

## Introducción

En *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*, ensayo escrito en 1950, José María Arguedas hace una defensa apasionada de su posición literaria y conscientemente se distancia de las corrientes indigenistas. Con términos emotivos describe su propósito de implantar una imagen poderosa de la sierra en la mente de sus lectores: “¡Describir la vida de aquellas aldeas, describirla de tal modo que su palpitación no fuera olvidada jamás, que golpeará como un río en la conciencia del lector!”<sup>1</sup> Lo primordial de su misión poética es transmitir una imagen que tiene importancia trascendental para él. La memoria, o “testimonio”,<sup>2</sup> desempeña un pa-

<sup>1</sup> “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, en *Mar del Sur*, Lima, 9 (1950): 66-72 (repr. en *Yawar fiesta*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1977, pp. 165-174 (p. 169).

<sup>2</sup> El concepto de “testimonio” está presente en todos los escritos de Arguedas sobre su propia producción literaria, tales como *La literatura como testimonio y como una contribución* (Arguedas 1966), pero también se convirtió en uno de los temas debatidos en el *Primer encuentro de narradores peruanos* (Arguedas 1986a) y en la *Mesa redonda sobre “Todas las sangres”* (Arguedas 1985), que se exploran en los capítulos uno y tres. Si bien éste se halla enraizado en la tradición literaria del realismo o empiricismo, no deberá confundirse con el género abiertamente politizado del “testimonio” que se originó en Cuba a principios de la década de 1960. Fermín del Pino (1995, 67) postula que es el deseo de Arguedas de representar fielmente sus propias experiencias lo que vincula su antropología y su literatura: “él quería ser literato de su pueblo, por las mismas razones que antropólogo de su pueblo, es decir, para reflejarlo fielmente”. En efecto, esto abunda en lo que Carmen María Pinilla (1994) planteara recientemente acerca de la naturaleza complementaria de las dos carreras de Arguedas.

pel fundamental en su propósito de describir una experiencia que es tanto más “real” puesto que él la ha vivido: “los rostros de los personajes estaban claramente dibujados en mi memoria, vivían con exigente realidad, caldeados por el gran sol... ¿Qué otra literatura podía hacer entonces, y aun ahora, un hombre nacido y formado en las aldeas del interior?”<sup>3</sup> La memoria y la experiencia personal, o “testimonio”, son indispensables ahora también para crear una imagen de la realidad que marque al lector profundamente. Por ello, las fronteras entre los sistemas epistémicos que utiliza Arguedas, vale decir, entre la antropología y la literatura, empiezan a desdibujarse.

Una lectura paralela de los estudios antropológicos y de la obra literaria de Arguedas nos permite apreciar una coincidencia metodológica y temática entre ambas formas de conocimiento a partir del inicio de la década de 1950, la misma que se acentúa después de 1958 con la publicación de *RP*. Si bien el autor optó inicialmente por la vía literaria, su decisión de estudiar antropología en la década de 1950<sup>4</sup> marca un cambio de curso temporal que posteriormente complementará su desarrollo literario (Murra 1987, 8). Si abordamos la producción novelística de Arguedas desde dos grandes bloques —el primero se inicia en 1935 y termina en 1941 (*Agua-YF*), y el segundo transcurre entre 1958 y 1969 (*RP-EZ*)—, salta a la vista una brecha de diecisiete años, etapa a la que Arguedas calificó como su periodo “estéril” (*loc. cit.*, 8). Pero es durante este tiempo que Arguedas se dedica a la antropología y reemplaza la producción literaria por incisivos análisis etnográficos y prolíficos escritos periodísticos. Su actividad literaria después de este periodo, que incluye la publicación de *TLS* en 1964 y su tesis de antropología en 1968 puede, por tanto, ser vista como la fusión de elementos literarios y antropológicos previamente

<sup>3</sup> Arguedas 1950, 169.

<sup>4</sup> La fecha exacta en la que Arguedas se involucra en este campo es 1946, cuando se matricula en el recientemente creado Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos. Sin embargo, no es sino en la década de 1950 que empieza a realizar una investigación etnográfica de mayor envergadura y en 1957 que se gradúa en etnología (Fell 1990, 269-274).

trabajados de manera preliminar y separada.<sup>5</sup> A medida que Arguedas va desarrollando sus técnicas literarias, sobre todo el uso del lenguaje desde *RP* en adelante,<sup>6</sup> se van ampliando también sus preocupaciones temáticas, lo que nos revela su intención de extender el marco sociocultural de sus novelas sin dejar de lado el detalle etnográfico más cercano.<sup>7</sup> Arguedas logra hacerlo a través del método que desarrolló en su tesis y que posteriormente aplicaría en sus novelas, es decir, la antropología comparativa o social,<sup>8</sup> método que traduce a una técnica literaria que podría denominarse de confluencia imaginativa.

Yuxtaponiendo y rastreando las líneas de continuidad existentes entre las comunidades rurales de España y del Perú de fines de la década de 1950 hasta las épocas prehispánicas, Arguedas logra evitar hacer una descripción ahistórica y esquemática de las mismas, revelando así una actitud desafiante ante los marcos espacio-temporales que determinaban la naturaleza de la investigación antropológica por entonces. Aunque dichos marcos tendían a concentrar la investigación en el estudio de una comunidad específica en un tiempo determinado y no obstante la orientación metodológica fuera predominantemente positivista —se veía a las comunidades indígenas como condenadas a desaparecer en última instancia debido a los procesos de modernización—, Arguedas nos presenta una imagen no-lineal de hitos culturales interconectados que hacen pensar en la compatibilidad o simultaneidad de diferentes elementos, tanto temporales como espaciales.

<sup>5</sup> En realidad, tal como lo señala Roberto Paoli, tanto *RP* como *YF* reflejan también paralelos con la tesis antropológica (1985, 206).

<sup>6</sup> Se puede encontrar mayor información sobre los recursos lingüísticos que desarrolla Arguedas conjuntamente con su obra antropológica en William Rowe, “Arguedas: El narrador y el antropólogo frente al lenguaje”, en *Revista Iberoamericana*, 49 (1983): 97-109.

<sup>7</sup> Nuevamente es John V. Murra quien pone de relieve este aspecto al señalar la mayor dimensión sociocultural que se encuentra en las novelas de Arguedas a medida que se involucra con la investigación de carácter etnográfico (1987, 9). Esto es reiterado por Alberto Flores Galindo (1992, 20-22, 38).

<sup>8</sup> Fermín del Pino cree que Arguedas recibió en esto la influencia de François Bourricaud y François Chevalier quienes se habían adherido a este enfoque para abordar la investigación científica-social (1995, 40). John V. Murra señala también este aspecto (1987, 10).

Tal como ha sido señalado recientemente por diversos antropólogos en el campo de los estudios andinos,<sup>9</sup> esto le permitió valorar aspectos como la imaginación, interpretación y descripción que, en la década de 1950 e inicios de la de 1960, eran consideradas incompatibles con la investigación científica. Aparentemente consciente de ello, Arguedas adopta una posición apologética al respecto en la introducción de su tesis, aun cuando indirectamente los valida a otro nivel:

creemos que nuestra intuición fue constantemente mejor que nuestros instrumentos estrictamente universitarios. Considerábamos por error la intuición como algo ajeno a lo universitario... Es pues, este irregular libro una buena crónica; tiene, por tanto, algo de novela, y está salpicado de cierto matiz académico, perdonable y hasta amenamente pedantesco y temeroso a la vez (Arguedas 1968a, 5).<sup>10</sup>

Por cierto que a la luz de las corrientes revisionistas presentes en las ciencias sociales en las últimas dos décadas tales confesiones pueden parecer un tanto inconvenientes, cuando no totalmente superfluas. La clara admisión que el autor hace de la subjetividad, intuición y ficcionalización van más de la mano con un mundo cada vez más relativizado y localizado a través de la expansión de los sistemas de comunicación globales. Constituyen lo que Clifford Geertz denominaría la “descripción gruesa” (1973, 6) o “interpretaciones” “orientadas hacia los actores” (*loc. cit.*, p. 14). Este enfoque requiere que el lector se sumerja totalmente en el contexto cultural que está siendo estudiado: “el lugar (*locus*) de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian pueblos... estudian *en* pueblos” (Geertz 1973, 22). Al adoptar la perspectiva “orientada hacia los actores”, el antropólogo debe adherirse a los marcos conceptuales de sus interlocutores.<sup>11</sup> Este aspecto

<sup>9</sup> Ver John V. Murra (1987), Jesús Contreras (1987) y Rodrigo Montoya (1995).

<sup>10</sup> Tal como lo señala John V. Murra para Arguedas parece no haber división alguna entre su trabajo etnográfico y su trabajo literario (1987, 12).

<sup>11</sup> Geertz reconoce que el enfoque que emplea para entender las prácticas culturales es abiertamente semiótico: “El concepto de cultura al que me adhiero...

ha sido señalado también por James Clifford (1986, 1-26) en la introducción de una colección de ensayos sobre la producción y análisis etnográficos en los que se plantea a la etnografía como una representación textual, tanto del observador como del observado.

En términos temáticos la premisa central de la tesis antropológica de Arguedas es que las comunidades rurales no son comunidades cerradas, aisladas o resistentes al cambio sino que, por el contrario, están articuladas en forma dinámica con corrientes externas y responden, por tanto, a fuerzas sociales. El análisis que Arguedas nos presenta de la comunidad de Sayago, ubicada en Zamora, una de las provincias más pobres de España, revela que lejos de ser estática, Sayago está atravesada por divisiones internas resultantes precisamente de su contacto económico con la realidad nacional, e incluso mundial (Contreras 1987, 19). Luego de la Primera Guerra Mundial la demanda de granos y carne ocasionó la parcelación de las tierras comunales y la ruptura de los lazos de trabajo comunales. Arguedas observa que la tendencia hacia la estratificación socioeconómica y hacia el individualismo que ocasionó esto fue una respuesta al cambio social y no una resistencia a éste, contrariamente a lo que planteara un gran número de antropólogos en el sentido de que las comunidades campesinas eran cerradas y que estaban aisladas. Más aún, revelando la coexistencia de ciertas instituciones tradicionales, como las tierras y lazos de trabajo comunales y las formas de gobierno local, y las nuevas estrategias adoptadas para orientarse hacia un mercado capitalista, Arguedas revela la capacidad de la comunidad para mantener selectivamente ciertas prácticas al mismo tiempo que se va adecuando a nuevas realidades.<sup>12</sup>

es esencialmente uno semiótico. Al creer, como Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en telarañas de significación que él mismo ha hilado, considero que la cultura son dichas telarañas y que el análisis de ésta no es por tanto una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significados. Es la explicación lo que persigo, construir expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (1973, 5).

<sup>12</sup> Lo cual evidentemente se opone a lo planteado por Mario Vargas Llosa (1978) en el sentido de que la obra de Arguedas representaría una “utopía arcaica”, no afectada por el paso del tiempo. Vargas Llosa reitera esta idea en

Comparando los pueblos de Zamora con los de la sierra sur peruana como Puquio y Huancayo, Arguedas pone de relieve algunas de las continuidades existentes entre la comunidad campesina española y el *ayllu* andino. La capacidad que detecta en las comunidades españolas y andinas para responder a tiempos de cambio, o más específicamente a las fuerzas del mercado, pese a lo remoto de su ubicación tanto en términos geográficos como económicos, refleja en buena cuenta mucho de lo que Arguedas percibió en el valle del Mantaro y sobre lo que escribió a inicios de la década de 1950<sup>13</sup> y, en cierta medida, anuncia lo que se dispone a representar a continuación en forma literaria. Por ello, la tesis de Arguedas puede verse en muchos sentidos como el texto fundamental sobre el que consolida su uso previo de la antropología como herramienta epistémica (Fermín del Pino 1995, 47) e introduce elementos literarios que el autor desarrollará en sus novelas posteriores (Manrique 1995a, 89). El hecho de concentrar su investigación en Zamora, provincia que en aquellos tiempos era una de las más remotas de España, puede también haberlo alentado a escoger la sierra sur peruana (Ayacucho/Apurímac) como el escenario en el que ambientaría *TLS* ya que esta región estaba también marginada tanto en términos geográficos como socio-económicos.

Los estudios antropológicos sobre el valle del Mantaro y el mercado de Huancayo<sup>14</sup> en la sierra central, que realiza entre 1951 y 1955, muestran la tendencia temprana del escritor a fusionar la

su trabajo más reciente sobre Arguedas (1996). No obstante, Jesús Contreras opta por una lectura más amplia y señala que Arguedas logra una visión más diacrónica al situar a las comunidades indígenas dentro de marcos temporales, en lugar de fuera de éstos (1987, 18).

<sup>13</sup> “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.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Méjico, Siglo Veintiuno Editores, 1975, pp. 80-147. Este estudio fue realizado entre 1951 y 1955 (Manrique 1995a, 81) y publicado en 1957.

<sup>14</sup> *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Lima, Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo, 1957; repr. en José María Arguedas, *Dos estudios sobre Huancayo*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú, 1977.

investigación antropológica con elementos literarios: la región del valle del Mantaro revelaba una capacidad de integración sin precedentes, hecho que la convertía en un paradigma irresistible de nación (Manrique 1995a, 81-89). Arguedas descubre que es la propia estructura socioeconómica de la región, particularmente la inexistencia de un sistema de haciendas extendido debido a la temprana alianza que establecieron los huancas con los españoles para enfrentar a los incas, la que estimula la cooperación entre la población local y los españoles, sobre todo en términos económicos. La ausencia de un sistema de tenencia de tierras predominantemente feudal significa también la inexistencia de relaciones paternalistas entre las castas, o gamonalismo. En el valle del Mantaro las diferencias existentes entre indios, mestizos y vecinos están determinadas por aspectos socioeconómicos o de clase, mientras que en la sierra sur —Cuzco, Ayacucho o Apurímac—, predominan sobre todo las diferencias étnicas y las relaciones de dominación.

Un mayor grado de fusión cultural es por ende para Arguedas más factible en la región del Mantaro, aunque en el creciente debate suscitado entre los antropólogos<sup>15</sup> se discute la magnitud real de dicha fusión o si ésta es más bien producto de la influencia sobre Arguedas de la teoría culturalista (funcionalista/difusionista) norteamericana que minimiza la importancia de las diferencias étnicas y considera al mestizaje como inevitable y no conflictivo, contradiciendo asimismo la noción de confrontación cultural en sus novelas.<sup>16</sup> Sin embargo, hay pocas dudas sobre el entusiasmo que este aspecto motivó en Arguedas ya que al evocar a los habitantes de la región del Mantaro se refiere a ellos de la siguiente manera:

Del mismo modo que arrojaron los trajes indígenas, aprendieron el castellano y empezaron a olvidar el quechua. Desaparecieron de ese modo los signos de la antigua división de castas y

<sup>15</sup> Ver Fermín del Pino (1995) y Nelson Manrique (1995a).

<sup>16</sup> Este punto es señalado por William Rowe (1983, 99) y Alberto Flores Galindo (1992, 38).

culturas. La comunidad así integrada funciona como un cuerpo social libre de conflictos culturales específicos.<sup>17</sup>

La creación de un paradigma de nación a partir de este ejemplo no sólo revela la temprana intervención de lo literario o no-científico —de cualidades como la subjetividad y la imaginación— en lo que supuestamente es un estudio “objetivo”, sino que le proporciona a Arguedas un modelo con el que podrá trabajar posteriormente.

En *Razón de ser del indigenismo en el Perú*,<sup>18</sup> Arguedas plantea claramente su objetivo de reemplazar al *indio* de Valcárcel (1927) por el *mestizo* como foco de atención literario. Dicho cambio no sólo nos obliga a analizar en mayor detalle al mestizo, sino que revela además una red de relaciones interétnicas que se hallaban hasta entonces sumergidas en la dicotomía indigenista de lo indio y lo criollo.<sup>19</sup> Como señalara Arguedas en un ensayo anterior:

en lugares como Ayacucho y Huaraz, pueden encontrarse mestizos apenas diferenciados del indio y del tipo que podríamos denominar representativo del hombre asimilado por entero a la cultura occidental... Es ésta una realidad innegable, por ejemplo, en las provincias de Jauja y Huancayo, ya mencionadas, y en las de Calca y Urubamba, del Cuzco... En ambas regiones, los indios han sido arrojados a las zonas altas; las aldeas y ciudades del valle están pobladas por mestizos.<sup>20</sup>

En efecto, el hecho de centrar la atención en el *mestizo* introduce y dificulta a la vez toda una nomenclatura andina —que va desde el *indio*, *misti* y *vecino* hasta el *cholo* y *ex indio*— y refleja los matices de las relaciones étnicas modernas que se dan en los Andes. Al re-

<sup>17</sup> Arguedas 1977, 123.

<sup>18</sup> 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, 189-197).

<sup>19</sup> También deja de lado el acercamiento de Uriel García (1930) cuya noción de “nuevo indio” se basa en el concepto de mestizaje como síntesis.

<sup>20</sup> José María Arguedas, “El complejo cultural en el Perú y el primer congreso de peruanistas. (Lo indio, lo occidental y lo mestizo. Los prejuicios culturales, la segregación social y la creación artística)”, en *América Indígena*, Méjico, 12, 2 (1952): 131-139; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 3).



emplazar Arguedas al indio por el mestizo, exhibe y destaca más bien la diversidad del mestizaje antes que su homogeneidad e invalida la tesis esquemática de los indigenistas: “lo querían tal como está, puro, conservado, ‘puro’ por consecuencia de su miseria... romanticismo que demuestra muy poca fe en el objeto amado”.<sup>21</sup>

Una lectura exhaustiva del material sociológico y antropológico existente sobre la región andina nos revela las enormes disparidades que hay con relación a las configuraciones socioeconómicas y culturales de la zona. He preferido centrarme inicialmente en la etnicidad como medio para explorar algunas de las formas en las que Arguedas pudo, como escritor y como antropólogo, transmitir la naturaleza de la identidad en este contexto. El tema de la etnicidad surge como preocupación sociológica y antropológica con el poscolonialismo cuando la asimetría interna de las relaciones sociales se hace plenamente evidente. Las sociedades que bajo la ética colonial de la dominación parecían homogéneas se van revelando ahora como altamente estratificadas. Las categorías étnicas se confunden a menudo con las raciales en el discurso popular, pero los sociólogos convendrán en que los criterios raciales son muy difíciles de precisar. Por ello, las definiciones de grupo étnico van desde las que dan prioridad a las dimensiones sociales hasta aquellas que prefieren más bien las dimensiones culturales o de clase. En realidad, los estudios sociológicos sobre el tema de la etnicidad han demostrado tanta variación que éste se ha convertido en una especie de campo minado de definiciones, tanto en el ámbito terminológico como ideológico. Lamentablemente muchos científicos sociales terminan por separar las diferentes dimensiones de la etnicidad como si se tratara de fenómenos distintos. En otras palabras, en vez de aproximarse a la etnicidad como a un fenómeno híbrido, terminan por reforzar dicotomías como las de cultura y clase, o cultura y sociedad.<sup>22</sup> En-

<sup>21</sup> José María Arguedas, “El libro *Canto de amor* y el fanatismo indigenista”, en *El Comercio, Suplemento Dominical*, Lima, 17 de junio de 1956, pp. 3; 11.

<sup>22</sup> En efecto, esto es lo que hace uno de los principales exponentes de la teoría de la etnicidad en el mundo andino, Pierre Van den Berghe (1974), al diferenciar, de manera bastante esquemática, las dimensiones de clase de las identidades de las dimensiones socioculturales de las mismas.

tender al indio ya sea como campesino, como comunero o como perteneciente a un grupo lingüístico determinado —al quechua o al hispano, por ejemplo—, puede inducir a error en un contexto cultural y económicamente mixto como el de la región andina en el que el indio con frecuencia trasciende las líneas divisorias de las categorías taxonómicas.<sup>23</sup>

El hecho de que me centre en la etnicidad se sustenta en la creencia de que un estudio de la estratificación social en la región sur andina no puede, por lo tanto, basarse exclusivamente en factores raciales, de clase, sociales o culturales, sino que con frecuencia involucra elementos de cada uno de éstos. Mi objetivo ha sido demostrar que Arguedas asume una manera distinta de abordar el tema de la identidad étnica, evitando caer en una visión esquemática al presentarla en forma contextual y relacional. También es vista como un proceso, ya que está supeditada tanto a elementos temporales como espaciales. Los cambios sociales y económicos ocurridos en la sociedad peruana de fines de la década de 1950 y en la de 1960, periodo en el que se ubica *TLS* —es decir, el viraje de una economía agrodependiente hacia el proceso de industrialización que se dio en la costa, acompañado de migraciones internas de gran escala—, dieron lugar al surgimiento de nuevos sectores sociales que desestabilizaron profundamente las relaciones socioculturales y étnicas preexistentes. He intentado demostrar que Arguedas expresa tales cambios mediante el uso de una terminología que destaca las ambigüedades culturales de la identidad, en lugar de oscurecerlas bajo la retórica del mestizaje. En otras palabras, he intentado mostrar cómo Arguedas desmantela la tesis indigenista tradicional basada en la dicotomía indio-criollo, al mismo tiempo que evita caer en el enfoque potencialmente reduccionista de algunos discursos del mestizaje. El autor logra hacer esto mediante la representación de toda una red de grupos socioculturales interrelacionados y a través de una terminología sin alu-

<sup>23</sup> Rodrigo Montoya (1980a) demuestra la heterogeneidad de condiciones socioculturales y económicas existentes en la sierra sur. Como ejemplo de combinación de ocupaciones diferentes, tales como la agricultura con el trabajo artesanal, ver Mirko Lauer (1978).

siones específicas de raza o clase, como *vecino*, *misti*, *cholo* y *ex indio*. Con estas categorías étnicas, que evocan diferentes niveles de interacción sociocultural, Arguedas logra revelar algunas de las complejidades y sutilezas de las relaciones e identidades sociales que están engarzadas en la nomenclatura andina, pluralizando así el discurso del mestizaje.

En *TLS*, Arguedas va a contramano de la tendencia predominante en las ciencias sociales que, adoptando una perspectiva particularista, abordaba el tema de los grupos étnicos aislándolos dentro de fronteras territoriales y culturales claramente definidas (Gose 1994, 20); va desbaratando, así, las categorías antropológicas para presentarnos una imagen más fluida y menos permanente de la identidad. Es más, el mestizo como punto de atención y la ambigüedad cultural de éste se ven acentuados cuando los ubica en una región que va experimentando el colapso del régimen colonial y semifeudal de la hacienda. Estos aspectos centrales forman parte de un marco metodológico amplio. Poniendo de manifiesto los dos discursos que están presentes en *TLS* —el de historicismo, o el historicista, y el de arquetipos—, pretendo demostrar cómo Arguedas elabora un discurso híbrido para fusionar elementos tanto de su quehacer antropológico como del literario. Ambos discursos se sustentan y apoyan mutuamente en el texto; el discurso historicista evoca un marco espacio-temporal específico y revela la heterogeneidad del sistema socioeconómico y cultural predominante en la sierra sur a principios de la década de 1960, mientras que el de arquetipos nos remite a la creación y adherencia de arquetipos con frecuencia a través de formas rituales de conducta. En otras palabras, he tratado de revelar que el hecho de trabajar tanto dentro de los marcos antropológico y literario le permite a Arguedas explorar con precisión la naturaleza de la vida social en el contexto del mundo andino, al mismo tiempo que le permite proporcionar así dimensiones paradigmáticas a elementos particulares que existen dentro de éste.

Tal como se puede observar en los trabajos antropológicos que realizara anteriormente en Puquio<sup>24</sup> y en el valle del Mantaro, Arguedas centra su interés en aquellos grupos que son capaces de adaptarse al cambio de las tradiciones socioeconómicas y culturales. La capacidad de estos grupos de mantener selectivamente ciertas prácticas mientras se van adecuando a nuevas realidades permite una supervivencia cultural y contribuye a la formación de nuevos sistemas culturales. Esto último posibilita que los actores puedan ir renegociando sus identidades y que establezcan alianzas con grupos anteriormente antagónicos ya que al interactuar entre ellos se establecen lazos de reciprocidad entre los grupos. Arguedas pudo observar directamente esta capacidad selectiva de asimilación y recreación en la obra de artesanos mestizos como don López Antay o músicos como Raúl García Zárate.<sup>25</sup> Hacia el final de su vida estos ejemplos se convirtieron en parte intrínseca de la concepción paradigmática de un proceso de mestizaje no-aculturado o de “aculturación mutua”, con el que Arguedas se identificaba personalmente.<sup>26</sup> En líneas generales, el modelo o paradigma de coexistencia e integración que Arguedas construyó a partir del caso del valle del Mantaro (e incipientemente del caso de Sayago en Zamora) se plantea como alternativa frente a una región semifeudal y étnicamente dividida —Ayacucho y Apurímac, escenario en el que se ambienta *TLS*—, y se exploran las disparidades existentes entre estas regiones.

A la vez que sirven como técnicas literarias, el discurso historicista y el discurso de arquetipos se correlacionan con diferentes concepciones del tiempo y de la historia. He tomado el concepto de “cronotopos” de Mikhail Bakhtin (1994) para caracterizar algunas de las configuraciones espaciales y temporales presentes en *TLS* y en el trabajo antropológico de Arguedas. Como señala Bakhtin, el tiempo y el espacio están inextricablemente ligados y co-

<sup>24</sup> “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, 25 (1956): 184-232; repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 34-79).

<sup>25</sup> El capítulo uno se centra en estos personajes en mayor detalle.

<sup>26</sup> En su discurso que ofreció con motivo de recibir el premio “Inca Garcilaso de la Vega” (Lima, octubre de 1968), Arguedas se define como: “un individuo

rresponden a marcos conceptuales que estructuran narrativas, por lo que pueden ubicarse con precisión en términos históricos. Por ello estas narrativas se convierten en metáforas de visiones culturales particulares (“historizadas”) que se sustentan en configuraciones espacio-temporales diferentes. Bakhtin revela la existencia de diferentes marcos espacio-temporales contrastando el cronotopo narrativo épico con el de la novela (del Realismo del siglo XIX). Lo épico se correlaciona con lo que podría denominarse una visión “monocrónica” del tiempo, en la que el pasado es “absoluto” y “valorado” —o “jerárquico” (Bakhtin 1994, 15). La novela, en cambio, plantea una visión continua de la historia, “una zona de contacto directo con la realidad que se va desarrollando” (*loc. cit.*, p. 39) y que conduce a un futuro inmanente o a una “continuación incompleta del pasado”, y que se diferencia del “pasado absoluto” de lo épico (*loc. cit.*, p. 40). La novela, por lo tanto, le da voz a varios cronotopos que se entrelazan entre sí; es “dialógica” (*loc. cit.*, p. 252) ya que revela y reproduce la heterogeneidad social, espacial y temporal. En última instancia, el cronotopo épico es uno de los diversos cronotopos presentes en la novela y se transforma a través del contacto con otros cronotopos. Este carácter “dialógico” de la novela podría explicar por qué Arguedas optó por la novela antes que por la etnografía, pues el entrelazamiento de cronotopos permite dar rienda suelta a discursos diferentes en forma no jerárquica. El cronotopo, entonces, es una configuración espacio-temporal particular (que se corresponde con lo que he denominado el discurso “historicista” y el discurso “de arquetipos”) y un género particular en el que se plasma dicho cronotopo (y/o otros). Este modelo teórico me parece particularmente útil ya que me ha permitido no sólo confrontar los diferentes marcos temporales y espaciales que se encuentran en la narrativa de Arguedas sino también comparar los diferentes medios de los que se vale Arguedas para representarlos.

quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse”, en “No soy un aculturado...”, *Cultura y Pueblo*, La Casa de la Cultura, Lima, 15-16 (1969): 3; repr. en *EZ*, p. 256.

Puesto que la de Arguedas es una narrativa híbrida y multigenérica este marco resulta indispensable.

La dualidad entre el discurso “historicista” y el “de arquetipos” puede verse también en la oposición que se da entre el tiempo diacrónico, que evoca el desarrollo de un fenómeno a través del tiempo (historia conjetural), y el tiempo sincrónico, en el que un acontecimiento o fenómeno no es visto en relación con sus antecedentes. Esta dualidad fue utilizada en la década de 1930 por la Escuela Francesa de los Anales que propugnó una “historia de las mentalidades” y cuyo mayor exponente en tiempos recientes ha sido Fernand Braudel con su concepto de “larga duración” (1980, 25). Con el objeto de analizar los sistemas de creencias, examinaba la forma de pensar de la gente, o la estructura de sus creencias, así como el contenido de las mismas.<sup>27</sup> Ello requiere que el historiador se sumerja en los marcos conceptuales de sus referentes y estudie las metáforas y categorías temporales que estructuran su pensamiento, las mismas que con frecuencia corresponden a una escala temporal distinta de la que usualmente emplea el historiador. Invocando a los historiadores para que se ocupen de los acontecimientos históricos tanto de corta como de larga duración, Braudel hace hincapié en la necesidad de adoptar un enfoque interdisciplinario que vincule a las ciencias sociales con el estudio de la historia (*loc. cit.*, p. 18).

El enfoque de Braudel puede parecer esquemático ya que el historiador constantemente yuxtapone una historia de “ritmos suaves” (de “larga duración”) con otra de “vibraciones cortas, agudas, nerviosas” (Braudel 1980, 3) o “*l’histoire événementielle*” (*loc. cit.*, p. 27); pero intenta resolver este aparente esquematismo enfatizando la interrelación dialéctica o mutuo engranaje que existe entre ambas (*loc. cit.*, p. 26). Al centrarse en el estudio de los “ciclos”, de las “coyunturas” y de los “periodos inter-ciclos” se pueden distinguir los periodos de corta duración (historia sincrónica) de los de larga duración (historia diacrónica) y estudiar las

<sup>27</sup> Ver la definición de Peter Burke en “Strengths and Weaknesses of the History of Mentalities”, en *History of European Ideas*, 7 (1986): 439-451.

formas cómo éstos se intersecan. Este enfoque evidentemente estructuralista de investigación histórica se basa en el modelo de “estructuras de comunicación” de Claude Lévi-Strauss (1993, 296), según el cual las prácticas culturales (mitos y lazos de parentesco, por ejemplo) están correlacionadas con la interacción inconsciente analógica que existe entre las relaciones que gobiernan los procesos lingüísticos. Esto le permite a Braudel no sólo rastrear las continuidades y discontinuidades que se dan entre las diferentes escalas o ciclos temporales, sino también rastrear el desarrollo de determinados fenómenos a lo largo del tiempo. En otras palabras, le permite tanto ubicar como medir los ciclos y fenómenos en el tiempo y a través de éste.

Este enfoque abre la posibilidad de estudiar acontecimientos que, de alguna manera, “trascienden” la historia o, en términos del propio Braudel: “acontecimientos que continúan teniendo repercusiones violentas siglos después de haber ocurrido... hombres que sobresalen al curso general de la humanidad, ya bien se trate de Jesús o de Buda o de Mahoma, hombres que también son de *larga duración*” (1980, 196-197). Al adoptar esta perspectiva temporal el historiador se introduce dentro de una concepción de historia e historiografía regida por los ritos y el mito. Asimismo, ello coincide con lo que Mircea Eliade ha definido como una perspectiva prejudocristiana, o prehegeliana (1989, vii), que se identifica con las sociedades arcaicas del “Tiempo Mayor” o tiempo regulado por arquetipos (1989: vii). La premisa de que la continuidad histórica y el valor moral provienen de un tiempo original, del inicio del tiempo, significa que es sólo a través del contacto con el tiempo, que es elevado a un plano sagrado, que los actos humanos adquieren su significado. Dicho contacto se establece a través de la repetición de actos (ritos) que imitan a los que —se asume— fueron realizados por el panteón de los dioses y por los ancestros.<sup>28</sup> Este concepto cí-

<sup>28</sup> Los elementos espaciales y temporales se encuentran inextricablemente ligados dentro de este concepto ya que el lugar del ritual viene a representar el sitio en el que se piensa que se realizó el acto original, que es visto como el “centro” (Eliade 1989, 20), del mismo modo en que se cree que el tiempo en el que se realiza dicho acto coincide con el del tiempo original.

clico y sagrado del espacio-tiempo se correlaciona con el cronotopo épico bakhtiniano en el que el pasado queda sellado y lejos del alcance de los avatares del desarrollo histórico, y se fija como prototipo para el presente y el futuro. En este sentido, la historia es “trascendida” o el tiempo queda “tapiado” (Bakhtin 1994, 15), “excedido” (Braudel 1980, 210) y “abolido” (Eliade 1989, 35).

A través de la imitación y repetición de gestos rituales es que los hombres llegan a adquirir dimensiones arquetípicas y que la historia se transforma en mito. En otras palabras, un personaje histórico equiparable a un héroe mítico en la imaginación popular llega a encarnar a dicho personaje mediante un modo de pensamiento análogo. La biografía fáctica del personaje deja de ser importante; el mero hecho de que se le identifique con un arquetipo sugiere que se convierte en uno. Hay, por lo tanto, un elemento literario o ficticio en el proceso de “arquetipización” (Eliade 1989, 38).<sup>29</sup> Más aún, la transformación de acontecimientos y personajes reales o históricos asegura su supervivencia en la memoria popular a través del tiempo. Este proceso, sin embargo, puede ser visto también de otra manera, tal como lo señala Julio Caro Baroja en su estudio de las leyendas: “el proceso de acumulación de anécdotas tiende a darnos un arquetipo, un modelo más claro e inteligible para el grupo. Pero, con frecuencia, lo que hace es encubrirnos a un ser real mucho más importante y atrayente” (1991a, 39). Al mezclarse el tiempo real con el “Tiempo Mayor”, el hecho con la ficción, “lo historicista” con “lo arquetípico” se produce al final una “dialéctica” (Eliade 1989, 147) o “proceso dialógico” (Bakhtin 1994) que permite que, en última instancia, la imaginación popular pueda “olvidarse” de los aspectos temporales y prosiga con la tarea de vivir.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Esto es confirmado por Bakhtin cuando se refiere al tiempo y tradición épicas (1994, 16). La definición de lo épico (mito) como “género” (o “cronotopo”) gobernado por “una evaluación comúnmente sostenida” y por un “punto de vista” (1994, 16), coincide con lo planteado por Eliade al explicar que: “las estructuras mediante las que funciona son diferentes: se trata de categorías en lugar de hechos, de arquetipos en lugar de personajes históricos” (1989, 43).

<sup>30</sup> Benedict Anderson (1991, 204-206) elabora la noción de “amnesias colectivas” para explicar cómo es que la cultura popular reescribe de manera selectiva los



La fusión de la antropología y la literatura significa que el lector de *TLS* debe adoptar un enfoque interdisciplinario y trabajar con marcos conceptuales distintos que interactúan entre sí, tal como lo hizo el propio Arguedas. El material antropológico comparativo de Rodrigo Montoya y Jorge A. Flores Ochoa, u Olivia Harris y Peter Gose, permite una mayor toma de conciencia no sólo de las partes constitutivas de la cultura andina sino también de lo que Arguedas trataba de lograr, es decir, de ver a la cultura andina desde adentro, en calidad de observador-participante. Los discursos antropológicos que se dan en el Perú se encuentran, entre tanto, con los de otras disciplinas académicas como la sociología y la historia. Los trabajos de intelectuales peruanos como Aníbal Quijano, Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique y Gonzalo Portocarrero y de otros, como François Bourricaud, Henri Favre, Eric Hobsbawm e Irene Silverblatt, permiten al lector explorar algunas de las categorías empleadas para analizar las distintas realidades culturales del Perú. Examinaré, por ejemplo, la forma en que los científicos sociales abordaron el problema de la etnicidad en la década de 1970, cuando se hizo evidente que las antiguas categorías ya no resultaban viables, y cómo es que Arguedas puede haber sido un precursor de este proceso de reevaluación. Hacia fines de la década de 1960 y durante la siguiente, la aparición de todo un cuerpo teórico sobre la etnicidad, con los trabajos realizados por François Bourricaud, Aníbal Quijano y Pierre Van den Berghe, permitió abordar este asunto. En el campo literario, a su vez, los estudios realizados por críticos como Alberto Escobar, Antonio Cornejo Polar, Roland Forgues y William Rowe tuvieron por objetivo reevaluar a Arguedas como un escritor no-indigenista (o neoindigenista). En síntesis, no se puede leer la obra de Arguedas de manera aislada, y ello no se debe sólo al hecho de que ésta sea tan heterogénea, sino también a que su carrera como novelista y antropólogo abarca treinta y cuatro años (1935-1969) de historia intelectual peruana.

acontecimientos históricos, proceso que le permite confrontar traumas de gran magnitud.

La obra de Arguedas, por ende, debe ser leída en el contexto tanto de las posiciones metodológicas y teóricas de su tiempo como en el de las posteriores. Así, resulta evidente que Arguedas las rebatió a lo largo de su vida y especialmente tras la publicación de *TLS. La Mesa redonda sobre "Todas las sangres"* (Arguedas 1985) y algunos de los temas abordados en el *Primer encuentro de narradores peruanos* (Arguedas 1986a) destacan la forma en la que el autor, haciendo confluír la antropología con la literatura y mediante una narrativa basada en un conocimiento empírico y en buena medida intuitivo del mundo andino, desafió los discursos académicos hegemónicos de la época.<sup>31</sup> La polémica que sostuvo tanto con los críticos literarios como con los sociólogos tras la publicación de *TLS* no hace sino revelar cuán enorme era la distancia que separaba al escritor de los cánones predominantes al producirse el acto creativo. Es sólo después de su muerte en la década de 1970, cuando empiezan a aparecer nuevas metodologías, que Arguedas llega a ser mejor comprendido. Y no es sino hacia fines de la década de 1980 y durante la de 1990 que los científicos sociales y críticos literarios empiezan a vincular los dos cuerpos principales de su obra: la antropología y la literatura.<sup>32</sup>

Al estudiar la literatura indigenista podemos ubicar algunas de las concepciones predominantes en la época de Arguedas en torno a la literatura y las ciencias sociales y establecer, asimismo, dónde se fijaron los límites entre ambas. En el Perú de la década de 1880, la reintegración que se requería tras la Guerra del Pacífico provocó que se reexaminaran profundamente las estructuras

<sup>31</sup> Este aspecto ha sido tratado recientemente por Carmen María Pinilla (1994) y Guillermo Rochabrún (1992).

<sup>32</sup> La conferencia realizada en Lima en noviembre de 1994 (las ponencias fueron publicadas posteriormente como *Amor y fuego. José María Arguedas, 25 años después*, editado por Maruja Martínez y Nelson Manrique, 1995) fue tal vez el primer diálogo que se desarrolló sobre la obra etnográfica de Arguedas y la influencia de ésta en su narrativa, y constituyó en cierta medida una respuesta póstuma a la invocación de Flores Galindo (1992) para que el medio académico prestara mayor atención a esta parte de la obra de Arguedas. Flores Galindo había recordado a los lectores que la producción antropológica de Arguedas era casi tan vasta como su obra literaria.

sociales en relación con el mundo indígena. La corriente migratoria que se produjo hacia la costa en las décadas de 1920 y 1930 disminuyó la polarización social en las provincias, mientras que las ciudades experimentaban un mayor nivel de interacción y fermentación sociocultural. Producto de ello aparecieron teorías sobre los procesos de aculturación y transculturación en el campo de las ciencias sociales y surgió la literatura indigenista en el campo de la literatura. Manuel González Prada fue uno de los primeros pensadores que reclamó una literatura nacional basada en temas autóctonos y en la población indígena. En 1950, escritores indigenistas como Ciro Alegría recibieron la influencia de movimientos populistas como el del APRA que postularon que el conflicto étnico podía combatirse a través de la educación y el mestizaje racial.

Argumentando que eran los indios quienes habían combatido en buena cuenta en la Guerra del Pacífico, pese a no tener una clara idea del concepto de nación, propuso que la literatura debía reflejar y remediar esto. A partir de los planteamientos tanto de indigenistas románticos como Clorinda Matto de Turner, que atacaron los síntomas antes que las causas —destacaban los fracasos morales de la burguesía y sugerían que el problema indígena se podía resolver mediante el nombramiento de funcionarios más progresistas— como de aquellos influidos por Mariátegui —el énfasis puesto sobre el contexto socioeconómico terminaba por plantear al *ayllu* como base de la autonomía india—, surgió un género literario heterogéneo y multifacético. Así, en la década de 1940, la literatura indigenista ofreció en buena cuenta una imagen equivocada del indio, estereotipándolo ya bien como el prototipo del salvaje noble, con un mundo que vendría a ser la Arcadia rural, o bien como el habitante degradado de un paisaje grandioso sin historia cultural propia. Fue esta visión externa y, en última instancia, “falsa” y “deformada” la que motivó a Arguedas para empezar a escribir (Arguedas 1986a, 40-41). Él quería presentar un nuevo tipo de indio *comunero* basándose en lo que observó en Puquio; de indios que eran material y, sobre todo, espiritualmente autosuficientes. A fin de proporcionar una imagen más auténtica,

Arguedas fusionó la literatura con la etnografía interpolando textos indígenas —como canciones o fragmentos de la narrativa oral— para explorar el funcionamiento de distintas formas de pensar y evaluar el papel de la cultura indígena en la sociedad moderna. En muchos sentidos, esto hace que sus novelas a la vez trasciendan y reafirmen su carácter indigenista, tal como lo sugiere Antonio Cornejo Polar (1973, 21, 195, 261) al citar directamente a Arguedas:

la narrativa actual, que se inicia como *indigenista*, ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de *indigenista* en tanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa.<sup>33</sup>

En general, esto significa que Arguedas habría de ocupar una posición solitaria en el rígido campo de los géneros de la producción literaria peruana, pues su concepción de literatura se distanciaba no sólo de la de los indigenistas sino de la de muchos de sus contemporáneos, como Carlos E. Zavaleta, Sebastián Salazar Bondy y Mario Vargas Llosa.<sup>34</sup> Los artículos periodísticos de Arguedas y de otros autores sobre los asuntos centrales del escritor en el Perú en esos años y sobre todo la polémica que se desató a raíz de la publicación de la novela *La tierra prometida* de Luis Felipe Ángel en 1958,<sup>35</sup> ilustran este hecho.

He tratado de explorar algunas de las convergencias epistemológicas y temáticas de la obra de antropológica y literaria de Arguedas yuxtaponiendo, de un lado, investigaciones comparativas antropológicas, sociológicas e históricas y, de otro, tres investigaciones etnográficas de Arguedas y la novela *TLS*, y ubicándolas

<sup>33</sup> Arguedas (1970, 43-45); repr. en Ángel Rama, ed. (1975, 197).

<sup>34</sup> Esto puede apreciarse, por ejemplo, en el *Primer encuentro de narradores peruanos* (Arguedas, 1986a).

<sup>35</sup> Carmen María Pinilla (1994, 139-152) hace un análisis detallado de este punto. En cierta medida, estas confrontaciones pueden ser entendidas como un preludeo al enfrentamiento que sostuvo Arguedas con Cortázar en 1969. Ver “Inevitable comentario a unas ideas de Julio Cortázar”, en *El Comercio, Suplemento Dominical*, Lima, 1 Junio de 1969, p. 34; repr. en *EZ*, pp. 411-413.

las en los respectivos marcos de los cronotopos historicistas y de arquetipos o discursos espacio-temporales. El fenómeno de la etnicidad, ya antes mencionado, así como el papel que desempeñan las configuraciones de la tierra y el trabajo en la formación de un sistema de estratificación social han sido los puntos de entrada para abordar el debate sobre la identidad e interacción cultural en los Andes. El capítulo primero, por lo tanto, se centra en la diversa y variada nomenclatura que encontramos en los estudios sobre etnicidad y en la forma en la que Arguedas parte de la misma para resaltar la ambigüedad de su uso y semántica. Revelando la naturaleza relacional y contextual de lo que es esencialmente étnico, vale decir, de categorías de identidad no específicas de una clase o raza, Arguedas logra destacar los límites imprecisos e inciertos de éstas, con lo cual muchos personajes cambian de estatus convirtiéndose de *indios* en *mestizos* o en *vecinos* de acuerdo a la situación en la que se encuentran y al interlocutor que tienen. Esta capacidad de adquirir una identidad que es fluida y pasajera sin tener que pasar por un proceso de aculturación o alienación se expresa, por ejemplo, en la obra creativa de los artesanos mestizos de la época colonial y la época contemporánea que pudieron mantener selectivamente algunas prácticas culturales propias mientras que, al mismo tiempo, respondían a los tiempos de cambio. Arguedas ubica a estas figuras en una línea diacrónica de continuidad espacial y temporal con lo cual empiezan a adquirir resonancia arquetípica.

El Capítulo II se centra en el estudio de la tierra y el trabajo como los principios fundamentales sobre la base de los cuales se definen las identidades y relaciones en el mundo andino. Buena parte del conflicto planteado en *TLS* gira alrededor de estos principios, pero ellos también son importantes en términos del nuevo sistema cultural que se va consolidando. La estructura social de Andahuaylas (Apurímac) y Puquio (Ayacucho), lugares implícitamente representados en *TLS*, reposa sobre la coexistencia de la *hacienda* y el *minifundismo*, y presenta una estratificación social en la que los grupos se diferencian en función de la cantidad de tie-

rras que poseen, la forma en la que cultivan sus parcelas y los vínculos laborales que mantienen con la hacienda local. Pretendo mostrar, por lo tanto, que la estratificación sociocultural o étnica es en buena medida el resultado de configuraciones específicas basadas en la tierra y el trabajo, y que esto se expresa de manera concreta en *TLS*, es decir, luego de que Arguedas realizara su trabajo de campo en las zonas de Puquio, el valle del Mantaro y Zamora.

El papel de las configuraciones que se originan en la tierra y el trabajo puede ubicarse, asimismo, en tiempos prehispánicos y en el surgimiento del *ayllu* como unidad socioeconómica. Aunque el *ayllu* salvaguardaba los derechos de la colectividad sobre las tierras y los recursos, también estaba muy estratificado. La llegada de los españoles y las fuerzas del mercado acentuaron las líneas divisorias que existían entre las clases al apoyar la propiedad privada de la tierra por parte de los *curacas* y *criollos*. El campesinado indio, organizado ahora en *reducciones* establecidas a través del desmembramiento o reagrupamiento de los *ayllus* anteriores, sólo pudo proteger sus tierras comunales a cambio de pagar impuestos ya sea a través de productos (tributo) o de trabajo en las minas y plantaciones (la *mita*). La condición étnica del campesinado se definió entonces en función del tipo de tierras a las que tenía acceso y de sus obligaciones laborales. Ubicando a las configuraciones “tierra” y “trabajo” en un contexto diacrónico, Arguedas pudo rastrear la emergencia de las estrategias de largo alcance que los campesinos emplearon para enfrentar el cambio. Tales tácticas desembocan en una *convivencia* entre indios y *mistis* que florece en tiempos coloniales, pero que se ve amenazada a fines del periodo republicano cuando se produce una segunda oleada de expansión del sistema de haciendas en la sierra sur como resultado de la mayor demanda costeña de carne de res. El auge de las multinacionales y el monopolio que impusieron sobre la tierra y los recursos humanos agravaron esta situación con lo cual estas estrategias, que habían garantizado la sobrevivencia del *ayllu* desde tiempos prehispánicos, empiezan a funcionar en un nivel simbólico en *TLS*.

Los cambios en el ámbito económico, la expansión de la red vial que permitió que Lima se fuera conectando con el resto del país a partir de la década de 1930, la llegada de inmigrantes europeos, la centralización de las actividades económicas en la costa y la demanda de carne, contribuyeron a la desaparición gradual de la oligarquía y del sistema de hacienda como unidad de producción predominante en la sierra. Ello contribuyó, igualmente, al surgimiento de una comunidad flotante de campesinos empresarios con contactos estacionales con la costa y acceso a la educación que se fueron relacionando como intermediarios con los hacendados y lograron alcanzar posiciones de autoridad en el sistema de haciendas, al mismo tiempo que actuaron como catalizadores de la radicalización del campesinado serrano. Cuando Arguedas escribió *TLS*, las condiciones en la sierra sur habían variado tanto que no sólo había un grupo empresarial de comuneros capaz de asumir un liderato, sino que éste contaba con un apoyo significativo de la población rural. Este aspecto es analizado en el tercer capítulo que se ocupa del personaje de Rendón Willka. Arguedas utiliza a este *cholo* que representa una nueva forma de conciencia de la costa para explorar algunas de las ambigüedades de la identidad en un contexto de modernidad y para analizar el origen del desarrollo de un liderato indígena, revelando este liderato potencial no sólo por el papel que asume al defender la tierra sino también a través de su organización de los comuneros como fuerza laboral. Los aspectos rituales asociados al trabajo y las dimensiones simbólicas que va adquiriendo gradualmente Rendón Willka contribuyen a plasmar un discurso mesiánico y milenarista de resistencia que ha estado siempre presente en el mundo andino.

El Capítulo IV continúa explorando los papeles o formas de conducta tradicionales como base de la resistencia y se concentra en el papel que desempeñan las mujeres en la novela. En la sociedad serrana, el sistema patriarcal es el marco que somete a la mujer a un sistema de estratificación que es contrapesado en cierta medida por factores étnicos (tal como se muestra en el Capítulo I).

Surgen así modelos de feminidad que, a medida que se va negociando y defendiendo la etnicidad, terminan paradójicamente por refrendar los papeles tradicionales. He encontrado que las mujeres en las novelas de Arguedas se debaten entre el papel de género que se les ha impuesto y otros papeles distintos en los que van combinando estrategias muy antiguas con estrategias nuevas para poder enfrentar a los cambios sociales. En este contexto, por ejemplo, se puede ubicar el papel de *la kurku* en términos históricos precisos, y resulta evidente que su marginación es producto del hecho de haber trabajado como empleada doméstica. Al vincularse con un discurso simbólico mediante las imágenes de *illa* y *wakcha*, o huérfana, ella empieza a encarnar la experiencia de una comunidad que padece de lo que Arguedas denominaría *la soledad cósmica*<sup>36</sup> o lo que Wachtel llamaría la “crisis de la desestructuración” (1977, 205). Al mismo tiempo, sin embargo, ella representa tanto la superación de dicha condición como el restablecimiento de las *fuentes de alegría*<sup>37</sup> prehispánicas que son necesarias para la continuidad cultural. A este nivel, *la kurku* restablece el vínculo temporal entre la realidad contemporánea y la realidad pasada que permite la continuidad en el futuro. El capítulo final está centrado en la relación existente entre la antropología y la literatura en la obra de Arguedas. Para ello analizo algunas de las convergencias temáticas entre *TLS* y las demás novelas de Arguedas, planteando algunas preguntas que podrán conducir a investigaciones futuras.

En la introducción que sirve de presentación a una serie de trabajos antropológicos de Arguedas, Ángel Rama (1975, xxiv) ilustra lo inextricablemente ligados que están para el autor el arte y la realidad social y se refiere, para ello, al gran interés que tenía Arguedas por el mito del *Inkarri*. Según Rama, este mito le fue muy revelador al escritor ya que al mismo tiempo que ofrece una visión totalizante del universo social y cosmológico andino, adquiere una significación diversa para aquellos a quienes representa según la

<sup>36</sup> José María Arguedas, “La soledad cósmica en la poesía quechua”, en *Idea, Artes y Letras*, Lima, 48-49 (1961a), 1-2.

<sup>37</sup> *Ibíd.*



posición que ocupan en la sociedad. Este aspecto coincide con la preocupación de Raymond Williams (1961) por relacionar la producción estética con los procesos y grupos sociales (en el caso antes mencionado, el mito representa el marco conceptual que se ha convertido en estético), lo cual sólo es posible mediante la fusión de técnicas literarias con las ciencias sociales, tal como lo hiciera Arguedas.

Más recientemente, Alberto Flores Galindo (1992) destaca este aspecto exhortando a la comunidad académica a encontrar un nuevo marco conceptual y metodológico que permita interpretar la obra de Arguedas. Al trazar cronológicamente las confluencias entre la obra literaria y la obra antropológica de Arguedas, Flores Galindo señala que es sólo después de 1960 y luego de que *TLS* fuera publicada que ambas empiezan a fusionarse (1992, 22). Vincula este aspecto con lo que Cornejo Polar detectó como un “proceso ampliatorio” (1973, 15)<sup>38</sup> que se pone de manifiesto en los escritos posteriores de Arguedas. Pero mientras Cornejo Polar (*loc. cit.*, pp. 20, 252-255) percibió en ello una ampliación del panorama literario de Arguedas debido a la expansión de las redes de comunicación y del capitalismo en la sierra sur, Flores Galindo enfatiza que fueron las ciencias sociales las que le permitieron a Arguedas tener una percepción más aguda de estos cambios, a la vez que lo impulsaron a ampliar el ámbito que habría de cubrir con su literatura (*loc. cit.*, pp. 20-22, 38).<sup>39</sup> La dicotomía *misti-indio* que se encuentra en sus primeros escritos va siendo trascendida, por lo tanto, a medida que Arguedas revela la mayor estratificación que existe y la emergencia de un nuevo tipo de *comunero mestizo* (*loc. cit.*, pp. 18-21). Según Flores Galindo, este giro en la obra de Arguedas y el énfasis que pone al conflicto cultural —en vez del conflicto social— se explica por lo que Arguedas observó en el campo, especialmente en el valle del Mantaro (*loc. cit.*, p. 38). La integración como posibilidad es vista entonces cada vez más en

<sup>38</sup> O lo que en términos de Roland Forgues sería el “afán totalizante” de Arguedas (1979, 38).

<sup>39</sup> Esto también ha sido sugerido por John Murra (1987).

términos culturales.<sup>40</sup> Como se ha mencionado anteriormente, la fusión de elementos antropológicos y literarios fue objeto de duros ataques y críticas tras la publicación de *TLS*, ya que tanto para los científicos sociales como para los críticos literarios de la época resultaba inaceptable el que una novela pudiera incorporar ambos discursos, pues se pensaba que éstos se debilitaban entre sí. Por ello, la novela fue percibida como un doble fracaso (*loc. cit.*, p. 23). Sólo hoy puede entenderse la metodología de Arguedas como el nuevo marco conceptual que permite repensar la sociedad peruana, como el nuevo marco que: “abrió la posibilidad de pensar de otra manera la sociedad peruana, mientras, en otros terrenos, las ciencias sociales permanecían en otros esquemas” (*loc. cit.*, p. 47).

En la actualidad se da por sentado que un texto pueda contener tanto elementos de carácter científico como elementos de carácter no-científico; sobre todo en el campo de las ciencias sociales ya cada vez más se percibe a la etnografía como una materia subjetiva. Como plantea James Clifford, todas las “metáforas predominantes” (1986, 11) de la investigación antropológica —observación participante, recolección de datos y descripción transparente— que presuponen una posición externa y definen claramente los límites entre objetividad y subjetividad, se han derrumbado. Ahora se comprende que la ciencia está “inmersa dentro de procesos históricos y lingüísticos, y no por encima de ellos” (*loc. cit.*, p. 2), y que sus textos revelan la construcción cultural de la realidad. Procesos literarios como la metáfora, la retórica y la narración los penetran a la vez que contribuyen a interpretarlos. Por ello, “el creador... de textos etnográficos no puede evitar tropos de expresión, figuras retóricas y alegorías que seleccionan e imponen significados cuando los traduce” (*loc. cit.*, p. 7). Lo que aparece, entonces, es una “poética” discursiva (*loc. cit.*, p. 12) en la que los informantes son “co-autores” y el etnógrafo es a la vez “el escribano, el archivero y el observador que interpreta” (*loc. cit.*, p. 17). Los límites entre poesía y prosa, entre subjetividad y objetividad, se van desdibujando a medida

<sup>40</sup> Nelson Manrique (1995a, 77-89) atribuye esto a la influencia de la teoría funcionalista norteamericana sobre Arguedas en la década de 1950.

que una penetra en la otra. La tesis de Arguedas constituye un buen ejemplo de este tipo de “etnografía reflexiva” (*loc. cit.*, p. 23) en la que se entretienen un discurso poético y el estudio comparativo de Zamora y la sierra sur del Perú. Arguedas revela esta poetización consciente al recordar al lector de manera intermitente la porosa línea divisoria que existe entre su discurso literario y su discurso antropológico. De hecho, su posición confesional es la que valida su tesis en un nivel distinto, en el de la literatura, y Arguedas no sólo lo dice claramente desde el inicio (Arguedas 1968a, 5) sino que lo reitera a lo largo del texto (e.g. *Loc. cit.*, p. 251). Mediante la inserción frecuente de un tono personal (en primera persona del singular o plural; e.g. *Loc. cit.*, p. 24), para la evocación de recuerdos y paisajes, y mediante la incorporación de cantos, testimonios y anécdotas (e.g. *Loc. cit.*, p. 58) que nos remiten a lo oral e inmediato, Arguedas nos ofrece un relato fuertemente idiosincrásico e intertextual. Cuando leemos lo que por momentos se asemeja a un diario de viaje, con interludios poéticos y digresiones con comentarios sociales, o lo que en otros momentos parece una novela, con el uso de elementos costumbristas, cuando se describe a los habitantes de Sayago, y descripciones que nos remiten a las evocaciones de Rulfo sobre Comala y Luvina,<sup>41</sup> cuando se revela la opresiva religiosidad de Bermillo y La Muga, lo que se nos presenta es un texto de voces múltiples en el que los discursos se interceptan de manera no jerárquica al estilo bakhtiniano.

Uno de los ejes principales de la tesis, como ya se ha mencionado, es el sistema de estratificación social existente en Sayago y su relación con las configuraciones que allí se establecen en correspondencia con la tierra y el trabajo. De otro lado, Arguedas lo correlaciona con lo que ocurre en la región andina, tanto en Pucquio como en el valle del Mantaro. Aunque el autor se concentra sobre todo en las comparaciones y continuidades existentes entre ambas regiones, reiteradamente hace hincapié en un aspecto de contraste: el tema de la etnicidad que, si bien está ausente en

<sup>41</sup> Juan Rulfo, *Pedro Páramo y El llano en llamas*, Barcelona, Editorial Planeta, 1972.

Zamora y en buena medida en la zona del Mantaro, es predominante en la sierra sur. De manera que cuando finaliza su tesis señalando que: “en Sayago no existe el factor étnico diferenciante. El hecho de haber sido cercada y aislada la cultura indígena en la Colonia, y en la República hasta la tercera década del siglo xx, hizo que ella se mantuviera segregada, rigiéndose por valores distintos que los de los vecinos” (Arguedas 1968a, 346), Arguedas subraya un interrogante que no ha sido enteramente respondido por la tesis. El hecho de que Arguedas recurriera posteriormente a la novela para tratar este tema sugiere que el contacto o conflicto cultural no sólo es para el autor un tema pleno de potencial dramático, sino que requiere también un conjunto diferente de criterios evaluativos.

El papel que desempeñan la intuición y la imaginación, por los que se disculpa y justifica en su tesis, resultan ahora indispensables para elaborar el tema a través de la novela. Cuando Arguedas piensa en la posibilidad de ambientarla en Apurímac, zona en la que mayormente no realizó trabajo de campo, pero que es el lugar donde creció, la memoria y la experiencia personal, o testimonio, adquieren también un papel fundamental. Para cuestionar de manera radical las estructuras de poder y analizar su posible debilitamiento se requiere de un enfoque más totalizador que sólo la novela puede ofrecer. De este modo, aunque los discursos antropológico y literario se encuentran íntimamente ligados en ambos géneros, es sólo en la novela que la totalidad de las implicaciones de esta alianza pasan a ocupar un primer plano. Es por ello que el hecho de que Arguedas optara por la novela como medio para referirse al tema central de la dominación étnica —situación característica de la sierra sur peruana y distinta de la española— a la que describe en su tesis como: “el tradicional poder y la potestad absolutos que el terrateniente y que aun el vecino pobre tiene todavía en la mayoría de las provincias andinas del Perú, para encarcelar, abofetear y disponer de la persona de los comuneros indios” (Arguedas 1968a, 191), resulta particularmente adecuada.