



Capítulo 13



ARGUEDAS:
LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO I

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

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

De esta edición:

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

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

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

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

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

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

ISBN: 978-612-4146-32-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-05741

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300212

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Lo indio y lo mestizo en el pensamiento antropológico de Arguedas

GUILLERMO ROCHABRÚN
Pontificia Universidad Católica del Perú

¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula un indígena del Perú; indígena, no indio.

José María Arguedas (1969, p. 67)

1. Introducción

Este trabajo es un intento por explorar cómo Arguedas expresó su comprensión del país, a partir de sus escritos no literarios; es decir, en sus estudios etnológicos, así como en los artículos periodísticos que él dedicara al arte popular, escritos entre 1938 y 1969.

Entre los temas que se encuentran a cada paso en este corpus destacan *lo indio* y *lo mestizo*, los cuales tienen alcances muy vastos sobre lo que sería su comprensión del drama peruano. Al decir «lo» indio y «lo» mestizo quedan abarcados al menos tres ámbitos: 1) los *personajes* —es decir, *el indio* y *el mestizo*—; 2) lo que podría denominarse la «cosmovisión andina»; y 3) los variados caminos del *mestizaje*. Hablamos en singular, aunque en cada campo siempre haría falta hablar en plural; es decir, *los indios*, *los mestizos*, *los mestizajes* e, incluso, *las cosmovisiones*.

Partiré de una exploración terminológica sobre los términos «mestizo» e «indio», como sustantivos y adjetivos referidos a distintas instancias. Aquí surgirán diferencias vinculadas a diferentes posiciones ideológicas. Luego, en abierta discrepancia con Nelson Manrique, expondré la posición de Arguedas frente a lo indio



y lo mestizo, y su rechazo a lo primero. Espero también mostrar que Arguedas no aceptaría hoy ciertas formas de multiculturalismo. De paso, haré una breve comparación entre Arguedas y Mariátegui.

2. Palabras a repensar

El vocablo «mestizo» puede usarse en dos formas gramaticales. De una parte, es un adjetivo utilizado, por ejemplo, cuando se dice: «somos una nación *mestiza*». Como tal, está asociado no tanto a los personajes, sino más bien a la noción más abstracta de «mestizaje». Es esta la forma en que es empleada en la ideología del mestizaje, tal como fuera expresada por José de la Riva Agüero.

Por otro lado, es también un sustantivo que en su forma singular neutra —«lo» mestizo— designa una entidad abstracta, mientras que con el artículo determinado se refiere a sujetos específicos: «fulano de tal es un mestizo». Este es el sentido típico, aunque no exclusivo, en que lo emplea Arguedas. Como tal, forma parte de un sistema clasificatorio que fuera empleado de manera absolutamente general, al menos hasta los años sesenta: aquella clasificación constituida por *mistis* (o señores), *indios* y *mestizos*. En las ciencias sociales, dicha clasificación es utilizada, por lo menos, hasta *La mecánica de la dominación y el cambio social en el Perú* de Julio Cotler (1967)¹.

El término «indio» presenta la dualidad gramatical en una menor medida, pero esta desaparece casi por completo en el término «señor» (o *misti*), que es casi siempre utilizado como adjetivo; por ejemplo, cuando se dice «esta es una costumbre señorial» o «este es un apellido *misti*». Y es que, como clase o capa social, los señores han sido menos observados, aunque tampoco hayan destacado como observadores. Aún sin estar necesariamente al servicio de los *mistis*, los observadores han tendido, más bien, a mirar a quienes estaban por debajo de estos.

3. Lo indio

Ahora bien, el término en el cual se asienta este esquema clasificatorio es «indio». Sin él no habría «señores» y tampoco «mestizos». El vocablo es parte del lenguaje oficial desde el «descubrimiento» de América —ha sido utilizado también en la América anglosajona—, hasta que en el Perú, a partir de la reforma agraria

¹ Quizá finalizó a partir del proceso político de la reforma agraria de Velasco. Este es un tema que valdría la pena investigar.

de 1969, fue sometido a una desustancialización y reemplazado, en el lenguaje oficial, por «campesino». Al mismo tiempo, pero a través de un proceso en principio autónomo, en el mundo académico se le empezó a ver como una categoría relacional definida en el campo intersubjetivo. Mientras que con su significado anterior formaba parte de un sistema de *relaciones de clase* —se era señor o indio en virtud de sus relaciones recíprocas—, con el nuevo significado no se enfocaban «relaciones objetivas» como las anteriores, sino relaciones interpersonales, aunque se las enmarcase en un contexto general. Es decir, se ponía de relieve que nadie se definía a sí mismo como «indio»; antes bien, uno siempre era «indio» *para otro*. Finalmente, nadie era nada en sí mismo.

Fernando Fuenzalida desarrolló este punto de vista en su notable ensayo «Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo» (1970). Aunque de inmediato no tuvo mayor impacto, desde fines de los años ochenta esta perspectiva se difundió bajo una concepción antiesencialista de las «identidades». No es momento de discutir aquí la tesis de Fuenzalida, me limitaré a decir que, si bien coincido en tomar distancia de una postura esencialista sobre la cultura, este planteamiento no explica en qué se sustentaría, finalmente, la categoría «indio». Una definición social que se presente como puramente interpersonal e intersubjetiva debe tener, al menos en sus orígenes, algún punto de apoyo *más allá* de la percepción. En otras palabras, ¿cuándo y por qué alguien era indio, y *no otra cosa*, para otro?

Como todos los observadores de la sociedad peruana de su época, Arguedas habló de indios, señores y mestizos refiriéndose a sujetos que lo eran sin dudas ni imprecisiones, aún si, según él, los indios se llamasen a sí mismos «naturales»². Como veremos, esta observación tendrá implicancias muy importantes en su pensamiento.

Si la categoría fundamental sobre la que se constituye toda la estructura es la de «indio», ¿qué la define en Arguedas? Debemos distinguir aquí las dimensiones social, política y cultural.

² ¿Conceptos *emic*, o *etic*? Son términos utilizados por los actores, pero en gran medida para referirse a los otros. Hemos visto que los indios son llamados así por los que se consideran «no-indios». ¿Los «mistis» se autodenominaban de esa forma? ¿O los mestizos? Los observadores, muchos de los cuales no escaparían a esta clasificación, la asumieron para nombrar «desde fuera» a los observados. Más adelante examinamos qué ocurrió con Arguedas al respecto.

Desde el punto de vista *social*, para Arguedas, lo indio es lo autóctono que ha sido sometido en su conjunto a la dominación de un mundo absolutamente *ajeno*. No se trata solamente de un poder como el que los incas pudieran haber ejercido sobre *pokras*, *huancas* o *collas*. Esas naciones tuvieron claras diferencias étnicas y políticas con los incas, pero sobre una base común muy amplia —aunque esta apreciación pueda haber escapado a la experiencia de sus protagonistas—. Esos elementos comunes son tanto las formas de trabajo, como la concepción del mundo o las formas de religiosidad. Arguedas les prestaría gran atención a estas últimas, sobre todo a partir del hallazgo del mito de Inkarrí.

Ahora bien, el mundo indígena, en su conjunto, fue sometido a una dominación en todos los órdenes. Desde lo *político* tenemos dos aspectos. De un lado, en el orden colonial, sobre todo después de la rebelión de Túpac Amaru II, lo indio es simplemente una ausencia; es decir, políticamente hablando, la población indígena estaba *anulada* al carecer de toda capacidad de interlocución. En general, en la República, solo existió a través de la supervivencia pragmática —a la vez inmensamente elocuente— de los jueces de paz no letrados; y, luego, mediante el tardío reconocimiento de las comunidades. Al respecto, en sus escritos, Arguedas se limita a estudiar la figura del *varayok*, creación colonial, detallando procesos entonces recientes —en las décadas del cuarenta y cincuenta— que conducían a su debilitamiento. De otro lado, hay un aspecto político-cultural sumamente importante, y es que los «indios» no se reconocían como tales ni entre sí ni ante terceros. A mi entender, el punto clave es que Arguedas *asume esa negación* llevándola a sus escritos, en lo que viene a ser un acto *político* desde el ejercicio de la lengua.

La dimensión cultural aparece en Arguedas como un complejo integrado, pero, ¿bajo qué términos? Podemos distinguir dos sentidos. Por una parte, se refiere a culturas correspondientes con las categorías de la clasificación social que hemos aludido, en particular, a *mistis* e indígenas, diferenciando entre indígenas sometidos a una condición servil e indígenas independientes. En este primer sentido, hay muchos «préstamos» culturales en el idioma, la religión, la producción material. En ese contexto, lo «mestizo» se define por los préstamos *mistis* u occidentales que los pobladores indígenas toman.

Por otra parte, Arguedas entiende la «cultura» también como una *cosmovisión*, una manera de entender el mundo. Y aquí distingue *dos* cosmovisiones: la occidental, sea la del mundo moderno o la de los *mistis*; y la indígena, se refiera ya a indios serviles o a indígenas libres. Esas cosmovisiones *no* se superponen exactamente

con las categorías mencionadas. La cosmovisión occidental, bajo modalidades diferentes, recubre a costeños y serranos, a criollos, locales y cosmopolitas. Por su parte, la cosmovisión indígena es asumida, en mayor o menor medida, por *mistis* y mestizos. Es decir, los *sujetos* transitan hasta cierto punto libremente entre las cosmovisiones, *pero ellas permanecen*.

A modo de ejemplo, recordemos que Arguedas relató en la mesa redonda sobre *Todas las Sangres* que, siendo abogado, su padre pertenecía a la cultura occidental serrana *misti*, «[...] pero no iba donde los médicos; se hacía curar con brujo, y creía en por lo menos en el ochenta por ciento de las supersticiones típicamente indígenas» (Arguedas, 2011, pp. 42-45). Es decir, se puede participar, en mayor o menor medida, de una cosmovisión, aún siendo originario de «otro mundo». Vale decir, la cosmovisión tiene un margen de autonomía frente a los sujetos, y viceversa; por tanto, ambos niveles son irreductibles entre sí. Arguedas reconoce que, en la cosmovisión indígena, la *naturaleza* aparece como un ser vivo, dotado de conciencia y voluntad; es así que, con los árboles, los ríos y las montañas, se dialoga y se establecen intercambios³.

Sin embargo, esto no es todo. Quizá el punto de partida esté en que el mundo andino —léase *los hombres* andinos originarios— ha enfrentado una naturaleza particularmente exigente que, desde sus inicios, hace miles de años, obliga a sus habitantes a esfuerzos colectivos sobrehumanos para adaptarse a sus condiciones y, recíprocamente, para adaptar a los Andes a su propia inventiva⁴. Por su misma conformación topográfica y climática, los Andes imponen una relación de ayuda mutua; de ahí la necesidad de trabajo colectivo, la importancia del parentesco o la ausencia de la propiedad individual como relación *fundante*. Según Arguedas, ese nexo individual y colectivo con la naturaleza, particularmente intenso y dramático,

³ «Para el hombre quechua monolingüe, el mundo está vivo; no hay mucha diferencia, en cuanto se es ser vivo, entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano [...] Una montaña es dios, un río es dios, el ciempiés tiene virtudes sobrenaturales» (Arguedas, 1969, p.45). ¿Hasta qué punto el mismo Arguedas participó de esa cosmovisión? Tenemos, por ejemplo, el célebre pasaje en uno de los «diarios» de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde el autor cuenta su diálogo con un pino. Por otra parte, el novelista y sociólogo Carlos Calderón Fajardo cuenta que en los años sesenta llevó a Arguedas, quien estaba de paso por Viena, a conocer el río Danubio. Llegados a él, Arguedas se puso a imaginar cómo sería un diálogo entre el Danubio y el Mantaro; y se puso a conversar en quechua con el Danubio.

⁴ Ideas afines a estos planteamientos y a otros que serán expuestos más adelante, se encuentran en el libro de Uriel García (1929), *El Nuevo Indio*, en especial en la primera parte.

se expresa en las *lenguas* aborígenes andinas. Es decir, las vivencias y sentimientos que fluyen solo podrían exteriorizarse con la misma intensidad y fidelidad a través de aquellas.

Un corolario de lo anterior, explícito en Arguedas —y antes que él, en Uriel García—, es que, al ser un medio menos exigente, la costa no ha ejercido el mismo influjo sobre los pueblos que la habitaron⁵. Pero, por sus implicancias epistemológicas y metafísicas, quiero mencionar aquí un tema clave en las cosmovisiones: la religión. En los términos de Max Weber, el cristianismo —una de las grandes «religiones universales», según este autor— es una religión de *salvación*. Así, en su doctrina hay un pecado original, cuyas secuelas se prolongan en la vida cotidiana mediante las tentaciones que el demonio siembra entre los hombres. En este mundo, es necesario salvarse de ellas y lograr la vida eterna en el «más allá». En cambio, las religiones andinas no comparten tales premisas: *no fueron* religiones de salvación; fueron, si cabe el término, «religiones de bendición», organizadas alrededor de ritos no expiatorios, sino propiciatorios⁶.

La pregunta obvia —discutida desde las campañas de extirpación de idolatrías— es: si se llevó a cabo la «cristianización» del indio, ¿en qué medida él asumió la cosmogonía de los colonizadores? Aunque en repetidas ocasiones Arguedas afirmó que no hubo catequización, que el indio nunca entendió la idea de «cielo» o el hecho de que las recompensas serían en otro mundo, también tiene afirmaciones contrarias⁷. Aquí nos encontramos ante un tema sobre el cual aún no existen resultados concluyentes⁸.

⁵ Cabe entonces colegir que el planteamiento de Arguedas, estrictamente hablando, no tiene como objeto natural «el Perú» —es decir, la realidad política que es el Estado peruano—, sino un ámbito que en cierta forma es menor: el espacio andino; pero que también es mayor, en tanto los Andes no se limitan a este país. La selva está ausente en esta reflexión, aunque ahí están los parámetros arguedianos para abordarla (Arguedas, 1985, p. 25).

⁶ Ver: Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (libro III, caps. II-IV). Madrid: Akal.

⁷ Ver, por ejemplo: Arguedas, José María (1976). *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires: Arca, Calicanto.

⁸ Por los mismos años, Víctor Andrés Belaúnde sostenía, en su libro *Peruanidad* (1987 [1942, 1957]) que la cristianización de los indígenas había sido plenamente lograda desde la Colonia. La persistencia de creencias y prácticas paganas era un fenómeno que se daba hasta en la misma Europa, sin que ello llevara a dudar de la cristianización de tales sociedades.

Ahora bien, los aspectos que hemos mencionado cambian en el tiempo, y es el mundo occidental moderno el que se encuentra sujeto a una permanente transformación. Esas modificaciones llegan de manera muy mediada hasta los dominados de las colonias de ultramar, produciendo otros tantos desafíos que ellos deberán enfrentar. Arguedas lo expresa en estos términos:

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 (1975, p. 7).

3.1. El rechazo del término: de «indio» a «indígena»

Hemos dicho que Arguedas distingue, de un lado, entre la palabra *indio*, categoría creada por los colonizadores que designa un mundo fundamentalmente rechazado y cercado —por ejemplo, la *república de indios*—; y, por otro lado, el término *indígena*, que etimológicamente solo quiere decir «originario», «propio de un lugar». Sin embargo, el significado habitual del vocablo «indigenista» reincide en un equívoco, por una coincidencia fonética puramente casual entre su raíz y el vocablo «indio». Es así que los indigenistas, que también fueron *pro-indígenas*, exaltaron lo indio como tal; mientras que, para Arguedas, el término tiene claramente una connotación negativa: lo indio es aquello que ha sido sometido a un enclaustramiento colonial e incluso *rebajado en su condición humana*. Para él, esa situación era tan injusta como inviable, y era imperativo ponerle fin. Esto podía realizarse tratando de diluir esa cultura o, lo que es diametralmente opuesto, buscando *liberarla* para que adquiriera y manejara de manera autónoma los medios de expresión desarrollados por los dominadores.

Buscar acceder a esos medios es lo que, para Arguedas, el mundo indígena ha hecho durante toda su historia, tanto forzada como heroicamente, bajo la dominación española. El acceso se ha buscado, entre tantos otros aspectos, mediante conocimientos, vestimentas, formas artísticas, instrumentos musicales o en la religiosidad misma. Pero todos estos han sido espacios restringidos, radicalmente limitados por la dominación colonial. La *modernización* que, de manera abrupta o capilar, penetraba en el país, y que Arguedas percibió tempranamente, ponía muchos más elementos occidentales al alcance de los indígenas —como la escuela y los medios masivos—, aún con todos sus efectos ambivalentes. Por ello, cuando Arguedas continúa la cita anterior con la frase «el indio se diluye en el Perú con una lentitud pavorosa», no está diciendo nada que corresponda a un «intelectual culturalmente colonizado»,

como ha interpretado Nelson Manrique (1998, p. 88)⁹. Por el contrario, para mí está claro que Arguedas se desprende explícitamente desde muy temprano de la categoría *indio* —aunque no siempre haya sido consecuente con el uso de la palabra—, y así asume *políticamente* en el campo de la lengua la autopercepción de los indígenas.

Solo si tomamos en cuenta este deslinde puede entenderse cómo, en la mesa redonda de 1965, Arguedas afirmó de manera enfática que el personaje Demetrio Rendón *no es indio*, porque no solo es líder de estos, sino que también los maneja: «él conoce muy bien a los indios para conducirlos a determinado fin» (Arguedas, 2011, pp. 59-60).

3.2. *¿Multiculturalidad?*

A través de muy distintos procesos e instituciones, como la Iglesia Católica, el sistema judicial, la introducción forzosa del sistema educativo oficial, los servicios de salud o el servicio militar obligatorio (este último vigente hasta 1997), el mundo indígena ha estado en contacto con —y ha ido asimilando— elementos del mundo occidental, ya fuese este premoderno o moderno. La nota dominante de esto es que, en general, los indígenas no han tenido *control* sobre tales elementos; a guisa de ejemplo, en tiempos pasados, en raras ocasiones los indígenas han sido profesores o sacerdotes. La cultura occidental es *ajena* al mundo indígena, al punto tal que, cuando en este acorta la distancia con respecto a algún elemento occidental, es porque dicho elemento *dejó de ser tal*. Esto puede ilustrarse, como veremos, con el uso indígena de instrumentos de música europeos, como el violín.

Por esto, por las distancias abismales en los medios de expresión y en el poder, para Arguedas, ambos mundos culturales no eran equivalentes. En consecuencia, su pensamiento no parece ser afín a un multiculturalismo ingenuo de «respeto mutuo» entre «todas las culturas»; en todo caso, sería el mundo de los dominadores el que debería respetar al mundo de los dominados. Además, para Arguedas, no había «infinitud de culturas» sino, como hemos dicho, dos *matrices* culturales.

⁹ Para Manrique, en los años cincuenta e inicios de los sesenta, Arguedas estaría ilusionado con el mestizaje que encontró en Huancayo, posición que abandonaría en los últimos años de su vida, contagiado por la radicalización de la situación nacional e internacional. En cambio, yo encuentro que las ideas de Arguedas al respecto estaban planteadas ya dos décadas antes, y se mantuvieron hasta el final. La frase de Arguedas citada por Manrique no es accidental ni ocasional, pues es afín a varias otras. Ver, por ejemplo: Arguedas, José María (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pp. 32, 37, 123). México D.F.: Siglo XXI.

Había, sí, una gran variedad de *estilos* dentro de una misma matriz, en una inmensa diversidad de vertientes locales (Arguedas, 1975, p. 16).

Cabe preguntarse, además, en qué medida los portadores de esos estilos se convertían en un *sujeto*, en una entidad social autoconsciente y activa. Por ejemplo, los aymaras —cuya constitución, según investigaciones muy recientes, no parece ser anterior al siglo XIX— estarían más cerca de convertirse en un sujeto social y político que los quechuas, chankas, tallanes. Pero, si bien Arguedas reconoció las diferencias entre dos cosmovisiones, su pensamiento colocaba en el lugar central a *sujetos* concretos, a los que veía moverse, no tanto entre tales visiones del mundo, sino entre *procesos históricos* y circunstancias reales, tomando opciones y desencadenando consecuencias a través de ellas. Pero, de todos modos, como hemos mencionado líneas atrás, debemos interrogarnos por las relaciones, que pueden darse en el pensamiento de Arguedas, entre las cosmovisiones y la práctica de los sujetos ante estas.

3.3. Arguedas y Mariátegui

A estas alturas, es interesante hacer una comparación con Mariátegui, con quien la coincidencia es muy grande, al menos en una primera lectura. Mariátegui está a favor de la tradición, pero siempre que esta sea recreada; de ahí la diferencia que anota entre tradición y «tradicionalismo». Este último sofoca la renovación que es indispensable a la tradición, pues la tradición alguna vez fue creada, y solamente puede mantenerse viva a condición de renovarse.

Para Mariátegui, diversos pueblos no occidentales, como India, Japón y, en alguna medida, Turquía, han fortalecido sus identidades respectivas a través de una absorción selectiva de elementos de la cultura occidental. Pero Mariátegui rechaza, a la vez, la tesis del mestizaje: las mezclas, dice, han creado una variedad compleja en lugar de resolver la dualidad existente entre el indio y el español (1968, p. 269). Es decir, hay *dos* matrices socioculturales, a la manera de dos polos; cualquier mezcla, cualquier mestizaje, terminará gravitando hacia alguno de esos polos, porque la mezcla no tiene fuerza gravitatoria propia. En todo esto encontramos una coincidencia fundamental con Arguedas.

Pero también existen diferencias. Mariátegui no deja de reconocer en Occidente una condición de universalidad. En cambio, en Arguedas, si bien Occidente dispone de *medios* de expresión a los que nadie puede ni debe renunciar, sus *contenidos* no tendrían por qué ser considerados universales necesariamente.

Así, también en Arguedas parece ser más explícita la heterogeneidad entre ambos mundos. Por lo que hemos visto, la cosmovisión occidental va acompañada de un mundo sociopolítico y una economía completa y avasallante. En cambio, la cosmovisión andina existe sobre todo como cultura «inmaterial». En cuanto a *agentes* se refiere, la diferencia es abismal. Por otro lado, Mariátegui, quien no estudió la cosmovisión andina, tendía a pensar que los indígenas que hubiesen quedado occidentalizados por su experiencia de trabajo asalariado llevarían —muy fácilmente— la ideología revolucionaria al mundo campesino indígena.

Otra diferencia reside en que, como Uriel García, Arguedas pensaba que el «indio» había cambiado a lo largo de la historia¹⁰. En cambio, en contradicción con la idea que acabamos de referir de él, Mariátegui tendió a pensar en un indio que hasta la actualidad había permanecido prácticamente inalterable. Si tenemos en cuenta la larga práctica de Arguedas como animador cultural queda claro que para él las cosmovisiones, la cultura, son praxis colectivas que persisten gracias a su permanente reproducción y renovación.

4. El mestizaje y los mestizos

Ya es tiempo de llevar nuestra atención a «lo mestizo». Indudablemente, bajo cualquier acepción, el término se refiere a una realidad que está «mezclada». Pero en este mundo nada es «puro», y Arguedas lo sabía mejor que nadie. Por ejemplo, muy al margen de su procedencia, en el mundo andino el arpa y el violín son instrumentos «indios», aunque no es ningún secreto que fueron traídos de Europa. La guitarra también vino de Europa, pero ese instrumento quedó reservado a los *mistis*, quienes desarrollaron con él estilos muy elaborados y singulares. Sin embargo, el violín ha sido completamente *transformado*, tanto en la manera de manejar el cuerpo y el arco del instrumento como en la música que de él se obtiene, a tal punto

¹⁰ Cabe mencionar aquí la influencia que en Arguedas pudo ejercer el educador y diplomático mexicano Moisés Saenz, pues en México la transformación de la población indígena estuvo fuera de duda. Por otra parte, en los años treinta y cuarenta los primeros «etnohistoriadores» que vinieron de EE.UU., como George Kubler, sostuvieron que el indígena posterior al siglo XVII era muy diferente al indígena prehispánico. Arguedas fue su alumno, de modo que debió haber tenido contacto con su pensamiento. Véase: Del Pino, F. (1995). Arguedas en España o la condición mestiza de la Antropología. En Nelson Manrique y Maruja Martínez (eds.), *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después* (p. 46). Lima: DESCO; CEPES; SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Agradezco a Luis Meléndez Guerrero esta referencia, así como otras observaciones a este artículo que tuvo la gentileza de hacerme llegar.

que, para transcribirla a un pentagrama, es necesario desarrollar nuevos signos¹¹. Y, afirma Arguedas: *ningún señor osaría tocarlo*. Habiendo pues, mezcla, tanto en la guitarra como en el violín y en el arpa, solo la primera es asociada a la música «mestiza», mientras que los segundos están relacionados a la música india «pura». Es decir, aunque también hay *mezcla* —y en ese sentido hay «mestizaje»—, esta mezcla no es *mestiza*.

En otro ejemplo que propone Arguedas (aunque no ofrece sustento de él), asevera que la danza de tijeras es de origen español. Se esperaría que hubiese dicho qué danza venida de España, hoy existente o extinguida, habría sido su base; pero esa afirmación certera no le impedía reconocer el carácter *estrictamente indígena* de esta expresión cultural, aunque todos sus «elementos formales» (la expresión es de Arguedas) fuesen de origen ibérico.

De modo que, si bien *siempre* hay mezclas, ello *no* hace que la realidad sea mestiza. Esta idea es totalmente distinta a la tesis rivagüerina, según la cual *toda* mezcla va creando un sustrato común que formaría «lo peruano».

4.1. *Muchos caminos tiene el mestizaje*

Si no viene al caso referirse a la mezcla para encontrar *lo* mestizo, ¿a qué se refiere este último? En los escritos de Arguedas no existe «lo» mestizo, sino varios caminos por los que se constituyen distintos *mestizos*. Unos caminos son individuales y negativos, como el empobrecimiento de los *mistis*, o la bastardía (Arguedas, 1975, p. 37); otros, son masivos y positivos, como la modernización de las comunidades del valle del Mantaro o la urbanización (Arguedas, 1975, p. 167). También los hay individuales y positivos, como la revolución del retablo ayacuchano en manos de Joaquín López Antay: un mestizo con sentimientos religiosos indios.

Para Arguedas, lo que hace López Antay es renovar radicalmente la tradición a través de una secularización creciente de los retablos. Arguedas simpatiza con estas innovaciones y descarta todo extravío en ellas, porque López Antay sigue siendo fiel a los cánones éticos y estéticos tácitos, invisibles, de una cultura. De ahí, por ejemplo, su negativa a fabricar artesanías en serie (Arguedas, 1975, p. 169).

¹¹ Este no es el caso con la música *misti* o mestiza, tocada en guitarra.

Arguedas diferencia el proceso de «mestizamiento», como el que representa López Antay, del por entonces llamado fenómeno «cholo»:

[...] el mestizo emergente que intenta arrolladora e impotentemente incorporarse al grupo socialmente dominante, y que concluye por descarnarse de los valores y normas de conducta tradicionales sin alcanzar a asimilar las de los grupos dominantes. Se queda a medio camino, y su mentalidad es amorfa (1975, p. 254)¹².

Esta no es, claro está, la imagen que Aníbal Quijano elaborara del «grupo cholo» en su célebre ensayo de 1964, donde veía en él, antes bien, no un fenómeno de aculturación a secas, sino la constitución —aún no decantada y llena de ambigüedades— de un camino social y cultural propio, muy afín al «mestizaje en positivo» de Arguedas¹³. Pero es obvio aquí que las diferencias son más que nada terminológicas.

También tienen lugar procesos de mestizaje políticamente inducidos, positivos en principio, como por ejemplo la alfabetización, la cual conlleva la castellanización (pp. 130-131). Pero, individualmente, la alfabetización trae consecuencias ambiguas porque no es solamente el aprendizaje del castellano, sino que implica el experimentar la diglosia —es decir, el carácter estigmatizante de las lenguas nativas en la cultura oficial— de una forma mucho más dura. Por último, además de lo ya dicho, Arguedas también habla del mestizaje como de un proceso *deliberado* que los indígenas mayores tratan de inducir en sus hijos en Puquio:

Un cabecilla de Pichqachuri nos dijo [...] 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 (p. 37).

Dice Arguedas, siempre refiriéndose a Puquio, que esa transformación dependía de la educación escolar y las costumbres familiares, e *iba a ser rápida*: «probablemente en no más de dos generaciones».

¹² En el mismo texto, Arguedas critica duramente a otros artesanos que habrían comercializado su arte, perdiendo toda conexión con su propia cultura, como sería el caso de Jesús Urbano. Una imagen radicalmente diferente acerca de este artesano es la que aparece en: Urbano Rojas, Jesús & Macera, Pablo (1992). *Santero y caminante. Santoruraj - Ñampurej*. Lima: Apoyo.

¹³ Ver: Quijano, Aníbal (1980). *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. En *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

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 (p. 32).

Como puede apreciarse, aquí lo indio no parece diluirse con «lentitud pavorosa», sino todo lo contrario, y Arguedas está lejos de lamentarlo. ¿Intellectual colonizado?

4.2. *Fusión de culturas y «fuga»*

Para Arguedas, el problema del atraso en el país en modo alguno se debe a lo «indio» sino, sustancialmente, a la dominación tradicional, en la que se trenzan la tradición hispanocolonial y quechuacolonial (p. 138). Esa trenza es la que *no existe* en el valle del Mantaro, donde lo que tiene lugar no es un proceso de aculturación, sino de *transculturación* autónoma y en masa. La más importante distinción que hace Arguedas al interior del mestizaje es la que diferencia el mestizaje por *fusión de culturas* del mestizaje de *fuga*. El mestizaje por *fusión* es el que se da con particular fuerza en dicho valle, donde se renuevan actividades económicas una y otra vez, se abandonan vestidos tradicionales e incluso se cambia el quechua por el castellano. Pero ello ocurre colectiva y autónomamente.

No se arrojan los trajes tradicionales sino cuando se ha producido conflicto entre la cultura a la que corresponden y la del individuo que los usa. Se borraron los signos externos que diferenciaban a indios y mestizos cuando la fusión entre ambas culturas se había precipitado. [...] La comunidad así integrada funciona como un cuerpo social libre de conflictos culturales específicos (p. 123).

Muy distinto es el mestizaje de fuga, como el que ocurre en el sur andino. En este caso, el mestizo *fuga* de la cultura indígena e intenta, en forma errática, copiar y asimilar elementos externos de la cultura occidental. Ese mestizo, dice Arguedas «[...] adolece [...] de los trágicos caracteres psicológicos del individuo desajustado, en constante e insoluble búsqueda de patrones de conducta» (p. 122). Términos como «alienación» o «anomia» no estarían fuera de lugar para dar cuenta de este fenómeno.

Pero «fusión de culturas» es una expresión en extremo compleja e indeterminada en los escritos del mismo Arguedas. Confrontadas entre sí, en tanto cosmovisiones, el mundo occidental y el indígena andino no parecen tener punto de solución.

¿Qué fusión podría darse entre culturas que se estructuran alrededor de principios tan diferentes, cuando no opuestos? Recurrir a un término como «sincretismo» —ausente en Arguedas— no haría sino reemplazar una palabra por otra. A mi entender, este es un campo en el que hace falta indagar con sumo cuidado. Los grupos indianistas que podríamos llamar «fundamentalistas» colocan todo el acento en las cosmovisiones, de modo que los sujetos quedan absorbidos por estas. Ese no fue el caso de Arguedas, pero sus escritos no resuelven el problema¹⁴. Posiblemente la solución se encuentre en una concepción de la cultura como praxis, como respuesta individual y/o colectiva a los desafíos que los hombres enfrentan.

Si trazamos un cuadro con las posibilidades expuestas, el resultado es el siguiente:

Posición del sujeto

	Fusión	Fuga
Proceso colectivo	transculturación en masa	alfabetización, castellanización (resultados ambivalentes: anomia, alienación)
Proceso individual	innovación sin perder vínculo con tradición	empobrecimiento, bastardía

Luego de este recorrido, podríamos decir que lo mestizo, como proceso posible y deseable, no es en Arguedas sino *el indio liberado* que se moderniza endógenamente. Es esa *autonomía* lo que proporciona el delgado hilo que separa el mestizaje de fusión de la aculturación pura y simple.

5. Epílogo

No cabría terminar estas notas sin decir alguna palabra sobre otras maneras en que el término «mestizaje» ha sido empleado en el Perú. La que se deduce de la

¹⁴ Hay, por otra parte, «mestizajes» microculturales, realizados entre «los de abajo» o los de «en medio», que, en términos de Arguedas, significarían transferencias entre *estilos*, más que entre culturas. La música entre los primeros o, más recientemente, la gastronomía entre los segundos, son ejemplos pertinentes. Pero, en todos estos casos, la matriz de dominación no resulta comprometida, sino que permanece indemne.

frase «somos un país mestizo», asumida y proclamada por José de la Riva Agüero, llama «mestizo» a todo lo que dé muestras de ser mezclado y considera que ello proporciona unidad e identidad. Pero, en un fenómeno de «préstamo» cultural, la pregunta clave es qué se inserta en qué, puesto que el elemento adoptado no existe en el vacío. La pregunta es: ¿a qué *matriz* se inserta? En palabras de José Martí, citadas por Edmundo Murrugarra, ¿cuál es el árbol, y cuál es el injerto? (citado en Murrugarra, 2011).

Para pensadores como Víctor Andrés Belaunde, José de la Riva Agüero y sus discípulos, la matriz era católica e hispánica; ella actuaba a modo de un filtro que discriminaba entre los elementos culturales «indios» compatibles y no compatibles con dicha matriz. Los «indigenistas», con excepción de los más extremos, no postularon lo inverso ni llegaron a definir una solución coherente a este problema.

Como sabemos, Mariátegui hace una reivindicación de lo indígena, constituyéndolo como parte de la solución —y no meramente como «problema»—, pero ubicándolo en una matriz occidental y moderna, y sin asumir otra cosa que una compatibilidad de principio entre el socialismo moderno y la comunidad indígena.

En Arguedas no encontraremos la «solución», lo cual no significa que no haya elementos válidos que nos conduzcan hacia ella, pero que deben ser elaborados yendo más allá de sus propias palabras. En tal sentido, podría extraerse de Arguedas un diálogo entre cosmovisiones, previa cancelación de las relaciones de dominación y discriminación. Ese diálogo no puede consistir en aquel «monstruoso contrasentido» que exalta las obras culturales populares, al mismo tiempo que denigra a sus creadores (Arguedas, 1976)¹⁵. Pero la opción de Arguedas por el socialismo no iba más allá de un sentido ético: la solidaridad, en vez del egoísmo y la codicia.

Creo que lo visto en este rápido recuento es lo que Arguedas nos brinda para entender al país y buscar caminos de salida. En él se manifiesta, al igual que Mariátegui, como un agudo *teórico*; es decir, un creador de categorías que permiten repensar la experiencia. Y lo que es aún mejor: lo hace sin atiborrarnos de «conceptos». No tenemos por qué esperar que nos haga el resto del trabajo.

¹⁵ Me refiero al artículo «El monstruoso contrasentido», publicado originalmente en «El Dominical», suplemento del diario *El Comercio*, el 24 de junio de 1962. Incluido en: Arguedas, José María (1976). *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua* (pp. 215-219). Compilación y prólogo de Ángel Rama. Buenos Aires: Arca, Calicanto.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1970). Conversación con José María Arguedas. *Coral*, 13, 43-46.
- Arguedas, José María (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección y prólogo de Ángel Rama. México D.F.: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1976). *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Compilación y prólogo de Ángel Rama. Buenos Aires: Arca, Calicanto.
- Arguedas, José María (1985). *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte.
- Arguedas, José María (2011). Intervención. En Guillermo Rochabrún (ed.), «¿He vivido en vano?» *La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres*. Lima: Fondo Editorial PUCP, IEP.
- Belaúnde, Víctor Andrés (1987). *Peruanidad. Obras completas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario.
- Cotler, Julio (1967). La mecánica de la dominación interna y el cambio social en el Perú. En Matos Mar (ed.), *Perú problema* (pp. 153-197). Lima: IEP.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Fuenzalida, Fernando (1970). Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En Matos Mar (ed.), *El indio y el poder en el Perú*. Colección Perú Problema (No. 4). Lima: Moncloa, Campodónico.
- García, Uriel (1973). *El nuevo indio*. Lima: Universo.
- Manrique, Nelson & Martínez, Maruja (eds.) (1995). *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima: DESCO; CEPES; SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Mariátegui, José Carlos (1968). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Murrugarra, Edmundo (2001). Intervención. En *Arguedas, poética de la verdad. Segunda Mesa Redonda sobre Todas las Sangres*. Lima: Fondo Editorial de la Biblioteca Nacional del Perú.
- Quijano, Aníbal (1980). La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana. En *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.