



## Capítulo 65



# 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

# Un acercamiento a la obra etnográfica de Arguedas a partir de *La utopía arcaica*

RENATTO MERINO SOLARI  
Universidad Científica del Sur, Perú



Mario Vargas Llosa en *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (2008 [1996]; en adelante *La utopía arcaica*) plantea que en los escritos de Arguedas subyace un proyecto utópico basado en un discurso pasadista que busca reestablecer en el presente un pasado ideal, tradicional, colectivista y mágico. Este discurso, además, fue alimentado con las ideas socialistas y las fantasías del autor. Se ha discutido y cuestionado mucho acerca de las tesis de nuestro ilustre Nobel; sin embargo, la mayor parte de los argumentos han girado en torno a la obra literaria de Arguedas, obviándose su producción etnológica. En términos generales la obra antropológica de Arguedas se encuentra insuficientemente estudiada y no ha logrado la gran difusión de su producción literaria. Se trata de un gran vacío de las ciencias sociales y de manera particular de la antropología que con este pequeño aporte pretendemos ayudar a llenar.

En la perspectiva de Said (2003) asumimos que toda obra adquiere autonomía y puede desplazarse con mayor facilidad que su creador, es decir, deviene en un corpus autónomo que puede recorrer caminos diferentes del que tenía diseñado originalmente.

Por ello, en esta ocasión utilizaremos los postulados de *La utopía arcaica* más allá de los márgenes del discurso literario para confrontarlos con otro discurso, no tan lejano de la literatura como es el discurso antropológico<sup>1</sup>, que, además, en esta ocasión, también gira en torno a la figura de Arguedas.

En la primera parte, desarrollamos las tesis de Vargas Llosa tratando de trascender la discusión ideologizada que ha predominado en este debate para comprenderla como una valiosa herramienta de análisis. Luego, analizamos un grupo de escritos que Arguedas escribió durante los años cincuenta para, a partir de ellos, comprender su propuesta/país y discutir la pertinencia de las afirmaciones de Vargas Llosa. Finalizamos con unas líneas a manera de conclusión.

### ¿Qué es *la utopía arcaica*?

*La utopía arcaica* es un ensayo de crítica literaria sobre el indigenismo y, de manera particular, sobre la narrativa arguediana. En sentido estricto no se trata de un estudio sociológico o antropológico; sin embargo, puede ser entendido como un ensayo de crítica cultural que desborda lo estrictamente literario y cuestiona los fundamentos teóricos de una corriente de pensamiento/acción —el indigenismo— que atravesó la mayor parte de nuestras ciencias sociales e incluso llegó a tener influencia en las políticas públicas del país.

El tema de la utopía arcaica es recurrente en la obra de Vargas Llosa, pues aparece en sus novelas, ensayos, artículos, entrevistas y discursos. Se trata de una múltiple y compleja entidad discursiva en la cual convergen ideas tanto premodernas como modernas. Premodernas, en la medida que implica un ideario de corte milenarista que busca reestablecer en el presente un pasado idealizado. Modernas, porque también se nutre de discursos políticos contemporáneos como el indigenismo, el nacionalismo y el socialismo. Lo que da forma a la utopía arcaica son las intersecciones que en diferentes espacios y tiempos se han producido.

Este paradigma tiene sus antecedentes en dos tradiciones formadas a partir de la confluencia entre Europa y América durante el siglo XVI. Por una parte, la mentalidad que trajeron los europeos conquistadores, llena de imágenes, mitos y fantasías que buscaban convertirse en realidad en el territorio americano, como por ejemplo la búsqueda del Dorado. Estas imágenes e ilusiones terminaron convirtiendo a nuestro

---

<sup>1</sup> Fermín del Pino sostiene que la antropología es una disciplina mestiza y que desde sus orígenes ha recibido las más variadas influencias académicas (1995).

continente en el espacio de la fantasía, del mito y, en tiempos contemporáneos, en lugar propicio para la experimentación de los proyectos políticos más audaces. Por otra parte, la utopía arcaica también se alimentó de la respuesta/reacción de algunos sectores americanos, inicialmente indígenas y mestizos, quienes al rechazar las consecuencias de la invasión europea no encontraron mejor forma de reivindicación que reconstruyendo la historia a partir de la importación de los mitos europeos. Entre los nombres más destacados en los que han coincidido estas concepciones tenemos a Felipe Guamán Poma y al Inca Garcilaso de la Vega. De acuerdo con Vargas Llosa, estos ilustres personajes representan el punto de partida de una importante tradición intelectual que se mantiene vigente hasta el presente:

El descubrimiento de América se lleva a cabo bajo el imperio del mito y la ficción. Esto trazará poco menos que un destino para América Latina: ser entendida por los europeos a menudo con los mismos ojos fantasiosos con que la vieron los primeros españoles que pisaron su suelo. Desde entonces, Europa con frecuencia transferirá a América las utopías y frustraciones artísticas e ideológicas (también religiosas) nacidas en su seno y condenadas, allá, a vivir en los reinos de la ilusión (2009, pp. 28-29).

Esta forma de mirarnos debió ser rechazada por los americanos para romper con las ataduras mentales traídas por los españoles y así ser capaces de analizar nuestra realidad libre de anteojeras. Sin embargo, terminó siendo asumida por nuestros intelectuales, artistas y políticos: «Encarnar la ficción para el «otro» ha producido una curiosa secuela: muchos latinoamericanos han adoptado esas imágenes retocadas de sí mismos por la fantasía o la enajenación religiosa o ideológica occidental y, en vez de encarar su propia realidad, la han recreado de acuerdo a aquellos modelos y mitos importados» (p. 38).

Las consecuencias de esta paradoja han sido dispares:

El resultado ha sido beneficioso para las letras y las artes latinoamericanas, a las que esta ficcionalización de la vida y la historia ha servido de aliciente, disparando el vuelo creativo de poetas, escritores y artistas en obras que rompieron los condicionamientos provincianos. Desde el Inca Garcilaso de la Vega y Sor Juana Inés de la Cruz hasta los poemas de Vallejo, Neruda, Octavio Paz, nuestra literatura ha edificado una América Latina de ficción a la altura del paradigma que vieron en ella los primeros europeos que desembarcaron aquí. En el campo político, en cambio, en el que conviene discernir con claridad lo que separa a la realidad de la ficción, esta tendencia ha resultado catastrófica. (pp. 38-39).

La utopía, entendida como imaginar mundos distintos, es una característica intrínsecamente humana que ha tenido grandes resultados en los campos de la ciencia, la tecnología, la cultura, la literatura y las artes; ha sido fuente de placer para el individuo y de progreso para la sociedad. Esto no es difícil de comprobar. Pero, en donde ha resultado peligrosa es en el mundo concreto de la vida social, cuando la utopía desborda el espacio de la creación simbólica para convertirse en propuesta política; en estos casos el resultado casi siempre ha sido catastrófico<sup>2</sup>. Son ejemplo de ello los nacionalismos, los proyectos socialistas, los movimientos guerrilleros, sea cual fuere su fuente de inspiración, el caudillismo providencialista y mesiánico, etcétera.

En nuestra historia del conocimiento, la utopía arcaica, o mejor dicho sus cultores, han incurrido en la idealización del pasado precolombino rechazando lo hispano y por extensión los valores de la cultura occidental. Además, han opuesto conflictivamente la sierra a la costa y en esa dinámica de dicotomías jerárquicas han excluido también al mestizo. A todas luces, es posible encontrar en estos discursos un velado y en ocasiones directo racismo. Estas concepciones, al encadenarse con las utopías revolucionarias más importantes del siglo XX, terminaron generando una síntesis autoritaria, absolutista y violenta que ha constreñido el más preciado bien, la libertad humana: «Hay un mal más profundo enquistado en las entrañas de América Latina, que nada tiene que ver con la injusticia o la desigualdad. Revolucionarios de izquierda, militares de derecha, visionarios religiosos, nacionalistas fogosos y racistas de todo pelaje tienen cierta base común: el desprecio por las reglas de juego democráticas, el particularismo y el sectarismo» (Granés, 2009, p. 18).

Para Vargas Llosa, la democracia, aun reconociendo que se trata de un sistema mediocre, es la mejor forma de crear consensos y el mejor sistema para conjugar la gran diversidad humana. Y sin democracia no hay libertad. En su ideario la defensa de la democracia implica la defensa de la libre empresa y del mercado. No es posible separar las libertades políticas de las libertades económicas, pues estas son interdependientes (Granés, 2009) y constituyen el mayor logro alcanzado por las culturas contemporáneas. Para él, la democracia solo puede ser democracia capitalista, no es posible pensar un modo de vida sociocultural diferente; por tanto,

---

<sup>2</sup> Este párrafo es una síntesis de una entrevista concedida por Mario Vargas Llosa a Radio Nederland. <http://www.youtube.com/watch?v=z3G34Ea5c-c>

su objetivo es demostrar lo peligroso que resulta mirar al pasado con fines políticos y pretender un cambio que escape a los marcos reformistas del orden establecido.

En síntesis, al explorar las contradicciones e interacciones del indigenismo, Vargas Llosa logra poner en cuestión una parte importante de lo producido en nuestras ciencias sociales durante el siglo XX. Intenta desmontar una forma de pensar y de actuar sobre nuestra realidad que, en gran medida, al menos desde la óptica vargasllosiana, se encuentra vigente y pone en riesgo la modernidad y la democracia liberal que él entiende como el punto mayor de la civilización. En este sentido, la utopía arcaica expresa el compromiso personal y la propuesta política de un liberal, tal vez el más progresista de nuestros liberales contemporáneos, convencido de que los valores de la modernidad occidental representan la mejor opción para nuestra sociedad.

### ¿Utopía arcaica o utopía andina?

En esta parte veremos si los planteamientos expuestos por Vargas Llosa tienen correspondencia con el discurso antropológico de Arguedas. Por la época en la que realizó sus principales trabajos y porque así lo evidencian sus textos, el concepto de cambio cultural es central para comprender la propuesta arguediana. Arguedas era consciente de los cambios que venían operándose en la cultura andina desde el siglo XVI, así como de la cada vez mayor influencia de la cultura occidental contemporánea y las modificaciones que producía en los grupos tradicionales al ritmo de la expansión capitalista, la industria y la urbanización. Era común entender esta dinámica como una situación conflictiva y transicional. Conflictiva porque los valores occidentales eran vistos como una imposición, como una forma de dominación poscolonial que era necesario romper para alumbrar una nueva realidad. Transicional en la medida en que lo tradicional se oponía a lo moderno, lo que en términos prácticos significaba la asimilación cultural de lo primero por lo segundo; dicho de otra manera, la cultura andina enfrentaba un acelerado proceso de desidentización cuyo inevitable final sería su extinción cultural.

En un escenario como este, la principal alternativa, al menos desde el paradigma indigenista, fue conservar la tradición. Es por ello que los indigenistas se empeñaron en registrar las invariantes culturales, en buscar lo «auténtico» en el pasado del presente. Pero esta mirada, orientada hacia a las continuidades, no era una búsqueda histórica capaz de revalorar y (re)significar la tradición; por el contrario, se trataba

de una mirada hacia atrás, paralizante, primordial, en buena cuenta era una utopía arcaica. José María Arguedas se encontraba muy distante de ello. Su principal preocupación no pasaba por conservar tipos ideales, sino por lo que cambiaba y cómo cambiaba. Así, por ejemplo, en su texto *Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local*, nuestro autor describe las transformaciones que se estaban produciendo en esta ciudad compuesta por los ayllus de Qollana, Chaupi, Pichqachuri y Qayao. Veamos un par de testimonios al respecto:

Un cabecilla de Pichqachuri nos dijo, muy seriamente, que su comunidad no progresaba mucho porque tenía pocos mistis y mestizos, y que por eso, ellos, los mayores, estaban empeñados en que sus hijos se convirtieran en mestizos (Arguedas, 1975b [1956], p. 37).

Don Nieves Quispe, hablando con exaltación, afirmó que deseaba que todos los hijos de los naturales, como suelen llamarse los indios a sí mismos, pues jamás se denominan indios se convirtieran en mestizos, a fin de que las autoridades oficiales y la directiva de la comunidad fueran ejercidas por ellos, por los mestizos hijos de indios, y no siguiera siendo patrimonio exclusivo de los mestizos de casta antigua (1975b [1956], p. 45).

Estas percepciones eran consecuencia de los rápidos cambios que enfrentaban las comunidades de Puquio. Esta pequeña ciudad, gracias a la carretera, estaba convertida en un dinámico centro comercial; mientras tanto, y de manera concomitante, se encontraba en marcha una «verdadera revolución de las normas» que se evidenciaba en el cambio de costumbres entre los indios jóvenes, en especial en aquellos que retornaban de la costa. Por otra parte, en parcialidades como Qollana, con predominio del sistema de haciendas, las tradiciones y costumbres de los indígenas se encontraban reducidas al espacio privado, al recinto familiar. Mientras tanto, en lugares en los cuales era posible encontrar una mayor presencia de mestizos, como Chaupi, ocurría lo contrario, es decir, se producía una expansión de la cultura andina hacia el espacio público.

Como vemos, lo indio no aparece como algo estático sino como un concepto relacional construido en la interacción con el otro (mestizo o misti). Además, y esto lo tenía muy claro Arguedas, se trataba de una situación de tránsito cuya evolución hacia la condición mestiza se presentaba inevitable y deseable para los puquianos, especialmente entre los jóvenes y los adultos: «En las cuatro comunidades de Puquio existe pues una lúcida tendencia a cambiar de costumbres, y de manera explícita y enérgica los padres envían a sus hijos a las escuelas que ellos han



construido recientemente. Consideran que dentro de 20 años ya no habrá indios en Puquio y el cálculo nos parece muy realista» (1975c [1959], p. 32).

Cuando pronostica que en veinte años no habrá indios en Puquio, Arguedas se está refiriendo al indio tradicional, o mejor dicho, a la imagen tradicional del indio: siervo, atado a sus costumbres y premoderno. En ese sentido, no le resulta difícil asumir que de los procesos en curso va a surgir un «nuevo indio»: el mestizo. Y no aquel de la mezcla impura colonial, tampoco el misti que al empobrecerse cae en desgracia, sino el andino que al insertarse exitosamente en la lógica capitalista deviene en un individuo moderno capaz de transitar por diferentes lógicas culturales. Y esto es, precisamente, lo que encontramos en su trabajo sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga. El arte popular de esta región —nos estamos refiriendo a los retablos— era un arte mestizo, creado por mestizos y destinado, al menos en un primer momento, a los mestizos e indios de la ciudad de Huamanga. Sin embargo, debió experimentar un proceso de readaptación debido a intereses comerciales; es decir, cuando los visitantes nacionales y extranjeros permitieron la ampliación del mercado local en el ámbito nacional e incluso internacional, la producción de los «San Marcos» debió sufrir grandes transformaciones. No obstante, sostiene Arguedas, el artista huamanguino fue capaz de mantener su esencia adecuándose a las demandas del mercado sin perder su inspiración ni abandonar sus medios técnicos. Otro ejemplo en el mismo sentido es el caso de los danzantes de tijeras. Esta práctica fue traída por los españoles, como lo demuestra la iconografía de antiguos mates burilados, pero el indio la incorporó a su cultura otorgándole nuevas significaciones. La denominación *dansak*, que significa «danzarín» o «danzante», es una «muestra típica de las palabras mixtas (raíz quechua y terminación española), que el indio se vio obligado a crear para nombrar los elementos traídos e incorporarlos luego al acervo de su propia cultura» (Arguedas, 1958, p. 142). Por el contrario, el autor reclamaba a las nuevas generaciones de la casta señorial de Huamanga el hecho de haber renunciado prontamente al huayno para reemplazarlo por la música y los bailes de moda. Para él, esto explicaba el estado de caos y desequilibrio en el cual se sumía la cultura tradicional de los grupos señoriales en la región.

La conclusión podría ser la siguiente: la cultura andina cambia pero conserva su matriz, una especie de núcleo irreductible que le permite transformarse incesantemente sin llegar a desintegrarse totalmente, por tanto, es capaz de (re)ensamblar sus fragmentos según las coyunturas y mantener sus valores más significativos.

Con esta preocupación por el cambio, por el por-venir, llega al Valle del Mantaro. No era precisamente el mejor lugar para un conservacionista, para un utopista de lo arcaico. El Valle del Mantaro era uno de los *hinterlands* de la costa que evidenciaba con mayor claridad el proceso de modernización de la sociedad peruana. El fácil acceso a Lima y la costa central, así como el desarrollo de una pujante burguesía rural, convirtieron a esta región en un activo centro comercial que se encontraba en pleno auge:

Huancayo mismo había crecido de 27 000 personas en 1940 a 64 000 en 1961 [...] Desde la década de 1920 se había ido desarrollando como un centro organizador de la economía minera, que estableció eslabonamientos con la economía más amplia de Junín. También se convirtió en el tercer centro manufacturero más grande fuera de Lima y Arequipa, impulsado por textiles, curtiembres y cervecerías. Gracias al dinamismo económico de la ciudad, Huancayo atrajo a una gran cantidad de inmigrantes, tanto de las aldeas en los valles (para trabajar en las fábricas textiles) como en Lima (para trabajar en el comercio y los negocios), estos últimos nacidos a menudo en el extranjero (Klarén, 2004, p. 377).

Era evidente que en un lugar así Arguedas no encontraría al «indio puro» de los indigenistas tradicionales; a contracorriente, encontró a un individuo andino, moderno e integrado. En el Valle del Mantaro los campesinos no habían sido absorbidos ni violentados; por el contrario, era un escenario que le demostraba la posibilidad de que la cultura andina asimilara los valores de la modernidad volviéndolos funcionales a sus intereses, para, a partir de allí, construir una particular identidad local, regional e incluso nacional. Aquí aparece como figura central el mestizo, quien emerge como el sujeto capaz de encarnar la síntesis superior de la nacionalidad peruana y el canal a través del cual discurre el flujo renovado de los valores culturales andinos:

[...] el campesino es un pequeño propietario y las comunidades indígenas no fueron despojadas en la misma medida que en el centro y en el sur [...] El pequeño campesino del valle pudo conseguir capital trabajando, siempre eventualmente, en las minas; con este capital mejoró el aprovechamiento de sus tierras, porque encontró un gran mercado en donde colocar sus productos: Lima. *La influencia de estos complejos factores transformaron [sic] al indio del valle en el mestizo actual de habla española, sin desarraigarlo y sin destruir su personalidad.* Se produjo un proceso de transculturación en masa bajo el impulso de los más poderosos factores transformantes que en esta zona actuaron simultáneamente [...] es todavía una excepción en el Perú. Pero este acontecimiento feliz nos puede servir ahora de ejemplo vivo para el estudio

de la diferenciación cultural que existió siempre entre la sierra y la costa [...]. Nos servirá también para el estudio del posible proceso de fusión armoniosa de las culturas que ambas regiones representan, fusión posible, puesto que en esta región se han realizado. Sin la aparición del caso del Alto Mantaro nuestra visión del Perú andino sería aún amarga y pesimista (Arguedas, 1975a [1953], p. 12; las cursivas son mías).

Esta visión, llamémosle ideal, del mestizo del Mantaro llevó a Manrique a calificar a Arguedas como un intelectual culturalmente colonizado (1995). Tal vez esta caracterización no sea muy precisa. Cuando Arguedas se refiere a la situación del Valle del Mantaro está describiendo una situación específica y coyuntural que aparece como una posibilidad; es decir, si el representa un horizonte para el resto del país, solo será posible concretarlo bajo determinadas condiciones. Como he señalado en otra ocasión, la situación del Valle no era consecuencia de un armónico mestizaje, sino de una correlación de fuerzas coyuntural y específica (Merino, 2010). En este lugar los mestizos prontamente accedieron a la administración comunal, poco después representantes de los indios también pudieron participar de la administración municipal. No lograron consolidarse ni el poder terrateniente ni el poder de la Iglesia, ambos pilares del sistema de dominación colonial y gamonal. Además, la condición de propietarios, el control de medios de producción y el acceso a mercados permitieron una autonomía económica que complementó el acceso a las cuotas de poder. Entonces, la tarea pendiente no era alcanzar la mezcla ideal sino el cuestionamiento de las estructuras de poder que legitimaban la explotación del indio. José María Arguedas nos está proponiendo, más allá del «armónico mestizaje», subvertir el orden establecido. Y este punto, creo, no ha recibido la debida atención.

En otra parte de su texto, el destacado historiador escribe:

Ahora bien, en el estadio de reflexión en que estos estudios fueron redactados, la desindigenización no era un factor que Arguedas considerara una valla para la realización de los cambios sociales; por el contrario ella era su mejor condición. Porque, aunque ello suene profundamente extraño, en ese momento, para él la superación de los problemas de la población indígena pasaba necesariamente por su desaparición como tal. La segregación cultural, «cruel, esterilizante, y anacrónica», desaparecería en la medida en que los indios se convirtieran en mestizos [...]. (Manrique, 1975, p. 84).

Como ya hemos visto, el indio que desaparece es el idealizado o mejor dicho la imagen idealizada del indio. No es que esta afirmación no tuviese correlato

con la realidad, sino que se apoya en una convención; nos estamos refiriendo a la hegemonía de una imagen homogénea, monolítica y esencialista de las poblaciones indígenas que no toma en cuenta una realidad que era y es a todas luces plural. Dicho de otro modo, no era lo mismo el indio de la sierra sur que el indio del Valle del Mantaro o el indio de la costa norte. En un artículo de 1964, Arguedas preguntaba por qué a los pobladores de la costa no los llaman indios; él mismo respondía que se debía al hecho de no diferenciarse sustancialmente en sus costumbres y economía de los otros pobladores de la costa, y luego concluía que lo distintivo en un indio no era su raza sino sus costumbres y su modo de ser. El punto es complejo y contradictorio, pues en el mismo artículo señalaba que los indios del Valle del Mantaro habían dejado de serlo y que ahora ellos se llaman a sí mismos y, además, con mucho orgullo «cholos huancas». Entonces: ¿qué significa ser indio en el Perú?, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando señalamos que el indio desaparece?, ¿desaparece el indio o una visión de él? Bien, por ahora solo podemos decir que ser indio era, y todavía sigue siendo así, algo relativo. Me parece que Arguedas iba en ese sentido y esto le permitía, según los diversos escenarios de nuestra realidad, entrever su extinción o su transformación. Más que un grupo social delimitado y definido, ser indio era un *genio cultural*, un *espíritu*, una *personalidad básica*, por tanto, existirían diferentes formas de experimentar la indianidad.

Nada más lejos del pasadismo, del inmovilismo y de las proyecciones milenaristas que supone la utopía arcaica vargasllosiana. El cambio cultural para los pueblos andinos era una realidad de facto que no podía ser negada ni soslayada y Arguedas era muy consciente de ello. Junto a Rivera Andía planteamos que en el discurso arguediano es posible encontrar dos tipos de cambio cultural: uno positivo y otro negativo (2004). El primero, el cambio positivo, significa una expansión de los valores culturales andinos y su reconocimiento en la esfera pública; en el segundo caso, el negativo, lo indio se repliega en el espacio privado hasta diluirse en la estrechez de la unidad doméstica.

Esta es la diferencia que existe entre ser y no ser un aculturado. Arguedas aceptaba el cambio cultural pero no la aculturación. El primero se entiende como un proceso constante que responde a la propia existencia de la cultura, tanto en su dinámica interna como en sus interacciones hacia afuera; el rol de sus agentes es activo incluso en condición de subordinación, pues hay resistencia, adaptación y reinención. La cultura se recontextualiza. A diferencia de esto, en la aculturación el resultado es la pérdida de los valores fundamentales de la cultura y sus agentes son

absorbidos por la dinámica de dominación. Esta tesis de la aculturación iba de la mano con los afanes modernistas que implicaban la occidentalización de los grupos tradicionales. Como sostiene Fermín del Pino (2005) esto no podía coincidir ni con las convicciones personales de Arguedas, orientadas no a la conservación sino a servir de puente cultural, ni con sus acercamientos a la disciplina antropológica, más identificados con los planteamientos teóricos de Franz Boas.

En síntesis, José María Arguedas miraba hacia adelante, pero sin olvidar sus raíces. Era partidario de la modernidad, pero sin sacrificar la tradición, aceptaba la tecnología y el progreso de la ciencia occidental, pero estaba convencido de la necesidad de humanizarla y ponerla al servicio de la solidaridad social. La utopía arcaica en Arguedas es realmente la utopía andina, pero no en los términos milenaristas y apocalípticos de la lectura vargasllosiana sino como una «ética colectiva que construye identidad y sentimiento de pertenencia, que define derechos, legitima reivindicaciones, y [puede] dirigirse con estos recursos simbólicos hacia un futuro abierto» (Rochabrún, 2007 [1990], p. 470). Finalmente, es necesario recordar que las utopías pueden tener diferentes lecturas e interpretaciones así como diferentes formas de experimentarse. Aquí también la obra desborda a su autor.

## Bibliografía

- Arguedas, José María (1958). Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga. *Revista del Museo Nacional*, XXVII, 140-194.
- Arguedas, José María (1975a [1953]). La sierra en el proceso de la cultura peruana. En *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pp. 9-27). Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1975b [1956]). Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local. En *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pp. 34-79). Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1975c [1959]). Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes. En *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pp. 28-33). Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1986 [1964]). Relaciones entre la geografía, la raza, la economía y las costumbres en nuestro país. En *Nosotros los maestros* (pp. 203-206). Presentación y selección de Wilfredo Kapsoli. Lima: Horizonte.

- Del Pino, 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, Fermín (2005). Arguedas como escritor y antropólogo (pp. 377-403). En Carmen Pinilla y otros (eds.), *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Granés, Carlos (2009). Prólogo: la instintiva lucha por la libertad. En Mario Vargas Llosa, *Sables y utopía. Visiones de América Latina* (pp. 11-25). Lima: Aguilar.
- Klarén, Peter (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP.
- 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* (pp. 77-90). Lima: DESCO-CEPES-SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Merino, Renatto (2010). El mestizaje cultural en los escritos antropológicos 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* (pp. 397-409). Lima: San Marcos.
- Rivera Andía, Juan (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. 195-302). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rochabrún, Guillermo (2007 [1990]). Ser historiador en el Perú. En *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú* (pp. 460-475). Lima: IEP.
- Said, Edward (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Vargas Llosa, Mario (2008 [1996]). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Lima: Alfaguara.
- Vargas Llosa, Mario (2009). *Sueño y realidad de América Latina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.