decir que el recorrido que Arguedas había iniciado en 1958 desde el trabajo de campo en España, momento cuando empieza a privilegiar su intuición para integrar lo científico y lo mágico, se truncó con la demoledora crítica de la mesa en el IEP. De allí su «retroceso» al científicismo, de allí su novela trunca *Se muda el sol*.

Un años después de la mesa del IEP —en 1966— Arguedas publicó, entre otros textos, «La cultura: un patrimonio difícil de colonizar» y, con esto, el último Arguedas rompe indefectiblemente con las formas de aproximación al estudio de la sociedad hegemónicas de su tiempo. El texto fue escrito a manera de informe luego de su asistencia en el XXXVII Congreso de Americanistas, en el que se organizó una mesa redonda para tratar el tema —entonces prioritario— de la antropología de urgencia.

Se denominó antropología de urgencia al estudio que debía hacerse de los grupos étnicos que, a causa de la penetración de la cultura llamada occidental, están sometidos a *un proceso de cambio* tan violento que existe el riesgo de que desaparezcan [...].

[...] La llamada antropología de urgencia no podía tener un objetivo limitado al registro. Se trata de pueblos con varias decenas de siglos de ejercicio de la inteligencia y de la habilidad física ilimitada del ser humano, que en los casi cinco años siglos de dominación política y económica no *habían sido culturalmente avasallados* [...].

[...] Puse a la consideración de los colegas que, una *cultura superviviente* a pesar de varios siglos de vasallaje absoluto de sus portadores, bien podía ofrecer valores y elementos que *siguieran* influyendo y acaso convendría que *persistieran* [...] (Arguedas, 2006 [1975], pp. 183-185; las cursivas son mías).

Arguedas ya no piensa que el cambio cultural debe traducirse en el abandono de unas formas por otras: ahora incluso esa cultura superviviente puede dar elementos y valores que influyan a la cultura occidental; es más, considera que sería conveniente que persistan. En 1968, mientras se encontraba en Santiago de Chile, mostró algunas páginas de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* a un sociólogo

peruano que había sido un fuerte crítico de *Todas las sangres*. El comentario de este fue que no se reflejaba fielmente la realidad de Chimbote. A lo que Arguedas le contestó: «¡Felizmente! La novela, para ser tal, tiene que ser reflejo de lo que soy yo. Y a través mío, si es posible, el reflejo de Chimbote» (citado en Murra, 1992 [1968], p. 11). Ya aquí Arguedas es plenamente consciente de lo que su intuición posibilita en contraposición de su formación «científica». Esto es aún más evidente en el Prólogo que hace para la publicación de su tesis doctoral, en este mismo año, en el que dice lo siguiente: «[...] nuestra intuición fue constantemente mejor que nuestros instrumentos estrictamente universitarios; consideramos, por error, la intuición como algo ajeno a lo universitario [...]» (Arguedas, 1968, p. 5). Un poco más adelante señala que «[...] este irregular libro, [es] una buena crónica; tiene, por tanto, algo de novela y está salpicado de cierto matiz académico [...]» (1968, p. 5). Al momento de redactar el prefacio de *Las comunidades de España y del Perú*, luego de diez años de haber sido escrita para ser sustentada y obtener el grado de doctor, el último Arguedas es plenamente consciente de lo que su capacidad intuitiva le puede ofrecer. No obstante, la conciencia de algo no da necesariamente fortaleza y menos si la atmósfera social en la que te encuentras te es adversa.

Si se observa en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* el «Primer Diario», específicamente el diario que escribe en mayo de 1968, encontramos algo similar al prólogo de *Las comunidades de España y del Perú*, pero ya dentro de su última «novela»:

Es maravillosamente inquietante esta preocupación mía, y de muchos, por arreglar el suicidio de modo que ocurra de la mejor forma posible [...]. Voy a tratar de mezclar, si puedo, este tema que es el único cuya esencia vivo y siento como para poder transmitirlo al lector; voy a tratar de mezclarlo y enlazarlo con los motivos elegidos para una novela que, finalmente, decidí bautizarla: «El zorro de arriba y el zorro de abajo»; también lo mezclaré con todo lo que en tantísimos instantes medité sobre la gente y sobre el Perú, sin que hayan estado específicamente comprendidos dentro del plan de la novela (Arguedas, 1971, p. 12).

En abril de 1969, dirigiéndose a Murra, dice que «luego de concluir la novela desearía dedicar el resto de mi vida a la etnología. Tengo casi nula *formación*, pero mi intuición funciona con acierto» (Murra, 1992 [1968], p. 11). Con todas estas referencias es inútil aquí extenderse más sobre la importancia que el último Arguedas le concedió a su intuición. Y si es que quedara alguna duda de que esta categoría permite pensar la integración del trabajo arguediano como una totalidad

anárquica pero organizada, una de las cartas dirigida a Alejandro Ortiz Rescaniere puede ayudar a disipar dudas:

La mejor manera de ser *útil* [énfasis de Arguedas] es saber bien algo, por amor al propio conocimiento y no por oficio. [...]. Me acuerdo con felicidad infantil cómo me preguntaste cierto día [...] si no había incompatibilidad entre el arte y la antropología, entre el saber artístico y la ciencia. Y yo te dije que había mucha necesidad de la *confluencia* de ambas cosas pero que *no era fácil* que alguien tuviera condiciones para lograrlo [...].

Y quedaste convencido en pocos minutos que no solo no había incompatibilidad sino que *eran una misma cosa, que no se podía ser etnólogo sin tener la mayor aptitud para sentir y conocer las artes* (Rivera, 2004, p. 264; las cursivas —a excepción de la indicada— son mías).

Reflexiones finales:

¿por qué Arguedas no puede ser un antropólogo posmoderno?

Un antropólogo que confía más en sus intuiciones y no en un marco teórico y que además hace novelas no era el prototipo de buen antropólogo en el tiempo de Arguedas —¿tampoco ahora?—. Fue, pues, un mal antropólogo: la ciencia le exigió un método, él la subvertía, la transgredía. Más alegre y viva era la novela —que por entonces todavía no era técnica ni esteticista ni urbana, como reclamarán los epígonos del *boom* latinoamericano—, pero ella tampoco se quedó incólume: *Yawar fiesta* era muy etnográfica y *El zorro de arriba y zorro de abajo* ya no se sabe muy bien lo que es. ¿Géneros confusos? Sí, pero no posmodernismo.

La idea de géneros confusos que introdujo Clifford Geertz (2003) en 1980 graficaba bien el clima epistemológico que en las décadas anteriores se había estado gestando en las ciencias sociales y con ello se hacía patente la necesidad de reensamblar lo social —en el sentido de Bruno Latour (2008)—. Es decir, se asume que toda forma de conocimiento compartimentalizado —economía, política, psicología, etcétera— fue una terrible ilusión de cientificidad moderna y que había que comenzar a asumir que los fenómenos sociales son *fenómenos totales* —por hacer eco de Marcel Mauss—. En otras palabras, que epistemológicamente no se puede hacer, por ejemplo, un estudio sociológico que prescinda de lo psicológico (¿no es esto lo que hace la sociología de Max Weber?). Pero en el camino de reensamblar lo social surgió un bache obscuro: la posmodernidad, es decir, la pretensión de liquidar las metanarrativas, la posibilidad del acceso a una verdad. No es momento

para detenerme en esto, será suficiente aquí decir que la dinámica de reensamblar lo social no significa renunciar a la universalidad —a las metanarrativas—, sino que más bien hace pensable la comprensión de la manera de cómo esta se constituye. ¡No hay que arrojar al niño con el agua sucia de la bañera!

Arguedas, y esto es una hipótesis por trabajar, transgredió géneros —lo que sugiere la idea de que no se quedó ni con la novela ni con la etnología— para poder comprender aquello que con el uso formal de una disciplina no lo habría logrado. ¿No es esto por lo que Arguedas habría preferido estudiar cuentos, mitos, narraciones populares que integra en sus novelas y no hacer etnografías clásicas que describan la economía, la estatura social, el parentesco, la organización política, la religión, etcétera?

Alain Badiou —filósofo francés contemporáneo— dijo alguna vez que la filosofía es inherentemente *axiomática*, es el despliegue consecuente de una intuición fundamental; *mutatis mutandis*, si hay que poner alguna etiqueta al trabajo de Arguedas —de los tres Arguedas— me parece que se tiene que hablar de una *antropología como intuición*, es decir, del despliegue progresivo y sistemático de una intuición fundamental. Puestas así las cosas, hay contextos en donde sin duda vale más ser mal antropólogo.

Bibliografía

- Adanaqué, Raúl (2000). Correspondencia entre José María Arguedas y Luis E. Valcárcel. *La casa de cartón*, 21, 2-18.
- Arguedas, José María (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Arguedas, José María (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, José María (1976). *Señores e indios*. Compilación y prólogo de Ángel Rama. Buenos Aires: Arca.
- Arguedas, José María (1983). *Obras completas* (5 volúmenes). Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (1989). *Indios, mestizos y señores*. Tercera edición. Compilación de Sybila Arredondo de Arguedas. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (2006 [1975]). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI.

- Bolton, Ralph; Greaves, Thomas C. & Zapata, Florencia (eds.) (2010). *50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias*. Lima: IEP.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (2005 [1992]). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourricaud, François (2011). Sociología de una novela peruana. En Carmen María Pinilla (ed.), *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cafferata, Alfredo (2005). *José María Arguedas. Comunidades campesinas y el aporte antropológico arguediano*. Lima: Talleres Tipográficos.
- Flores Galindo, Alberto (2005 [1986]). Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes. En *Obras completas* (III). Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Flores Galindo, Alberto (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Flores, Gladys; Morales, Javier & Martos, Marco (eds.) (2011). *Arguedas centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra (1911-2011)*. Lima: Academia Peruana de la Lengua-San Marcos.
- Geertz, Clifford (2005 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford (2003). Géneros confusos. La refiguración del pensamiento. En Carlos Reinoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Quinta edición. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lienhard, Martín (2011). La antropología de José María Arguedas: una historia de continuidades y rupturas. En Gladys Flores, Javier Morales y Marco Martos (eds.), *Arguedas centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra (1911-2011)*. Lima: Academia Peruana de la Lengua-San Marcos.
- Manrique, Nelson (1995). José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. En Maruja Martínez y Nelson Manrique (eds.), *Amor y fuego. José María Arguedas, 25 años después*. Lima: DESCO-CEPES-SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Merino Solari, Renato (2011). El mestizaje cultural en los escritos de José María Arguedas. En Gladys Flores, Javier Morales y Marco Martos (eds.), *Arguedas centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra (1911-2011)*. Lima: Academia Peruana de la Lengua-San Marcos.

- Montesinos, Dolmar (2004). La obra antropológica de Arguedas en Huancayo. Una aproximación a su estudio y a los factores que influyeron en su pensamiento. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas en el Valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Montoya, Rodrigo (1980). *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul.
- Montoya, Rodrigo; Silvera, María José & Lindoso, Felipe José (1979). *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul.
- Murra, John (1992 [1968]). José María Arguedas: dos imágenes. En José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*. Madrid: Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Murra, John & López-Baralt, Mercedes (eds.) (1998). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Ortiz, Alejandro (2004). Prefacio. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas en el Valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Pinilla, Carmen María (1994). *Arguedas. Conocimiento y vida*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Pinilla, Carmen María (ed.) (2011). *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Pinilla, Carmen María (comp.) (2004). *José María Arguedas: ¡Kachkaniraqmi ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Portugal, José Alberto (2011 [2007]). *Las novelas de José María Arguedas. Una incursión en lo inarticulado*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rama, Ángel (1987 [1982]). *Transculturación narrativa en América Latina*. Tercera edición. México: Siglo XXI.
- Rivera, 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*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rowe, William (1979). *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Vargas Llosa, Mario (2008 [1996]). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Lima: Alfaguara.