

EL LEGADO CULTURAL DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Renán Vega Cantor

“Despidan en mí un tiempo del Perú. He sido feliz en mis llantos y lanzazos, porque fueron por el Perú; he sido feliz con mis insuficiencias porque sentía el Perú en quechua y en castellano. Y el Perú ¿qué?: Todas las naturalezas del mundo en su territorio, casi todas las clases de hombres. Es mucho menos extenso pero más diverso de cómo fue la Rusia antigua. Esos ríos de “tanta y tan crecida hondura”, como ya lo sintió don Pedro Cieza mucho antes que se hicieran más profundos e intrincados. Y ese país en que están todas las clases de hombres y naturalezas yo lo dejo mientras hierve con las fuerzas de tantas sustancias diferentes que se revuelven para transformarse al cabo de una lucha sangrienta de siglos que ha empezado a romper, de veras, los hierros y tinieblas con que los tenían separados, sofrenándose. Despidan en mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias. ¿Cómo están las fronteras de alambres de púas, Comandante? ¿Cuánto tiempo durarán? Igual que los servidores de los dioses, tiniebla, amenaza y terror, que las alzaron y afilaron, creo que se debilitan y corroen”.

José María Arguedas, *Último diario*.

El Perú ha sido tierra de grandes escritores y poetas. En su suelo germinaron Garcilaso de la Vega, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, Ciro Alegría y muchos más. Pero en esa vasta gama de hombres de letras, que han engrandecido no sólo al Perú sino a toda nuestra América, sobresale la figura de José María Arguedas, el hombre que con sus escritos hizo más por las comunidades indígenas que lo realizado por todos los indigenistas anteriores.

Arguedas dio una personalidad convincente en el plano literario a los indígenas, incorporándolos por la puerta grande, con su propio lenguaje, al ámbito de las letras peruanas. Ese escritor, además, durante su fecunda existencia, en todos los actos de su vida, siempre tuvo en mente a los comuneros de su tierra, pensando en que ellos no eran cosa de un pasado que había que mirar con nostalgia sino que formaba parte de la esencia misma del futuro de su patria.

Aparte de su vida literaria, la biografía personal de Arguedas, sobre todo en sus últimos años, fue bastante atormentada, debiendo soportar una tenaz lucha interior que finalmente lo llevó al suicidio en noviembre de 1969.

La vida de Arguedas está atravesada por tres coordenadas, sin las cuales es vano comprender su existencia. Estas tres coordenadas involucran su propia vida –que como autobiografía aparece permanentemente en su obra literaria; el intento de aprehensión de la realidad peruana, que le permitió en su caso desarrollar una literatura que superó creadoramente al indigenismo tradicional; y, el estudio de la realidad desde la óptica de un científico social, que utilizando los instrumentos de la etnología y la antropología supo elaborar notables investigaciones sobre la cultura popular, el mestizaje, que luego se convertirán en elementos sustanciales de sus trabajos literario. De estos tres aspectos, íntimamente entrelazados en la vida y obra de Arguedas, se ocupa este ensayo.

LA LUCHA ENTRE UN CUERPO MESTIZO Y UN CORAZÓN INDI

“Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mi de energía, le dio un destino y la cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta donde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico”.

José María Arguedas

Un indio blanco

Corría el año de 1914, y en un lugar de los Andes peruanos un niño de escasos 3 caños caminaba presuroso junto a su padre, que se dirigía a la aldea de San Juan de Lucanas a contraer matrimonio, por segunda vez, con una rica hacendada de la región. Ese suceso tendría repercusiones duraderas en la vida de José María Arguedas, como se llamaba el pequeño infante. El nuevo hogar del niño huérfano se convirtió para él en un verdadero infierno. Su madrastra y uno de sus hermanastros continuamente lo humillaban y despreciaban. Su “nueva” madre actuaba como buena hacendada que era y en cuanto al trato brutal y despiadado que daba a sus *pongos* (indios sirvientes) no se distinguía en nada de cualquier gamonal o terrateniente voraz de la sierra peruana. Ella estaba compenetrada del estilo machista del gran señor de haciendas e indios. El pequeño José María no escapó al comportamiento machista de su madrastra, que lo castigaba frecuentemente y lo amenazaba con enviarlo a vivir entre los indios, como efectivamente lo hizo poco después.

Ese “castigo”, símbolo de oprobio en la cultura pseudo aristocrática y racista de los hacendados peruanos de principios del siglo XX, resultó paradójicamente beneficioso para José María Arguedas. Contra todo lo que ésta había escuchado acerca de la brutalidad y falta de sentimientos de los indios, encontró en su seno, pese a su miseria material, el cariño que antes no había conocido. Los *pongos* acogieron al niño blanco como uno de los suyos, que a su vez experimentó en carne propia los sufrimientos e inquietudes que se vivían por el solo hecho de ser indio. A una edad en que los recuerdos se quedan grabados con fuego en el corazón del hombre, Arguedas vivió la discriminación de que eran víctimas los comuneros indios. Ese recuerdo lo atormentó por el resto de su vida, y fue guía espiritual en su creación literaria a lo largo de 40 años.

El niño “blanco” se fue indianizando. Al escuchar sus problemas y captar lo más hondo de su espíritu, nos dice, “llegué a tener sangre indígena a través de ellos. Comprendí por qué el indígena se siente superior al blanco: porque se da cuenta de que es él quien trabaja; el blanco enfermizo, perezoso, sólo recoge el fruto de su labor. ¿Qué sería del hombre blanco sin el indio?”¹

Durante esta temprana etapa de su vida, Arguedas tiene su primer contacto con la literatura de las comunidades indias, las que usando el quechua habían logrado mantener viva durante siglos una cultura propia y resistente, con su propio espíritu y una genuina creación artística. Al respecto Arguedas recuerda: “Creo que al escuchar los cuentos quechuas que eran narrados por algunas mujeres y hombres muy queridos en los pueblos de San Juan de Lucanas y Puquio, influyó en mí especialmente la belleza de las canciones quechuas que aprendí durante la niñez. Debí tener 6 ó 7 años cuando ya cantaba en “Huaynos”².

Arguedas pasó parte de su infancia entre los comuneros indios, hasta ser separado, tan bruscamente como llegó, de ese vasto universo. De ese momento en adelante se produjo su reencuentro con el mundo no indio. Eso sucedió a los 15 años de edad, cuando Arguedas fue llevado a estudiar a un colegio de provincia. En su vida de adolescente sufrió el desgarramiento interior que produce el empezar a notar que su vida estaba escindida entre dos mundos —el indio y el “blanco”- sin pertenecer de lleno a ninguno de los dos.

¹. Citado en Julio Flores, “José María Arguedas, una experiencia sin paralelo”, *Humboldt*, No. 68, 1979, p. 46

². *Ibid.*

En ese colegio de Abancay, el joven Arguedas conoció el desprecio a que se le sometía por su pasado indio. Lo llamaban “serrano pendejo”, lo despreciaban porque hablaba un castellano enredado, como resultado de su tardío aprendizaje, pues tan sólo a los 7 años empezó a articular el idioma de los señores y hacendados. Durante su vida con los comuneros no tuvo necesidad de hablar castellano, de ahí también su profundo conocimiento del quechua.

Yo no tuve necesidad –decía- de hablar el castellano hasta los siete años de edad. En la vastísima región en que pasé mi niñez y adolescencia no era imprescindible. El setenta por ciento de los cinco millones de habitantes de esa zona inmensa -¡un mundo!- había únicamente el quechua y el treinta por ciento es bilingüe. No es posible desarrollar un ahora (1957) ninguna actividad importante en la sierra central y del sur si no se domina el quechua³.

La ruptura traumática de la adolescencia originó, andando el tiempo, la novela autobiográfica *Los ríos profundos*, la más bella de las obras de Arguedas, y una de las más hermosas de la literatura universal.

La literatura como praxis social

En 1929, Arguedas llegó a Lima, centro del otro Perú, el del mundo costeño y “civilizado”: el Perú del orden, que pretendía asemejarse al europeo, desconociendo la realidad india de la sierra atrasada y distante, aunque aquella estuviera en realidad más cerca de Lima que la propia Europa. Cuando el joven Arguedas llega a la señorial Lima se encuentra con uno de los momentos de mayor esplendor cultural y político del Perú contemporáneo. Era la época en que José Carlos Mariátegui, con una entrega y enjundia desconocida en nuestro medio, propagaba la necesaria unión entre lo más auténticamente nacional –y qué más nacional en el Perú que lo indio- y las vertientes más avanzadas del pensamiento universal, con la perspectiva de encontrar una senda de desarrollo histórico particular y consciente, que superara los vicios del indigenismo chovinista y artificial, y también las limitaciones del eurocentrismo, que negaba el sentido de una cultura nacional y latinoamericana, originada en nuestros países como resultado de la simbiosis cultural entre lo europeo y lo indio. Alrededor de Mariátegui se fue moldeando un conjunto de actividades artísticas, literarias, políticas e ideológicas que se expresaron en la revista *Amauta*, una de las publicaciones más serias y creadoras de cuantas se han realizado en nuestra América.

En Lima, Arguedas se relacionó con los círculos de *Amauta* y prontamente sintió el efecto de Mariátegui y de su concepción socialista. En *Amauta*, nos recuerda Arguedas, “recibí la orientación doctrinaria llena de fe en el hombre y en el Perú. A través de ella empecé a analizar mis propias vivencias y atener realmente fe en el pueblo en que habíamos vivido”⁴. De su contacto con los grupos socialistas de *Amauta*, Arguedas heredó, hasta el fin de sus días, su preocupación por las luchas sociales de los sectores explotados de la sociedad peruana. Este fue el impacto de la realidad social en la vida de Arguedas, que en éste se convierte en praxis social, pues su obra artística e investigativa de ese momento en adelante fue resultado de su contacto directo con la gente común y corriente. Fue una relación efectiva consigo mismo, pero también con determinados sectores sociales, agrarios y urbanos, que en cada momento de la vida peruana mostraban sus verdaderas posibilidades históricas.

En el plano de la creación literaria la experiencia de *Amauta* también fue bastante productiva para Arguedas, porque le significó el conocimiento de las corrientes indigenistas, que en ese momento dominaban el ambiente artístico del Perú. A través de Mariátegui y sus discípulos de *Amauta*, asimiló las críticas estéticas y sociales más lúcidas que se le hacían al indigenismo tradicional, que,

³ J.M. Arguedas, “Canciones quechuas”, *Américas*, Volumen 9, No. 9, 1957, p. 30.

⁴ Citado en Alejandro Lozada, “La obra de José María Arguedas y la sociedad andina”, *Eco*, No. 162, abril de 1974, p. 602.

pretendiendo reivindicar al indio, en verdad había originado una literatura falsa, artificial, sin vida, que presentaba a unos indios caricaturizados que en nada se parecían a los hombres y mujeres indios de carne y hueso.

Esa crítica profunda de Mariátegui no solo fue asimilada por Arguedas sino que la identificó al momento con su propia visión y experiencia –recuérdese que Arguedas dominaba el quechua a la perfección-, a la luz de la cual la literatura indigenista en boga se le aparecía como muy distante de la vida de los *pongos* que él había conocido en su niñez. Criticando este tipo de indigenismo, Arguedas comentaba que era bastante extraño que sus principales exponentes pudieran hablar de los indios cuando en realidad estaban tan distantes de su mundo. Cómo podía un López Albuja ser veraz si conoció a los indios “desde su despacho de juez”; o un Ventura García Calderón “cómo había oído hablar de ellos, pues se pasó la vida en París”⁵

Consciente de las limitaciones del indigenismo, Arguedas se dio a la tarea de buscar una expresión literaria y artística que rompiera con todos los dualismos implícitos en la literatura predominante: costa y sierra, español y quechua, pongo y hacendado, lo urbano y lo rural... Esa búsqueda, apasionada y frenética, precisó de muchos ejercicios e intentos fallidos (expresados en sus primeros escritos como el conjunto de cuentos titulado *Agua*, de 1935) hasta llegar a encontrar la expresión auténtica de los pongos, comuneros, mestizos, hacendados y comerciantes del Perú, como lo logró en sus obras *Yawar Fiesta*, *Los ríos profundos*, *El Sexto* y *Todas las sangres*.

Desde sus primeros escritos, Arguedas comprendió el sentido de su búsqueda y propuso convertirse en un nexo cultural entre los dos mundos tradicionalmente escindidos de la sociedad peruana, el mundo de arriba (la sierra) y el mundo de bajo (la costa). “Que sepan mis amigos costeños –sentenciaba en 1935- cómo en el corazón de su país, seré, en adelante, testigo y semilla, puente entre las dos culturas”⁶

Como reafirmación de sus inclinaciones literarias, Arguedas ingresó a estudiar Letras en la Universidad de San Marcos en 1931. Durante su vida de estudiante universitario formó parte de importantes grupos antifascistas, organizados para respaldar la República española. En 1937 un grupo de estudiantes de la universidad de San Marcos esperaban a un funcionario italiano del gobierno de Benito Mussolini, que tuvo la osadía provocadora de asistir al *Alma Mater* en visita oficial, cuando Camarotta, como se llamaba el general, venía simplemente a asesorar la reorganización de la policía y no tenía nada que ver con actividades universitarias. Camarotta llegó al acto público en la Universidad, donde lo esperaban los estudiantes que en el momento menos pensado, se abalanzaron contra el general, lo arrebataron de entre las manos de sus escoltas, lo izaron en el aire, y mientras entonaban La Internacional, lo depositaron en la pila de la Facultad de Derecho.... Derecho fue a caer en el agua el general Camarotta.

El hecho era una protesta contra los bombardeos italianos a las ciudades republicanas de España. Entre los estudiantes se encontraba Arguedas, que cursaba el cuarto año de Letras. Ya un año antes había sido detenido y despojado de su empleo en la Oficina de Correos por tomar parte de un Comité de Defensa de la República Española, que fue considerado ilegal por el gobierno.

Como resultado del caso Camarotta, Arguedas fue hecho prisionero. Pagó su condena de un año en El Sexto, una tenebrosa cárcel del Perú. Esta experiencia carcelaria dejó una profunda huella en la vida del escritor, y fue recreada años después en la novela titulada *El Sexto*, en la que se presenta una imagen realista de la vida en una penitenciaría, pero que quiere ser a su vez una reproducción simbólica de las agudas contradicciones sociales que se agitan en el interior de la sociedad peruana. Al mismo tiempo, esa obra es un canto de esperanza, de confianza plena en la fuerza interior de los hombres humildes, que pese a todos los avatares de la vida, muestran

⁵. Citado en A. Lozada, *op. cit.*, p. 595.

⁶. *Ibid.*, p. 596.

grandeza de espíritu y solidaridad humanas, en medio de un ambiente de degradación moral y sevicia criminal.

Después de salir de la cárcel, Arguedas fue acumulando sabiduría y dolor. Por fin se pudo licenciar en Letras y en forma sucesiva desempeñó diferentes cargos: empleado, profesor de secundaria y catedrático universitario. Ese discurrir vital de Arguedas, fue moldeando su actividad en los dos campos que fueron el centro de sus preocupaciones intelectuales y sociales: la literatura y la investigación en etnología, antropología y folclor.

Desde los años 1940, cuando Arguedas inicia sus investigaciones etnológicas y folclóricas y publica su primera gran obra literaria, *Yawar Fiesta*, hasta el final de su vida, el escritor combina con la misma pasión y seriedad las dos actividades sin considerar que una desmerecía a la otra. Por el contrario, cada una de esas actividades era complemento necesario en la búsqueda estética de una literatura que reflejara el sentir cósmico del pueblo quechua y que mostrara, con la investigación concreta, la manera cómo en la cultura peruana pervivía, se reproducía y resistía el elemento indígena, mezclándose con otras culturas para originar un vasto conglomerado humano con un rostro propio, que no tenía nada que envidiar a la cultura occidental de estirpe europea.

De la vida de Arguedas durante la década de 1940 no es mucho lo que se conoce, pues él mismo, que dejó plasmados en sus obras rasgos autobiográficos, nos cuenta muy poco de ese momento. De las pocas indicaciones que se conocen de este período, en su última novela afirmó: "En 1944 hizo crisis una dolencia psíquica y estuve cinco años neutralizado"⁷. En las décadas de 1940 y 1950, si exceptuamos su producción antropológica, Arguedas escribió muy poco en términos estrictamente literarios. Es posible que en este período el escritor haya soportado una profunda crisis emocional, que lo condujo por momentos al escepticismo completo frente a la realidad india, al observar la forma como la comercialización y mercantilización erosionaban la pétreo sociedad comunera de los Andes.

Desde esa década de 1940, Arguedas se convierte en un marginado político, en el sentido de no tener una militancia abierta, decepcionado por las pugnas entre comunistas y apristas y atormentado por su crisis interna de identidad de no ser ni indio ni blanco, crisis que se reforzaba por la descomposición acelerada, en muchos lugares del Perú, de las milenarias comunidades indias. No por casualidad, en el período 1941-1958 (entre *Yawar Fiesta* y *Los ríos profundos*), Arguedas pese a su silencio literario se encuentra en una creadora búsqueda y rescate de todo lo relacionado con la literatura oral india, sus tradiciones, costumbres, relatos, leyendas, mitos, bailes...⁸. Esa búsqueda pretendía demostrar que el proyecto socialista futuro no era algo ajeno a la realidad peruana, en la medida en que los propios indígenas poseían una tradición milenaria de tipo comunitaria que ni la Colonia ni la República habían podido extirpar.

Esta concepción "utópica", porque apuntaba hacia la construcción de un orden futuro, no estuvo exenta de una buena dosis de romanticismo. Arguedas que comprendía bien el efecto destructor y avasallador del capitalismo se negaba a aceptar que el avance de las redes mercantiles fuera a destruir totalmente al milenarismo mundo indio. De este período tan crítico de su vida data esta apreciación:

En el Perú y en el mundo se entabla una batalla atroz entre el individualismo y la solidaridad, entre la lucha de todos contra todos, la explotación del hombre por el hombre y la fraternidad; entre el capitalismo y la organización comunitaria; entre la costa y la sierra; entre el "demonio" llegado con los españoles y la "bondad" y la falta de ambición de los naturales. El destino del Perú depende en que no se siga

⁷ J.M. Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1971.

⁸ Parte de esa producción se encuentra publicada en los libros *Señores e indios*, Editorial Calicanto, Buenos Aires, 1976 y *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI Editores, México, 1975. También en su principal investigación antropológica, presentada como tesis de Doctorado, titulada *Las comunidades de España y del Perú*, Ed. Universidad de San Marcos. Lima, 1968.

precipitando en las caóticas costumbres extranjeras sino que integre su herencia comunitaria, que es el patrimonio más rico de la historia. La sierra, si le abrimos las puertas todavía podría salvar al Perú.⁹

Los últimos años

Esa visión romántica de las comunidades indias, se parecía mucho a la apreciación que los populistas rusos tenían del *mir* (comunidad campesina) a fines del siglo XIX. Era un romanticismo que se aferraba al pasado pensando en el futuro, para negar el presente. Y al enfrentar ese presente, duro, cruel y contradictorio, Arguedas se dio cuenta del impacto destructivo de la penetración capitalista. Luego de terminar sus estudios de Antropología, a comienzos de la década de 1950, Arguedas recorrió intensamente los Andes peruanos, para descubrir con asombro que esa realidad india que lo nutrió durante su infancia estaba siendo arrinconada por los lazos mercantiles y comerciales. Vio con rabia y dolor cómo las artesanías indias perdían calidad, porque dejaban de ser un valor de uso para convertirse en un simple objeto de cambio, que proporcionaba ingresos adicionales a los comuneros. Observó cómo los indios renegaban del quechua y querían que sus hijos hablaran castellano para que “aprendieran” a defenderse en la vida, es decir, supieran relacionarse de tú a tú con los blancos y cholos. Notó cómo algunos indios se habían enriquecido y, de la misma manera que los mestizos y gamonales, se aprovechaban del trabajo de los indios empobrecidos...

Esa realidad que él observó y palpó, le indicaba que su sueño romántico no era posible y eso lo hundió en el escepticismo. Desde ese instante, en que percibió que su obra alimentaba un espíritu que afrontaba una profunda crisis -como era el de la cultura india-, Arguedas concluyó que no se justificaba vivir. En lo sucesivo las ideas del tiempo perdido y de la desesperanza estarán presentes en su vida, para conducirlo finalmente al suicidio.

En la década de 1960, la más tormentosa de toda su existencia, Arguedas intenta vivir rompiendo con el pasado. Se alejó de sus viejos amigos se divorció de su primera esposa, interrumpió sus investigaciones antropológicas, abandonó su tan amada Universidad de San Marcos y se refugió en la Universidad Agraria de la Molina, epicentro de la actividad de jóvenes revolucionarios, a quienes pidió fe y aliento. Esa fe bastó para que publicara su epopéyica obra *Todas las sangres*, que el mismo Arguedas consideraba como su mejor producción literaria.

Esa fue su última obra, porque el proceso de escribir otra, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, le costaría la vida. En efecto, tal vez en Arguedas como en ningún otro escritor latinoamericano, se observa el caso que la elaboración de un producto literario, en la lucha contra el estilo, las palabras y la expresión, genere tantos problemas, contradicciones interiores y deseo de muerte. Por dichas circunstancias esa obra, publicada póstumamente en 1971, es el testimonio de la lenta agonía de un hombre que estuvo luchando no tanto contra la vida sino por encontrar la mejor forma de suicidio.

El suicidio

Aquel sábado 28 de noviembre de 1969, José María Arguedas había llegado a una conclusión definitiva: ese sería el último día de su vida, pues, por fin, luego de una lucha tenaz consigo mismo, estaba convencido que tal y como estaban las cosas no valía la pena vivir. Arguedas se dotó de todo lo necesario para que el suicidio –esa idea que había atormentado su cerebro durante tantos años- no fuera a fallar. Preparó todo, hasta el último detalle. Compró un arma de fuego, convencido como estaba de que la mejor forma de dejar el mundo de los vivos era propinándose un disparo en la cabeza, ya que todas las otras formas de suicidio le parecían poco seguras. Escogió el último sábado del penúltimo mes del año, porque de esa forma su acción no interferiría para nada las actividades docentes de la Universidad de la Molina, en la que se

⁹. Citado en Lozada, *op. cit.*, p. 606.

desempeñaba como catedrático desde principios de la década de 1960. Tan convencido estaba de haber seleccionado el día preciso que en su diario escribió sus últimas palabras: “escojo este día porque no perturbará tanto la marcha de la universidad”¹⁰

Luego de escribir estas palabras, en uno de los salones de clase, Arguedas se disparó un tiro en la sien derecha. No murió al instante, ya que su corazón latió hasta el 2 de diciembre, cuando definitivamente se apagó la vida de este extraordinario escritor peruano.

Arguedas tomó la tremenda decisión de poner fin a su vida seguro como estaba de que las posibilidades de creación literaria estaban agotadas y que su mundo indio se encontraba en la más terrible de sus encrucijadas históricas, ante los avances capitalistas de los años sesenta. Pocos escritores tienen la franqueza, además rubricada con su propia muerte, que mostró Arguedas poco días antes de su suicidio, al reflexionar sobre las condiciones que explican el agotamiento de su savia creadora:

He sido escritor a sobresaltos en una verdadera lucha –a medias triunfal- contra la muerte. Como estoy seguro que mis facultades y armas de creador, profesor, estudioso e imitador, se han debilitado hasta quedar casi nulas y sólo me quedan las que me relegarían a la condición de espectador pasivo e impotente de la formidable lucha que la humanidad está librando en el Perú y en todas partes, no me sería posible tolerar ese destino. O actor, como lo he sido desde que ingresé a la escuela secundaria, hace cuarentaitres años o nada¹¹.

Para describir la vida de Arguedas nada mejor que recordar sus bellas palabras de *Yawar Fiesta*, cuando al hablar de los comuneros indios que protagonizaban la novela dice que en su corazón “está llorando y riendo la quebrada, en sus ojos el cielo y el sol están viviendo; en su adentro está cantando la quebrada, con su voz de mañana, del mediodía, de la tarde, del oscurecer”¹². Y la voz de Arguedas, cuarenta y dos años después de su trágica muerte y un siglo después de su nacimiento, retumba en el Perú y en Latinoamérica como las potentes quebradas y ríos profundos que él conoció y describió en sus novelas

LA OBRA LITERARIA DE JOSE MARIA ARGUEDAS: FIN DEL DISCRITO ENCANTO DEL INDIGENISMO

En la evolución de la literatura latinoamericana la obra de José María Arguedas cierra un ciclo, y abre otro. Con esa vasta producción termina el indigenismo tradicional y se inicia un nuevo tipo de literatura que engloba a los más diversos sectores de la sociedad peruana y latinoamericana, en proceso de modernización y desarrollo capitalista. Pero, ¿cómo se produjo esa transición? ¿Cuál fue el papel desempeñado por Arguedas en ese proceso?

El surgimiento del indigenismo

El descubrimiento literario del indio de principios del siglo XX, no se diferenció mucho del “descubrimiento” de América por parte de los españoles cuatro siglos antes. Aunque los indigenistas pretendían incorporar al indio al ámbito de las letras peruanas y latinoamericanas, no consideraban su auténtica vitalidad en la vida peruana del 900 y tampoco reconocían su creciente protagonismo social y político. Nada de eso. Por el contrario, se trataba de incorporarlo formalmente como problema del pasado –y del más remoto pasado-. Los indigenistas no veían, porque se negaban a reconocer su existencia, a los comuneros indios que habitaban muy cerca en los Andes peruanos. Paradójicamente, los primeros indigenistas contemplaron al indio con los

¹⁰. J.M. Arguedas, *El zorro...*, p 295.

¹¹. *Ibid.*, p. 290

¹². J.M. Arguedas, *Yawar Fiesta*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1947.

ojos del europeo colonizador, y por lo mismo su visión fue profundamente artificial. Además, esos indigenistas, que en el caso del Perú provenían de la Costa, reproducían la vieja dicotomía heredada desde los tiempos de la Colonia, entre la costa civilizada, “europeizada” y poblada por “blancos” y una sierra atrasada y habitada por indios “incivilizados”.

Fue con esos ojos como los indigenistas vieron a las comunidades de la sierra. No partían de un conocimiento directo de la realidad, sino que apoyándose en falsas premisas, incluso de tipo racista, generaban una visión falsa y caricaturesca del indio y su cultura. Por lo mismo, su lenguaje literario era de muy mala calidad y antes que representar a seres de carne y hueso, mostraba estereotipos poco convincentes, que poco tenían que ver con el indio real y concreto. La frustración de Arguedas ante la literatura indigenista de principios de siglo fue total: “Sentí una gran decepción –manifestó– porque las obras más famosas de la época mostraban a los indígenas como seres decadentes. Entonces sentí una gran indignación y una aguda necesidad de revelar la verdadera realidad humana del indio, totalmente diferente a la presentada por la literatura imperante”¹³.

Con la claridad que lo caracterizó, en los años 1960 Arguedas efectúa un balance retrospectivo del indigenismo, considerando que el gran problema de la “generación del 900” radicó en que su indigenismo era en esencia falso porque sus portavoces “analizan la historia y reivindican la “grandeza” del imperio incaico, pero no se ocupan del indio vivo, marginado de todos los derechos constitucionales republicanos”, y todo porque lo ignoran¹⁴.

Contradictoriamente, la reivindicación que del indio hacían los primeros indigenistas tenía un objetivo no indio, en la medida en que, negándose a ver su situación real en el mundo concreto o reconociendo tan sólo su miseria y “descomposición” social, pretendían reivindicar a otras “razas”, y principalmente a la “española”. De ahí que muchos de esos indigenistas terminaran siendo hispanistas –y después muchos se convirtieron en auténticos fascistas, como el hoy desconocido José de la Riva Agüero– para exaltar sólo los aportes ibéricos y ratificar su desprecio hacia todo lo indio.

Sin embargo, según Arguedas, ese primitivo indigenismo vislumbraba inconscientemente el papel que el mestizo ha desempeñado en la historia peruana, aunque ese reconocimiento “se hiciera con el propósito de demostrar que tales valores fueron posible por lo que en ellos había de hispánico”¹⁵. Y eso ya constituía un paso adelante.

Mariátegui y la segunda fase del indigenismo

Un paso todavía más significativo se produce en los años veinte y treinta, cuando surge una corriente renovadora en el campo del indigenismo, que se alimenta de las ciencias sociales europeas y de sus primeros ecos en la sociedad peruana. Entre las concepciones sociales que orientan una nueva visualización de la comunidad y cultura indias, descolló la figura legendaria de José Carlos Mariátegui y del grupo Amauta. Esta segunda oleada de indigenismo afirmaba rotundamente que el indio no era una reliquia del pasado, sino que existía como un elemento vital de la realidad peruana. De ahí justamente los llamados de Mariátegui encaminados a “peruanizar al Perú”, para captar lo específico de esa sociedad, en la cual lo indio palpitaba por todos sus costados. Porque, decía Mariátegui: “Si el indio ocupa el primer plano en la literatura y

¹³. Citado en Mario Vargas Llosa, “Tres notas sobre Arguedas. Indigenismo y buenas intenciones”, en *La nueva novela latinoamericana*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1972, p. 37

¹⁴. J.M. Arguedas “Razón de ser del indigenismo en el Perú”, en A. Rama (Compilador), *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Ed. Siglo XXI, México, 1975, p. 190.

¹⁵. *Ibíd.*

el arte peruanos, no será, seguramente, por su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas y el impulso vital de la nación tienden a reivindicarlo”¹⁶.

Aquí el indio no es ni subordinado ni anticuario del pasado, sino que pasa a ser considerado como un sujeto con un papel histórico que cumplir en el proceso de lucha de la nación peruana por construir una sociedad diferente, en la perspectiva de destruir el semifeudalismo primero y luego el capitalismo. Se reconoce, entonces, en esta óptica el protagonismo histórico-social de los indios, dándole un énfasis a su participación en el plano de la lucha política contra las fuerzas (de gamonales y hacendados) que los oprimen y explotan.

Este último aspecto es el que más influenció a Arguedas, pues éste en la búsqueda de una cultura nacional se nutrió filosóficamente del pensamiento de Mariátegui, del que heredó un acentuado nacionalismo y la imperiosa búsqueda de transformar la sociedad peruana para organizar una nueva, donde los indios desempeñan un rol activo.¹⁷

Sin embargo, pese a que Mariátegui y el primer grupo de socialistas que vislumbraron el “problema indio” resaltaron el plano de la explotación india del presente, que por sus propias limitaciones de perspectiva y de clase no podían ver los indigenistas del 900, siguieron presentando el problema en términos dualistas –como se podrá apreciar en las primeras obras de Arguedas- al seguir hablando de manera excluyente entre sierra y costa en el plano espacial, entre indio y “blanco” en el plano racial, entre quechua y español en el plano lingüístico y entre feudalismo y capitalismo en el plano económico. Seguía siendo una visión de exclusiones y de dicotomías que esquematizaba demasiado a la sociedad peruana y máxime si se tiene en cuenta que el capitalismo ya desde los años veinte estaba trastocando drásticamente el orden agrario y cultural predominante en importantes zonas de la sierra peruana. Esta segunda concepción también es revalorada críticamente por Arguedas:

Toda la intelectualidad del Perú es sacudida por la influencia de esa revista (Amauta): el indio y el paisaje andino se convierten en los temas predilectos de la creación artística. Se trata de un arte combatiente, antihispanista. La revolución socialista aparece como inminente y fácil para los lectores y redactores de Amauta... *El gamonal es presentado con expresión inhumana y feroz, se muestra al indio o en sus miserias o en sus virtudes*. Pasado el tiempo esta obra aparece como superficial, de escaso valor artístico y casi nada sobrevive de ella, pero cumplió una función social importante.¹⁸

La crítica de Arguedas va todavía más lejos, aunque es igualmente equilibrada. En efecto, si bien sostiene que desprendiéndose de Amauta escritores posteriores, como Luis E. Valcárcel, llegaron a plantear la restauración del imperio Inca –en una muestra de antihispanismo ciego que llevó al extremo opuesto al que había llegado el primer indigenismo-, ahora ese antihispanismo conduce a un chovinismo provinciano, que resulta incapaz de comprender las transformaciones operadas por la irrupción mundial del capitalismo en América Latina después de la crisis de los años treinta, que va a borrar con esa imagen prístina de los grupos indios.

Entre otras cosas hay que anotar que la crítica incisiva de Arguedas a aquellos indigenistas románticos, que pretenden volver a un pasado milenario para restaurarlo tal como si nada hubiera pasado en la historia en los últimos quinientos años, cobra vigencia a raíz de la aparición de un pensamiento indigenista que en algunas regiones de América Latina plantea el necesario retorno al mundo prehispánico¹⁹.

¹⁶ Salvador Bueno, “José María Arguedas en una edición bilingüe”, *Casa de las Américas*, Nº 106, Enero-Febrero de 1978, p. 186.

¹⁷ A. Rama, *op. cit.*, pp. IX y ss.

¹⁸ J.M. Arguedas, “Razón de ser...”, p. 195.

¹⁹ Posiciones indigenistas de este tipo tienen alguna fuerza en países como Bolivia y Perú. Al respecto Cf. Fausto Reynaga et al., *Utopía y Revolución*, Editorial Nueva Imagen, México, 1982.

Pero Arguedas es equilibrado, como decíamos, porque reconoce que el énfasis en la realidad dual del Perú que hacen los socialistas se origina, sobre todo, en el desconocimiento inmediato que del problema tenía Mariátegui, quien por cuestiones de trabajo y por su prematura muerte no alcanzó a profundizar en su estudio²⁰. Además, Mariátegui no cae tampoco en el romanticismo utópico y nostálgico de algunos de sus seguidores.

Este segundo indigenismo dio a Arguedas energías para fortalecer su sensibilidad social, lo que le permitió comprender y asumir la rebeldía indígena desde dentro, si se quiere, de la propia vida de las comunidades. Eso personalmente se le facilitó por su particular experiencia de haber convivido con los comuneros durante su infancia, experiencia que dejará una profunda huella en su ser y en su obra literaria.

El dualismo inicial de la literatura de Arguedas

A comienzos de la década de 1930 en el momento en que Arguedas iniciaba su carrera literaria –recuérdese que su primer cuento fue publicado en 1933, cuando apenas contaba con 22 años de edad- tenía varias ventajas sobre las corrientes indigenistas que habían dominado en el panorama de las letras peruanas. Una primera ventaja, poseía la perspectiva suficiente que le proporcionaba el haber conocido algo de la producción artística del indigenismo y poder ubicar sus limitaciones estéticas. Una segunda se la proporcionaba su propia experiencia vital entre los indios, cuando casi convertido en uno de ellos sufrió las penalidades y martirios a que eran sometidos aquellos por los gamonales y hacendados, lo cual le permitió sentir en carne propia la vida cotidiana de los comuneros. Esta era una gran “ventaja” pues, como se ha recalcado antes, los indigenistas, tanto los del 900 como los de *Amauta*, desconocían directamente la realidad india. Una tercera, que compartía con los de *Amauta*, era su sensibilidad social, nutrida con sus ideales socialistas y de luchar por construir una sociedad distinta que transformara las condiciones de opresión de su presente. Y finalmente, una cuarta que se deriva de las anteriores, Arguedas se diferencia de todos los escritores e intelectuales “blancos” y mestizos de su generación porque conocía directamente el quechua; lengua que nunca despreció como hacían todos sus contemporáneos letrados, quienes aunque la dominaran sólo la usaban a hurtadillas como temiendo ser descubiertos empleando el “idioma de los indios”.

Contradictoriamente, Arguedas primero aprendió a hablar en quechua y tardíamente se familiarizó con el español, idioma que asimiló después de los 14 años. Precisamente hablando de la vitalidad del quechua, y de su necesario emparentamiento con el castellano, Arguedas sostenía: “Más de 4 siglos de contacto entre el quechua y el castellano han causado en la lengua inca efectos que no son negativos. En ellos se muestra la fuerza proveniente de esta lengua, en la flexibilidad con que ha incorporado... términos necesarios para la expresión artística”²¹. Y Arguedas fue el principal gestor de una nueva expresión estética, que usó creadoramente los dos idiomas predominantes en la sociedad peruana.

A pesar de todas estas “ventajas”, para que Arguedas lograra por fin la producción de un nuevo tipo de literatura no indigenista –en el sentido convencional del término- primero produjo una serie de obras en las que reproducía las deficiencias del indigenismo, sobre todo de la segunda de las tendencias antes señaladas. Las primeras obras de Arguedas de la década de 1930 aunque desde el punto de vista del manejo del lenguaje significan la aproximación positiva, que años después se concretará con más claridad, del castellano y el quechua, siguen presentando la imagen dualista de la sociedad peruana, escindida entre *mistis*²² e indios, odio y amor, capitalismo

²⁰ J.M. Arguedas, “Razón de ser...” p. 194.

²¹ Citado en S. Bueno, *op. cit.*, p. 146.

²² *Mistis*: Señores o hacendados. Pueden ser blancos o mestizos. Son los grandes propietarios que necesitan del trabajo indio. Su comportamiento ante los indígenas es brutal.

y feudalismo, ambivalencias entremezcladas en una concepción mayor que enfrente al mundo de arriba (la sierra) y el mundo de abajo (la costa), el cóndor y el toro, etc.²³

La visión dualista originaria de Arguedas no sólo tenía que ver con el influjo original de *Amauta*, sino que además era una manifestación del propio desgarramiento interior que él vivió, porque a los 25 años no sabía en realidad a qué mundo pertenecía: si al de los comuneros indios que lo acogieron en su seno, luego de que a los siete años su madrastra lo obligó a vivir con ellos, o si pertenecía al mundo de los “blancos”, en una de cuyas familias había nacido. La dualidad ronda la vida misma de Arguedas, desde su más tierna edad: fue rechazado por los *mistis* y aceptado por los indios. Ese dualismo en poco tiempo pasó por tres momentos; el inicial de abandono y desarraigo en el mundo de los “blancos”; un segundo, de aceptación en el mundo indio, donde vivió un proceso temporal de identificación con su cultura, valores, magia, símbolos y donde aprendió el quechua; y, uno final, cuando comprendió que la soledad inicial sólo desapareció efímeramente entre los indios, pues no consiguió ser uno de ellos, sintiéndose huérfano y abandonado. Por esta circunstancia de índole autobiográfica, en sus primeros escritos no hay cabida para los mestizos, que tan sólo aparecerán en su novela *Yawar Fiesta*, de 1941²⁴.

También habría que considerar que la visión inicial de alguien que creció y vivió entre comunidades indígenas, era limitada al compararla con el Perú de la década de 1930. Tal cosa ocurría no por ninguna limitación o inferioridad cultural india. Sencillamente, la posibilidad de ver, en una perspectiva totalizante, esa sociedad desde los Andes era bastante difícil, en virtud de aislamientos regionales, falta de información, incomunicaciones y prejuicios mutuos entre costa y sierra. Este hecho tenía que pesar en la visión original de Arguedas, expresada en sus primeros trabajos, en donde sólo consideró un medio exclusivamente rural y aislado, circunscrito a una comunidad indígena.

Mestizaje y transculturación

En la primera época de la producción arguediana encontramos, entonces, un mundo escindido y aislado, que sigue manifestando el dualismo típico de la segunda corriente indigenista, pero que ya empieza a ser superado con el intento de recrear literariamente la rica realidad peruana, con su sincretismo cultural y lingüístico. En esa visión no había lugar para el mestizo.

Rápidamente Arguedas comprende que sin incorporarlo, cualquier obra literaria que pretenda asumir la problemática indígena del Perú será artificial y esquemática, ya que el mestizo permeaba todas las estructuras sociales de la sociedad peruana, incluso aquellas donde las comunidades parecerían haberse conservado más “puras”. Paradójicamente, la superación de la novela indigenista se dio por la vía de la incorporación del mestizo en la construcción literaria, lo que enriqueció la misma visión sobre la cultura india, con todos sus problemas, contradicciones, y elementos transculturizadores.

En reflexiones posteriores que Arguedas realizó sobre literatura dio cuenta, justamente, de la forma como el reconocimiento del mestizo alteró la perspectiva del indigenismo. En un artículo de 1950, haciendo alusión al mestizo, Arguedas consideraba que no era fácil:

Erguirse contra indios y terratenientes; meterse como una cuña entre ellos; engañar al terrateniente afilando el ingenio hasta lo inverosímil y sangrar a los indios, con el mismo ingenio, succionarlos más, y a

²³. Alberto Flórez Galindo, *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Premio Casa de las Américas, la Habana, 1986, p. 327.

²⁴. *Ibíd.*

instantes confabularse con ellos, en el secreto más profundo o mostrando tan sólo una punta de las orejas para que el dueño acierte y se incline a ceder, cuando sea menester²⁵

Este lúcido análisis indica que desde un primer momento Arguedas no era un indigenista ortodoxo y romántico, que estuviera limitado en su cosmovisión por esa mirada nostálgica del indio, sino que consideraba el papel de los mestizos en profundidad, como elementos dinámicos y contradictorios, que incluso en determinadas circunstancias podían ser la única posibilidad de supervivencia de las culturas indias. Teniendo en cuenta este criterio, en diversos estudios antropológicos Arguedas distinguió entre las comunidades “conservadoras” y las “económicamente fuertes”; y, contra lo que pudiera pensarse a primera vista, consideró que aquellas que más posibilidad de resistencia presentan no son las “conservadoras”, que intentan desconocer los caminos que la “occidentalización” trae consigo, aislándose por ejemplo, sino las segundas, las “económicamente fuertes”, que podrán sobrevivir mejor porque han asimilado “anticuerpos mestizos” de resistencia, o, en otras palabras, porque pueden adoptar elementos occidentales que les permiten resistir sin perder su identidad²⁶.

Arguedas igualmente señala las dimensiones del cruce cultural que se produce entre indios y miembros de otras culturas. Como resultado de esa mutua influencia “ha aparecido un personaje”, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quien quiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta²⁷.

En 1941 en su obra *Yawar Fiesta* se aprecia el vuelco de Arguedas respecto al indigenismo anterior. Esta obra no tiene una visión estereotipada y dualista simple, pues aquí aparecen diversos sectores sociales, con muy variadas actitudes. En el paisaje social aparecen indios, terratenientes, estudiantes, mestizos y políticos. Y como ruptura fundamental, en esta obra también se presenta la consideración de la transculturación, entendida según la definía el ilustre investigador cubano Fernando Ortiz, inventor de la expresión, como un intercambio de elementos culturales de diversa prudencia que originan un “proceso en el cual se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Es un proceso en el que ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente²⁸.

Si, la transculturación es una ecuación en que ambas partes reciben y el cambio cultural adopta, si se trata de dos culturas, un sentido bidimensional. Eso lo comprendió muy bien Arguedas y desde *Yawar Fiesta*, como en todas sus obras posteriores, lo aplicó magistralmente. En el caso que nos ocupa, la transculturación fue vista como una apropiación por parte del mundo de los indios de importantes manifestaciones culturales del mundo “blanco”, como las corridas de toros; pero no únicamente eso, sino que dicha apropiación incorpora sus propios ceremoniales que rebasan el rito tradicional español; y de otro lado, también el mundo de los “blancos” se apropia, aunque ellos no lo hagan conscientemente ni lo quieran reconocer, de elementos culturales indios, llegando incluso a familiarizarse con creencias religiosas nativas. Esto es lo que se puede llamar la indianización del criollo²⁹.

²⁵ J.M. Arguedas, “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, Apéndice a *Yawar Fiesta*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1974.

²⁶ A. Rama, *op. cit.*, pp. XX y ss.

²⁷ J.M. Arguedas, “El complejo cultural en el Perú”, en A. Rama, *op. cit.*, p. 2.

²⁸ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial Ariel, Barcelona, 1972.

²⁹ J.M. Arguedas, “El complejo...”, p. 2

En la producción literaria de Arguedas el proceso más claro de transculturación nos lo muestra su obra más ambiciosa *Todas las sangres*, donde describe un universo verdaderamente complejo y contradictorio, en el que el terrateniente tradicional (Bruno Aragón de Peralta), impotente para entender y resistir el embate del capitalismo transnacional que descompone sus formas de vida, adopta comportamientos propios de los comuneros indios, e incluso llega a compenetrarse con su visión mágica y simbólica del mundo³⁰

Ruptura plena con el indigenismo tradicional

A partir de *Yawar Fiesta* la ruptura con el indigenismo está consumada, y luego será desarrollada en *Los ríos profundos*, *Todas las sangres* y en la trunca novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Esa ruptura implica varias transformaciones. El Perú ya no aparece como un universo dual, entre dos mundos separados y sin ningún vínculo entre sí, sino que es visto como un complejo entramado de paisajes, formas de organización social, culturas y lenguas que conforman una totalidad dinámica y articulada.

De paso hay que decir que esta visión literaria de Arguedas, rica en sugerencias para las ciencias sociales, no fue asimilada por importantes corrientes del análisis social latinoamericano de los años 1950 y 1960 que pasaron a presentar como fabulosos descubrimientos el llamado “dualismo estructural” y la teoría de la “marginalidad”, cuando ya Arguedas con su obra literaria había roto con esa vieja e ideologizada forma de ver a las sociedades latinoamericanas. El logro de Arguedas demuestra, que la literatura cumple, entre muchos roles importantes, la función de anticiparse a ciertos descubrimientos en el campo de la ciencia. Y el análisis totalizante de Arguedas fue una valiosa contribución en ese campo. Lo que debemos lamentar es que pase tanto tiempo para ser asimilada por las ciencias sociales del continente.

La literatura de Arguedas recorrió los más diversos caminos geográficos del Perú, como él mismo lo recordaba al hablar de su obra principal:

Todas las sangres, ha madurado durante largos años. Para poder escribirla fue necesario haber intentado interpretar en *Agua* (1935) la vida de una aldea, en *Yawar Fiesta* (1941) la de una capital e provincia y en *Los ríos profundos* (1958) la vida de un territorio humano y geográfico más vasto y complejo. Sin estas obras no hubiese podido crear *Todas las sangres* (...) Y siendo que mi última novela es más literaria que las anteriores porque en ella lo literario proviene de la faz y el corazón de infinidad de gentes distintas entrabadas en nuestro país en una urdimbre sutil, profunda, a veces terrible, y no solamente de la descripción del llanto y de la mágica maravilla de los ríos y montañas³¹

La producción literaria de Arguedas, generada en el período 1935-1969, revela los mecanismos particulares que posibilitaron la transición de la sociedad servil y semifeudal a la sociedad capitalista. Parafraseando la célebre afirmación de Marx –en el sentido que Balzac es el escritor que más se aproxima a la comprensión de la sociedad francesa postnapoleónica–, podemos afirmar que para comprender la crisis de la sociedad tradicional peruana y los nuevos desajustes y contradicciones generados por el pujante capitalismo, nadie mejor que Arguedas. La asimilación de esos procesos en su obra literaria se facilitaba porque Arguedas conoció de cerca dos coyunturas tan significativas como la de 1930 y 1960, ambos momentos esenciales en la acelerada expansión capitalista y descomposición del régimen agrario tradicional³².

³⁰. J.M. Arguedas, *todas las sangres*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1974.

³¹. Citado en Juana Martínez G., “José María Arguedas”, *Historia de la Literatura Latinoamericana*, Nº 13, Editorial Oveja Negra, s.f., p. 209

³². J.M. Arguedas, “La soledad cósmica en la poesía quechua”, *Casa de las Américas*, Nº 15-16, noviembre de 1962, febrero de 1963, pp. 15 y ss.

El primer momento aparece contextualizado en su artículo *La soledad cósmica de la poesía quechua*, en donde relata la forma como a principios de los años 1930 se produjo el contacto entre la costa y la sierra y una “nueva invasión ingresó a torrentes en el mundo hispanoquechua antiguo, ciertos valores de la civilización industrial”³³. Ese proceso de acercamiento significó que los sectores aristocráticos se apresuraban a recuperar el “tiempo perdido” durante tres siglos de distanciamiento entre la costa y la sierra. Unos, los más conservadores se resistieron ante el empuje de las “perversas costumbres que la Civilización traía” y otros, los “modernizantes”, “confundieron desde entonces y no sin cierta lógica, lo colonial y lo quechua, el indio y las catedrales, en un solo bulto. Para ellos, ambos casos representaban el pasado más vergonzoso, el “atraso”, la “antigualla”, el lastre de la civilización”.³⁴.

Desde el momento en que penetraron los valores del capitalismo (individualismo, mercantilismo, egoísmo, competencia), la descomposición de la sociedad tradicional fue acelerada; pero, a la vez, ese no fue un proceso unilineal y mecánico, sino que originó recomposición social y resistencia entre los sectores populares. El aspecto de la resistencia lo recalca Arguedas, al considerar que la irrupción del capitalismo no supuso ni la desaparición inmediata, en términos físicos y culturales, de las comunidades indígenas ni tampoco la imposición omnímoda de los valores de la cultura “occidental”.

Y aquí está el otro aporte de la obra arguediana: resaltar y dimensionar, como no lo hacían los indigenistas tradicionales la capacidad de resistencia y de rebelión de los indígenas. Donde el indigenismo tradicional veía a un indio resignado, sumiso, con dudosas muestras de rebeldía, Arguedas ve a un sujeto inconforme, activo, dinámico, con espíritu de rebeldía, experimentando odio anterior hacia sus opresores. Pero que Arguedas muestre la rebelión india y la comparta, no implica que su análisis haya sido falsamente heroico y unilateral. Bien por el contrario, los personajes indios –como todos sus personajes- son de carne y hueso, auténticos, que sienten, vibran, lloran, resisten, alimentan odios, rencores, temores, y se adaptan a las situaciones. Se puede decir que con la obra de Arguedas el indígena entra, ahora sí, por la puerta grande a la literatura universal, e ingresan también los Andes, con su magia, su belleza y sus mitos. Así mismo, en el plano de la lengua, Arguedas ha hecho aportes notables, obteniendo, luego de una lucha titánica de varios años, la expresión característica de los indígenas, sin desfigurarse el quechua ni caer tampoco en la retórica o el formalismo.

En su propia habla cotidiana, Arguedas expresó las múltiples facetas de los indios, sin descontextualizarlos ni beatificarlos. Recreó bellamente –como lo hacen en *Los ríos profundos*- la majestuosa naturaleza andina, con sus ríos, montañas, árboles y animales, que le dan un vigor inusual a sus descripciones geográficas y resaltan la función de la naturaleza en la trama de sus obras. Esa relación indio-naturaleza, que él había conocido en su niñez, le permitió comprender la magia andina y la soledad cósmica del hombre quechua. Y en la nueva forma de ver a los indígenas, Arguedas no muestra héroes individuales sino que reivindica permanentemente el espíritu colectivo del hombre andino. De ahí que en el plano narrativo la acción nunca gire en un personaje principal, pues sus personajes centrales son ante todo colectivos: los comuneros en *Yawar Fiesta*; la ciudad de Abancay en *Los ríos profundos*; la muchedumbre de la prisión en *El sexto*; los comuneros que trabajan en las minas, los habitantes indios de la ciudad y los trabajadores de las haciendas en *Todas las sangres*; y los trabajadores del Puerto de Chimbote en *El zorro de arriba y en el zorro de abajo*.

La transformación capitalista de los años sesenta también fue visualizada creadoramente por Arguedas, como se deja entrever en sus dos últimas obras (*Todas las sangres*, pero sobre todo en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*), en que se capta la nueva arremetida contra el

³³. *Ibíd.*

³⁴. *Ibíd.*

semifeudalismo agrario por capitalistas locales (Fermín Peralta de Aragón, en *todas las sangres*) o las multinacionales, en el terreno de la industria minera, en la primera, y de la industria pesquera, en la segunda.

En estas últimas obras, en virtud del conocimiento de la realidad peruana de los años sesenta, es donde se establece un más sólido vínculo entre el Arguedas literato y el Arguedas investigador social –los dos oficios que él supo combinar como pocos durante toda su vida-. Teniendo en cuenta esa relación no es sorprendente constatar que antes de la publicación de *Todas las sangres*, Arguedas hubiera realizado importantes estudios de tipo etnológico sobre problemáticas tan diversas como la religiosidad popular, el sincretismo religioso, los mitos indígenas poshispánicos, el mestizaje, la diferenciación entre comunidades atendiendo a su capacidad de resistencia, y que incluso efectuara una comparación entre el peso de las comunidades en la cultura hispana y en la peruana³⁵.

Gran parte de la información que Arguedas encontró en su labor de investigador social fue aprovechada para escribir *Todas las sangres*, su obra más extensa y ambiciosa, aunque desde luego en esa tarea haya recreado literariamente la realidad.

Pero es en el caso de su última e inconclusa obra donde encontramos una más directa relación entre investigación social e imaginación literaria, pues para comenzar Arguedas fue a Chimbote a efectuar un trabajo investigativo, en el que realizó encuestas, entrevistas, tomó fotografías, recorrió los lugares más importantes, levantó croquis, captó las distintas opiniones sobre el efecto de la actividad pesquera –recuérdese que en los años sesenta el puerto de Chimbote llegó a ser una de las zonas pesqueras más importantes del mundo-; y después de realizar toda esa pesquisa de sociólogo y etnógrafo, a Arguedas se le vino a la mente la idea de escribir una novela, en la que apareciera –como se entrevé en lo que dejó escrito- el impacto de los cambios en el mundo de la gran ciudad; realidad que hasta ese momento Arguedas nunca había recreado literariamente en profundidad.

Estudiar una ciudad en “transición”, como Chimbote, se puede decir que era la conclusión lógica de toda la trayectoria literaria de Arguedas; por desgracia esa labor fue interrumpida por el suicidio del escritor. En una carta al investigador norteamericano John Murra, Arguedas expresaba el impacto que le había causado observar la dura realidad del Perú de la década de 1960: “En Chimbote y Puno –decía- he visto al Perú de estos días y su fuerza casi me dobla. Tengo que crecer hasta llegar a la altura de la energía, de esa terrible fuerza que levanta mundos y en muchos frentes se rompe y sangra”³⁶.

Adiós al indigenismo

Teniendo en cuenta todos los elementos mencionados en este ensayo, podemos concluir diciendo que con Arguedas se cierra el ciclo del indigenismo romántico, para dar paso a un nuevo tipo de literatura –que sería injusto en realidad calificar de indigenista, puesto que ese discurso considera a los distintos agentes sociales, inmersos en la sociedad peruana y, por qué no decirlo, en la latinoamericana- o, usando las mismas palabras de Arguedas, todas las sangres que forman ese pluricultural y diverso mundo social que es el Perú y cada uno de nuestros países. Incluso la visualización de Arguedas es tan sutil que él mismo señala que en los días que corren es imposible considerar, aislándola del contexto mundial, la evolución cultural de un país, pues es necesario

³⁵. Cf. Ángel Rama (compilador), *Señores e indios*, Editorial Calicanto, Buenos Aires, 1976, donde se recogen 38 estudios etnológicos y antropológicos de Arguedas a lo largo del período 1940-1969. Así mismo, en el libro ya citado *Formación de una cultura...*, se recopilan otros estudios antropológicos. La comparación de las comunidades en España y Perú aparece en su tesis de doctorado en Antropología, poco conocida, que se titula *Las Comunidades de España y del Perú*, Editorial Universidad de San Marcos, Lima, 1968.

³⁶. Citado en A. Flórez Galindo, *op. cit.*, Apéndice Documental, p. 332.

involucrar las fuerzas imperiales que inciden en la vida de cada territorio. En este sentido Arguedas fue claro:

La narrativa actual, que se inicia como indigenista, -decía-, 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 y de la promesa que significa o constituye para el resultado final del desencadenamiento de las luchas sociales en que el Perú, y otros países semejantes de América Latina se encuentran debatiéndose³⁷.

El nuevo “indigenismo”, si puede seguir llamándose de esa forma, planteado por Arguedas, piensa ante todo en el futuro, para construir un proyecto distinto de sociedad, en la que puedan participar sin exclusión todas las raíces que configuran cada país y el continente entero. Y en esa utopía el pasado milenarista de los pueblos indios de América Latina ilumina el amanecer, porque la “historia anda, o más rápidamente o con mayor lentitud de lo que suponemos que representan las fuerzas en que unos empujamos y otros tiran en sentido contrario”³⁸ y ese amanecer surgirá del magna indígena, “fruto directo y legítimo, nueva llama de una tradición milenaria cuya hondura no ha de ser posible llenar únicamente con cemento y lágrimas”³⁹.

ARGUEDAS: CONOCIMIENTO SOCIAL E IDENTIDAD CULTURAL

Ya decíamos anteriormente cómo la vida intelectual de Arguedas se sitúa en la literatura y en la investigación antropológica como dos planos complementarios, que apuntan a un mismo objetivo: el rescate de lo específico de la cultura indígena, de sus debilidades y resistencias. A diferencia de lo sucedido a otros escritores profesionales, que por los escasos recursos que les proporciona la literatura deben dedicarse a otro tipo de actividades, renegando en el fondo de su ser por esa pérdida de tiempo que les impide dedicarse de lleno a su oficio de escritor, Arguedas nunca consideró que sus actividades de investigador social y de profesor universitario fueran marginales o que, simplemente, se convirtieran en una forma de vivir por los pocos ingresos pecuniarios que le proporcionaban sus obras.

El sentido de la investigación social de las culturas indígena y mestiza

Desde el punto de vista investigativo la producción arguediana fue copiosa y variada⁴⁰. A la investigación concreta Arguedas nunca la subestimó, más bien la consideró fundamental para conocer una mayor gama de matices culturales del pueblo indígena y mestizo de la sierra peruana. Teniendo en cuenta la importancia intrínseca que le atribuía a su labor de investigación social, Arguedas desconfiaba del escritor profesional:

¡No es profesión escribir novelas y poesías –manifestaba- O yo, con mi experiencia nacional, que en ciertos sentidos sigue siendo provinciana, entiendo provincianamente el sentido de esta palabra oficio como un técnica que se ha aprendido y que ejerce específicamente, orondamente para ganar plata. Soy en ese sentido un escritor provincial... Yo tuve que estudiar etnología como profesión⁴¹.

³⁷. J.M. Arguedas, “Razón de ser....” p. 197.

³⁸. J.M. Arguedas, “Cartas a Verónica Spasskaya”, *Casa de las Américas*, No. 99, 1976.

³⁹. J.M. Arguedas, “La soledad cósmica...”, p. 25

⁴⁰. Según los recuentos bibliográficos sobre la obra de Arguedas se calcula que su producción de artículos antropológicos y etnológicos llega a sobrepasar los 300. Cf. Jorge Lafforgue, “Observaciones marginales”, en J.M. Arguedas, *Relatos completos, op. cit.*, p. 235.

⁴¹. J.M. Arguedas, *El zorro...*, pp. 25-26.

Y continuando con su crítica de fondo a la producción literaria vista como mercancía, Arguedas enfatiza:

Escribimos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio. Eso de planear una novela pensando en que con su venta se han de ganar honorarios, me parece cosa de gente muy metida en las especializaciones. Yo vivo para escribir y creo que hay que vivir desincondicionalmente para interpretar el caos y el orden⁴²

Por esta particular concepción de lo que debe ser un escritor, Arguedas pudo dedicarse con la misma energía a recorrer gran parte de su país y con trabajo directo, la dialéctica de lo concreto, indagar sobre variados aspectos de la cultura indígena, principalmente, y a partir de ese “eje” escudriñar en la cultura mestiza agraria e incluso citadina de Lima, Ayacucho y otras ciudades peruanas.

Aunque Arguedas no era un teórico consumado en el campo de la Antropología y la Etnología sí conocía las nociones básicas que le permitieron efectuar un prolongado e incansable trabajo de campo, realizando estudios sobre religiosidad popular y folclor; recolectando mitos y canciones quechuas; traduciendo himnos y poemas; comparando etnográficamente diversas comunidades; y publicando continuas reflexiones sobre los variados significados de la cultura⁴³.

Por esta versatilidad, en el campo particular de sus estudios antropológicos, Arguedas, pese a que reiterativamente concentra su atención en la “cultura india”, pretende comprender los elementos distintivos de una cultura nacional indoamericana, estableciendo los sentidos del intercambio cultural que se produce entre varios mundos⁴⁴. Al estudiar estos intercambios Arguedas es un verdadero *trasculturizador*, puesto que su misma vida –como lo hemos descrito en la primera parte de este ensayo- era resultado del cruce cultural entre “blanco” i indígena. Y esta misma experiencia vital, que nutrió su producción literaria, fue crucial en sus investigaciones sociales, pues lo llevaron a identificar los rasgos distintivos no de culturas separadas (“blanca” e india, por ejemplo) sino de una nueva cultura, mestiza, resultado del intercambio, de los préstamos mutuos y del sincretismo. Como en ningún otro campo, esa nueva cultura se expresó en la mezcla idiomática, porque el castellano se constituyó en la “expresión legítima del mundo peruano de los Andes, noble torbellino en que espíritus diferentes, como forjados en estrellas antípodas, luchas, se atraen, se rechazan y se mezclan, entre las más altas montañas, los ríos más hondos, entre nieves y lagos silenciosos, la helada y el fuego”⁴⁵.

Además, como su obra de investigador social está encaminada a estudiar las supervivencias de lo indio en la cultura mestiza, su mensaje, a diferencia del indigenismo tradicional, no va destinado solamente al mundo indio sino que se dirige a un ámbito pluricultural, no indio, de cholos y “blancos”, para demostrar que los valores tomados comúnmente por inferiores, por ser indios, no eran espurios y “renacían en diversas manifestaciones culturales de mestizos e incluso de hacendados y señores blancos”⁴⁶.

Por eso, en sus estudios Arguedas muestra la diversidad de “supervivencias” indias, incluso prehispánicas, que se encuentran en la cultura mestiza. En el plano musical muestra la conjugación de instrumentos de la zona andina (flautas, queñas, tambores) con instrumentos europeos (violín, guitarra)⁴⁷. A nivel religioso destaca la manera como las diferentes cosmovisiones se mezclan para originar una interpretación religiosa inédita, en la cual, pese a

⁴². J.M. Arguedas, *El zorro...* pp. 25-26.

⁴³. Cf. trabajos citados en la nota 38.

⁴⁴. A. Rama, “José María Arguedas trasculturador”, *op. cit.*

⁴⁵. J.M. Arguedas, Prólogo a *Diamantes y pedernales*, Ed. Calicanto, Buenos Aires, 1977, p. 13.

⁴⁶. A. Rama, “José María Arguedas...” p. 17.

⁴⁷. Cf. J.M. Arguedas, “Canciones quechuas”, *op. cit.*, y “El Charango”, en *Señores e indios*, *op. cit.*

predominar la concepción católica, ésta contiene elementos de la religiosidad popular india⁴⁸. La multiplicidad de manifestaciones religiosas fue recogida por Arguedas en diversos estudios, en los que mostró cómo funcionaban en la práctica los préstamos mutuos entre religión católica y religiosidad popular. Señalaba cómo ese sincretismo les proporcionaba a los comuneros indios una fuerza interior que alimentaba su utopía futurista, creencia mesiánica esperanzada en el regreso a un mundo ido, pero mejor que ese que soportaban diariamente⁴⁹.

El carácter mesiánico de la cultura india y de parte de la mestiza fue clarificado con el estudio de los mitos quechuas, entre los cuales sobresale particularmente el de Inkarrí (que etimológicamente significa “Rey Inca”), con una fuerte connotación mesiánica. Inkarrí fue el primer Dios, hijo del sol y de una mujer salvaje. Hizo todo lo que existe en el mundo. Amarró el sol a la cima de un cerro y atrapó al viento. Inkarrí fue el fundador de la ciudad del Cuzco. Cuando llegaron los españoles, fue hecho prisionero.

Fue martirizado y decapitado. La cabeza del Dios fue llevada al Cuzco. La cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo de Inkarrí se está reconstituyendo hacia debajo de la tierra. Pero como ya no tiene poder, sus leyes no se cumplen ni su voluntad se acata. Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá y ese día hará el juicio final. Como prueba de que Inkarrí está en el Cuzco, los pájaros de la costa cantan: “En el Cuzco el rey”, “Al Cuzco id”⁵⁰

El carácter mesiánico del mito es claro: sobrevendrá un momento en que el cuerpo y la cabeza, separados violentamente por los españoles, se unirán y ese día terminarán los problemas de las comunidades indias. Esta apreciación aparece nítida en otra de las versiones del mito:

¡La cabeza de Inkarrí está en el palacio de Lima y permanece viva! Pero no tiene poder alguno porque está separada del cuerpo. En tanto se mantenga la posibilidad de la reintegración del cuerpo del dios, la humanidad por él creada (los indios) continuará subyugada. Si la cabeza del Dios queda en libertad y se reintegra con el cuerpo podrá enfrentarse nuevamente al dios católico y competir con él. Pero si no logra constituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios)⁵¹.

Como el mito de Inkarrí, fueron bastantes los mitos leyendas y tradiciones recogidos por Arguedas, para testimoniar la importancia de una literatura oral, rica en ritmos y musicalidad poéticos⁵².

La cultura, patrimonio difícil de colonizar

En los trabajos antropológicos de Arguedas sobresale la preocupación por establecer las características de la cultura mestiza del Perú, sus formas de supervivencia, el tipo de relaciones que establece con la cultura transnacional de masas y sus mecanismos de resistencia. En los años 1960, notando la creciente penetración de los medios masivos de comunicación, Arguedas intuye el sentido destructor de esa penetración, desenmascarando la fuerza de las transnacionales y de la dominación internacional, como encargadas de impulsar la arremetida contra la diversidad cultural del Perú para imponer la homogenización capitalista. Arguedas lo expresó claramente:

⁴⁸. El sincretismo religioso es profundizado por Arguedas en su “Puquio: una cultura en proceso de cambio”, en *Formación de una cultura...op. cit.*, pp. 74 y ss.

⁴⁹. Sobre las concepciones utopistas de la zona andina del Perú, cf. Alberto Flórez, *op.cit.*

⁵⁰. J.M. Arguedas, “Mitos quechuas posthispánicos”, en *Formación de una cultura...*, p. 175.

⁵¹. *Ibid.*

⁵². Cf. J. M. Arguedas, “La soledad cósmica...”, “Canciones quechuas”.

Las potencias que dominan económica y políticamente a los países débiles intentan consolidar tal dominio mediante la aplicación de un proceso de dominación cultural... Se trata de condicionar la mentalidad del pueblo latinoamericano. Esta gran empresa tiene auxiliares influyentes y poderosos entre los socios latinoamericanos de los grandes consorcios... Constituyen una extensión de los núcleos que tratan de “colonizar” a los países sobre los cuales ejercen un casi pleno dominio económico y político⁵³

Pese a la avalancha deculturizadora, indica Arguedas, los pueblos tienen formas de resistencia en el plano de la cultura, porque ésta es un patrimonio difícil de colonizar, y en medio de los más sofisticados medios de despersonalización cultural los pueblos sobreviven, luchan, resisten, generando una cultura popular, con ramificaciones en distintos espacios y contextos. Incluso, Arguedas, con un verdadero carácter de anticipación, constata que aquellos medios de cultura occidentales no pueden ser rechazados del todo, cayendo en un chovinismo provincial, sino que con ellos se debe establecer un “vínculo profundo no avasallable para bien del destino de sus propias naciones y de las mismas naciones donde se han organizado los grandes consorcios muchos de los cuales parecen haber olvidado que el hombre tiene de veras alma y ella muy raras veces es negociable”⁵⁴

En conclusión, de la misma forma que en el campo literario Arguedas fue un auténtico innovador que contribuyó al surgimiento de una nueva literatura peruana de raigambre universal, en el ámbito de los estudios antropológicos y etnológicos elaboró trabajos de significación encaminados a resaltar el aporte que al conocimiento universal realizan las culturas indígenas. Esa creencia guio su investigación social y le permitió a Arguedas descollar en ese campo, con el mismo rigor y seriedad que había demostrado en el terreno de la literatura.

En definitiva, en cualquiera de sus campos de estudio Arguedas partió del principio de “considerar siempre al Perú como una fuente infinita para la creación”. De ahí su búsqueda por “perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos”. Por eso, consideraba Arguedas que pretender imitar a alguien a partir de la diversidad peruana y latinoamericana “resulta algo escandaloso”. Consciente de la riqueza cultural latinoamericana de mil rostros, con orgullo podía decir Arguedas que si otros mundos “en técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo”⁵⁵.

Y como escritor e investigador social, Arguedas, casi sin salir de su Perú natal, demostró con su obra que nuestra América, contra viento y marea, tiene una cultura viva, que late en el alma popular y que ningún poder de la tierra, por descomunal que sea, puede arrancar y negar miles de años de historia propia. Esa obra del gran escritor peruano, es un esperanzador mensaje de que en nuestra América, como en el mito de Inkarrí, algún día se fusionará la cabeza, hundida en la tierra de la ignorancia y el desprecio, con sus miembros desparramados a lo largo del continente, desde el río Bravo hasta la Patagonia, para originar un continente en que nuestros pueblos, como el gran dios Inkarrí, volverán a nacer de las mil muertes a las que han sido condenados durante cinco siglos, pero de cuyas muertes han renacido no una sino cientos de veces. Porque “ese hermoso día... en que nuestros pueblos volverán a nacer viene, lo siento, siento en la niña de mis ojos la aurora”⁵⁶

⁵³. J.M. Arguedas, “La cultura: patrimonio difícil de colonizar”, en *Formación de una cultura....*, p. 188.

⁵⁴. *Ibíd.*

⁵⁵. J.M. Arguedas, “No soy un aculturado”, en *Breve antología didáctica*, Editorial Horizonte, Lima, 1981, p. 85.

⁵⁶. J.M. Arguedas, “Carta a Hugo Blanco”, citado en Carlos Vidales, “Arguedas: su corazón, rey entre sombras”, en *Estravagario*, Colcultura, Bogotá, 1976, p. 47.