

Capítulo 1

Trazando las identidades y los papeles étnicos

En general, los estudios sobre sociedades plurales y estratificadas realizados en las últimas dos décadas se han basado fundamentalmente en dos tradiciones: el análisis marxista de clases, de un lado, y la antropología social, de otro. En sí misma, la teoría marxista no ha contribuido de manera significativa al tema de la etnicidad, puesto que se centra más en sociedades de clases o étnicamente homogéneas antes que en sociedades étnicamente estratificadas dentro del mundo occidental. De igual manera, las ideologías capitalistas del desarrollo compartieron una preferencia por el discurso que se orienta a la construcción de nación, en lugar de atender temas de menor trascendencia como el de las divisiones étnicas. Sin embargo, aunque tanto la intelectualidad marxista como la capitalista consideraron a la etnicidad como un fenómeno pasajero destinado a desaparecer a medida que la nación se fuera consolidando, los antropólogos de occidente se dieron pronto cuenta del relieve que adquiriría en el mapa cultural. No obstante, tal como las antes mencionadas, fracasaron en advertir también el alcance de las implicaciones políticas y económicas de la etnicidad ya que, con frecuencia con una visión rousseauiana proindígena, la percibieron como un conjunto de características culturales homogéneas disociadas de sus contextos socioeconómicos.

Con la desaparición del colonialismo occidental en África y Asia durante la década de 1960, la asimetría existente en las rela-

ciones sociales de dichos continentes se hizo plenamente evidente. Las sociedades que antes habían estado unidas por la ética colonial de la dominación y la dependencia podían ahora verse no sólo como estratificadas en clases, sino también como fragmentadas en términos étnicos. En América Latina —y de manera particular en Méjico y Perú—, se centró inicialmente la atención en la estructura predominante del colonialismo interno, analizándolo a la luz de la teoría de la dependencia que enfatizaba la importancia de las clases y dejaba de lado indicadores étnicos tales como los códigos del lenguaje o del vestido. La relatividad de éstos era percibida como un factor que debilitaba su utilidad analítica. La situación varió, sin embargo, durante las décadas de 1960 y 1970, cuando los científicos sociales debieron enfrentarse a la creciente politización de las comunidades indígenas que empezaron a reivindicar su derecho a la diferenciación.

Estratificación y nomenclatura en la sociedad andina

Como se ha mencionado ya en la Introducción, la etnicidad ha demostrado ser una problemática compleja, tanto en lo terminológico como en lo teórico. En el discurso popular las categorías étnicas a menudo se confunden con características raciales, aun cuando la mayor parte de los sociólogos coinciden en afirmar que los criterios y la diferenciación raciales son extremadamente difíciles de precisar. La mayoría se inclina por la definición de grupo étnico como la unidad sociocultural que tiene una organización característica en términos de parentesco, religión y lenguaje. No obstante, a nivel empírico no siempre resulta evidente la marcada diferencia que hay entre raza y etnicidad ya que, por ejemplo, en América del Norte hay grupos negros que se autodefinen como grupos étnicos, mientras que otros, como los chicanos, se autodenominan “la raza” (Van den Berghe 1974, 4). La confusión aumenta cuando se introducen las clases sociales a la ecuación. Si por clase se entiende el concepto marxista relacionado con los medios de producción, tal definición resulta definitivamente relativa, particularmente en el caso de América Latina, ya que allí en diversos luga-

res no se ha dado una total proletarización ni conciencia de clase y, más aun, las economías de mercado coexisten y operan al lado de formas no mercantiles de economía tradicional. Entender a la etnicidad como una problemática fundamentalmente de clases nos hace también caer en la trampa de redefinir al *indio* como *campesino*, discurso que predominó durante la era republicana en el Perú y que fue retomado por el régimen militar de 1968 (*loc. cit.*, p. 17).

Lo que en definitiva parece unir a la mayoría de sociólogos y antropólogos decididos a abordar finamente el tema de la etnicidad es la relevancia que tiene para ello la investigación empírica y esto se debe a que ésta es, finalmente, relativa y subjetiva. Establecer el equilibrio necesario entre los factores políticos y de clase y los factores culturales y simbólicos —como la percepción que las personas tienen de sí mismas y de los demás—, se constituye en un objetivo principal. Esta es la teoría del controvertido sociólogo Pierre Van den Berghe que inspira confianza por la importancia que asigna a los diferentes matices culturales, pero que termina por reforzar la dicotomía existente entre cultura y clase, pues utiliza el término étnico para referirse a lo sociocultural y el de clase para referirse a lo económico, como si ambos conceptos fueran distintos.⁴² Aunque su tesis central parece razonable —mientras mayor sea la marginación política y económica de una zona, mayor será la división sociocultural de los grupos; y mientras más cerca se encuentre uno de los centros urbanos, será mayor el predominio de un bilingüismo que diluye las diferencias socioculturales y acen-túa las de clase—,⁴³ su enfoque resulta en última instancia demasiado esquemático, y se limita a señalar qué zonas muestran

⁴² En otros estudios, como en los de Fredrik Barth, la etnicidad combina ambos elementos. Para Barth, las relaciones étnicas constituyen un sistema de “procesos de mantenimiento de límites” (1982, 33), en el que las diferencias entre los grupos se sostienen mutuamente. La filiación a dichos grupos puede ser autoatribuida o adscrita por otros (1982, 13). Ver también Pierre Van den Berghe (1974, 19-21).

⁴³ Aunque a veces admite que algunas zonas son más difíciles de categorizar que otras, como aquellas en las que se evidencia la presencia del *cholo* emergente (1974, 9-10), ello no lo lleva a un enfoque más híbrido para tratar el tema de la etnicidad.

un mayor predominio de diferencias de clase o de diferencias socioculturales.

Estos problemas teóricos y metodológicos aparecen siempre en todo debate sobre la etnicidad en el Perú. Aunque en la época colonial los legisladores señalaban la existencia de tres grupos poblacionales: el de los *indios*, los *mestizos* y los *blancos*, la evidencia empírica por su parte revelaba también la existencia de *cholos*, *mistis* y *vecinos*. En tiempos más recientes, los científicos sociales tampoco se han puesto de acuerdo entre sí. Oscar Núñez del Prado (1973, 11-13),⁴⁴ por ejemplo, afirmaba que había cuatro grupos socioculturales en la comunidad de Kuyo Chico, en el distrito de Pisac, Cuzco: *indios*, *cholos*, *mozos* y *mestizos*, mientras que Fernando Fuenzalida (1970, 53) argumentaba que sólo existían dos grupos en Pisac: los *indígenas* y los *mistis* o *mestizos*. Otros sociólogos como Mario Escobar, por su parte, empleaban una terminología mixta para señalar que la población de Cuzco se dividía en *los ricos*, *los cholos* y *los indios*.⁴⁵ Lo anterior pone de relieve el hecho de que para algunos investigadores la clase social constituía un rasgo importante de la etnicidad, coincidiendo así con los planteamientos del sociólogo François Bourricaud para quien la dependencia económica y política, antes que el lenguaje y el lugar de residencia, eran los criterios que definían las relaciones socioculturales.⁴⁶ Factores como el analfabetismo y el monolingüismo de los quechuas fueron percibidos como síntomas culturales, antes que como causas de la subordinación indígena.

La naturaleza en última instancia empírica y relacional de la identidad en la región andina sugiere, por lo tanto, que los científicos sociales no sólo deben tomar en cuenta la variedad de términos que se utilizan localmente, sino que debe especificarse asimismo quiénes los emplean y a quiénes se refieren con ellos. Se debe

⁴⁴ Junto con Gabriel Escobar, Oscar Núñez del Prado fue el primer antropólogo que se graduó en el Departamento de Antropología que se creó en Cuzco durante la Segunda Guerra Mundial (Murra y López-Baralt 1996, 270).

⁴⁵ El estudio de Mario Escobar es citado por Pierre Van den Berghe (1974, 15).

⁴⁶ Bourricaud (1967; 1970; 1975) fue precursor de Aníbal Quijano (1980) en el uso del término *cholificación* para describir los cambios socioculturales y de clase que se produjeron en Puno en la década de 1950.

aclarar, por ejemplo, que el término *misti* o *vecino* es normalmente usado por los indios para referirse a los blancos, *mestizos* y *cholos*, del mismo modo que debe señalarse que la comunidad indígena no se considera *india* o *indígena*, y prefiere términos menos determinados por aspectos raciales como *runa*, *comunero* o *natural*. En ámbitos urbanos se da una mayor ambigüedad con el uso de vocablos como *cholo*, *mozo* y *sabio* que identifican a un grupo semiaculturado o a una generación menor (Fuenzalida 1970, 57-58). La absoluta relatividad de estos términos no exige la elaboración de una terminología étnica más uniforme, sino mayor explicación por parte de los científicos sociales.

Si los incas permitieron e incluso promovieron un sentido de diversidad étnica⁴⁷ a fin de construir su imperio, la sociedad colonial procuró minimizarlo. Bajo una ética paternalista que buscaba “proteger” a la población india de la avaricia de los *encomenderos*, salvaguardando su derecho sobre las tierras comunales y su derecho (*fueros*) a ser juzgados en los tribunales indios de acuerdo a lo estipulado en las *Leyes de Indias*, el virrey Toledo (1569-1581) transformó a los *ayllus* en *reducciones* y los integró a la sociedad colonial. Se canalizaron, así, la lealtad y la identidad a través de la unidad política local o *cabildo* mediante el cual los españoles ejercían la autoridad. Este sistema, efectivo medio de control de la población, garantizaba asimismo una oferta estable de tributos y trabajo. A diferencia de lo que ocurría en tiempos de los incas, el tributo se pagaba en dinero y mediante el trabajo (*mita*) que realizaban los grupos étnicos sin especialización. Según Olivia Harris esta “homogeneización” de la población nativa en términos socioculturales y de clase significó que las diferencias raciales y culturales entre españoles e indios fueran cada vez más percibidas en términos económicos o fiscales. Los indios pagaban tributos y

⁴⁷ Ver John Howland Rowe, “Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of Empire”; Craig Morris, “The Infrastructure of Inka Control in the Peruvian Central Highlands”, y John V. Murra, “The Mit’a Obligations of Ethnic Groups to the Inka State”, en John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Polities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

realizaban trabajos, mientras que la alcabala —impuesto sobre las ventas de productos— identificaba a los no-indios que eran los únicos que podían establecer relaciones mercantiles (Harris 1995, 354). Se dividió, por lo tanto, a la población en categorías fiscales a partir de distinciones raciales, no obstante haberlas minimizado. El resultado fue un sistema de castas que constituyó la única forma que tuvo la sociedad colonial de reconocer la diferenciación étnica. La separación oficial entre indios y españoles o mestizos, que dio origen a la noción de “las dos repúblicas” de la sociedad peruana (*loc. cit.*, p. 353), ocultaba sin embargo una realidad bastante más compleja.

En primer lugar, la sociedad indígena no era tan homogénea como pretendía describirla la legislación colonial. Los *curacas*, estrato intermedio de nobleza, no sólo aseguraron la provisión de tributos y trabajos a cambio de privilegios especiales, sino que establecieron relaciones mercantiles con los no-indios. A partir de 1570, los hijos de los *curacas* asistieron a escuelas especiales en las que aprendieron español y adquirieron conocimientos en aspectos administrativos (Bourricaud 1975, 367). Con la expansión del mercado, la creciente urbanización y el desarrollo de nuevos empleos, se presentaron mayores oportunidades de movilidad social en la sociedad colonial. Ya que la consecución de empleo dependía de factores tales como el uso del idioma español y la vestimenta, muchos adoptaron nuevas identidades y papeles. Surgió así un nuevo estrato de funcionarios asociados a la administración, escuela e iglesia coloniales, mientras que empleos nuevos como las *artes y oficios*, o trabajo artesanal, absorbían a una población crecientemente urbana (*loc. cit.*, p. 369). Está de más señalar que estos trabajadores fueron exonerados de las obligaciones del tributo y la *mita*.

A medida que el régimen colonial fue generando desplazamientos de la población, ya sea hacia las minas, plantaciones o *reducciones* para asegurar el tributo y la *mita*, o hacia las ciudades para evitarlos, las fronteras étnicas empezaron a debilitarse en sus contornos. Ya no se consideraba indio al que lograba escapar luego de haber sido alejado de su pueblo para trabajar en las minas,

sino *forastero* o *mestizo*. Aun cuando se estableciera en una localidad en donde con frecuencia debía pagarle al curaca una renta por la tierra que ocupaba, se le exoneraba de las obligaciones del tributo y la *mita* (Silverblatt 1987, 136). Esto se fue generalizando ya que muchos indios empezaron a negar o falsificar su origen indígena como medio para adquirir su condición de *mestizo* y evitar así el pago de impuestos (Harris 1995, 358). Las mujeres, entretanto, comenzaron a ver a la ilegitimidad, fuera ésta real o supuesta, como una forma de lograr dicha exoneración para sus hijos (*loc. cit.*, pp. 358-359). No obstante, y aun cuando se fueron fusionando gradualmente los *curacas* y los grupos mestizos, Harris (*loc. cit.*, p. 358) señala que la legislación colonial mantuvo al mestizo en una condición ambigua que lo exoneraba de ciertas obligaciones, pero no le permitía ocupar cargos públicos de importancia. La obsesión de los españoles por la pureza de la sangre significó que los mestizos fueran casi tan discriminados como los indios en los primeros tiempos de la sociedad colonial. Hasta cronistas como Guaman Poma miraron con escepticismo a los *mestizos* y *cholos*, equiparando a éstos últimos con la desintegración de la sociedad nativa (Silverblatt 1987, 145).

El gobierno central y las autoridades locales desarrollaron relaciones de clientelismo con el objeto de consolidar su poder político y económico sobre la población. Sobre la base de la estructura jerárquica del *ayllu* que había sido incorporado al sistema de *cabildos*, los españoles lograron cooptar a las autoridades indígenas o *varayoq* a través de las relaciones de parentesco locales o del sistema de *compadrazgo*, en el cual los *encomenderos* otorgaron protección a cambio de lealtad o servicios personales. Este sistema contribuyó a mantener, asimismo, la competencia existente entre las comunidades indígenas, ya que diversos *encomenderos* empezaron a disputarse su lealtad. El grado de dependencia que se estableció con respecto de los intermediarios locales y grupos de interés a lo largo de la escala social no hacía sino revelar la debilidad inherente del estado colonial.

La desaparición de autoridades españolas y la ascendencia que adquirió el mestizo en la era republicana no produjo, sin embar-

go, una reconfiguración significativa del sistema de poder y de diferenciación social; el control de los *criollos* y *mestizos* (*mistis* en la sierra) tan sólo reemplazó al de los *peninsulares*, de manera que la estructura de la sociedad continuó siendo en esencia colonial. Frente a la crisis económica, por ejemplo, se dejó de lado la retórica liberal que propugnaba la abolición de la categoría de indio y se reforzó el tributo, denominándolo *contribución de indígenas*. Con la expansión de la red vial que permitió que grupos mestizos⁴⁸ se ubicaran en actividades relacionadas con el comercio y el transporte, y con la nueva expansión del sistema de haciendas que se dio en la sierra, se produjo una polarización aún mayor entre indios y mestizos. No obstante el monopolio que lograron establecer, los mestizos continuaron teniendo un estatus ambiguo. Si en tiempos coloniales éste se basó en la negación del origen, en la era republicana siguió siendo definido en oposición a la comunidad indígena de la que había surgido.⁴⁹ Ello generó con frecuencia situaciones altamente contradictorias en las que los mestizos oscilaron entre actos de violenta agresión hacia la comunidad indígena y de identificación cultural con ésta.

La creciente movilidad poblacional minó también la homogeneidad cultural de la comunidad indígena. El trabajo estacional en las minas y haciendas hizo posible que los indios se librarán de los lazos tradicionales que los ligaban a los valles, ocupados ahora por mestizos. Pronto se identificó como *mestizos* y *cholos* a los trabajadores estacionales y a los pequeños agricultores, mientras que a los *colonos* sin tierra de las haciendas y a los *comuneros* de la sierra que sólo poseían tierras comunales se los ubicó cada vez más en la vertiente indígena de la escala étnica. En palabras

⁴⁸ La comercialización de la lana en Arequipa constituye un ejemplo. A finales de siglo ésta estaba dominada por mestizos que adquirieron mayor importancia como intermediarios locales con la expansión de la red ferroviaria (Harris 1995, 362).

⁴⁹ Harris menciona como ejemplo un ritual que intenta establecer una identidad distinta para el mestizo. En el norte de Potosí los comerciantes mestizos aceptan la comida que les proporcionan las comunidades indias por sus vínculos de compadrazgo, pero la vuelven a cocinar para afirmar las diferencias que existen entre ambos grupos (1995, 365).

de Bourricaud (1975), el indígena urbano se convirtió en *cholo*, y pasó a ocupar una posición aún más ambigua dentro del sistema de estratificación social. El *cholo* era visto como producto de la fluidez del mercado laboral; se le caracterizaba como pícaro, emprendedor y oportunista, y se le identificaba con ocupaciones que iban desde la de vendedor ambulante en la ciudad hasta la de comerciante de ganado en las provincias.

La ambigüedad cultural que encierran los vocablos *mestizo*, *indio* y *cholo* contrasta así con las aparentemente bien definidas diferencias de clase y tributarias que existían entre ellos. Eran indios quienes pagaban tributo; no-indios eran quienes tenían acceso a esos recursos. Por ello, Harris acierta en más de un sentido cuando afirma que las legislaciones colonial y republicana consolidaron las divisiones étnicas al crear nuevas categorías fiscales (1995, 354). La privatización de la tierra y la participación en el mercado acentuaron también las diferencias existentes entre los grupos. La coexistencia de formas colectivas e individuales de producción, de economías de mercado al lado de economías no mercantiles, y la distinta participación de los grupos en éstas contribuyeron a desarrollar lo que Harris denomina una “economía étnica” (*loc. cit.*, p. 368). Aunque tanto Harris como Bourricaud ubican a los grupos étnicos dentro de un marco histórico, existen diferencias en cuanto a los objetivos que persiguen y a las metodologías que emplean. Harris hace claro su propósito de entender a indios y mestizos como “construcciones históricas” (*loc. cit.*, p. 375); por ello, no se interesa por los matices de los distintos sistemas de nomenclatura o por la emergencia del cholo como grupo social distinto, sino que lo incluye en la categoría de *mestizo*. Bourricaud (1975), en cambio, se preocupa más por la información empírica tanto en términos socioeconómicos como culturales y convierte al *cholo* en protagonista de la sociedad peruana.

La relación entre lenguaje y realidad en el campo de las relaciones socioculturales, o la relación entre las categorías sociales y los individuos o realidades a los que se refieren es, por ende, sumamente problemática en el Perú. Esto puede verse asimismo en dos tendencias opuestas que están presentes en la sociedad pe-

ruana: el discurso del mestizaje, como utopía, y el racismo como práctica.⁵⁰ Aparte de los análisis realizados desde el campo de las ciencias sociales contemporáneas en torno a la naturaleza de la sociedad colonial y republicana, podemos analizar las imágenes de nación que construyeron diversos intelectuales durante su tiempo. En la época poscolonial, los indigenistas fomentaron la ideología de la pureza racial y crearon una identidad étnica para el indio en un intento por invertir el desequilibrio de poder existente entre la costa y la sierra.⁵¹ Del mismo modo que los indigenistas y las élites cuzqueñas (conformadas sobre todo por ex curacas) construyeron la noción de indio y la “utopía andina”⁵² para infundir temor entre la oligarquía terrateniente y compensar el desequilibrio de poder que se centraba en la costa, también hubo autores que propusieron al mestizaje como el programa político e intelectual que haría posible la integración nacional. El mestizaje como praxis se originó en la época colonial, pero adquirió una orientación ideológica durante la época republicana cuando se empezó a consolidar el control político de los mestizos. Apoyando el discurso oficial del mestizaje —sobre la base de los planteamientos de Uriel García e, irónicamente, de algunos hispanistas como Riva Agüero⁵³— los mestizos justificaron su autoridad política, mientras que

⁵⁰ Esto podría ser entendido a la inversa: el *mestizaje* como praxis y el racismo como forma de contrarrestarlo. Tal es la lectura que hace Portocarrero (1993), como se verá más adelante.

⁵¹ Según Arguedas, Luis E. Valcárcel fue el principal exponente de esta primera etapa del indigenismo (ver José María Arguedas, “Razón de ser del indigenismo en el Perú”, en Ángel Rama, ed. (1975, 195). Mucho de lo que Arguedas señala sobre este aspecto coincide con los planteamientos de José Carlos Mariátegui sobre el indigenismo (1972, 327-346).

⁵² Para un análisis más detallado de este punto ver el capítulo tres de este libro.

⁵³ Como señalara Mariátegui (1972, 231-233), Riva Agüero, a pesar de ser monarquista y de mostrarse escéptico frente a la posibilidad de que el Perú se constituyera en República, planteó una noción de mestizaje sustentada en la figura del Inca Garcilaso. Apelando a los orígenes nobles y españoles de Garcilaso, negaba así la posibilidad de que la mezcla con la raza india pudiera tener algún efecto negativo. Este planteamiento era contrario, por supuesto, al de Uriel García (1930) quien destacaba más bien los antecedentes indígenas del “nuevo indio”. Tal como lo señalara Mariátegui (1972, 340), y posteriormente Arguedas, *mestizo* y *mestizaje* no constituían en forma alguna fenómenos homogéneos.

los indigenistas de la costa y provincias pretendían socavar tal centralismo. Bajo el supuesto de que la mezcla de razas era un hecho consumado, el mestizaje como discurso político legitimaba el derecho de los mestizos sobre los indios y el de algunos mestizos sobre otros, con lo que se consolidaban las divisiones existentes en la sociedad en lugar de que se tendieran puentes entre éstas. Esta discrepancia entre la retórica y la realidad se mantiene hasta la fecha y aunque se considera que en el Perú todos son *mestizos* (Portocarrero 1993, 216), todavía no se ha resuelto qué significa ser *mestizo*.⁵⁴

La gran oleada migratoria hacia las ciudades en la década de 1950 precipitó el surgimiento de una cultura popular urbana de migrantes. Según el sociólogo Carlos Franco (1991), este escenario socioeconómico diferente, con sus heterogéneas formas de producción y multiplicidad de agrupaciones etnoculturales, corresponde más bien a realidades geoculturales locales antes que a la noción occidental de clase.⁵⁵ Franco plantea un marco conceptual para estudiar el fenómeno de la gran población flotante que se encuentra en las ciudades y para analizar lo que para él constituyen diferentes niveles de mestizaje o de articulación entre los grupos. La cultura de los migrantes se convirtió en el tema por excelencia en el campo de las ciencias sociales en la década de 1960; los recientes estudios sobre la economía informal, las organizaciones populares de las barriadas y la cultura *chicha* demuestran que el interés se mantiene aún en la actualidad. No obstante, si en la década de 1960 se debatió sobre si la cultura emigrante constituía un rasgo transitorio o permanente de la sociedad peruana, en la actualidad predomina el interés por determinar si se trata de una

⁵⁴ Rodrigo Montoya (1992) emplea el espejo como metáfora para representar el sentido fragmentado de persona en el Perú poscolonial. La aculturación equivale a la negación de la propia identidad frente a la que domina el espejo. Según Montoya, la falta de corolario entre la imagen oficial y la imagen real de identidad podría explicar en buena medida la violencia social observada recientemente en la historia del país.

⁵⁵ Tales agrupaciones geoculturales son, por ejemplo, “urbano-modernas” en oposición a las “urbano-informales” y “rural-modernas” en oposición a las “rural-andinas” (Franco 1991, 12).

cultura mestiza (que combina lo andino con lo criollo) o si se trata de una realidad sociocultural distinta, que representa al nuevo poblador urbano.⁵⁶ Puesto que para Franco el fenómeno del mestizaje está asociado con la dominación, este autor prefiere ver a la cultura emigrante como una forma de resistencia totalmente nueva, antes que como una expresión de sumisión.

La dinámica del poder en el Perú plantea interesantes fenómenos psicosociológicos para Gonzalo Portocarrero (1993) y José Guillermo Nugent (1992), investigadores que analizan la dialéctica del mestizaje y la discriminación en la sociedad peruana contemporánea. La ausencia de vínculos claramente definidos entre clase y raza, y el hecho de que como consecuencia de la migración y la movilidad socioeconómica se desdibujen los límites entre ambas categorías, contribuye a que la población no tenga una idea clara sobre el tema. Ante la pregunta: “¿Existe racismo en el Perú?”, Portocarrero (*loc. cit.*, p. 181) responde de manera afirmativa pero con ciertas reservas. El racismo existe, pero está disfrazado y se expresa en forma opaca y silenciosa; un nebuloso “espejismo” es el resultado de las discrepancias existentes entre la apariencia y la realidad (*loc. cit.*, p. 182). Tanto Portocarrero como Nugent afirman que la discriminación racial existe en el Perú porque cumple una función importante. Luego de producirse la gran oleada migratoria actúa como regulador de las relaciones sociales, controlando la competencia y frenando la excesiva movilidad ascendente. En términos psicosociales, contribuye a consolidar el sentido de identidad, del yo, aun cuando por lo general esto es planteado en términos negativos.⁵⁷ Los sentimientos encontrados de

⁵⁶ La emergencia de nuevos actores sociales, denominados *cholos*, tanto en áreas urbanas como rurales, lleva a Franco (1991) a caracterizar a toda la nación como culturalmente *chola*.

⁵⁷ Según ambos investigadores, el *cholo* empieza a encarnar todo lo que uno *no* debería ser en la sociedad peruana, convirtiéndose en un referente frente al que uno se mide y mide a los demás. Lo que Portocarrero denomina “hacer el cholito” (1993, 211) equivale al “choleo” de Nugent, es decir, el sistema mediante el cual uno determina “quién es más y quién es menos” (1992, 80), y que coincide con el concepto del “ninguneo” de Octavio Paz, que funciona igualmente en base a un sistema negativo de identidad (1991, 52).

admiración y desdén que se dan entre *criollos*, *mestizos*, *cholos* e *indios* fortalecen relaciones sociales desiguales al reproducir actitudes paternalistas y patrones de comportamiento que se basan en relaciones de dependencia (*loc. cit.*, pp. 181-223).

Aunque a partir de la década de 1960 se intentó poner de relieve la diversidad y disparidad existente entre los distintos grupos sociales, como respuesta a las tendencias estructuralistas que restaron importancia a las diferencias tribales o étnicas para centrarse más bien en las de los denominados grandes grupos étnicos, las tendencias homogeneizadoras predominan todavía en el campo de las ciencias sociales. Es justo mencionar aquí que algunos sociólogos (como Bourricaud, Fuenzalida, Van den Berghe) han destacado la pluralidad de significados que contienen los vocablos *indio*, *mestizo* o *cholo*, pero pocas veces han cuestionado la validez que tienen estas categorías sociales. Como se ha visto ya, los sistemas clasificatorios y cognoscitivos con frecuencia están en desacuerdo con la propia realidad, pero pocas veces se han realizado mayores investigaciones desde el campo de la sociología del conocimiento ni se han estudiado los objetivos de la sociología en general. La elaboración de nuevos marcos conceptuales e interpretativos en los que coexistan los sistemas occidentales y no-occidentales de percepción y evaluación, es decir, de un sistema de conocimientos sustentado en la simultaneidad de realidades culturales e identidades antes que en el predominio de una sobre las demás, es todavía una tarea pendiente.

Si bien en el Perú aún persiste el legado colonial del eurocentrismo y de la discriminación —aspecto que ha sido destacado por Portocarrero y otros autores—, el reconocimiento alcanzado en años recientes por los grupos indígenas de la Amazonía peruana y del Ecuador, por ejemplo, revela el surgimiento de un nuevo discurso y expresa la viabilidad de una mayor continuidad cultural por parte de los grupos que controlan los medios de su producción (Montoya 1992). “Desantropologizar” al indio (Sánchez Parga 1990, 100-105), de manera que éste sea visto como sujeto de su propia antropología antes que como el objeto “deshistorizado” de

otros, se convierte así en un objetivo primordial en las décadas de 1980 y 1990. John M. Watanabe (1995) reconoce este hecho cuando describe cómo fueron enfrentados los intelectuales de Guatemala que abrazaron teorías y prácticas posmodernistas por los grupos mayas que exigían representaciones e interpretaciones más exactas y auténticas de sí mismos. Los intelectuales que trataban de promover un cierto panmayanismo también se vieron obligados a tomar en cuenta las versiones locales. José Sánchez Parga (1990, 91-95) explica entretanto cómo las reformas agrarias realizadas en el Ecuador en 1964 y 1973 posibilitaron el surgimiento de grupos étnicos con un discurso político propio.⁵⁸

En su introducción a *The Invention of Ethnicity*, Werner Sollors, quien sigue la línea de James Clifford (1986), ubica a la etnicidad en el marco de un discurso “posantropológico” y “posliterario” (1991, xi). Al observar la construcción cultural de la realidad a la luz de los posmodernistas, los términos “etnicidad”, “nacionalismo” y “raza” se convierten para él en “ficciones colectivas ampliamente compartidas, pese a ser intensamente debatidas, que son reinventadas continuamente” (*loc. cit.*, p. xi). Según este autor, ello concuerda con los análisis de Benedict Anderson y Eric Hobsbawm en torno al nacionalismo que demuestran que la homogeneidad étnica y la hegemonía oligárquica coincidieron con la llegada del “capitalismo de imprenta” (Anderson 1991, 18) y la “tradición inventada” a través de la cooptación del capital simbólico (Hobsbawm 1984, 1). Mediante el reconocimiento de la etnicidad como “invención”, Sollors pretende alejar a los investigadores de lecturas humanistas que, según él, estarían “menos orientadas a explorar su construcción que a asumirla como una categoría relativamente fija o, cuando menos, conocida y evidente en sí misma” (1991, xiii). Aunque ésta es una reacción válida fren-

⁵⁸ Aunque Sánchez Parga (1990) señala que son los grupos indígenas y las agrupaciones de izquierda los llamados a cerrar las brechas existentes entre clase y lo étnico (que aquí significa “cultural”), resulta evidente que él no llega a hacerlo. Al igual que muchos otros que exploran el tema de la etnicidad, este autor separa desde su punto de partida inicial los conceptos de clase y cultura. Tampoco logra extender el concepto de étnico para que éste comprenda también a la población no-indígena.

te a la teoría del crisol que encierra muchos discursos sobre el mestizaje, este enfoque termina por proponer una visión esencialista de los grupos étnicos que los aísla de su contexto global en lugar de ubicarlos dentro de un todo sincrético o híbrido. Al poner de relieve la intersección cultural que hay entre los distintos grupos para “desmarginarlos” (Sánchez Parga 1990, 100-105), se modifican radicalmente los enfoques particularistas que en torno al tema de la etnicidad encontramos en demasiados discursos de corte antropológico, sociológico e histórico.

(Con-) Textualizando la etnicidad en *Todas las sangres*

La publicación de *TLS* en noviembre de 1964 coincidió con un momento importante en la historia de las ciencias sociales en el Perú. A inicios de ese año, José Matos Mar y Alberto Escobar, entre otros, habían fundado el *Instituto de Estudios Peruanos*, o IEP, e invitaron a Arguedas a participar en sus actividades. Estos hombres pusieron sus herramientas de análisis al servicio de la sociedad con el objeto de estudiar aspectos fundamentales de la realidad peruana. Sus objetivos fueron plasmados por Bravo Bresani en *Desarrollo y subdesarrollo, de una economía del hambre a una economía del hombre*, que se publicó en 1965. En el capítulo titulado “Literatura y sociedad”, que fuera publicado de manera separada en 1966, Bravo Bresani plantea la contribución específica que puede hacer la literatura para el estudio de la realidad nacional y propone un enfoque interdisciplinario que integre tanto a las ciencias sociales como a las humanidades. En 1965 se organizó una serie de mesas redondas⁵⁹ y como parte de éstas, entre el 14 y el 17 de junio, se realizó en Arequipa el *Primer encuentro de narradores peruanos*, que tuvo especial significación no sólo porque fue la primera reunión de este tipo, sino porque permitió reunir a dos generaciones de escritores y críticos literarios para debatir el papel del escritor en la

⁵⁹ Éstas fueron la *Primera mesa redonda sobre literatura y sociología*, realizada el 26 de mayo; la *Mesa redonda sobre las haciendas en Huancavelica*, que se llevó a cabo el 9 de junio y, por supuesto, la *Mesa redonda sobre Todas las sangres*, que tuvo lugar el 23 de junio.

sociedad. Pero tal vez el hecho más significativo haya sido que este debate precedió a la infausta mesa redonda sobre *TLS* que se realizó unos días después y que puso en evidencia el abismo de incompreensión que separaba a Arguedas de sus interlocutores.

Tres temas principales que surgieron en el encuentro de Arequipa motivaron confrontaciones entre Salazar Bondy (apoyado por José Miguel Oviedo) y Arguedas (que fue respaldado por Ciro Alegría) y requirieron la mediación de Alberto Escobar.⁶⁰ El primero, en torno a la definición de la realidad, reveló la diferencia que había entre la noción de “realidad verbal” de Salazar Bondy (Arguedas 1986a, 130), según la cual la novela era “una invención... una gran mentira” (*loc. cit.*, p. 104),⁶¹ y la noción de “realidad realidad” de Arguedas (*loc. cit.*, p. 140)⁶² —o el planteamiento de Alegría de “realidad vital” (*loc. cit.*, p. 147)— donde “las palabras nombran cosas” (*loc. cit.*, p. 140). La interrelación que para Arguedas existe entre realidad y ficción, donde ésta no es más que un reflejo de la primera, es el argumento de Salazar Bondy expresado de manera inversa, de modo que ambos escritores no difieren mucho en términos semánticos. Lo que se puso de manifiesto, sin embargo, es la capacidad que tiene la nomenclatura literaria —es decir, los términos que emplean los escritores para definir su arte— para ocasionar malentendidos. Escobar intentó apaciguar a los participantes afirmando con razón que la fusión de la “realidad de palabras” y la “realidad realidad” forman la “realidad total” (*loc. cit.*, p. 119) con la que trabaja el escritor. Con ello se inició

⁶⁰ Las ponencias y debate de esta reunión se publicaron bajo el título de *Primer encuentro de narradores peruanos*, José María Arguedas *et al.*, Lima, Latinoamericana Editores, 1986a.

⁶¹ Según Salazar Bondy: “La única realidad fundamental en la novela, y en la literatura en general, es la realidad verbal” (Arguedas 1986a, 131). Asimismo, en un artículo sobre *TLS*, Salazar Bondy negaba la existencia de una realidad objetiva e insistía en que “lo social es eco de lo verbal” (1965, 20).

⁶² Arguedas sostenía que: “El contacto del creador con la realidad es la fuente fundamental de la creación” (Arguedas 1986a, 107). Por ello, en muchos sentidos podría pensarse que Arguedas estaba cultivando una imagen de sí mismo como escritor espontáneo. Sin embargo, la extrema exigencia de Arguedas frente a la expresión lingüística y de manera especial en el caso de *RP* contradice dicha imagen, como lo revela William Rowe (1979, 41-122).

un debate sobre las técnicas literarias en el que se opuso la imagen del artista que de manera consciente utiliza recursos literarios con la del escritor que es más bien intuitivo.⁶³ Fue entonces cuando Escobar proporcionó nuevamente luz sobre Arguedas y *TLS*. Sin negar las técnicas literarias del escritor —planteó que *TLS* era la novela más estructurada de Arguedas—, Escobar remarcó el papel que había tenido en ella tanto la imaginación como la intuición (*loc. cit.*, pp. 189-201). Éstas eran, según Escobar, las que le habían permitido a Arguedas capturar la realidad como totalidad en forma simbólica. Dicho de otra manera, que la capacidad de Arguedas para sintetizar la realidad provenía directamente de su propia experiencia en dicha realidad: “esta fuerza intuitiva, esta cosa de necesidad de crear un símbolo... está embebida en su propia experiencia” (*loc. cit.*, p. 201).

El intento de definir la realidad, así como de la relación entre técnica e intuición para revelarla, culminó en una discusión en torno al indigenismo como género literario nacional, tema que trascendió al encuentro de Arequipa y que es una constante en todos los escritos anteriores y posteriores de Arguedas sobre la novela. No obstante, en Arequipa se plantearon una serie de puntos que constituyen valiosos referentes para analizar la relación que hay entre este género y la obra de Arguedas. Tras vincular a “la técnica” con el medio social, el autor señaló que, a partir de *YF*, el contexto social que buscaba plasmar se había vuelto “más vasto o más complejo” (Arguedas 1986a, 172) debido a la apertura de las carreteras. El indio como tema central —que había definido a la literatura indigenista hasta entonces— adquirió una dimensión menor dentro de este panorama más amplio que, además, obligaba a tomar en cuenta a los demás actores sociales: “no se puede conocer al indio si no se conoce a las demás personas que hacen del indio lo que es” (*loc. cit.*, p. 172).⁶⁴ Esto revela que al momento de escribir *TLS*,

⁶³ En Arequipa la diferencia entre ambos fue entendida predominantemente como un asunto generacional (Arguedas 1986a, 199-200).

⁶⁴ Este planteamiento se menciona reiteradamente a lo largo de “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú” y puede apreciarse cabalmente cuando se toma en consideración la influencia que *El tungsteno* (1931) ejerció

Arguedas ya había trascendido los parámetros originales de la literatura indigenista: “Me parece que en *Todas las sangres* hemos rebasado el tema estrictamente indigenista o tradicionalmente llamado indigenista” (*loc. cit.*, p. 240). Escobar lo confirma al describir cómo la novela “comienza a usar una serie de rupturas de tiempo, de espacio, de personaje, de ambiente, a crear una multitud de personajes, a enrevesarlos en una serie de encuentros inesperados” (*loc. cit.*, pp. 201-202), coincidiendo con lo expresado por Cornejo Polar al inicio del debate sobre la tradición del realismo en la literatura peruana —“compromiso ineludible con la realidad” (*loc. cit.*, p. 27)—, que en años recientes amplió sus fronteras representando nuevos “mundos totales” (*loc. cit.*, p. 23):

nuestra novelística... siguiendo el camino inverso de la europea, aprehende con vertiginosa, con alucinante autenticidad, grandes ámbitos del mundo peruano; superando por igual los postulados de la novela psicológica y de la novela objetiva, en favor de un realismo superior, abarcador de dimensiones cada vez mayores del Perú, de su problemática más oscura (Arguedas 1986a, 26).

Realismo e indigenismo son, entonces, reafirmados y trascendidos, tal como se menciona en la Introducción y como lo señalará el propio Arguedas.⁶⁵ Cuando se toman en consideración otros comentarios de Arguedas sobre la producción literaria en el Perú, en especial el que el escritor “debe vivir el país, no contemplarlo simplemente... estos tiempos del Perú son todavía los de la novela que si no narra la vida, el revolverse del país para surgir, ha de valer muy poco”,⁶⁶ se percibe su compromiso irrevocable con la realidad.⁶⁷ Cuando se ve a la realidad en el proceso de transfor-

sobre Arguedas, ya que Vallejo ubicó la opresión de la que era objeto la población indígena por parte de la Sociedad de Minería dentro del contexto mayor de explotación de la sierra por la costa. Ver “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, (1950, 66-72); repr. en *Yawar fiesta*, (1977, p. 170).

⁶⁵ José María Arguedas, “Razón de ser del indigenismo en el Perú”, en *Visión del Perú*, Lima, 5 (1970): 43-45; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 197).

⁶⁶ José María Arguedas, “Discusión de la narración peruana”, en *La Gaceta de Lima*, 11 (1960): 10.

⁶⁷ Arguedas reitera vigorosamente esta opinión en “La literatura peruana”, en *Coral*, 13 (1970): 47-53: “La relación que hay entre la narrativa y la

mación, se puede apreciar también cómo el propio autor debió responder a tales cambios: “Generalmente un nuevo estilo aparece porque hay un nuevo mundo que revelar”,⁶⁸ lo cual es confirmado por Escobar: “La productividad del cambio cultural y su dinámica autogeneradora, persuaden a Arguedas que conducen al Perú hacia una nueva unidad, la cual será tan profunda y múltiple como la antigua” (1981, 165).

Los sistemas de estratificación social y las diferentes nomenclaturas asociadas a éstos reflejan la composición socioeconómica y cultural de una nación y, tal como ha sido señalado recientemente por Nelson Manrique (1995b), el sistema de poder. En la sección que se presenta a continuación se muestra que, por medio de la ambigüedad semántica y de la multiplicidad de identidades étnicas y de relaciones socioculturales que describe para la sierra sur, Arguedas logra debilitar un sistema de poder hegemónico sustentado en la clase social y en la raza, no obstante cuán tácita sea ésta última, tal como lo plantea Portocarrero (1993).

Arguedas demuestra ser en extremo consciente de la compleja naturaleza que tienen la estratificación y el conflicto en el país, así como de la importancia que revisten en éstos tanto los factores socioculturales como los de clase:

Las clases sociales tienen también un fundamento cultural especialmente grave en el Perú andino; cuando ellas luchan, y lo hacen bárbaramente, la lucha no es sólo impulsada por el interés económico; otras fuerzas espirituales profundas y violentas enardecen a los bandos, los agitan con implacable fuerza, con incesante e ineludible exigencia.⁶⁹

TLS nos remite a esta complejidad en un “pueblo grande”⁷⁰ de la sierra durante el periodo en que, por un lado, se produce el colapso de la hacienda como sistema de producción semicolonial

composición social del país y su evolución podríamos decir que es todavía más directa, como no puede ser de otro modo, que la de la poesía” (p. 47).

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 50.

⁶⁹ “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, repr. en *Yawar fiesta* (1977, 166-167).

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 168.

y, por otro, se da un rápido desarrollo industrial en la costa que va acompañado de flujos migratorios de gran escala. La obra no sólo explora las repercusiones socioeconómicas que tuvieron dichos cambios en la sociedad rural y sus formas de adaptarse a ellas, sino también las implicaciones culturales de este proceso. Tal como lo sugiere el título, *TLS* nos ofrece una versión dramatizada de dicho proceso, reflejando el patrón convergente y divergente de los ríos andinos a medida que su curso va bordeando las montañas. En contraste con lo que ocurre con novelas anteriores, esta obra nos presenta un contexto mayor que involucra también a Lima con sus barriadas y al sistema capitalista internacional.

Si *Agua* nos planteaba una sociedad rural cerrada, aislada, y se centraba en la dicotomía existente entre los *señores* y los *indios*, *YF* y posteriormente *TLS* representan la resquebrajadura de las antiguas estructuras rurales a medida que se va haciendo más evidente la influencia de la costa. Ya sin el propósito de plasmar un conflicto dualista como lo hicieron los indigenistas, Arguedas busca presentar al conflicto, que tiene ejes que se desplazan constantemente, en sus múltiples facetas. Tal como ha sido demostrado por Cornejo Polar (1973), Arguedas amplía la dimensión externa del conflicto al presentarnos diferentes grupos en pugna por alcanzar una representación socioeconómica y cultural a medida que se va desarrollando la red vial y aumenta la penetración del capitalismo. Asimismo, amplía la dimensión interna del conflicto, como se señala en los estudios de Bourricaud sobre *YF* (1958; 1970), al estudiar la forma en que los distintos grupos encarnan la lucha por el poder y expresan el conflicto al interior de ellos.⁷¹ A medida que se va acortando la brecha geocultural entre la costa y la sierra, se va debilitando el sistema de estratificación tradicional

⁷¹ Bourricaud demuestra en forma detallada cómo Arguedas logra quebrar la homogeneidad cultural enfrentando a personajes que pertenecen al mismo grupo sociocultural. Hasta la comunidad indígena que aparece como un protagonista colectivo es estratificada en cuatro *ayllus* (los de Puquio), del mismo modo que al interior del grupo mestizo el “cholo emergente” (1970, 6) va desestabilizando no sólo a indios y *mistis*, sino a otros personajes del mismo grupo (con la oposición entre *cholos* y *chalos*).

debido al creciente número de pequeños propietarios que aparece en la comunidad indígena y al mayor poder económico que adquieren los mestizos por su intermediación en las actividades comerciales. Este proceso se acentúa cuando entran en escena nuevos actores sociales —los *vecinos*— que representan al capitalismo internacional y desplazan a los grupos oligárquicos tradicionales. El consecuente colapso del sistema de haciendas en la sierra marca el desmoronamiento de las relaciones socioeconómicas y culturales de la sociedad semicolonial y da lugar a un proceso de negociación para el establecimiento de nuevas identidades y papeles.

Por ello, cuando se analiza la estratificación en *TLS*, debe verse como un proceso bidireccional dentro del contexto de ruptura del orden oligárquico —Arguedas lo hace a través de un discurso historicista que descompone categorías basadas en lo que Sollors denominaría “una enciclopedia rígida de supuestos fundamentos culturales” (1991, xv) al ubicarlos en marcos espacio-temporales específicos— y del surgimiento de un orden alternativo —a través de un discurso de arquetipos que ubica a los personajes dentro de un marco diacrónico y que revela la naturaleza procesal y dialógica de éstos. Se puede establecer una correlación entre esta dualidad de enfoques y el propósito de Arguedas de escribir una novela “total” o, tal como lo planteara Cornejo Polar (1995, 71): “lo que quería Arguedas era ofrecer una imagen del Perú total”,⁷² en el que oscila entre: “un esfuerzo que creo que podríamos llamar multicultural” (al que hemos denominado historicista, ya que pretende a la vez revelar y reproducir la multiplicidad) y “un esfuerzo sincrético de transculturación” (o de arquetipos).⁷³

En este capítulo abordaremos primero el aspecto referido a la nomenclatura empleada en el sistema existente que, como ya se

⁷² El propio Arguedas lo menciona en “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, repr. en *Yawar fiesta* (1977, 166-167).

⁷³ El discurso de arquetipos de Arguedas busca lograr una síntesis, pero no pretende hacerlo por medio de suprimir la multiplicidad. Como se verá más adelante a través del personaje del artesano, Arguedas conserva la característica de pluralidad en su concepto de *mestizaje*.

ha mencionado, se va reconfigurando debido a la presencia de nuevos actores sociales, y luego pasaremos a analizar la terminología y prácticas de los actores del sistema emergente que ponen de manifiesto su capacidad para tender puentes entre el antiguo orden y el nuevo. Muchos de los vocablos que corresponden a ambas esferas (como el de *cholo* o *mestizo*) son ambiguos tanto en términos culturales como en términos étnicos, ya que no son específicos de una clase o raza, y le permiten a Arguedas distanciarse de indigenistas como Luis E. Valcárcel y Uriel García que recurren a la raza en forma determinista. A través de toda su obra antropológica,⁷⁴ Arguedas se opone enfática y reiteradamente al uso de la raza como criterio válido para estudiar las identidades y relaciones sociales en el sur andino, coincidiendo así con el objetivo de sociólogos como Manrique y Portocarrero quienes en la actualidad procuran desbaratar los discursos raciales y racistas del poder.

a. Definiendo categorías: La perspectiva historicista

En su tesis sobre Sayago, Arguedas muestra claramente su interés por el sistema de estratificación social que rige a la sociedad rural y expresa su intención de exponer los matices predominantes que se dan en el marco de las relaciones socioculturales entre *señoritos* y *vecinos*. Pese a que podría parecer exagerado describir lo que observa en Bermillo como un “odio de castas” (Arguedas 1968a, 138), Arguedas está resuelto a poner de relieve la rígida estructura de clases que encuentra en este pueblo. Lo que podría explicar este hecho fue que la tesis tuvo como objetivo explícito la comparación de las condiciones estructurales de Zamora con las de la sierra sur peruana. Debido a las transformaciones socioculturales ocurridas en el Perú, tal como señalara Arguedas en otro ensayo: “Hace apenas unos veinte años que las antiguas áreas culturales, que fueron respetadas durante la administración colonial, están

⁷⁴ Por ejemplo en “El complejo cultural en el Perú”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 2): “Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta”.

siendo destrozadas y reordenadas por las carreteras”,⁷⁵ y por su deseo de remitirnos a los personajes que aparecen dentro de esta nueva realidad, Arguedas deliberadamente busca mostrar una ambigüedad cultural a fin de subvertir las líneas que previamente demarcaban la estratificación y hacernos pensar en la multiplicidad. Como lo planteara Fermín del Pino (1995, 250), la correlación temática (y por cierto metodológica) que existe entre la tesis y su posterior novela, *TLS*, no obedece a coincidencia alguna, ya que ambas fueron escritas al mismo tiempo en 1962.⁷⁶

Según Sollors, la etnicidad refleja un paisaje cultural heterogéneo así como un sentimiento plural de pertenencia dentro de éste (1991, XIV-XV). El “texto étnico” (*loc. cit.*, p. XVI), mientras tanto, no sólo es el reflejo de dichas distinciones en la sociedad sino que intencionalmente busca reproducirlas en el nivel textual. Sollors (*loc. cit.*, p. XII) destaca la manera como se puede capturar este proceso mediante la incorporación de elementos orales, coincidiendo con el nexo que establece Anderson entre el “capitalismo de imprenta” (*loc. cit.*, p. 18) y la “vernacularización” (*loc. cit.*, p. 41), o, antes que ellos, con el concepto de “dialogismo” de Bakhtin (1994). En *TLS*, esto se logra sobre todo a través de la interrelación de personajes dentro de lo que es en esencia una novela teatral —calificada por Cornejo Polar como “novela coral” (1973, 191)— en donde el diálogo predomina sobre los relatos descriptivos y los monólogos interiores (como en *YF* y *RP*, respectivamente).⁷⁷ La caracterización se logra entonces a través de recursos visuales y orales (y auditivos). En otras palabras, el aspecto y los atributos físicos, al lado de escenas discursivas poco extensas, son las que permiten

⁷⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁶ Fermín del Pino ha sugerido también que los cargos oficiales de Arguedas en dicha época y la publicación de su obra antropológica reflejan el lugar preponderante que los temas sociales ocupaban dentro de su obra literaria (1995, 37).

⁷⁷ Miguel Gutiérrez también ha destacado este aspecto al comparar la novela con el drama épico griego (1980, 146). En diversas formas podría verse esto como una coincidencia con el concepto de “realidad verbal” de Salazar Bondy, al que Arguedas criticara en buena medida; pero que en muchos sentidos captura la esencia de lo dialógico en la novela (Arguedas 1986a, 130; Salazar Bondy 1965, 20).

dramatizar la interrelación de las distintas identidades socioculturales. El hecho de que se configure así a los personajes sugiere en última instancia la naturaleza negociable y dialógica de las identidades y relaciones. El aspecto físico de los personajes y la terminología que emplean tanto para describirse a sí mismos como para definir a los demás actúan, por lo tanto, como índices de las alianzas socioculturales o étnicas que van desarrollando dentro del proceso de reformulación.

En el primer capítulo de *TLS*, Arguedas nos revela el sistema de estratificación de la localidad cuando nos presenta a la multitud que va saliendo de la iglesia (p. 14). Tres páginas después, mientras don Andrés le habla a la gente, se hace una mención más detallada de los grupos que conforman la sociedad de San Pedro: están los “indios” y los “caballeros pobres”, a quienes don Andrés deja las pertenencias de su casa y que lo siguen mientras desciende de la torre; están “los señores” que se quedan en la iglesia, y “los mestizos” quienes, según el narrador, “se dividieron” ya que algunos prefieren seguir a don Bruno y a don Fermín, mientras otros siguen a los indios. Estos personajes, los “señores”, los “caballeros pobres”, los “indios” y los “mestizos” son los principales grupos sociales que encontramos en la novela, y coinciden con el marco social que se plantea en buena parte de la literatura indigenista, tal como lo confirma el propio Arguedas,⁷⁸ aunque al ubicarlos en el contexto de un “pueblo grande” y mostrarnos la heterogeneidad existente tanto entre los distintos grupos como al interior de los mismos, el autor trasciende esta fórmula.

Así, en *TLS*, Arguedas rompe con la dicotomía tradicional entre *señores* e *indios* no sólo al representar a los intermediarios *mestizos*, sino también al revelar las divisiones internas que existen dentro de los propios grupos. Por razones que ya se han mencionado brevemente antes y que desarrollaré con mayor profundidad en el capítulo siguiente, es decir, por el cambiante panorama socioeconómico, se estratifica el grupo social de los *señores*. En tér-

⁷⁸ “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, repr. en *Yawar fiesta*, (1977, 165-166).

minos simbólicos, la muerte de don Andrés al inicio de la novela marca el fin de la hacienda como prolongación del sistema colonial de la encomienda, mientras se empieza a hacer sentir la presencia de nuevos actores sociales (grupos mestizos con tierras y pequeños propietarios en los *ayllus*) y los antiguos protagonistas (*señores y caballeros pobres*) descubren que deben acomodarse a éstos. La preocupación de Arguedas por los efectos que tienen dichos cambios sobre las identidades y papeles de los personajes es lo que le confiere a la novela su dimensión historicista y una exploración detallada de los sistemas de nomenclaturas empleados arroja luz sobre cómo van fluctuando las posiciones. La heterogeneidad de filiaciones socioculturales nos remite, tal como ha sido enunciado por Cornejo Polar, a una perspectiva “multiculturalista” (1995, 71) y coincide con lo planteado por Manrique (1995a, 88-89) que hacia fines de la década de 1960 Arguedas se mostraba más escéptico frente al tema del mestizaje, que al principio de la década de 1950 había procurado “sincretizar” y armonizar.⁷⁹ Si tomamos a la clase terrateniente como ejemplo, podemos ver a grupos de personajes pertenecientes a ésta que contrastan y se oponen entre sí y que se desafían los unos a los otros dentro de sus respectivos grupos. Así, don Bruno se opone a don Fermín, quienes a su vez, como par, se enfrentan a don Lucas y Cisneros, mientras que de otro lado ambos grupos son confrontados por los *vecinos* desposeídos. Cada uno de estos personajes representa una posición determinada dentro del sistema de estratificación predominante de la hacienda y los términos que emplea Arguedas sirven para resaltarlas. Vale la pena señalar que la representación que Arguedas hace de estos personajes está basada fundamentalmente en las percepciones y en la terminología de los propios personajes en la novela. En otros términos podría decirse que el sistema de nomenclatura de Arguedas se basa en un conocimiento oral y empírico, lo que establece un nexo con la tesis que, tal como lo ha

⁷⁹ Se puede rastrear este proceso yuxtaponiendo el texto *El complejo cultural en el Perú*, escrito en 1952, con *La cultura: un patrimonio difícil de colonizar*, de 1966, ambos publicados en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, editado por Ángel Rama, ed. (1975).

señalado Fermín del Pino (1995, 52), está llena de referencias textuales dirigidas al interlocutor y de versiones dramatizadas de las conversaciones que Arguedas sostuvo con sus informantes. El autor confirma la dimensión literaria de su tesis en una carta a Murra: “Los informantes y los personajes de los casos tienen dimensiones y animación de personajes de novela. Algunos tienen gran vida.”⁸⁰ Que haya continuidad de técnicas entre la tesis y *TLS* no debe sorprender si se toma en cuenta la proximidad temporal en que ambas fueron escritas.

La utilización de estos recursos y la colocación de personajes que se enfrentan entre sí en *TLS* no hacen sino destacar la naturaleza relativa y contextual de la identidad en una región de gran diversidad étnica en el sur andino y coinciden con muchos enfoques contemporáneos del tema de la etnicidad que destacan la necesidad de tomar en cuenta la perspectiva interna o, en otras palabras, los elementos subjetivos (las percepciones que las personas tienen de sí mismas y de los demás). Escobar (1976, 293) se refiere a la naturaleza relacional de la identidad en la novela cuando describe la interacción de los personajes:

su actuar es siempre consecuencia de un ajuste o redefinición sobre los otros miembros o grupos, y en ese planteamiento dual, que los disocia e integra, se construye un equilibrio engrampado a las distintas normas, que ya en el conflicto o en el acuerdo de sus intereses, cimenta la extraordinaria solidez estructural de la obra.⁸¹

En efecto, la exactitud con la que Arguedas captura la dinámica interna del sistema de estratificación hace que los comentarios de Bourricaud (1958; 1970) sobre la descripción que se hace de Pu-

⁸⁰ *Las cartas de Arguedas*, editado por John V. Murra y Mercedes López-Baralt, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, p. 102.

⁸¹ Miguel Gutiérrez destaca también la cohesión estructural de la novela, pero es un tanto rígido en su empeño de demostrar que *TLS* es una “novela cerrada” que se inscribe dentro del esquema de la poética aristotélica (1980, 146), mientras que Escobar tiene una lectura más sutil que reconoce la fluidez de la narrativa de Arguedas.

quiu en *YF* sean igualmente relevantes para *TLS*. Este sociólogo fue el primero en admitir la verosimilitud de la obra literaria de Arguedas, así como la valiosa contribución que ésta ofrecía a los científicos sociales.⁸² Más recientemente, Montoya (1980b; 1991) ha continuado en este camino, revelando las dimensiones etnográficas —y por cierto autobiográficas— de *YF*, guiado, junto con Bourricaud, por el firme propósito de restablecer el equilibrio que alteraron los científicos sociales en junio de 1965.

El sistema de estratificación social

El viejo sistema gamonalista está representado en la novela por don Andrés, personaje patriarcal al que se alude con el apelativo de “el viejo” (p. 13), que también aparece al inicio de la novela *RP*, personaje que se atribuye los conceptos sociales y morales del honor al definirse como “un caballero” (p. 15). Por haber pasado la mayor parte de su vida en la sierra y por sus relaciones con los *comuneros*, a quienes protege de los *vecinos* invasores, se identifica emocionalmente con la comunidad indígena: “Me han convertido en indio. En estos lares en medio de tanta flor de k’antu... ¿no está bien que ahora me emborrache con chicha y cañazo?” (p. 15),⁸³ al punto que su muerte se celebra con un funeral indígena (p. 30). Con ello se establece desde el inicio a don Andrés como un personaje comprensivo, al mismo tiempo que se revelan las diferencias internas de los *hacendados* en su relación con la comunidad indígena. Si tomamos en consideración los comentarios de Arguedas

⁸² “El mérito de esta breve e intensa novela consiste en que al ofrecernos preciosas informaciones sobre la vida de un pueblo peruano del interior... El sociólogo encuentra allí valiosas indicaciones” (Bourricaud 1958, 2). Ver también Bourricaud (1970, 3).

⁸³ La vinculación de la comunidad indígena con el alcohol ha sido ampliamente tratada por antropólogos e historiadores quienes han demostrado que fue un mecanismo utilizado por los españoles para movilizar la fuerza laboral. El origen de esta asociación se remonta al tiempo de los incas, como ha sido señalado por Craig Morris (1986, 166) cuando la bebida tenía un valor ceremonial y solía acompañarse las celebraciones religiosas y seculares de ingentes cantidades de ésta.

sobre la “indigenización” de los terratenientes serranos, podemos entender su deseo de reflejar la realidad tal como él la vivió, apartándose de las imágenes distorsionadas que ofrecía la literatura indigenista: “describir el gamonal no como una bestia sino como un ser humano que tiene defectos y tiene virtudes... yo leía con ‘Amauta’ descripciones de gamonales tan monstruosamente deformados como había sido el indio” (Arguedas 1986a, 236). El tipo de relaciones de clientelismo que don Andrés mantiene con los *comuneros* está basado en la cooptación y en la reciprocidad,⁸⁴ y marcan un agudo contraste con don Lucas, lo que revela la intención de Arguedas de evitar una representación esquemática de sus personajes. La conducta de don Lucas, quien representa también a un *hacendado* de la vieja guardia (pp. 187, 196), está impregnada de una violencia implacable y constituye otra faceta indeleble de la realidad serrana y de la propia experiencia que el autor tiene de ésta.⁸⁵ Es tal su inclemencia que pronto ingresa al imaginario indígena como un *nakak'* (p. 438) o personaje vampiresco asociado con la explotación de los débiles en la mitología poshispánica.⁸⁶

Si don Andrés y don Lucas representan las dos caras complementarias de una moneda, Cisneros y don Fermín representan a un par de “nuevos” terratenientes aunque sus actitudes personales también son opuestas. En términos étnicos, Cisneros es un *cholo* o *mestizo* que ha logrado esta posición adquiriendo tierras. Su identidad ambigua es puesta de manifiesto a lo largo de la novela a través de una serie de juegos de poder en los que él y otros personajes tratan de afirmarse en términos socioculturales. Participa con don Bruno, su principal antagonista, en una suerte de ritual de apelativos que resalta tanto la ambivalencia del sistema de nomenclatura como las asociaciones de los términos con las relacio-

⁸⁴ Bourricaud muestra de manera detallada cómo hacendados e indios se van aculturando mutuamente en sus estudios sobre los *vecinos* en *YF* (1958; 1970).

⁸⁵ Ver Arguedas (1989a, 19-22) y “La literatura peruana”, en *Coral*, 13 (1970): 47-53 (p. 49).

⁸⁶ Nelson Manrique (1990) explora este aspecto y su relevancia dentro del Perú contemporáneo. Ver asimismo Alberto Flores Galindo (1989).

nes de poder. Don Bruno se refiere a él como “indio” ya que no es percibido como perteneciente a la oligarquía tradicional descendiente del sistema de encomiendas heredado de los españoles: “Usted es indio... no está consagrado en sus posesiones por la ley de la herencia señorial” (p. 185). Ello revela que para don Bruno no existe un terreno intermedio, la realidad social se encuentra polarizada por la dicotomía *señor-indio* del sistema de castas colonial basado en la raza y en la clase social. Cisneros se defiende apelando al sistema de estratificación emergente que se sustenta en aspectos étnicos menos rígidos, en el que encuentra legitimidad: “¡Qué casta ni qué casta! Ya pasaron esos tiempos. El que tiene dinero, el que más tiene, ése manda; ése es el señor” (p. 187). Este nuevo estatus es confirmado por don Lucas que lo asocia con un grupo socialmente móvil de “señores de nuevo cuño” (p. 195). Esta posición es, sin embargo, finalmente intermedia, ya que Cisneros se ve forzado a ubicarse entre los “grandes señores”, los demás “cholos” e indios (p. 207), ubicación por demás tensa y tirante. La alienación de la que es objeto Cisneros debido a ello está resumida en las palabras de don Anatolio: “no es cristiano mestizo ni cristiano indio, ni misti blanco” (p. 345), y lo separa del orden moral y social predominante de manera que, al igual que don Lucas, adquiere características antropófagas: “Nu’hay regla para él. A todos odia, a todos quiere desollar” (p. 345).

El implacable apego de Cisneros al concepto de autoridad basado en relaciones semif feudales de *patrón-siervo*, acorde con la conducta de los terratenientes mestizos de la época republicana, se manifiesta cuando trata de ejercer lo que considera su derecho de anexar el *ayllu* de Paraybamba (p. 265). Son los propios paraybambas los que se movilizan para impedirlo y lo castigan a través de un ritual que sigue los preceptos indígenas.⁸⁷ Resulta interesante anotar que don Fermín, pese a ser un *criollista* progresista —a diferencia de Cisneros y don Bruno— se opone a ello, revelando así su contradictoria adhesión a la noción tradicional

⁸⁷ Mantener el marco indígena de justicia es fundamental para la continuidad tanto social como cultural del *ayllu*, como se puede ver en los capítulos dos y tres de este libro.

de autoridad: “aunque cholo, Cisneros ya es señor de Parquiña” (p. 281). Se va haciendo más evidente, por lo tanto, que no obstante su mentalidad *desarrollista*, don Fermín es incapaz de renunciar completamente a sus vínculos serranos, con lo que Arguedas logra mostrar una vez más cuán profundamente arraigadas e interiorizadas están algunas nociones serranas en la mente de sus habitantes. Para aquellos que como Cabrejos están desligados de ese contexto, don Fermín es entonces un “cholo”, un “serrano” y un “blanco aindiado” (p. 74). En síntesis, don Fermín representa una combinación entre la ideología positivista del siglo XIX y el estilo belaundista de capitalismo nacional que pretendía lograr un desarrollo económico y social, pero no a expensas de las clases dominantes.⁸⁸ Como hemos visto, Cabrejos describe a don Fermín utilizando términos étnicos con los que evoca lo que para él constituyen las adhesiones anacrónicas de éste: “entre indio y patriota de la época de la posguerra con Chile” (p. 164), mientras que don Fermín opta por describirse a sí mismo en términos más bien clasistas y de acuerdo con sus aspiraciones tecnócratas: “soy un hombre de negocios” (p. 225), aunándose a los “empresarios” y “hombres de talento” (p. 349).

Dentro de este esquema, don Bruno es una figura mediadora entre el viejo y el nuevo sistema de gamonalismo. Este personaje —tal vez uno de los más complejos de la novela— inicialmente parece encuadrarse dentro del modelo colonial de tenencia de la tierra (sustentado en la encomienda) en el que se basó buena parte de la literatura indigenista. No obstante, empieza a trascenderlo a medida que la trama se va desarrollando. La ambigüedad que rodea al personaje de don Bruno se origina en la brecha que existe entre la forma como lo definen los demás (y él mismo) y su forma de actuar. Según don Fermín, se trata de “un gran señor de poncho, azote y revólver” (p. 45) y de un “patriarca” (p. 341), lo que lo ubica junto a don Lucas y Cisneros, mientras que por su piedad —“tan cruel y tierno a la vez. Tan gran señor y tan humilde peca-

⁸⁸ La posición de don Fermín guarda estrecha relación con la ideología de Acción Popular, partido fundado por Fernando Belaúnde que llegó al poder en 1963. Ésta ha sido extensamente estudiada por Rowe (1979, 132-188).

dor” (p. 349)— y preocupación religiosa por los indios, se distancia al mismo tiempo de ellos.⁸⁹ Don Bruno, por su parte, se percibe sólo como el heredero natural de la línea paterna de hacendados, recuperando simbólicamente en el primer capítulo la pistola de don Andrés para defender el sistema de castas que avala su posición como “patrón” a través de la “ley de la herencia señorial” (p. 119).⁹⁰ A medida que la novela avanza, sin embargo, se altera considerablemente esta noción casi feudal de “patrón”.

El interés de Arguedas por la estructura social de Bermillo puede explicarse por las semejanzas que encuentra entre ésta y la de los pueblos de la sierra sur del Perú. La comparación más impactante, por ejemplo, es el criterio que diferencia a los *señoritos* de los *vecinos* en Bermillo: éstos por trabajar la tierra, aquéllos por obtener su ingreso mediante actividades profesionales. Puesto que Bermillo es un centro burocrático, hay más *señoritos* que en La Muga, lo cual origina una mayor tensión entre las clases y una mayor estratificación dentro del sector de *señoritos*. La jerarquía está

⁸⁹ Arguedas distingue claramente entre ambos tipos de terratenientes al contraponer al “terrateniente de corazón y mentes firmes, heredero de una tradición secular” con “el terrateniente nuevo, tinterillesco y politiquero; áulico servil de las autoridades”, (1950), repr. en *Yawar fiesta* (1977, 165). Su evidente preferencia por el primero se manifiesta reiteradamente (por ejemplo, Arguedas 1986a, 237-238) debido a su religiosidad y afinidad cultural con la comunidad indígena, prolongación de la misión proselitista colonial (llevada a cabo por los franciscanos), lo que lo redime en última instancia frente a los nuevos hacendados y el orden tecnocrático. Por último, es descrito en términos que revelan su ambigüedad étnica: “mezcla de indio, de mestizo, de oriental y occidental” (Arguedas 1986a, 109).

⁹⁰ La ambivalencia de Arguedas frente a este tipo de hacendado puede verse, tal como ha sido señalado por Manrique (1995a, 85-86), en sus trabajos antropológicos de fines de la década de 1950. Si bien en sus investigaciones de principios de los años cincuenta se observa una tendencia a señalar a la resistencia inherente de la comunidad indígena como el mayor impedimento para la industrialización y el mestizaje, las realizadas entre 1956 y 1957 señalan al gamonalismo de estilo colonial como el principal obstáculo, lo cual lo lleva a elogiar ciudades como Huancayo que carecían de una estructura oligárquica consolidada. Aunque Arguedas mantiene sus dudas respecto al hacendado de estilo colonial, Favre (1976) no pretende esconder su oposición a éste en su estudio sobre el sistema de haciendas, como se verá en el capítulo siguiente.

determinada por la ocupación, contrastando los altos funcionarios públicos con los artesanos. El código de conducta basado en “un tratamiento desdeñoso” (Arguedas 1968a, 185) limita cualquier exceso de movilización social al interior de los grupos al mismo tiempo que, al igual que en la sierra sur, el “odio de castas” regula las relaciones entre los *señoritos* y los *vecinos*. Sin embargo, Arguedas destaca un aspecto contrastante pues, en el Perú, el tema de la raza o la etnicidad —“el factor étnico” (*loc. cit.*, p. 336)— es utilizado para legitimar nociones de superioridad. Arguedas anota que en Bermillo el factor racial inexistente es reemplazado por la religión que aprueba al sistema social e inculca un sentimiento de resignación (*loc. cit.*, p. 180). A excepción de La Muga, donde hay menos diferencias aparentes de clase debido a la temprana división de las tierras comunales, y pese a que en toda la región no hay discriminación étnica, Arguedas concluye que el sistema de estratificación social es más rígido en Zamora que en la sierra peruana ya que el aislamiento geográfico y la casi sofocante ética religiosa impide la movilidad social y fija a los grupos sociales dentro de límites claramente definidos.

El estudio de los sistemas de nomenclatura que encontramos en la obra de Arguedas nos revela la precisión con la que el autor establece comparaciones entre Zamora y la sierra peruana: “el vecino o comunero español al trasladarse al Perú tomó el estatus del señorito e impuso a la población indígena el estatus del vecino de Castilla, del comunero” (Arguedas 1968a, 161). Esta técnica de contrastar ambas naciones en una línea o párrafo está acompañada de otro mecanismo mediante el que Arguedas dedica un párrafo completo ya sea a Zamora o al Perú, lo cual le permite entrar en mayor detalle y le impide ser demasiado esquemático. La selección de ejemplos muy precisos y su posterior yuxtaposición reduce también el riesgo de la generalización, lo que a la vez le posibilita ser anecdótico y explayarse sobre los aspectos que más le interesan. El caso de los niños que adquieren la condición de *señoritos* a través de la educación es un buen ejemplo; Arguedas se mostró intrigado por la forma en que los padres de estos niños, quienes

seguían siendo *vecinos*, tenían que recibir a los demás *vecinos* en la cocina de sus hogares en lugar de recibirlos en el salón donde sus hijos *señoritos* recibían a sus amigos. Este detalle doméstico nos hace ingresar en la sociedad de Bermillo como observadores-participantes y refleja la posición de Arguedas durante su trabajo de campo. Su habilidad para transmitir información desde este ángulo e involucrar así al lector, corrobora la destreza del autor para combinar las técnicas científicas y literarias, con lo que logra extender las fronteras de cada epistemología.

En una de las secciones donde compara a España con el Perú, Arguedas se refiere a San Juan de Lucanas, poblado que fue capital de la provincia y próspero centro minero hasta que se agotaron los recursos de la zona. Nos cuenta que los *vecinos* se han empobrecido y que perdieron su influencia cuando la capital se trasladó a Puquio, centro al que hasta entonces se describía como “pueblo de indios” (Arguedas 1968a, 201). Esta dinámica tiene un paralelo en *TLS* con San Pedro, que empieza a declinar cuando la capital es trasladada a un pueblo cercano no identificado. El antropólogo Jorge A. Flores Ochoa (1974) ha descrito un patrón similar en el distrito cuzqueño de Kaykay cuando empieza a decaer el predominio *misti* en la región. La ausencia de marcadas diferencias económicas entre *mistis* y comuneros —ambos grupos tienen una agricultura de subsistencia— hace que criterios étnicos como el lenguaje (el quechua frente al español) o el tipo de cultivo (maíz frente a la papa) adquieran mayor relevancia en la definición de las identidades y relaciones sociales. Ambos grupos pueden tener ingresos similares, pero el hecho de que se perciban como diferentes les asigna un lugar distinto dentro de la estructura de poder. En *TLS*, el grupo *misti* no está en mejor situación —en algunos casos está peor— que la población indígena debido a factores como la migración, la decadencia de la minería y, sobre todo, —como se observa a medida que se desarrolla la novela— debido a que dependen de tierras a las que una abusiva multinacional amenaza con expropiar. No obstante, al igual que los *hidalgos* de los pueblos provincianos del siglo de oro español, siguen mostrando

cierta superioridad social, tal como señala el juez de la capital provincial: “son traposos, pero persiste todavía en ellos el orgullo. Fueron ricos y tienen apellidos” (p. 366).

Al igual que los *señoritos* de Bermillo, estos *vecinos* están estratificados tanto en términos de clase como en términos ocupacionales. Don Ricardo de la Torre, alcalde de San Pedro, representa al grupo más pobre y su aspecto físico inicialmente no deja traslucir su condición de *vecino*, lo cual es confirmado por el subprefecto Llerena, mestizo que tiene una mejor situación económica que los *vecinos*: “Don Ricardo podía parecer un mestizo pobrísimo... Le extrañó que ese hombre fuera rubio” (p. 364). Esto, junto a su elocuente uso del español, característica de los vecinos de Bermillo, da cuenta de su condición de *vecino* a la vez que desentona con su pauperización: “el correcto castellano de ese hombre trapo y mal alimentado” (p. 365). Al lado del *varayoq* que lo acompaña, don Ricardo es para Llerena “más o menos pordiosero” (p. 364), pero éste se defiende apelando a su origen señorial en forma similar a la que emplea don Bruno, es decir, a la “clase de los señores desde el período de la conquista” (p. 364) y a su “alma de caballero” (p. 365). Aquiles Monteagudo, el joven terrateniente que trata de rescatar lo poco que le queda de su posición social vendiéndolo todo y abandonando la región, se viste para disfrazar su pobreza, como un *hidalgo*: “iba muy afeitado... Una hermosa corbata moderna lucía sobre la camisa” (p. 185). Sin embargo, no logra engañar a don Bruno que puede percibir los distintos matices de la jerarquía: “está usted pobre. Y esa corbata no lo disimula” (p. 185). Aquiles nos revela toda la inseguridad social de la clase amenazada de los *vecinos*. En una escena con Cisneros, resiente el trato informal con que éste lo trata: “¿Por qué, frente a Monteagudo, que era ‘más caballero,’ un señor vinculado con la alta sociedad de la capital, vinculado directamente, y con la experiencia de París, Nueva York y Londres, Cisneros se sentía como ante un igual y hasta casi como ante un inferior?” (pp. 202-203), pero el impertérito desafío de Cisneros a tales convenciones lo deja sin margen para una disputa. La importancia que atribuyen don Ricardo, don Bruno y

Aquiles a los detalles minuciosos de la etiqueta, que para ellos definen su posición en la sociedad, contrasta con los ingenuos intentos de Hidalgo Larrabure —al que Llerena se refiere como “blanquinoso” y “de mucho apellido” (p. 380)— por desvincularse de su origen al definirse como un “católico moderno” (p. 415). Sin embargo, los marcos conceptuales que delinean a los personajes sobre la base de lo étnico, cuando no basándose en la clase social o raza, siguen siendo predominantes, de manera que aunque Hidalgo y don Fermín traten de establecer criterios distintos para definirse, sus intentos resultan vanos.⁹¹

La clase de los *vecinos* se amplía cuando nuevos personajes que representan a los poderes imperiales invaden la región. Cabrejos, doble agente que trabaja para la mina de don Fermín y para Wisther-Bozart, representa la posición ambigua del *forastero* en la zona, desplazado tanto en términos geográficos como socio-económicos, como señala el Zar: “la mentalidad de los pequeños ‘aristócratas’ de provincias definitivamente arruinados por la pobreza” (p. 335). Esta característica aparentemente podría coincidir con la de los *vecinos*, pero la orientación tecnócrata de Cabrejos niega cualquier posibilidad de afinidad con ellos. La sensación de desarraigo que transmite este personaje hace que se le describa como carente de “alma” (p. 163), y como “apátrida” (p. 236), la cual, sobre todo para Rendón —como se verá detalladamente en el Capítulo III— es equivalente a integridad y autenticidad. Se establece así un paralelo con el Zar, de modo que se inscribe a un conjunto de personajes asociados con el sistema capitalista internacional dentro del concepto de *forasterismo*, lo cual es confirmado por Arturo: “han dejado de ser hombres, son también entes internacionales, sin patria, sin nido” (p. 337). Esto se extiende, como se verá en el capítulo siguiente, a la característica de *wakcha* o huérfano, metáforas que expresan el desposeimiento y la carencia de

⁹¹ Como se ha visto anteriormente, esto se correlaciona con la firme convicción de Arguedas sobre la preponderante naturaleza cultural de las identidades y relaciones sociales en la sierra sur. Al respecto, ver “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, repr. en *Yawar fiesta* (1977, 166). Ver también “La literatura peruana”, en *Coral*, 13 (1970): 47-53 (p. 48).

tierras.⁹² Aunque el Zar pueda parecer efímero y desposeído, por otro lado, como “rey absoluto” (p. 358) representa una continuidad real entre las tendencias coloniales y las imperialistas modernas, mientras que la falta de tierras como requisito del poder destaca el surgimiento de un nuevo sistema de gobierno basado en un conjunto distinto de criterios socioeconómicos. Entre don Ricardo, Cabrejos y el Zar hay, entonces, diferencias abismales con las que Arguedas desea trascender la *tesis dualista* al representar una agrupación que es “aún más compleja, intrincada, turbia, cambiante, de varia y contradictoria entraña” (1974, 167) que la comunidad indígena. Su descripción de ésta es tan precisa, como se verá más adelante, que el objetivo que se impone el autor es una tarea sumamente ardua.

En el trabajo sobre Puquio que realizó entre 1952 y 1956, Arguedas nos brinda un análisis detallado de la matriz social del pueblo concentrándose en los cuatro *ayllus* que lo conforman. Resaltando la forma en que los comuneros van adquiriendo de manera consciente una identidad mestiza, Arguedas nos va mostrando cuán fluidas son las identidades y relaciones culturales en la zona. El mestizaje es percibido cada vez más como necesario para el progreso y, junto con la construcción de la carretera hacia Lima en 1926 y el declive de la clase terrateniente local, ha hecho que muchos indios asuman una identidad mestiza en años recientes. Esta identidad, al igual que la del *misti*, como explica Arguedas, no guarda una relación específica con la raza: “El ‘misti’ no es el blanco”,⁹³ sino que se ha establecido a partir de divisiones étnicas sustentadas en las relaciones políticas y socioeconómicas locales del poder. Debido al arribo tardío de los españoles a la región, persisten aún preceptos prehispánicos de organización aunque, en este caso, los *hanan ayllus*, o *ayllus* altos, Chaupi y Qollana, comprenden a una

⁹² Ver LÓPEZ-BARALT, Mercedes, “Wakcha, pachakuti y tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas”, en John V. Murra y Mercedes López-Baralt (eds.), *Las cartas de Arguedas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996, pp. 301-330.

⁹³ “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 25 (1956): 184-232; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 35).

población mayor de mestizos debido a la mayor cantidad de tierras de pastoreo, mientras que los *hurin ayllus*, o *ayllus* bajos, Qayao y Pichqachuri, tienen una mayor proporción de indios que se dedican a la agricultura de subsistencia. Se contraponen así a mestizos e indios; pero si bien esto da lugar a una polarización cultural en Qollana y Chaupi, puesto que cuentan con más mestizos que indios, la presencia de mestizos en otros ayllus, con una distribución étnica más pareja, produce una mayor interacción, sobre todo en términos económicos. Una situación similar fue la que observó Arguedas en el valle del Mantaro y constituye la base de su teoría del mestizaje, teoría que analizaremos en detalle tanto en la sección siguiente como en el próximo capítulo.

En su estudio de Zamora, Arguedas encontró que la clase de los *vecinos* estaba gobernada por una ética de igualdad, de manera que, pese a las diferencias en términos de riqueza, el supuesto preponderante de que “todos somos iguales” (Arguedas 1968a, 165) consolidaba entre ellos un sentimiento de comunidad. Arguedas halla paralelos entre esto y lo que ocurre en Puquio y el Mantaro, en donde aumenta el número de mestizos al interior de la comunidad indígena y los demás comuneros se van fortaleciendo a través de sus tratos económicos con aquéllos, con lo cual se va “homogeneizando” la población indígena en el ámbito socioeconómico.⁹⁴

En *TLS*, sin embargo, la presencia de los *mestizos* parece ser más antagónica, o estar más diluida, de modo que la estratificación sobre la base de divisiones socioculturales y económicas resulta más evidente. El grupo de los *colonos* de La Providencia está conformado por quinientos jefes de familia que están bajo los órdenes de don Bruno y de su mayordomo Carhuamayo, quien afirma su condición de *mestizo* al demostrar el “gran menosprecio” que siente por ellos (p. 324). Si bien como *colonos* dependen de la *hacienda* para su supervivencia, también constituyen un *ayllu* cautivo, denominado K’uychi, que es una organización sociopolítica que mantiene cierto grado de autonomía cultural, aunque atenua-

⁹⁴ En este caso, la condición autoatribuida de *mestizo* propaga la ética de igualdad.

da, bajo el sistema de los *varayoc*. Esto marca un contraste con los *colonos* de La Parquiña, propiedad de Cisneros, que viven en condiciones infrahumanas en la miseria más absoluta (p. 243) al igual que los colonos de don Lucas (p. 436). Se opone a estos *colonos* con los *comuneros* de San Pedro de Lahuaymarca, quienes aparecen por primera vez en la novela en el *cabildo* que llevan a cabo con sus *varayoc* y los *vecinos* de San Pedro (p. 56). “Protegidos” por don Andrés, dichos *comuneros* han podido mantener su autonomía (p. 215), situación representada en la figura de Filiberto que acompaña a don Fermín a la hacienda de Cisneros y ejerce su derecho de ingresar a la casa, estableciéndose así un gran contraste con el *pongo* de Cisneros a quien se le ordena que aguarde afuera (p. 243). Contrastando a los comuneros con los colonos y pongos, Arguedas nos muestra también cuánto peor pueden estar los primeros en relación con estos últimos por carecer de tierras y por la falta de una organización como la del *cabildo*. Es el caso de los comuneros de Paraybamba, cuya autonomía en tanto *ayllu* libre se contradice con su pobreza, como lo expresa don Bruno: “los semblantes estaban manchados... por un espanto o angustia que endurecía o había fijado las pupilas de sus ojos. Comuneros libres? Comuneros libres? No” (p. 260). La situación se invierte, sin embargo, cuando se establecen alianzas con los grupos locales de poder. Los mil comuneros de Paraybamba tienen así cierto peso debido a la fluidez de las condiciones socioeconómicas y culturales en la zona.⁹⁵

La heterogeneidad que caracteriza a la comunidad indígena, que vive en estrecha relación con la tierra, se extiende a aquellos que trabajan en la mina. Los indios que allí laboran son ya bien *colonos* —como los doscientos indígenas de La Providencia que trabajan en la mina bajo la modalidad de la *mita*— o bien *obreros* o

⁹⁵ El que los comuneros tengan una posición superior y gocen de mayor prestigio que los colonos se debe sobre todo al hecho de que son rasgos autoatribuidos. Esto es confirmado por un episodio de *RP* (p. 46) y es resaltado por Arguedas en el *Primer encuentro de narradores peruanos* (Arguedas 1986a, 238) en donde nos revela el sentimiento de superioridad que los comuneros tienen con relación a los *indios de hacienda*. El valor adscrito a la condición de comunero lo convierte en un rango deseable, al que aspiran los colonos de *TLS*.

peones si trabajan en la mina en forma voluntaria. Estos viven en el “caserío” que se ha formado alrededor de la mina y pronto se establece una jerarquía sobre la base de consideraciones étnicas, considerándose más “indios” a quienes llegaron más tarde: “Los de choza se sentían más cómodos que los maestros del caserío... levantaron un cerco y formaron un corral espacioso donde crecía yerba... El maestro consideraba esta costumbre como típica del indio que no es *todavía obrero* y que difícilmente o nunca llegará a ser *maestro*” (p. 103). La permanencia en la mina está determinada también de acuerdo con lo étnico: se quedan mayor tiempo los *colonos* que se escaparon de las haciendas, mientras que los *comuneiros* lo hacen más bien de manera estacional e invierten sus ganancias en sus *ayllus*: “nunca venían a trabajar de por vida en esas minas, se alimentaban de maíz tostado y carne salada... y cumplido su contrato se iban, llevándose un pequeño capital para trabajar en sus pueblos” (p. 385). La ambigua línea divisoria entre los indios y mestizos de la mina es puesta de relieve, por lo tanto, cuando las condiciones económicas estimulan una interacción entre los distintos grupos, lo cual sigue el mismo patrón que Arguedas observó en Qayao y Pichqachuri en Puquio o, de manera más importante, en el valle del Mantaro.

Si los primeros trabajos antropológicos de Arguedas buscaban variar el eje de gravitación del indio —como en el caso de Valcárcel (1927)— hacia el *mestizo*, y la tesis sobre Zamora analizaba en forma detallada la naturaleza de la estratificación interna tanto al interior como entre los distintos grupos sociales, *TLS* combina ambos acercamientos y aporta al proyecto de Uriel García (1930), o lo reelabora, al examinar la amplia gama de relaciones interétnicas que están contenidas en la figura del *mestizo*. Desarticulando la dicotomía tradicional del *indio-criollo* del indigenismo y el concepto homogeneizador de mestizaje de Uriel García, Arguedas logra revelar los distintos matices de las relaciones sociales en los Andes, mientras que su elección de un escenario específico, el Apurímac semifeudal atravesado por divisiones étnicas, le permite plasmar la heterogeneidad geocultural al mismo tiempo que le permite poner a prueba el modelo del *mestizo* que elaborara a partir de lo

observado en Puquio y el valle del Mantaro. En efecto, al presentar diferentes tipos de mestizos, Arguedas cuestiona la validez de toda la nomenclatura andina asociada con el mestizaje que, como ya se ha visto, da origen a categorías sutiles como las de *cholo* o *ex indio*. Las ambigüedades culturales del mestizaje se acentúan así a través de la reubicación espacial y temporal, del colapso del sistema semifeudal de la hacienda en Apurímac y de la ausencia de alternativas económicas viables para la región, factores que han sido superados en el valle del Mantaro y que sugieren que las diferencias de clase siguen estando inmersas dentro de diferencias étnicas o socioculturales. Esto parece correlacionarse con la evolución de las ideas de Arguedas en torno al mestizaje, tal como ha señalado Manrique (1995a, 77-89) y como se planteara al inicio de esta sección.⁹⁶ Al ubicar a *TLS* en el epicentro del cambio de actitud respecto del mestizaje, adquiere mayor nitidez la pluralidad que lo reviste.

Arguedas define al *mestizo* andino como un “individuo social y culturalmente intermedio”⁹⁷ y destaca nuevamente la importancia de los índices étnicos como determinantes de su posición: “El indio que aprendía el idioma castellano... se convertía en hombre distinto del indio.”⁹⁸ Su ambigüedad cultural y posición intermedia dentro del sistema de estratificación hacen que los *mestizos* sean individuos conflictivos o, como dice Arguedas, “angustiados” (1986a, 237), lo cual revela un potencial dramático apropiado para la tarea creativa del escritor. Arguedas es absolutamente consciente de esto (*loc. cit.*, p. 236), particularmente por la convergencia que encuentra con su objetivo de desarticular la tendencia dualista y

⁹⁶ De hecho, y como se verá de manera cada vez más evidente, la obra literaria de Arguedas estuvo siempre un paso adelante de su obra antropológica, trascendiendo marcos epistemológicos rígidos por medio de evocaciones acerca de la multiplicidad y síntesis culturales. Su tesis sobre Zamora, con su metodología manifiestamente comparativa y con sus digresiones poéticas, se ubica en una posición intermedia entre su obra antropológica previa y su posterior producción literaria.

⁹⁷ “Razón de ser del indigenismo en el Perú”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 196).

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 154.

el programa de mestizaje de sus colegas literatos. La ambigüedad étnica es revelada, por tanto, a través de las líneas difusas que separan a los indios de los trabajadores mestizos y de la identidad mestiza que van adquiriendo aquéllos en la mina, como ya se ha mencionado, creándose un vínculo con lo que ocurre en algunos *ayllus* de Puquio. Los vecinos, asentados en una barriada étnica-mente heterogénea de Lima (p. 352), experimentan entre tanto un ensombrecimiento similar de su identidad al ser vistos ahora como mestizos, mientras intentan contrarrestar tanto este sentimiento como su desplazamiento inicial agrupándose en los clubes provinciales.

Al tomar como eje central al grupo constituido por los *cholos* se puede desvelar parte de la ambigüedad que envuelve al grupo mestizo en *TLS*. Aunque el vocablo *cholo* puede ser rastreado hasta la época de la Colonia en el Perú, éste ha sido utilizado para representar un fenómeno del siglo veinte y un tipo social moderno —tal como se viera en la primera sección de este capítulo y en los trabajos de Bourricaud (1967; 1975) y Franco (1991). Para los sociólogos de hoy, el *cholo* encarna a un tipo social emergente que aparece cuando las migraciones de los años cincuenta y sesenta alteraron las líneas divisorias que definían las identidades y relaciones socioculturales desde la época colonial. Producto tanto del flujo como de la fluidez que originó la expansión de las redes de comunicaciones, esta figura representa los distintos grados y direcciones de los procesos de migración y urbanización, es decir, tanto el flujo de lo rural a lo urbano como la penetración urbana que se dio en la sierra. Por lo tanto, el *cholo* revela en muchos sentidos la heterogeneidad de las clases medias bajas tanto en el contexto urbano como en el rural. Se diferencia del *mestizo* tradicional de los pueblos de provincia porque éste, pese a no estar plenamente integrado en la clase de los *vecinos*, guarda mayor afinidad con ella que con los indios. A pesar de su movilidad ascendente, el *cholo* tiene más en común con la comunidad indígena de la que proviene que con los grupos de *mestizos* o *vecinos* a los que aspira pertenecer. Sin embargo, con frecuencia es ubicado por casi todos,

e incluso por sí mismo, en la categoría de *mestizo*. En *TLS*, los *cholos* constituyen un grupo difuso y reflejan posiciones muy diversas que van desde la del *ex indio* Rendón —que es en muchos sentidos un comunero ya que ocupa el cargo de *varayoq*— hasta la del hacendado Cisneros, pasando por una serie de funcionarios en el camino.

Los funcionarios, que ocupan puestos administrativos en el gobierno local de la capital de provincia cuyo nombre no se menciona, no son considerados *cholos* pero, al igual que éstos, se caracterizan sobre todo por su ambigüedad étnica. Se dice, por ejemplo, que el juez tiene “facciones casi indias” pero se le considera *vecino* ya que va “correctamente vestido” (p. 378) y ocupa un cargo público. Al subprefecto Llerena, de otro lado, se lo describe como un “vecino hambriento” (p. 284) y “del norte, de un lugar que no es ni costa ni sierra” (p. 390). Dicha ambigüedad étnica quiere decir que ellos rechazan por igual a indios y vecinos, al mismo tiempo que son rechazados por éstos. Perico, el hijo de Bellido que sirve de contraste con Rendón, nos revela la alienación que puede resultar de ello. Vestido con “americana” y “corbata” (p. 52), es percibido por la mayoría como un “extranjero elegante” (p. 178), mientras que la superioridad que muestra hacia su padre y Gregorio (a quienes se refiere como *mestizos*) y hacia los *vecinos* pobres, que podría surgir del título de “caballero” (p. 92) que consiguió luego de estudiar contabilidad en Lima, no hace sino suscitar burlas en San Pedro. Su deseo de vengarse de los *vecinos* que lo hostigaban en la escuela (p. 93) lo decide a adoptar una militancia anarquista, pero su incomodidad con este hecho, “no impresionaba bien” (p. 180), marca un fuerte contraste con Rendón. En efecto, mostrar al *cholo* como sinónimo de desarticulación y desplazamiento —como en el caso de los *forasteros* Cabrejos y el Zar— o como sinónimo de aculturación —como en el caso de los *pongos* y *colonos*— constituye claramente el objetivo de Arguedas aquí y expresa el creciente pesimismo que sentía respecto del mestizaje.⁹⁹

⁹⁹ Esto se expresa claramente en la crítica de Arguedas a los escultores modernos, equiparando su “mentalidad ‘chola’” con la imitación cultural y pérdida de

Sin embargo, el fino oído de Arguedas para la ambigüedad cultural inherente a los sistemas de nomenclaturas y su evidente conciencia del potencial dramático que contiene, convierte a los diálogos de *TLS* en encuentros ritualizados de reiterada confrontación entre los personajes con el objeto de ir negociando sus identidades. Como lo demuestra la reunión entre don Bruno y Pedraza, la terminología empleada con la intención de definir a este último, más que aclarar el aspecto de su identidad, lo hace más equívoco:

—Don Bruno, ¿me hace el honor de aceptarme una copita? — dijo Pedraza, cuando el alférez los dejó en la plaza.

—Con mucho gusto, señor Pedraza. Usted no es un mestizo.

—En Celendín no hay indios.

—Por tanto no hay mestizos.

—Todos somos como mestizos allá.

—Pero usted es lo que yo llamaría un hombre derecho, es decir, un caballero.

(p. 287)

El hecho de ser “alto, blanco” (p. 288) y hablar correctamente el español —y mencionar además que en Celendín “todos eran blancos” (p. 297)— hace de Pedraza un *vecino*, aun cuando sea todavía un *mayordomo* que trabaje para el *cholo* Cisneros.¹⁰⁰

identidad: “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” (“Del retablo mágico al retablo mercantil”, en *El Comercio, Suplemento Dominical*, Lima, 30 de diciembre de 1962, p. 8; repr. en *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*, Buenos Aires, Calicanto Editorial, 1976, pp. 248-254.

¹⁰⁰ Celendín queda en Cajamarca, zona en la que la población indígena fue tempranamente derrotada por los españoles debido a la distancia que la separaba del centro inca, y en la que se dio un rápido mestizaje. Este aspecto es confirmado reiteradamente por Arguedas quien en toda su obra antropológica hizo denodados esfuerzos por señalar las diferencias regionales que hay en el Perú (ver, por ejemplo, “La sierra en el proceso de la cultura peruana”, en *La Prensa*, Lima, 23 de septiembre de 1953, pp. 2-3; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 23).

b. Identidades en transformación y paradigmas emergentes del mestizaje: Un discurso de arquetipos

Los estudios que sobre la sierra central y el mercado de Huancayo realizara Arguedas en la década de 1950 nos permiten apreciar cuán profundamente consciente estaba de la interacción cultural entre los distintos grupos sociales. Es más, tal como ha sido señalado por Manrique (1995a), se puede rastrear la evolución del pensamiento de Arguedas en torno al mestizaje cuando se compara su estudio sobre Puquio —en el que los cambios socioculturales fueron acogidos con un optimismo rayano en el escepticismo— con el del valle del Mantaro, en el que el mestizaje era visto con total entusiasmo. Eran tales las particularidades culturales en la región del Mantaro que no sólo se daba allí un nivel de mestizaje superior al de otras regiones del país, sino que éste era, según Arguedas, más positivo. Para el autor, la condición particular que se le daba a la población india —que era vista como aliada de los españoles— y el asentamiento tardío de una población criolla, fortalecieron las bases culturales de la población indígena local y posibilitaron formas más pacíficas tanto de migración hacia Huancayo como del proceso de mestizaje:

La influencia de estos complejos factores transformaron 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.¹⁰¹

El resultado es una imagen de Huancayo que, por falta de una estructura colonial afianzada que pudiera impedirlo, le ofrece a sus habitantes una nueva identidad de “ciudadanía” basándose en determinantes de raza y clase menos rígidos.¹⁰²

¹⁰¹ *Loc. cit.*, p. 12.

¹⁰² Arguedas descubrió que la cultura del trabajo asalariado en la ciudad hacía posible una “igualdad étnica” para sus migrantes: “Y será un ciudadano, aun a la manera todavía ínfima, pero real, de los barredores municipales que chacchan coca y conversan en quechua... pero con la seguridad de que han de recibir un salario que permitirá, si lo deciden, entrar al restaurante ‘El Olímpico’,”

Se puede percibir aquí un elemento de hipérbole: la capacidad de integración del valle se convierte en útil paradigma para otras regiones. Como ya se ha mencionado anteriormente, Manrique relaciona el interés de Arguedas por el tema del mestizaje con la susceptibilidad de éste frente a la teoría culturalista norteamericana,¹⁰³ pero destaca la transición del pensamiento de Arguedas a lo largo de la década. Al momento de escribir *TLS* —a inicios de la década de 1960—, Arguedas se encontraba a medio camino en su reevaluación como resulta evidente si se yuxtapone el texto *El complejo cultural en el Perú* (1952) con el de *La cultura: un patrimonio difícil de colonizar* (1966). *TLS* refleja mucha de la ambivalencia que Arguedas tenía hacia la noción de mestizaje en esa época. Como ya se ha visto en la sección precedente, el personaje del mestizo, entre otros, se convierte en una figura étnicamente heterogénea y ambivalente a través de un discurso historicista.

En esta sección se expondrá cómo en medio de dicha heterogeneidad Arguedas logra seleccionar un tipo de mestizo o faceta del proceso de mestizaje que, para él, es más representativo de lo que viene ocurriendo y que, por ende, constituye un modelo viable para la región andina. Entre el *cholo* Cisneros y el *ex indio* Rendón, por ejemplo, hay un mundo de diferencias, sobre todo en lo que se refiere a la aculturación. El objetivo de Arguedas de elaborar un modelo de mestizaje que no sea ni aculturado o asimétrico, que no esté determinado por la subordinación, a partir de lo que observó en la región del Mantaro,¹⁰⁴ se hace evidente en *TLS*.

y sentarse a la mesa, cerca o al lado de un alto funcionario oficial”, en “Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 26 (1957): 78-151; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 139).

¹⁰³ Manrique indica que la predominancia de ésta era tal que hasta Valcárcel, entonces jefe del Departamento de Antropología de San Marcos, varió sus planteamientos sobre el mestizaje, en líneas acordes con los enfoques desarrollados en la antropología mejicana (1995a, 88). El entusiasmo del propio Arguedas se manifiesta en *El complejo cultural en el Perú*, ensayo escrito en 1952 bajo el influjo de la teoría funcionalista norteamericana.

¹⁰⁴ Como lo ha destacado Eve-Marie Fell, el valle del Mantaro se convierte en útil punto de contraste con otras regiones que experimentan altos niveles de polarización tanto en términos socioeconómicos como culturales (1991, 86).

Mientras que el discurso historicista busca descomponer las categorías y revelar su heterogeneidad cultural evocando contextos espaciales y temporales específicos, las delimitaciones espaciales y temporales que presentan imágenes no lineales de continuidad cultural están suspendidas a medida que el discurso de arquetipos interviene; así, los personajes mestizos que pueden desplazarse entre el pasado y el presente y que responden a los cambios que ocurren en la sociedad empiezan a adquirir resonancia simbólica. Manteniendo su heterogeneidad étnica debido a las múltiples características y papeles que poseen, revelan también la naturaleza del mestizaje en tanto proceso, es decir, que éste existe como un continuo y que cambia a lo largo del tiempo. Los mestizos pronto empiezan a encarnar este proceso, situándose en el vértice de los ámbitos espacial y temporal y actuando como mediadores entre éstos. Es así que se convierten en “dialógicos” en el sentido verdadero del término de Bakhtin (1994). De esta manera se ofrece al lector una imagen de mestizaje que es resistente a la aculturación precisamente debido a su fluidez, manteniéndose toda la hibridez que está configurada por el discurso historicista. En oposición a los discursos tradicionales de mestizaje¹⁰⁵ que asumen la integración —no obstante cuán dialécticos puedan ser—, el concepto de mestizaje de Arguedas es un concepto de multiplicidad en el que los diferentes elementos pueden conectarse o intersecarse. Haciendo eco de las palabras de Cornejo Polar, Degregori señala que Arguedas evoca una “fragmentación que puede no encontrar una unidad pero sí una articulación entre sus partes” (1995, 60), afirmación que se ubica más en la línea del concepto de “diglosia cultural” de Martin Lienhard (1994) que en la de “transcultura” de Ángel Rama (1982).

Esta imagen de puntos de contacto o de articulación entre las distintas partes puede ilustrarse a través del ejemplo de los artesanos que, gracias a su capacidad creativa de asimilación selecti-

¹⁰⁵ O incluso a formas de pensamiento opuestas como el racismo, como ya se ha destacado en la primera sección. Los mestizos de Arguedas, con su ambigüedad étnica, subvierten en muchos sentidos los discursos hegemónicos sustentados en el factor raza.

va y recreación, revelan una capacidad de mestizaje en sus obras al mismo tiempo que evitan la aculturación. Arguedas señala reiteradamente en sus ensayos¹⁰⁶ que responder de manera creativa a los tiempos actuales, mientras se mantiene a la vez un pie en el pasado, es fundamental para la continuidad cultural. Los trabajos de los artesanos reflejan el ejemplo de los mestizos del Mantaro (Fell 1991, 92) y, a veces, de la comunidad indígena, sobre todo durante la época colonial.¹⁰⁷ El antropólogo Benjamin S. Orlove (1974) muestra cómo la alta densidad poblacional y la relativamente pequeña cantidad de tierras agrícolas en Sicuani, Cuzco, obligó a la población a complementar sus ingresos con otras actividades. El trabajo artesanal fue una de dichas actividades, pero debido a la economía mixta que combinaba lo rural con lo urbano, el vocablo artesanal vino a representar una gran diversidad de ocupaciones que eran desempeñadas tanto a dedicación exclusiva como en jornadas parciales. Ello concuerda con lo planteado por Lauer (1978) que vincula la producción artesanal con el cambiante panorama económico y sugiere que la desigual penetración del capitalismo en el país contribuyó a fomentar una mayor heterogeneidad del trabajo artesanal que, con frecuencia, combina la producción artística con actividades agrícolas.¹⁰⁸ Esta imagen del artesano refleja muchos de los temas planteados en el debate de la etnicidad, así como algunas de las características del mestizo que Arguedas observó tanto en Puquio como en el valle del Mantaro.

¹⁰⁶ Ver, por ejemplo, “Discusión de la narración peruana”, en *La Gaceta de Lima*, 11 (1960): 10.

¹⁰⁷ Ver “Razón de ser del indigenismo en el Perú”, repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 193). La capacidad de recreación de la comunidad indígena representa, según Rama (1985, 31), una “plasticidad cultural”, aunque en última instancia ésta se dé dentro de un marco de transculturación que busca fusionarse antes que reproducir las diferencias.

¹⁰⁸ Lauer intenta establecer también si es el mercado el que determina la producción artesanal o viceversa. Plantea para ello el ejemplo de los indigenistas de la década de 1920 que crearon un nuevo mercado para los productos artesanales como mercancías de valor estético cuando decayó el mercado (1978, 29; 33). Ver también José María Arguedas, “José Sabogal y las artes populares en el Perú”, en *Folklore Americano*, Lima, 4/4 (1956): 241-245.

El mestizo, producto de condiciones socioeconómicas híbridas, al igual que el artesano, encarna esta “plasticidad” —como diría Rama (1985, 31)¹⁰⁹— y la reproduce en los métodos de trabajo que emplea.

El interés de Arguedas en el artesano como prototipo para elaborar su concepto de mestizaje se hace evidente en su tesis antropológica. Por ser un importante centro burocrático e importante mercado, Bermillo, ubicado geográficamente en la zona central de la provincia, no sólo cuenta con la mayor cantidad de tiendas de la región sino que también se realiza allí una importante feria mercantil.¹¹⁰ Se crea así un ambiente muy estimulante para los artesanos que —tal como ocurre en muchos lugares del Perú, como ha señalado Orlove (1974)— desempeñan ocupaciones de lo más diversas que van desde la de “peluqueros” hasta la de “zapateros” (Arguedas 1968a, 70). Como ya se ha mencionado, dentro del sistema de estratificación social de Bermillo los artesanos son clasificados como *señoritos* de manera que, aunque pertenecen al estrato más bajo de este sector, se les considera superiores a los trabajadores agrícolas (*vecinos*) cuya relación con la tierra los ubica en el peldaño inferior de la escala social: “Quién trabaja la tierra ocupa inexorablemente, la clase baja” (*loc. cit.*, p. 70).

Luego de ubicar a los artesanos de Bermillo en el sistema de estratificación social y diferenciarlos de los trabajadores agrícolas, Arguedas analiza minuciosamente la dinámica interna del grupo. Mientras algunos artesanos parecen ocupar una posición terciaria dentro de la clase de los *señoritos* —junto a funcionarios de menor jerarquía como los empleados bancarios— y gozan del amparo de *señoritos* de mayor jerarquía y, por ende, de cierto grado de autonomía económica y prestigio social, los “artesanos de segunda clase” son vistos como *señoritos* de “cuarta clase” debido a

¹⁰⁹ Ver también Rama, ed. (1975, xviii).

¹¹⁰ Arguedas la compara con la de Huancayo, feria que estudió ampliamente entre 1951 y 1955, aun cuando confirma la mayor dimensión e impacto de ésta sobre la economía local. El *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo* fue presentado conjuntamente con su estudio sobre el valle del Mantaro bajo el título de *Dos estudios sobre Huancayo* como tesis de bachillerato en Antropología en 1957.

que deben necesariamente combinar su trabajo con actividades agrícolas. Si bien esto los vincula con los demás *vecinos*, también los distancia de manera casi irrevocable de los *señoritos* y de los artesanos que gozan de la protección de éstos (Arguedas, 1968a: 186). Se les considera superiores a los *labradores*, pero inferiores a los *señoritos* de mayor jerarquía. El “odio de castas” (*loc. cit.*, p. 138) en Bermillo es de tal magnitud que provoca distanciamientos tanto al interior de cada grupo como entre los distintos grupos sociales. Esto contrasta con lo que sucede en La Muga donde la posición social y el prestigio se derivan casi exclusivamente de la propiedad de la tierra y del trabajo agrícola; el artesano está aquí obligado a combinar ambas actividades: “quien no trabaja la tierra y se queda en casa a coser trapos o remendar o fabricar zapatos, es de menos valer, un ‘artista,’ un ‘golfo’” (*loc. cit.*, p. 280).

Pese a la presencia de los artesanos y a la estima que en general les profesan los demás miembros de la sociedad, Arguedas observó una impresionante falta de actividad artística en Sayago. Según C.A., uno de los informantes de Arguedas, el mayor espíritu de trabajo que se ha alcanzado se debe a la reciente economía de mercado (“las vacas y el trigo”; Arguedas 1968a, 73) mientras que la política —la Guerra Civil y Franco— es responsable de que se hayan reprimido formas populares de arte como los bailes y cantos y de que éstos sólo sobrevivan como el pasatiempo privilegiado de un puñado de *señoritos* o escolares. Así, el *tamborilero* de La Muga, además de tocar la “gaita”, debe tejer en telar para ser considerado productivo y lograr la aceptación de los *vecinos* (*loc. cit.*, p. 317). El artesano como creador de formas artísticas pierde importancia en Sayago aun cuando logra mayor influencia en tanto figura cultural, como pronto descubre Arguedas. Desplazándose entre los distintos grupos y estratos sociales, como ya se ha visto, el artesano representa para Arguedas la movilidad sociocultural de una sociedad que responde a fuerzas externas —a un mercado crecientemente global—, pese a su aparente aislamiento e insularidad. El herrero de Bermillo es un buen ejemplo de esto; su taller es “un centro de recreación” (*loc. cit.*, p. 70) en el que se reúnen los

clientes de los distintos sectores sociales. Sin embargo, son los artesanos itinerantes que pasan por Bermillo y La Muga los que capturan la imaginación de Arguedas. Estos personajes que trascienden las fronteras espaciales y temporales son los que vinculan a los pueblos que de otro modo estarían aislados, actuando como comunicadores de las historias locales: “Les llevaban noticias... Constituían un vínculo activo, casi el único, entre estas comunidades y las más lejanas y algunas ciudades, porque el labrador es alfabeto pero no lee periódicos” (*loc. cit.*, p. 72).¹¹¹

El hecho de que algunos personajes de *TLS* compartan algunas de las características de estos artesanos deja de ser coincidencia cuando se toma en cuenta el papel que desempeñan en la sociedad de Sayago. Se puede hacer un paralelo directo, por ejemplo, entre Bellido y el herrero de Bermillo, pues goza de la estima de los *vecinos* de San Pedro como don Fermín que se refiere a él como un “artesano fino” (p. 177), del mismo modo como los *señoritos* de Bermillo califican como “fino” el trabajo del artesano (Arguedas 1968a, 186). Al igual que el herrero, Bellido se ubica en una posición intermedia dentro del sistema de estratificación; por su trabajo se encarga de servir a los *vecinos*, mientras que en términos emocionales se siente parte de la comunidad indígena. Esto es revelado durante el funeral indígena de doña Rosario cuando al encontrarse en medio de un mar de colonos se une a sus cantos (p. 227). El entusiasmo de Arguedas por este personaje y su deseo de atribuirle resonancia simbólica no deja lugar a dudas cuando lo describe ahora como un “gran herrero mestizo” (p. 227).

El término “herrero mestizo” reúne dos criterios que son fundamentales para el autor en su construcción de un arquetipo: el papel del artesano y el de mestizo como vehículos de movilidad sociocultural. A partir de este momento Bellido es descrito por todos los demás personajes con calificativos que le dan realce: así, don Fermín se refiere a él como “mestizo fino” (p. 177), don Bruno

¹¹¹ Su movilidad y contacto con el mundo exterior permite comparar a este personaje con los *forasteros* de la época colonial que adquirieron una identidad *mestiza* desplazándose de un área geográfica a otra, con lo que lograron pasar de un estrato social a otro.

dice que es “fuerte e inocente como el cielo” (p. 214) y Asunta lo califica de “noble sampedrino” (p. 217). Su transformación gradual en “héroe cultural” alcanza su punto culminante con la llegada de Llerena y sus tropas a San Pedro. Apelando a una fuente de justicia superior que representa la fusión de elementos católicos e indígenas: “¡San Gabriel está sobre el Pukasira, con su espada!” (p. 367), Bellido intenta contrarrestar el poder costeño que está representado por los soldados. A través de un proceso de asociación que nos lo presenta como un “gavilán” (p. 375), Bellido es equiparado tras su muerte con la fuente de justicia de los *apus* o cerros. Se realza así la afinidad emocional que tuvo con los comuneros durante su vida de manera que, al igual que como sucediera antes con don Andrés y doña Rosario, es objeto de un funeral indígena e ingresa al panteón de los muertos indios en el cerro K’oropuna. Esto también hace posible que, al percibirlo como mártir, las distintas facciones de *vecinos* consoliden sus fuerzas y se alíen con los comuneros, lo cual es crucial para derrotar a sus adversarios.

La fusión de los atributos de *artesano* y *mestizo* en la figura de Bellido es producto de su papel como vehículo de movilidad cultural, como ya se ha mencionado, pero es en el estudio del arte popular de Huamanga¹¹² que Arguedas establece un vínculo directo entre el trabajo artesanal y el sector mestizo. Éste no es sólo el mayor consumidor de arte popular religioso durante y después de la época colonial sino también el grupo étnico que puede unir mejor las influencias de dos esferas culturales sin menoscabar la integridad de alguna de ellas.¹¹³ Entre otros, se incluye dentro de este grupo de artesanos al escultor don Joaquín López Antay, cuya madre provenía de una familia de minifundistas indios. La independencia económica que lograban por medio del trabajo agrícola

¹¹² “Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 27 (1958): 140-194; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 148-172).

¹¹³ Como señala Manrique, el asentamiento tardío de los españoles en la zona, aunado a las actividades que desarrollaron tales como el trabajo artesanal, contribuyeron a que se diera un mayor nivel de mestizaje en esta región (1995a, 83).

les permitía dedicarse al trabajo artesanal.¹¹⁴ El sentido de autonomía de don López se manifiesta en su orgullo mestizo, en la defensa que con “imponente altivez” hacía de su habla castellana y en su rechazo a producir a gran escala.¹¹⁵ Más importante para Arguedas, sin embargo, es el hecho de que esta figura representa un baluarte contra la obsolescencia cultural puesto que combina cuidadosamente dos culturas opuestas: “Esta doble participación, de las culturas nativa y occidental, se realiza en ciertos mestizos, como en el caso de Joaquín López, de manera armónica y bien integrada”,¹¹⁶ de modo que puede continuar creando objetos culturales reproduciendo de la mejor manera posible las formas originales.¹¹⁷ Retomando el estudio sobre el valle del Mantaro, Arguedas entiende el trabajo artesanal como la base de la rápida capitalización de la región que absorbe la fuerza de trabajo local y la transforma en mestiza (Fell 1991, 91-92; Manrique 1995a, 86). Cuando se toma en cuenta la naturaleza recíproca de esto, vale decir, que la mayor actividad capitalista también salvaguarda el trabajo artesanal, del mismo modo como éste a su vez preserva elementos de la cultura indígena, entonces se puede empezar a comprender hasta dónde llegaba el entusiasmo de Arguedas por lo artesanal.¹¹⁸

La importancia que tienen los artesanos en *TLS*, además de Bellido, no resulta evidente de inmediato, pero cuando se toma en cuenta su amplio espectro semántico, es decir, la heterogeneidad del artesano, se constata que varios personajes caen en dicha categoría, combinando cada uno de ellos alguna forma de actividad creativa, tanto en lo práctico como simbólico, con la condición

¹¹⁴ Arguedas 1968a, 158.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 160, 169.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 166.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 172. Esto, como ha sido señalado, se debe al renovado interés de los indigenistas por su obra (Arguedas 1976, 251). Lauer sugiere que esto permitió que los artesanos continuaran produciendo como lo habían hecho originalmente, como una expresión de identidad étnica (1978, 43).

¹¹⁸ Arguedas observó esto en la feria de Huancayo que, a pesar de su rápida comercialización, mantuvo su carácter artesanal. Ver el “Estudio etnográfico de la feria de Huancayo”, en *Dos estudios sobre Huancayo*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú, 1977.

étnica de mestizo. Un personaje de gran importancia, pero que aparece muy brevemente, es el pintor no identificado de la capilla de La Esperanza. Al igual que sus contrapartes en la tesis, se trata también de un itinerante y tal como los demás artesanos de la novela, Bellido entre ellos, constituye un agente cultural de mediación entre las distintas esferas sociales. Ello nos hace pensar en José Sabogal quien, como mestizo, usaba técnicas provenientes de diferentes universos culturales. Arguedas nos recuerda que la obra de Sabogal tenía mucho en común con el arte colonial que empleaba técnicas artísticas tanto indígenas como hispanas. Cuando el pintor de *TLS* dice “soy antiguo” (p. 421), uno piensa que está representando las prácticas culturales coloniales y cuando pinta la Última Cena en la que Cisneros aparece como Judas, se percibe con toda claridad su habilidad para la reelaboración. El resultado comparte muchos aspectos en común con la obra de López Antay, quien retomó elementos tradicionales para trabajar piezas de relevante actualidad (Arguedas 1976, 251). Al igual de lo que ocurre con el escultor, la obra del pintor de *TLS* tiene implicaciones subversivas. Cuando los colonos indios ingresan a la capilla, reconocen de inmediato el rostro de Cisneros en Judas. Esta fusión visual o superposición de dos adversarios, el viejo y el nuevo, establece una continuidad entre la opresión y la oposición que surge frente a ésta. El artesano como intérprete de la historia de una comunidad adquiere nueva importancia al movilizar un discurso simbólico que alienta a la resistencia cultural.

La noción de resistencia cultural y de regeneración se establece también en forma oral y auditiva a través del canto y la música. El papel de las canciones en la novela ha sido estudiado detalladamente por críticos como William Rowe (1979; 1996) y en el Capítulo IV se analiza el papel de las mujeres como principales transmisoras de aquéllas. Aquí, se ampliará aún más la noción de mestizo-artesano para incluir a los músicos como vehículos de tradición oral y memoria popular. En su comentario sobre Raúl García Zárate, Arguedas nos revela que la comunidad mestiza tenía acceso al repertorio musical de la comunidad indígena por estar ubi-

cada en una posición intermedia en términos socioculturales (Arguedas 1976, 240). El hecho de que se interpretara esta música con instrumentos españoles (la guitarra) significa para Arguedas no sólo que se haya investido a la música de nuevos significados —como en el caso de las canciones escritas en castellano (*loc. cit.*, p. 236)— sino que se haya invertido el potencial del imperialismo cultural (*loc. cit.*, p. 240). Lo que se enfatiza aquí es la capacidad interpretativa de la comunidad mestiza, la “sabiduría” (*loc. cit.*, p. 251) que proviene del conocimiento de ambas esferas y de su capacidad para utilizar sus símbolos. Según Arguedas, es esto lo que le da una mayor resonancia cultural a la música mestiza. Al igual de lo que ocurre con los retablos, su contenido mágico puede haber disminuido o puede haberse secularizado, pero su forma mantiene un vínculo con el pasado (*loc. cit.*, pp. 252, 256).

En *TLS*, la experiencia de Gregorio de las barriadas limeñas y el amor no correspondido por Asunta son las constantes que dominan su música y reflejan la desarticulación y el aislamiento de la comunidad mestiza. A diferencia del sentimiento indígena de *la soledad cósmica*, que nos remite a una ruptura de lazos comunes en el ámbito social y cósmico tras la llegada de los españoles,¹¹⁹ el sentimiento mestizo, encarnado en Gregorio, refleja un sentimiento de pérdida más agudo ya que la separación es percibida como ruptura de lazos entre órdenes distintos y se experimenta individualmente.¹²⁰ La concentración con la que Gregorio toca el instrumento, reflejada en la tirantez de los músculos de su rostro, actúa sin embargo como fuerza de cohesión: “Uno de sus ojos no se movía bien; una especie de rigidez muscular entorpecía esa parte alta de su rostro... le daban a su rostro una expresión entre angustiosa y enérgica” (p. 92). La expresión viene a representar una to-

¹¹⁹ José María Arguedas, “La soledad cósmica en la poesía quechua”, en *Idea, Artes y Letras*, Lima, 48-49 (1961a), 1-2.

¹²⁰ Rowe hace esta importante distinción al analizar las canciones de *TLS*: “En las canciones mestizas, así como la naturaleza ya no suministra un lenguaje adecuado para la emoción, asimismo el tema de la separación, que en las canciones tradicionales quechuas se concibe como la separación *dentro de* la naturaleza, viene a ser separación *de* la naturaleza” (1979, 174), que se verá en mayor detalle en el capítulo cuatro de este libro.

talidad que anula el desarraigo de Gregorio, así como la sensación de ruptura entre el orden social y el cósmico: “El ojo inmóvil de Gregorio... parecía haber recibido el silencio de todas las cosas del mundo... la imagen total de la morada en que estamos viviendo” (p. 125). La habilidad para transmitir e interpretar la música a través de los movimientos corporales, convirtiéndola así en algo casi físico o palpable, se puede ver también en la descripción que Arguedas hace de Jaime Guardia y su grupo: “Los Andes... cantan, no sólo por la garganta... sino a través del rostro y del cuerpo... que vibra y se mece” (Arguedas 1976, 238). La música adquiere así el sentimiento de *la soledad cósmica* en el que la separación o soledad es percibida dentro del orden natural (y social), tal como lo evoca Gregorio tocando su charango en *TLS*: “Desde qué honduras... llegaban esas notas en que el universo nocturno se recreaba llorando?” (p. 125). Rendón revela que si bien inicialmente el tema de su amor no correspondido estaba presente en toda la música de Gregorio (p. 169), atribuido a su posición de mestizo, al momento de su muerte había abarcado algunos de los elementos comunales de *la soledad cósmica*: “pero en tu charanguito llorábamos, papay, indios, comuneros, mestizos, vecinos hambrientos; todo, todo; los pajaritos y alma de los perros también llorábamos” (p. 142). Se puede ver a *la soledad cósmica* como expresión de ruptura pero también como expresión de unión de una comunidad que sufre por ésta.

El estudio del artesano mestizo en la obra antropológica de Arguedas y en *TLS* revela la fluidez de la posición del personaje en términos étnicos y la confluencia de los marcos espacial y temporal a medida que se va estableciendo el discurso de arquetipos. La dimensión arquetípica que el personaje adquiere proviene entonces directamente de su ubicación en el vértice de diferentes sistemas espacio-temporales y de su capacidad para manejar la simbología de cada uno de éstos. Resulta claro que Arguedas lograra inspirarse a partir de estos personajes y del trabajo que realizan cuando se toma en cuenta la forma de trabajar del propio autor y la manera en la que percibía a su obra. En el *Primer encuen-*

tro de narradores peruanos (Arguedas 1986a, 197-202), Escobar se refiere al papel de la intuición para la selección y creación de símbolos y distingue a Arguedas de otros escritores cuyo apego a las técnicas anula su espontánea elaboración de formas artísticas. La intuición del autor desempeña una función primordial en la selección y reformulación de elementos claves de la experiencia histórica peruana y le permite lograr una síntesis que expresa una “totalidad” —una imagen de la nación peruana tal como él la percibía.

En esencia, lo que el artesano de la Colonia hacía era inspirarse a partir de elementos vernáculos y readaptarlos en una obra que trasciende este nivel sin negar los lazos que la unen a éste. La transición de lo “mágico” a lo “profano” no es vista aquí como una ruptura sino como una transición necesaria en la que el segundo permite conservar al primero. La reelaboración de formas tradicionales y su inevitable secularización mientras responden a nuevas realidades socioeconómicas y culturales resulta entonces indispensable para preservar la continuidad cultural. La posición de Arguedas frente al indigenismo en buena medida sigue esta línea, ya que en muchos sentidos trabaja dentro de su marco para revestirlo de un potencial nuevo. Al mismo tiempo, su habilidad para abarcar una pluralidad de elementos que nunca están disminuidos por la suma de las partes contrarresta los marcos rígidos de estratificación asociados a los sistemas de poder imperantes y los intentos homogeneizadores que pretenden eludirlos. La búsqueda de la multiplicidad, antes que la del mestizaje, se convierte en el objetivo de Arguedas en los últimos años.