

ARGUEDAS, EL MESTIZAJE Y EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD NACIONAL

Renatto Merino Solari

Universidad Científica del Sur

Durante buena parte del siglo XX la discusión en torno a la nación peruana estuvo definido a partir de dos discursos excluyentes: el hispanismo y el indigenismo. Para el primero, el hispanismo, resultaban muy importantes los vínculos que unían a hispanos y americanos; así por ejemplo, el idioma, la religión, las tradiciones, la literatura e incluso la estructura política-jurídica. Estos elementos que nos acercaban a la construcción de una historia común y volvían indesligable lo nacional peruano de lo hispano. Para la segunda, el indigenismo, lo autóctono entendido como andino conformaba la base de nuestra identidad. Lo andino era definido a través de la sierra, especialmente del mundo rural, y tuvo en el incario a su máxima idealización histórica. Mientras tanto, lo urbano criollo era deslegitimado por su talante occidental e incluso se lo feminizaba en un intento de subalternizarlo frente a lo andino masculinizado. Desde esta perspectiva se primordializaron los valores de la cultura andina tanto en su ancestralidad / autenticidad como en su fuerza redentora para resolver los problemas nacionales.

En medio de esta dicotomía se desarrolló el discurso del mestizaje como una posición intermedia, conciliadora e integradora. No ha sido un discurso homogéneo y dependiendo de las circunstancias se podía exaltar al mestizo como portador de valores superiores, pero también fue común presentarlo como un ser degenerado. En concordancia con la dicotomía hispanismo/indigenismo, el paradigma del mestizaje también osciló entre versiones extremas y excluyentes. En los países latinoamericanos con densa población indígena el paradigma del mestizaje cultural ha sido muy importante, pues fue utilizado por parte de las elites políticas e intelectuales como una forma de alcanzar la tan ansiada unidad nacional. El caso más importante ocurrió en México y su intento por “mexicanizar al indio” a partir de un proceso integrador basado en la modernización, castellanización, evangelización e imposición de las técnicas occidentales.

Sin haber tenido una experiencia revolucionaria, como en México o en Bolivia, en el caso del Perú también se produjeron intentos de integración de la población originaria, como en el caso de Leguía (1919-1930) y su populismo autoritario; luego, entre los años cuarenta y la década de 1960, se sucedieron intentos parciales y conservadores de integración para, finalmente, durante el gobierno de Velasco (1969-1975) abrirse nuevamente un activo momento integración vertical. Es necesario mencionar que no fueron procesos continuos ni homogéneos, sino más bien se trató de proyectos trancos, fragmentarios; eran básicamente respuestas de las elites a las coyunturas políticas más que una dinámica ascendente de transformación social.

Por ello nos interesa explorar el tema en uno de los antropólogos más importantes del país: José María Arguedas. De lo que se trata es de describir los puntos en común que acercaban su discurso a las propuestas oficiales, así como también distinguir las particularidades que le otorgaron a su propuesta originalidad y probablemente trascendencia. Al respecto, Rama (1977) sostiene la unidad de la posición de Arguedas con respecto a la formación de una cultura nacional mestiza propia y original así como la existencia de una misma voluntad y un mismo proyecto intelectual a través de su obra. En este sentido lo que buscamos es responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles fueron las principales características del discurso arguediano? y ¿cómo evolucionó su concepción? Hacemos uso, principalmente, de sus escritos antropológicos asumiendo que constituyen un discurso particular con respecto a su producción literaria. No obstante ello, realizamos algunas incursiones en su discurso literario en un intento de establecer puntos de encuentro así como discontinuidades.

I

En sus escritos antropológicos de los años cuarenta, que tienen como referente principal a la sierra sur, encontramos en Arguedas la visión de una sociedad con claro predominio de lo indio. Esto no es de sorprender, pues resultaba una idea común entre los intelectuales de aquellos años que, entre otros factores, se encontraba respaldada por los datos demográficos: el Perú era un país de aproximadamente 7 millones de habitantes, el 35% habitaban las zonas urbanas mientras que el 65% lo hacía en el área rural; asimismo, en lo referido a la ocupación de las regiones naturales el 24% de la población vivía en la costa, el 63% en la sierra y el 13% en la selva; por otra parte, del total de la población económicamente

activa el 62% se dedicaba a la agricultura y la ganadería. Con respecto al aspecto racial de los encuestados, fue reconocida como blanca y mestiza el 52% de la población, como india el 46%, como amarilla el 0.68% y como población negra el 0.47%.¹

¿Cómo podemos interpretar estas cifras? Si bien es cierto se evidenciaban las tendencias de cambio hacia una sociedad predominantemente urbana, todavía era posible afirmar que en el Perú lo indio era mayoría, tanto en ocupación del espacio como en lo referido al aspecto étnico. Si tomamos en cuenta que declararse mestizo resultaba ambiguo, es posible suponer que muchos de los proclamados mestizos no se diferenciaron mayormente, ni física ni culturalmente, de los que declararon ser indios. Por ello, no resulta extraño que en el sentido común de las personas nuestro país apareciera como rural, con una gran parte de su población percibida como indígena y, además, concentrada en la sierra sur. Como trasfondo social un escenario de movilizaciones y luchas campesinas por la tierra que entre 1920 y 1923 logró generar una cadena de rebeliones reprimida violentamente (Flores Galindo 1992). Luego, durante los años cuarenta, esta dinámica parecía reactivarse al ritmo de los cambios que en el escenario rural introducía la “modernización” capitalista.

A partir de este contexto circulaba la mirada arguediana poniendo énfasis más que en lo cuantitativo en los elementos cualitativos de los procesos de cambio:

La mayoría del pueblo racialmente mestizo se mantiene indio, en costumbres y por su condición social; su vida es indígena en todas sus manifestaciones, y a todos se les denomina indios. Es, pues, cierto que el pueblo indio constituye mayoría en el Perú. La producción artística de este pueblo es indígena; me refiero al genio de esta producción, a su alma, a lo que llamaríamos su “contenido estético”... (Arguedas 1986 [1938]: 56).²

Arguedas era capaz de comprobar el aumento de la población mestiza, su creciente importancia y status superior que ostentaba con respecto al indio en cualquier región de la sierra y del país; sin embargo, estaba convencido que el mestizo, debido a sus costumbres y estilo de vida, se mantenía indio en la mayor parte de sus expresiones. La hegemonía india aparece aquí como un “espíritu”, como un “genio”. Era la expresión de un particular “ethos

¹ Datos han sido tomados del texto de Contreras y Cueto (1999).

² Las comillas corresponden al texto citado.

comunitario” formada a partir de factores tanto endógenos como exógenos que habían logrado configurar una gran cultura, fuerte e integrada, cuyas características fundamentales definidas en la experiencia individual y colectiva garantizaban su pervivencia (Merino 2011). Por ello, cuando se refiere al arte popular desarrollado por los mestizos no duda en sostener que “es de la más pura ascendencia indígena”, y luego afirma: “además de la influencia racial y del ambiente, en las relaciones de la vida diaria, de la vida en todos sus aspectos, el mestizo está mucho más cerca del indio” (Arguedas 1986 [1938]:57).³

Por el contrario, en sus escritos literarios, como por ejemplo *Agua* (1935), se presenta una realidad más estática, con dos grupos claramente definidos: los indios y los mistis. Los indios descritos con valores positivos y víctimas del injusto sistema feudal que predominaba en la sierra sur; mientras tanto los mistis eran el reverso de la moneda y aparecían prácticamente convertidos en la encarnación del mal. En un mundo con estas características la situación del indio solo era superable a partir de una inversión de las relaciones de poder; al parecer no existían posibilidades intermedias y esta ausencia en los canales de comunicación puede ser explicada por el rol minúsculo de los mestizos. El mestizo va ser el sujeto que vincule de manera diferente ambos mundos. Y esto se vuelve un poco más visible a partir de *Yawar Fiesta* (1941). En ésta, su primera novela, Arguedas nos presenta una realidad mayor así como personajes más complejos en la medida que incorporan elementos culturales del “otro”. Así por ejemplo, el caso del hacendado Julián Arangüena quien defiende la fiesta india –de origen hispano- de los toros. El hecho de ubicar la historia en una ciudad capital de provincia complejiza las interacciones sociales, pues los actores se multiplican y se toman más porosos los marcadores étnicos que acercan y separan. Esta incorporación de los elementos culturales de uno en el otro es la respuesta –resistencia de lo andino expresada en una expansión de sus valores culturales hacia la subjetividad del dominador. Es lo que Larco (1976) denomina “indianización”, es decir, la acción cultural que el dominado puede ejercer sobre el dominador como una respuesta al proyecto civilizador que desde el gobierno y las elites se gestaba. Se nos plantea aquí la posibilidad de lo que Castillo (1995) denomina una integración con conservación, es decir, una compleja dinámica por medio de la cual el grupo

³ Es importante tomar nota que JMA está utilizando el concepto indio tal cual va a ser utilizado tiempo después por la antropología, es decir, en un sentido cultural. Aquí ya está clara su concepción de lo que significa ser indio y también podríamos incluir al mestizo: una experiencia cultural más que un tipo físico.

dominado no pierde sus valores, por el contrario, logra una “intervención triunfante” en la cultura del otro.

La “intervención triunfante” era lo que permitía abrir una esperanza, esperanza que en *Agua*, como precisa Flores Galindo (1992), no aparecía. A partir de aquí sí es posible pensar en derrumbar las murallas que dividen a estas dos culturas. Este es el punto de quiebre a partir del cual debería plasmarse la integración nacional, pero para ello se necesitaba un nuevo sujeto.

II

En *Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local*, escrito de los años cincuenta, se describen las transformaciones de esta ciudad compuesta por los ayllus de Qollana, Chaupi, Pichqachuri y Qayao, así como las relaciones interétnicas que ocurrían al interior de cada ayllu entre indios, mestizos y mistis⁴. Mientras los ayllus de Qollana y Chaupi concentraban una mayor proporción de población mestiza y “misti”, los ayllus de Pichqachuri y Qayao tenían una predominante población india. El caso de Chaupi resultaba llamativo porque en él las relaciones entre indios y mestizos se presentaban complementarias:

En Chaupi la proporción de mestizos y mistis no es tan alta como en Qollana. Y, mientras que en Qollana los indios parecen haber sido despojados de sus tierras y convertidos en “partidarios”⁵ o simples peones de los mestizos y mistis, en Chaupi han conservado mejor su independencia. Por esta causa, en Chaupi se ha creado una situación de armonía entre indios y mestizos, mientras que en Qollana existe un estado de rencor, de profundo resentimiento de los indios respecto de los mestizos; y entre los mestizos un estado de anarquía beligerante, entre ellos y con respecto a los indios (Arguedas 1977 [1956]: 35-36).

Los indios en Chaupi mantuvieron sus fueros, es decir, no fueron despojados ni sometidos por los mestizos generándose una especie de “asociación obligatoria” entre ambos

⁴ El misti es el señor de cultura occidental que tiene el poder, es el que domina política, económica y socialmente en la región. No es necesariamente un hombre blanco.

⁵ Las comillas corresponden al texto citado.

grupos a partir de actividades económicas complementarias: mientras el indio era un productor agrícola, el mestizo se dedicaba al comercio. Cosa contraria ocurría en los ayllus en los cuales la población mestiza no era significativa, como en el caso de Qollana, pues estos – los mestizos- eran mal vistos y los señores –mistis- le competían a los indios sus propiedades en medio de un escenario de alta conflictividad. La conclusión podría ser la siguiente: a mayor cantidad de mestizos los marcadores étnicos se diluyen en medio de una creciente homogeneización y con ello se incrementa la posibilidad de los acercamientos, de los intercambios recíprocos. Si bien es cierto se conservaba en poder de los indios los cargos tradicionales, la expansión del mestizo en los puestos de mayor importancia era evidente, como en el caso del reparto de agua de regadío. Esta actividad siempre había sido prerrogativa absoluta del varayoq –alcalde indio-, pero en los últimos años comenzaba a ser desplazado por el “controlador” –mestizo- designado por el Estado. La gran herramienta de este “controlador” era un elemento de la cultura occidental históricamente ausente en la cultura andina: la escritura. No es de extrañar que una de las principales obras públicas de los comuneros de Chaupi fuese la construcción de un gran local escolar (Arguedas 1977 [1959]). La escuela, durante el siglo XX, fue una de las grandes reivindicaciones de las poblaciones campesinas; en la concepción del hombre del Ande el saber leer y escribir se encuentra asociado con el mundo del día, con la luz y los ojos, en contraposición a la oscuridad en la cual viven los que no saben leer y escribir. Esto me parece clave para poder entender uno de los cambios más importantes que ocurría en Puquio: el deseo, la necesidad del indio - o tal vez ambas cosas juntas- de convertirse en mestizo. 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 1977 [1956]: 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,⁶ 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,

⁶ Montoya (2010) sostiene que la única voz neutra, en el sentido de que no implicaba un agravio contra el indio, fue naturales y esta puede ser la explicación de su permanencia entre los quechuas para definirse a sí mismos en oposición a los vecinos, principales, mistis o señores.

y no siguiera siendo patrimonio exclusivo de los mestizos de casta antigua (Arguedas 1977 [1956]: 45).

Estas percepciones eran consecuencia de los procesos de cambio que enfrentaba Puquio. Esta pequeña ciudad gracias a la carretera se había convertido en un dinámico centro comercial; mientras tanto, y de manera concomitante, se encontraba en marcha una “verdadera revolución de las normas” expresada en el cambio de costumbres de los indios jóvenes, en especial de aquellos que retomaban de la costa. Lo que debemos apuntar es que las consecuencias de estos cambios podían tomar diferentes rumbos. En parcialidades como Qollana, con predominio del sistema de haciendas y la servidumbre del indio, se operaba un cambio negativo: “a mayor polarización entre “indios” y “señores”, los miembros de una comunidad percibirán al otro como tajantemente distinto, como algo “excesivamente otro”” (Rivera 2004: 227)⁷ reduciéndose las tradiciones y costumbres de los indígenas al espacio privado, al recinto familiar. Por el contrario, en lugares en los cuales es posible encontrar una “mayor presencia de mestizos –en desmedro de indios y señores-, los individuos de un mismo pueblo tenderán a percibir al otro en términos más próximos” (Rivera 2004: 227-228) facilitando así la expansión de la cultura andina hacia el espacio de lo público.

Como vemos, lo indio aparece como un concepto relacional que se construye en la interacción con el otro: el mestizo y el misti. Además, definía una situación transicional cuya evolución hacia la condición mestiza se presentaba inevitable y deseable, especialmente para los jóvenes y adultos puquianos:

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 (Arguedas 1977 [1958]: 32).

Cuando Arguedas pronostica que en 20 años no habrá indios se está refiriendo al indio tradicional, o mejor dicho, a la imagen tradicional del indio, aquella construcción de los indigenistas del primer momento: sujeto servil, atado a sus costumbres y culturalmente premoderno. Sin embargo, de la dinámica en curso surgiría un “nuevo indio”: el mestizo.

⁷ Las comillas corresponden al texto citado.

Pero no aquel de la mezcla impura colonial, tampoco sería el misti que al empobrecerse cae en desgracia; sino el indio que al insertarse en la lógica capitalista deviene en sujeto moderno, efectivamente, sujeto quechua y a la vez moderno. Y esto también lo encontramos cuando describe el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga. El arte popular de esta región, expresado en 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 la influencia de intereses comerciales; es decir, cuando los turistas nacionales y extranjeros permitieron la ampliación del mercado local a nivel nacional e incluso internacional la producción de los “San Marcos” sufrió grandes transformaciones. No obstante ello, esta situación no habría sido completamente negativa, pues para Arguedas (1958) el esfuerzo de adecuación no habría causado en la obra del artista ningún trastorno esencial y continuaba siendo una expresión representativa del mestizo arte popular de Huamanga. El artista huamanguino era capaz de mantener su esencia adecuándose a las demandas del mercado, sin perder por ello su inspiración ni abandonar sus medios técnicos.⁸ Otro ejemplo es el caso de los danzantes de tijeras, práctica traída por los españoles, como lo demuestran la iconografía de antiguos mates burilados, pero incorporado por el indio a su cultura.

La cultura andina aparece como matriz, como un núcleo resistente que no llega a desintegrarse y logra conservar sus valores más significativos. Y esto es, precisamente, lo que nuestro antropólogo encuentra en el Valle del Mantaro. En este espacio el mestizaje se presentaba como una posibilidad del acercamiento deseado entre estas dos tradiciones culturales. Los campesinos mestizos del valle del Mantaro, que como él hablaban quechua y castellano libremente, eran una evidencia de lo fructífero que podía resultar este proceso.

Era un contexto en el cual la modernización y el capitalismo no se oponían al desarrollo y la expansión de las poblaciones campesinas y su cultura. Los campesinos no fueron absorbidos ni violentados; por el contrario, era un escenario en el cual se demostraban las posibilidades de la cultura andina para asimilar los valores de la modernidad volviéndolos funcionales a sus intereses logrando construir una particular identidad local, regional e incluso nacional. En este momento del discurso arguediano el indio prácticamente ha desaparecido. Repito, el indio tradicional, el indio “puro”, el indio que describieron los primeros

⁸ Por el contrario, Arguedas 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.

indigenistas; ese indio ya no es más y es reemplazado por el mestizo, sujeto ambiguo, clase intersticial le llama Rama (1977), que es capaz de encarnar la síntesis superior de la nacionalidad peruana permitiendo el flujo renovado de los valores culturales andinos.

Este “mestizo ideal”, con matices, también atraviesa la obra literaria de nuestro escritor. Es posible seguir su evolución desde el personaje Pantacha de *Agua*, luego Escobar en *Yawar Fiesta* y Palacitos de *Los ríos profundos*, hasta su máxima elaboración con Demetrio Rendón Willka en *Todas las Sangres*. Lo que les otorga sentido como personajes es que “todos son originarios de la sierra y llevan en sí mismos un mensaje de amor, de esperanza y de unidad que dirán a sus hermanos explotados, luego de haber sufrido la dura y terrible prueba de la costa, o su equivalente” (Forgues 1989: 271). Aparecen así como los sujetos redentores de una sociedad históricamente oprimida y necesitada de un ideal, de un sueño, en fin, de una utopía. El caso emblemático es Rendón Willka, personaje central de la novela *Todas las sangres*. Representa la integración conflictiva de las dos culturas; así como es capaz de utilizar la técnica y los medios occidentales para obtener fines políticos también es el portador de las tradiciones antiguas que no desaparecen sino que toman un nuevo sentido a través de él. Demetrio Rendón es uno de los personajes más complejos de la narrativa arguediana. No es un indio idealizado, pero tampoco es un cholo aculturado. Arguedas, durante la mesa redonda en el IEP (realizada en 1965), declaró en más de una oportunidad que Rendón Willka no era un indio, que en ningún momento aparecía como indio: “Es ateo, no cree ni en el Dios católico ni cree en los dioses montaña y él considera que la máquina, que la técnica, es indispensable para el desarrollo del país” (IEP 1985: 46). Tampoco se trataba de un personaje idealizado, pues así como en él se encarnaban los valores superiores de la cultura andina (solidaridad, reciprocidad, fraternidad) también era capaz de mentir, engañar, manipular e incluso asesinar. Estaría más cercano a lo que la literatura sociológica denominó *cholo*, pero con una importante excepción: su paso por Lima no lo acultura totalmente, o como decía Arguedas, no lo pierde y es capaz de volver a sus raíces para realizarse a través de la liberación de la masa indígena. Por otra parte, su muerte, más allá de alusiones míticas / milenaristas, que de hecho las tiene, representaba un mensaje político: los indios pueden manejarse por sí mismos, ya no necesitan un caudillo -que en la mayoría de los casos ha sido alguien del mundo de afuera- para organizarse y luchar por sus intereses. De esta manera, Rendón Willka termina convertido en algo así como el “signo de la esperanza”, el signo que marca una discontinuidad histórica y abre un horizonte.

III

El “mestizo ideal” para ser realidad necesitaba de “condiciones ideales”. Las relaciones de dominación debían ser invertidas, los muros derribados; solo de esta manera sería posible la integración nacional. Sin embargo, la realidad parecía recorrer otros caminos. Y es este nuevo escenario, aparentemente menos propicio para el ideal arguediano, el que se plasma en su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Ahora, el mestizaje integrador ha devenido en un proceso de “cholificación” desordenado, anárquico y casi embrutecedor. La sociedad peruana aparece en toda su complejidad y conflictividad sociocultural demostrándose el carácter polifónico de los sujetos y la esterilidad de las imágenes preconcebidas. En medio de esta heterogeneidad el mestizo de Arguedas parece diluirse en un conjunto de voces aparentemente contradictorias y confrontacionistas. Montoya (2010) sostiene que luego de un inicial entusiasmo por el mestizaje, manifestado en sus escritos de los años 50, Arguedas debió experimentar, en los turbulentos años 60, una desilusión con respecto a este paradigma. Sin embargo, Cornejo Polar (1995) propone una mirada diferente a partir de lo que él denomina el “sujeto migrante”; se trata de un sujeto heterogéneo y difuso que encarna la gesta de los migrantes. Esta figura no necesariamente excluye al indio ni al mestizo, pero sí los reposiciona y tal vez los engloba:

... conviven hombres y mujeres de los cuatro suyos –las regiones de la cosmografía prehispánica- que cotidianamente realizan la múltiple hazaña de preservar sus filiaciones de origen, comunicarse y enriquecerse con las experiencias de los otros, ahora vecinos, y asumir como propia –pero a su manera- una modernidad que felizmente siempre tiene –cuando es auténtica- más de un sentido, incluyendo el prismático y entreverado de la modernidad periférica. Transculturación masiva o mestizaje universalizado se podría decir, y con razón, pero sucede que el migrante nunca deja de serlo del todo, aunque se instale definitivamente en un espacio y lo modifique a su imagen y semejanza, porque siempre tendrá detrás su experiencia fundante y una casi imperturbable capacidad para referir la existencia en relación a la índole de las estaciones y las fronteras que hubo de

conocer para instalarse en un lugar que probablemente lo fascina tanto como lo aterra (Cornejo 1995: 13-14).

Los zorros se convierten así en la expresión de un renovado discurso emergido de una realidad altamente mutable, casi caótica e intensamente conflictiva. Por tanto, es la expresión de un escenario en el cual se tornan permanentes las reelaboraciones, tanto del yo individual como del nosotros colectivo, en una dinámica que vuelve incierto el horizonte. Las migraciones del campo a la ciudad ya habían cambiado las condiciones de existencia en nuestro país. Las principales ciudades estaban convertidas en espacios de gran concentración demográfica en donde convergían personas de diferentes partes del Perú. En este renovado contexto, los artífices de las transformaciones del país ya no eran los mestizos sino las masas serranas (Lienhard 2011: 371). Masas provincianas, mestizas al fin y al cabo, sin embargo, estos provincianos distaban mucho de la figura del “mestizo ideal” descrita en su etnografía de los años cincuenta y de su figura alegórica en *Todas las sangres*: Rendón Willka. Por el contrario, en la urbe estamos ante una masa casi totalmente desarraigada y envuelta en un vertiginoso proceso de desidentización. Se trataba, pues, de un cuerpo social que expresaba con toda crudeza el conflicto social del país y no tanto una elaborada síntesis cultural.

En este momento parecen confluir el discurso literario con el discurso científico. Por ello no es de extrañar que en sus escritos antropológicos fuera constante la preocupación por el futuro de la cultura andina en un mundo marcado cada vez más por la influencia de la cultura occidental. El tema del conflicto cultural, en consonancia con los enfoques antiimperialistas de aquellos años, se vuelve central en la preocupación arguediana. Por este motivo, no es de extrañar su angustia por lo nuevo, por lo que se estaba gestando, por lo que nacería:

... los pueblos quechua y aymara habían ingresado a un período de cambios intensos y rápidos, especialmente, en el Perú y Bolivia. Tales cambios toman direcciones todavía confusas. Las generaciones jóvenes, relativamente más libres que las generaciones pasadas, en contacto más activo con las ciudades, con medios de subsistencia más diversificados, aunque no mucho mejores, y bajo la presión social que considera al campesino quechua o aymara como algo inferior y menos apreciable, han adoptado una conducta inestable: dinamismo, agresividad, simulación de pasividad y un no bien esclarecido tipo de

aparente y contradictorio menosprecio por sus viejas tradiciones (Arguedas 1977 [1966]: 184).

El devenir se evidenciaba conflictivo porque la convivencia de estas dos grandes culturas había sido de “incesante reacción mutua”. De un lado, permanente presión de la cultura europea; del otro, gran resistencia de la cultura india. En Arguedas, lo interno es lo que enraíza mientras tanto lo externo es lo que transforma. Se trata de dos dominios en pugna: el primero, el interno / indígena, el espacio en el cual se conservan los rasgos primordiales de nuestra cultura; el segundo, el externo / occidental, el espacio portador de las influencias exógenas que descentran y reconfiguran el escenario. Ambos interactuando constantemente, reciprocando, modificándose uno a otro. El primero debía ser el soporte de nuestra nación; no obstante, la realidad podría ser otra, pues de cualquiera de estos dominios podrían emerger los fundamentos de la cultura nacional.

Arguedas, con gran intuición, observa que el conflicto cultural se expresa con mayor crudeza entre los ancianos, los jóvenes y los niños. Los ancianos porque su experiencia vital es en gran medida una síntesis de todo el proceso y materializan lo que para otros es una pérdida básicamente simbólica; constituyen lo viejo que debe ser negado. Los jóvenes porque son los encargados de negar lo viejo y lo hacen con toda la energía de la cual disponen; son los “propietarios” del futuro, los agentes del cambio y de la utopía. Y los niños porque se encuentran al alcance de ambos fuegos; son el campo de batalla del cual emergerá el nuevo sujeto. Es precisamente a través del niño indio que Arguedas observa la presencia de nuevos factores; se trata de influencias recién aparecidas en su medio y que no constituyen parte de una evolución endógena de sus tradiciones y costumbres, sino de los agentes externos a los cuales se encuentran expuestas las comunidades campesinas. Así:

El niño indio de las comunidades como Puquio, enfrenta influencia radicalmente contradictorias. Los jóvenes le dirán que la montaña es “sólo un monte seco de tierra”, los ancianos tratarán de inculcarle la creencia de que es dios y debe ser tratado como tal (Arguedas 1966: 10-11).⁹

Esta pugna que ocurría en el nivel de las creencias mágico religiosas también se presentaba en el nivel de las identificaciones colectivas. Antes, el niño desde que tenía uso de

⁹ Las comillas corresponden al texto original.

razón sabía que siempre sería indio, por tanto, moriría indio. Si bien es cierto esto limitaba sus posibilidades, también es cierto que le otorgaba un fuerte sentido de pertenencia, de arraigo a la comunidad, circunstancia que le permitía afirmar su identidad tanto individual como colectiva. Ahora, las condiciones han cambiado:

... los indios jóvenes se convierten en un nuevo tipo de mestizos, a los que la antropología denomina *cholos*. No se han desarraigado del todo de su cultura nativa ni han aprendido lo suficiente de la cultura urbana moderna de tipo occidental. Pero construyen escuelas febrilmente, tratan de aprender a leer y hablar el castellano (Arguedas 1966: 17-18).

La fuerte influencia obliga al niño indio a adaptarse a una realidad inestable en la que el conflicto entre lo nativo y lo moderno se iría intensificando. ¿Cuál sería el desenlace para esta lucha?

El niño indio es quien más padece el conflicto; y las contrapuestas fuerzas que ahora lo sacuden, quizá puedan dar lugar a la formación de un hombre cargado de tremenda energía para la creación y la renovación (Arguedas 1966: 18).

De esta manera, el niño indio actual se convertía en el escenario no solo de la lucha, sino también del alumbramiento. ¿Era la esperanza en un hombre nuevo que transformaría la realidad?: tal vez. Lo cierto es que en Arguedas también parece estar presente la idea de que “la revolución se encuentra a la vuelta de la esquina”. Desde el umbral de la cultura, es decir, desde el mundo de las imágenes, de las metáforas, de las percepciones, de los sentimientos, nuestro autor arribaba a la meta a la cual otros llegaban desde la base económica y la lucha de clases. Es necesario tomar en cuenta que Arguedas no solo fue un testigo privilegiado de su época, era un hombre comprometido con su sociedad y esto, por aquellos años, implicaba transformarla. Fueron tiempos atravesados por grandes convulsiones sociales: primero la coyuntura de los años veinte, después la de los años cuarenta y finalmente la década de 1960. En todas ellas hubo una constante: grandes masas campesinas movilizándose para recuperar sus tierras. Tiempos de luchas y de utopías. En medio de esta superficie entender la realidad a punto de alumbrar era una especie de espíritu de época para los científicos sociales y Arguedas no fue ajeno a ello.

A manera de conclusión, para JMA la cultura peruana conformaba un todo muy complejo y diverso, algo así como una múltiple unidad de contrarios que se manifestaba en diversas síntesis. No era lo mismo el mestizaje del valle del Mantaro con un mestizo autónomo y libre de prejuicios que el mestizaje de la sierra sur en donde predominaban las relaciones serviles, o el proceso de la costa norte, en el cual los indios prácticamente habían dejado de serlo, pues los cambios operados iban desapareciendo las diferencias culturales. La concepción del mestizaje en Arguedas era dinámica. No era un todo homogéneo; por el contrario, era una continuidad mutante, es decir, se trataba de una propuesta que podía tomar diferentes perspectivas de acuerdo a los movimientos que ocurrían en la superficie social; en ese sentido, nunca fue una forma total, absoluta ni excluyente; sino más bien un constructo fragmentario, inacabado e inclusivo. La originalidad de la propuesta arguediana pasaba por el hecho de asumir el mestizaje como una relación, como un fenómeno que se va construyendo en la interacción y de manera concomitante a la correlación de fuerzas. En otros términos, no era una idea fija sino histórica, cuyo sentido era resignificado a partir de las coyunturas. Ser mestizo no significaba abandonar las raíces culturales, por tanto, su concepción estaba muy lejos del paradigma asimilacionista que pretendía la conversión del indio en mestizo a través de un agresivo proceso de desidentización. Por el contrario, en Arguedas, ser mestizo era una forma de experimentar la indianidad a partir de nuevos referentes que le permitían al individuo quechua abrirse tanto al escenario nacional como al internacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, José María

1993 [1935] *Agua*. Editorial Horizonte, Lima.

1988 [1971] *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Editorial Horizonte, Lima.

1987 [1964] *Todas las sangres*. Editorial Horizonte, Lima.

1986 [1938] “Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo”. Wilfredo Kapsoli (presentación y selección) *Nosotros los maestros*, Editorial Horizonte, Lima, pp. 53-63.

1982 [1941] *Yawar Fiesta*, Horizonte, Lima.

1977 [1966] “La Cultura: patrimonio difícil de colonizar”. José María Arguedas, selección y prólogo de Ángel Rama *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo veintiuno editores, México, pp. 183-188.

1977 [1959] “Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes”, José María Arguedas, selección y prólogo de Ángel Rama *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo veintiuno editores, México, pp. 28-33.

1977 [1956] “Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local”. José María Arguedas, selección y prólogo de Ángel Rama *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo veintiuno editores, México, pp. 34-79.

1966 *Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta*. Lima: Consejo Nacional de Menores Departamento de Publicaciones, “El niño en el Perú” Volumen N. 3.

1958 “Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga”. *Revista del Museo Nacional*, tomo XXVII, Lima.

CASTILLO, Manuel

1995 “José María Arguedas, el conflicto cultural y la “intervención triunfante””. Maruja Martínez y Nelson Manrique (editores) *Amor y fuego: José María Arguedas, 25 años después*. Lima: SUR, pp. 91-108.

CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos

1999 *Historia del Perú contemporáneo*, IEP, Lima.

CORNEJO POLAR, Antonio

1995 “Condición migrante y representatividad social: El caso de Arguedas”, en Maruja Martínez y Nelson Manrique (Editores) *Amor y Fuego. José María Arguedas 25 años después*, Desco, Cepes, Sur, Lima, pp. 3-14.

FLORES GALINDO, Alberto

1992 *Dos Ensayos sobre José María Arguedas*, Cuadernos de Casa de Estudios del Socialismo SUR, Lima.

FORGUES, Roland

1989 *José María Arguedas. Del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*. Editorial Horizonte, Lima.

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

1985 *¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre Todas las Sangres 23 de junio de 1965*. IEP, Lima.

LARCO, Juan (Compilador)

1976 *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. Compilación y prólogo de Juan Larco, Centro de Investigaciones Literarias Casa de las Américas, La Habana, Cuba.

LIENHARD, Martín

2011 “La antropología de José María Arguedas: una historia de continuidades y rupturas”, en Gladys Flores, Javier Morales, Marco Martos (Eds.) *Arguedas Centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra (1911 – 2011)*, Editorial San Marcos, Lima, pp. 361-374.

MERINO, Renatto

2011 “El mestizaje cultural en los escritos antropológicos de José María Arguedas”, en Gladys Flores, Javier Morales, Marco Martos (Eds.) *Arguedas Centenario. Actas del Congreso Internacional José María Arguedas. Vida y obra (1911 – 2011)*, Editorial San Marcos, Lima, pp. 397-409.

MONTOYA, Rodrigo

2010 *Porvenir de la cultura quechua en el Perú: desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*, Oxfam/Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CONACAMI/Fondo Editorial UNMSM, Lima.

RAMA, Angel

1977 “Introducción”. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. José María Arguedas, selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo Veintiuno Editores, pp. IX-XXIV.

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*, Fondo Editorial, PUCP, pp. 195-302.

