

La construcción cultural y política de la etnicidad en el Perú:

José Carlos Mariátegui, José María Arguedas
y Rodrigo Montoya¹

Selma Baptista²

Universidad Federal del Paraná, Brasil
selmabap@terra.com.br

RESUMEN

Este artículo dibuja las trayectorias de algunos intelectuales peruanos, notoriamente antropólogos, explicita sus concepciones de nacionalidad, identidad nacional, etnicidad y política, retrata histórica y culturalmente algunas corrientes tradicionales y revolucionarias del pensamiento peruano. De los primeros indigenismos elaborados por Valcárcel, y pasando por el socialismo de Mariátegui, arriba al «socialismo mágico» de José María Arguedas y Rodrigo Montoya Rojas, como posibilidades interpretativas actuales y creativas del pensamiento antropológico peruano

PALABRAS CLAVE: Etnicidad, identidad cultural, nacionalidad, teoría antropológica, etnografía del pensamiento moderno.

ABSTRACT

This article delineates the intellectual paths of some Peruvian intellectuals, specially anthropologists, stating their conceptions of nationality, national identity, ethnicity and politics, retracing historically and culturally some traditional and revolutionary trends of thought of the country. From the indigenist beginnings elaborated by Valcarcel, passing through the socialism of Mariategui, it arrives to the «magical socialism» of Jose Maria Arguedas and Rodrigo Montoya Rojas, as actual and creative interpretative possibilities of Peruvian anthropological thought.

KEY-WORDS: Ethnicity, cultural identity, nationality, anthropological theory, ethnography of modern thought .

- 1 José Carlos Mariátegui nació en Moquegua, un puerto al sur del Perú, el 14 de junio de 1894 (la autora María Wiese, que escribió la biografía que hizo parte de las obras completas, da como fecha de nacimiento 1895, mas su hijos conmemoraron su centenario en 1994) y murió en Lima, el 17 de abril de 1930. José María Arguedas nació en Andahuaylas el 18 de enero de 1911. Murió en Lima el 2 de diciembre de 1969. Rodrigo Montoya nació en Puquio, en los años cuarenta, y vive en Lima.
- 2 Publicado en: Daniel Mato (coord.), 2002, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas* en Cultura y Poder. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp: 59-66. Traducción del portugués por el Mag. César Espinoza Claudio. <http://www.globalcult.org.ve/pdf/Baptista.pdf>

Introducción

La evaluación crítica de las trayectorias intelectuales, dentro de la propuesta delineada en este conjunto de artículos, va de encuentro con una «etnografía del pensamiento antropológico», resultado de la tentativa de vencer la rapidez del tiempo que consume, inapelablemente, la memoria social y cultural.³

Esta crítica parte en busca de las representaciones intelectuales, de las formas a través de las cuales la cuestión de la identidad nacional se reproduce a lo largo de un determinado tiempo, bien en busca de reflexionar sobre el papel de la Antropología desarrollada en estos contextos y en estos procesos. En este sentido, su inspiración resulta de las ideas de varios antropólogos, nacionales y extranjeros, buscando, a partir de allí, comprobar ciertas tesis, ampliándola tal vez, o descubrir otras.⁴ Mas es también fruto del encuentro con la realidad de otro país, con el descubrimiento de que hay, entre nuestra formas de representación de lo nacional de nuestra disciplina, muchas semejanzas y algunas diferencias estimulantes para la composición de un abordaje comparativo de la antropología en los países latinoamericanos.

Estas preguntas y demandas están aconteciendo ya hace algunos años, creando un área de investigación promisoría y muy amplia porque, justamente se constituyó en cuanto fruto de la famosa indagación: «¿... y cuándo los otros somos nosotros?».

Tal vez la complejidad de las posibles respuestas está vinculada a la profundización del conocimiento de las realidades llamadas *periféricas*, llevado a cabo por investigadores «nativos», contrapuesta al conocimiento producido sobre contextos anteriormente colonizados e investigados por intelectuales metropolitanos.

Sin duda, esta nueva situación llevó al descubrimiento y valorización de las tradiciones intelectuales nacionales y a su sistema de referencias que, cada vez más, parecen constituir un amplio reservorio de posibilidades interpretativas. En este sentido, no parece difícil comprender esta relación como una lucha de paradigmas y tradiciones por la hegemonía explicativa que, asimismo teniendo sus epicentros en los países centrales, se irradian constantemente a los países periféricos, en la mayoría de las veces generando nuevas polémicas, muchas veces como productos hibridados de nuevos matices, todas revelando profundas raíces en problemáticas nativas. Este sería el caso, por ejemplo, del indigenismo

3 En este sentido, ver los artículos de Mirta Alejandra Antonelli, Walter Mignolo, Ramón Pajuelo, Juan Poblete, entre otros.

4 Cf. Cardoso de Oliveira (1995) «Por uma etnografia das antropologias periféricas». En: *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro (1995); «Notas sobre uma estilística da antropologia». En: *Estilos de antropologia*, Ed. Unicamp, Campinas; Ruben, Guillermo R. (1992) «A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno». En: Roberto Cardoso de Oliveira. Homenaje. Unicamp/IFCH, Campinas; (1988) «Teoria da Identidade: uma crítica». En: Anuario Antropológico 86.

peruano de los años veinte, fuertemente influenciado por el marxismo, mas adaptándolo a las necesidades interpretativas del país, especialmente a partir del trabajo precursor de José Carlos Mariátegui.

Por tanto, la propuesta de una *crítica cultural* de cuño antropológico aparentemente está constituyéndose como un puente que se distancia del simple interés por la descripción de «otras» culturas, yendo en dirección a la consideración de las experiencias etnográficas como experimentos que, en cuanto tomadas colectivamente, sugieren la posibilidad de relacionar innumerables críticas dispersas en un cierto contexto con otras, en contextos diferentes, de forma comparativa, diluyendo de cierta manera la oposición *centro/periferia* (Clifford, 1986).

La idea de un socialismo *avant la lettre* en el Perú hizo parte de las tradiciones intelectuales y políticas del país, dentro de un conjunto de mediaciones culturales, *lato sensu*, direccionadas para la construcción de la nacionalidad. Comprender estas representaciones acerca de esta concepción de la «nacionalidad» significa evaluar el peso que el *elemento étnico* desempeñó y desempeña hasta hoy en el pensamiento social, a despecho o exactamente debido a las profundas transformaciones producidas por la urbanización, por la industrialización y por los movimientos migratorios inter e intrarregionales. Captar las formas de estas representaciones implica percibir como los intelectuales peruanos entendieron y entienden la problemática de la *etnicidad* y preocuparse por algunas de las cuestiones que hacen que existan muchas «puertas» para lo que se coloca como el gran tema: comprender, interpretar la *modernidad periférica* peruana.

Recorriendo este camino percibimos que la cuestión de la etnicidad estaba presente desde los primeros días de esta historia, comprendiendo lo que se podría pensar como una marca duradera de este *ethos* cultural: el impacto de la Conquista, la colonización de la sociedad andina y el mestizaje de manera general. Habitó el alma y la mente de los liberales de la Independencia llegando a la vuelta del siglo a la esencia de los debates intelectuales del novecientos. Marcó el espacio del *socialismo peruano* en el mundo marxista de los años veinte, pasando por los consensos y disensos de las generaciones del 45 y 60, permaneciendo como marco en los análisis de los cambios provocados por el velasquismo a partir de los años setenta.

La década del 80 tiene sus peculiaridades en función de los trastornos causados por la violencia en los Andes y en las ciudades, por el nuevo rostro urbano, resultado de los casi cuarenta años de migraciones internas y por la «informalidad» económica, principalmente en los centros urbanos más populosos. Es también el período en que se acentúan los debates partidarios.⁵ Esta densa trayecto-

5 El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) nació en 1959, como disidencia del APRA. En 1965 inicia una acción guerrillera, siendo derrotado a comienzos de 1966. Vanguardia Revolucionaria (VR), nacido en 1965, se compone de varios núcleos radicales salidos del PC-Unidad, de Acción Popular y del trotskismo. Ambos serán los troncos centrales de la llamada «nueva izquierda». En los años 70 sufren nuevas divisiones. En 1977, con el auge de los movimientos sociales y

ria acabó configurando un «pensamiento original», ciertamente compartido, en gran medida, por otras naciones andinas, estrechamente ligado a las concepciones de dependencia, desigualdad y heterogeneidad que varias generaciones de intelectuales tuvieron más explícitas, por lo menos a partir de los años veinte (Franco, 1985).

En este sentido, esta generación inicial fue un marco indiscutible porque, como portadora de una autorreflexión moderna en el Perú, fue la primera en apuntar para una profunda interrelación entre los factores económicos, políticos, sociales y culturales. Sin duda, bajo la influencia de un pensamiento metropolitano marcado por el marxismo, mas no solo por el marxismo, y esta es una característica que merece consideraciones.

Las primeras décadas del siglo xx asistirán a la aparición de una vanguardia urbana, limeña, estimulada por las primeras señales de una incipiente clase obrera, que también fue influenciada por una intelectualidad regional, especialmente cusqueña, muy ligada a las corrientes indigenistas. Mas la influencia revolucionaria europea también se hizo sentir, tanto en relación con los anarquistas, que volvieron a luchar por la organización de los trabajadores, en cuanto a las ideas sociales, piedra de toque en la lucha antiimperialista. Mucho se podría decir sobre la revolución urbana por la cual Lima va a pasar en esta época y que acabó por transformarla, efectivamente, en el *locus* de esta *proximidad imaginativa de la revolución* de la que habla Perry Anderson (1984).

Entretanto, es imprescindible dirigir la mirada para la sierra, por la importancia que ella ejerció en las posiciones asumidas por Mariátegui, en función de su potencial utópico. Por primera vez en la historia intelectual del país alguien fue capaz de proporcionar y buscar la totalidad de la nación, como característica fundamental de esta modernidad «periférica».

Escribiendo sobre los ensayistas peruanos del período 1848/1948, Luis Enrique Tord esclarece la importancia de estos 100 años en la construcción de lo que podríamos llamar una *tradicción*: un tiempo en que se desarrolló el pensamiento de Manuel González Prada, las primeras exposiciones indigenistas dentro de la Universidad de San Marcos y el ímpetu indigenista en Lima, Cusco y Puno, haciendo aparecer numerosas revistas, libros, y posturas políticas (Tord, 1978). Y justamente por haberse constituido en una *tradicción* nunca dejó de presentarse como un campo lleno de ambigüedades y de conflictos, fundamentalmente por el hecho de haber sido, al mismo tiempo, un campo de la literatura y de la política

de la apertura democrática, varias facciones del MIR, VR y PCR (Partido Comunista Revolucionario) van a convergir en la UDP (Unidad Democrático Popular). En 1980, la UDP se unió con el PC-Unidad y Patria Roja, así como con otros grupos menores formando la IU (Izquierda Unida), que atravesará los años 80, llegando a los 90 a un confrontación bilateral, tanto contra Sendero Luminoso, que se decía heredero de las ideas de Mariátegui y Arguedas, como contra la derecha, encarnada en el movimiento Libertad de Vargas Llosa y Fujimori.

(ver Cristal, 1991). Fueron, por tanto, innumerables las características que llevaron a la aproximación entre *socialismo* e *indigenismo*, en la medida en que, siendo la masa campesina al mismo tiempo indígena, esta va, al poco tiempo, surgiendo como el embrión del socialismo peruano. De la misma forma no será acaso que las cuestiones antropológicas políticas tendrán, en momentos muy especiales, un tratamiento literario de grandes repercusiones.⁶

Escribiendo en la misma época que Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo, también socialista convicto, no se restringió a trabajos de cuño científico y político: en su novela *Renuevo de peruanidad*, título ciertamente extraño para una novela, inserta un «prólogo», llamado por el mismo *prólogo polémico*, en la que plantea discutir temas sociales, raciales y culturales.⁷ La producción literaria de Mariátegui quedó siempre en segundo plano, sea porque el mismo lo consideró de menor valor, ligada a su autodenominada *edad de piedra*, sea porque sus editores llevaron su clasificación muy en serio; la verdad es que pocos críticos se volcaron sobre ella. Lo más relevante son sus posiciones de «crítica literaria». Entretanto, en una entrevista realizada en 1926, a la pregunta «¿Cómo cambiaron sus rumbos y aspiraciones literarias y se definieron en la forma que hoy se han definido?», él respondió: Soy poco autobiográfico. En el fondo no estoy muy seguro de haber cambiado [...] Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política no hay de que sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mi ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía 20 años y escribía disparates de los cuales no se por qué la gente se acuerda todavía. En mi vida he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios. Soy un alma agónica, como diría Unamuno (Ramos, 1926).

Esta «fe» que el propio Mariátegui coloca como religiosa y política, yace en el fondo de este manantial revolucionario que tantos frutos inspiradores han dado en el Perú y, por qué no decir, en América Latina como un todo. Al regresar de su exilio en Europa, Mariátegui se entregó definitivamente al estudio de la realidad peruana, usando el marxismo como un método de análisis e intensificando también su trabajo con líderes sindicalistas. Acentuóse su acción escrita dentro del *ensayismo político*, cuando regresó a escribir para la revista *Mundial*, *Variedades*, *Mercurio Peruano* y también para publicaciones extranjeras. En septiembre de 1926

6 Este otro rostro de la misma tradición es altamente estimulante. Debemos considerar, en este caso, el tránsito del propio Mariátegui por la literatura, y la presencia destacable de Valcárcel, que antes de volverse un «antropólogo», escribió literatura indigenista. En su estela van a estar otros como, por ejemplo Castro Pozo, Arguedas y Montoya.

7 Ver: Hildebrando Castro Pozo (s/f). Edición del autor: «como trabajo mercancía, esta obra pertenece al autor, quien se reserva todos los derechos de reproducción, total o parcialmente. El precio es inalterable: 50 centavos en Lima, 60 en provincias».

apareció su tan soñada revista *Amauta*, en cuya «presentación» están sus famosas palabras, declarando ser un hombre con una filiación y una fe, y que por esta razón la revista rechazaría todo lo que fuese contrario a su ideología, o que no tuviese ideología alguna. Allí también reveló su adhesión a un estilo muy específico del *indigenismo*, forjado en aquel contexto: [...] El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo. Pero específicamente la palabra «Amauta» adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez. El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo [...].⁸

El mismo contexto que dio a su socialismo una forma particular –aunque acreditase en la ruptura revolucionaria, y que el espacio ideal para la revolución fuese asimismo las ciudades–, a su regreso en 1929, seguía resueltamente en dirección a su enfrentamiento final con la *III Internacional*. Enfatizando el potencial revolucionario del mito y su capacidad de arrastrar a las masas a la acción, y al mismo tiempo realizando una trayectoria a su regreso en dirección al *Perú profundo*, va a decir: [...] Lo que afirmo, por mi cuenta, es que de la confluencia o aleación de «indigenismo» y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora [...] son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista (Mariátegui, 1988: 217).

Buscando comprender su nación, y al mismo tiempo hacer del socialismo una ligazón entre tradición y modernidad, fue componiendo un contrapunto de muchas y variadas oposiciones: en primer lugar, en el diálogo que estableció entre una cierta idea de *vanguardia* (comprometida) y el *indigenismo*, entre Occidente y el mundo andino, entre la reivindicación de una heterodoxia y la exaltación de la disciplina, entre lo nacional y lo internacional. Y fue esta manera peculiar de articular marxismo y nación lo que lo llevó a proponer un marxismo tan original, como el de Gramsci o de Lukács, gracias al cual el Perú encontró un lugar en la geografía del marxismo occidental, aunque no tuviese una «genealogía perfecta», pues al lado de Marx y Engels figuraban Benedetto Croce, Piero Gobetti, Henri Barbusse y Sorel.⁹

8 La palabra «amauta» puede ser traducida como líder intelectual. En quechua significa hombre sabio, maestro (Cf. Glosario, escrito por Martín Lienhard para el dossier sobre Arguedas, publicado por Eve-Marie Fell, citado en la bibliografía).

9 La evaluación de lo que se llamaría «marxismo occidental» es bastante amplia y no es propósito tratarlo en este artículo. En esta genealogía, releída por autores importantes como Perry Anderson,

A finales de 1915, en un ataque a una hacienda en Puno, liderada por *Rumi Maqui*, un sargento que resolvió apoyar a los campesinos y dirigir un levantamiento indígena, trajo nuevamente a la superficie energías utópicas adormecidas. Aunque fácilmente sofocada, esta efímera rebelión anunciaba, a su vez, una alternativa: el renacimiento de una utopía. Escribió Mariátegui: [...] la vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico, teatro incaico, música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una Revolución incaica (1917).

Para Mariátegui los indígenas, que él llamaba *campesinos*, podrían asumir ideas socialistas y conjugarlas a sus aspiraciones mesiánicas porque estas habían sido capaces de mantener y preservar ese antiguo colectivismo andino. Así, paradójicamente, en una sociedad atrasada él vio el camino para la modernidad que era, justamente y al mismo tiempo, la justificación para la propuesta socialista en el Perú.¹⁰ A pesar de la desmitificación que posteriormente se hizo de este *comunismo agrario*, basado en las resonancias del Imperio Incaico y sustentado por Mariátegui, esta exageración, por así decir, fue imprescindible en la formulación de una vía propia para el socialismo peruano, indoamericano, pensado a partir de las luchas en el campo, de la sobrevivencia del mesianismo andino y del colectivismo como una forma de organización indígena (o campesina).

El encuentro con lo *andino* lo llevó también a relevar la importancia de la historia de un país en el cual la dura carga de frustración se torna, al mismo tiempo, en sustento para la esperanza.¹¹

José María Arguedas llegó a Lima para estudiar Humanidades en la Universidad de San Marcos en 1931, un año después de la muerte de Mariátegui. En términos intelectuales, dos antecesores son importantes para comprender la trayectoria de Arguedas: de un lado, Mariátegui, y del otro, Luis Valcárcel.

Valcárcel también llegó a Lima en 1930 invitado por Sánchez Cerro para dirigir el Museo Bolivariano (Valcárcel, 1981). Acontecimientos diversos hicieron que, a su regreso en 1945, su idea de un Museo Nacional, elaborada en 1931, lo viese concretizada. Esta idea procuraba responder a la necesidad emergente y

sus nombres no constan. Por tanto, en una genealogía del marxismo latinoamericano, como la que hace Raul Fornet-Betancourt, entre otros, allí están estos pensadores que ejercieron una gran influencia en la formación político-filosófica en Mariátegui. Además de los franceses Henri Barbusse y Romain Rolland, sobresale Georges Sorel (1847-1922), y entre los italianos, Benedetto Croce (1866-1952) y Piero Gobetti (1897-1926), este por ejemplo fue citado por el propio Mariátegui como «una de las cabezas con las cual me siento en máxima sintonía» (apud: Raúl Fornet-Betancourt, p. 157).

10 Es interesante observar que en la relación específica entre socialismo y etnicidad, esta categoría de «campesinos» en la realidad disimula la noción de «etnicidad». Es, sin duda, una formulación fechada, marcada por los problemas de la época.

11 En su opinión habría que haber un cuarto tomo de *El Capital*, donde, junto con el marxismo en cuanto expresión de lo más alto del pensamiento crítico de la modernidad, estaría, también, en la tradición histórica de cada país.

creciente de producir una visión de conjunto del proceso histórico peruano. Mas también encaminarse en una dirección integradora de los diversos y dispersos museos capitalinos, concentrando la visión, integrando los esfuerzos e incentivando la investigación. De allí la creación de dos institutos dentro del Museo: el Instituto de Arte Peruano y el Instituto de Investigaciones Antropológicas e Históricas.

Con Valcárcel se introdujo en la vida académica limeña la aproximación *indigenista cusqueña*, calzada en la importancia de la completa inmersión en la vida indígena para comprenderla mejor, contraponiéndola por tanto, con las diversas perspectivas con que la intelectualidad limeña se aproximaba a la antigua cultura peruana, fruto del acceso a las referencias más actualizadas de las ciencias humanas, producidas en Europa y los Estados Unidos, pero sin el contacto directo con la región serrana. Este mismo espíritu lo acompañó en la conducción del curso de *Historia del Perú-Incas*, que él formuló para la Facultad de Letras en la Universidad de San Marcos, a comienzos de 1931. La historia de este período, en los embates políticos y de las investigaciones, nos revelan cómo y por qué el país estaba realmente siendo *descubierto* por la etnología como el estudio de la realidad viva: Con la etnología se introdujo el estudio del presente y, por necesidad inmediata, la proyección hasta el futuro en nuestras investigaciones de la cultura peruana antigua (*op. cit.*: 323).

Realmente, la situación de los indígenas contemporáneos recibía una nueva mirada, en lugar de la intuición, podían ahora contar con una metodología que, a partir del presente, lanzaba luces sobre el pasado permitiendo, a su vez, la construcción de una imagen del país y de la nación que se proyectaba en dirección al futuro.

La nueva preocupación con el cambio sociocultural representó la perspectiva que el indigenismo peruano asumió, casi veinte años después de la novela/testimonio ideológico *Tempestad en los Andes* del propio Valcárcel, cuando entonces él mismo afirmaba el *resurgimiento* de la raza indígena: [...] La cultura bajará otra vez de los Andes. No mueren las razas. Podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y del espacio. La raza keswa fue cultura Titicaca y después ciclo inca. Perecieron su formas [...] Pero los keswas sobreviven todas las catástrofes [...] en lo alto de las cumbres andinas brillará otra vez el sol magnífico de las extintas edades [...] (*op.cit.s/data*).

Por tanto, para estimar la aparición de un nuevo *indigenismo* peruano podríamos tomar como marco dos libros de Valcárcel: *Tempestad en los Andes* (1927) y *Ruta cultural del Perú* (1945), fruto de impresionantes experiencias sociales e intelectuales: [...] de haber sido una corriente de denuncia y crítica y después de haber anunciado la «indigenización» del Perú, el indigenismo se convertía ahora en una escuela de pensamiento. Nosotros no habíamos buscado el cambio total, sino la valoración y el respeto hacia la cultura indígena. A pesar de que desaparecieron las condiciones para la denuncia y la propaganda en favor de

los indios, quedó vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos (*op. cit.*: 325).

Era, en fin, el momento de cruzar la frontera en dirección a la *modernidad*, sin perder los vínculos con la *tradición*. Entonces comenzó a delinearse la preocupación con el hecho de que, a pesar de las mudanzas económicas introducidas en el país desde el siglo XVI, no hubiesen podido alterar la conciencia colectiva de la población indígena, eso no significaba que estas mismas poblaciones no tuviesen el derecho a los beneficios de las innovaciones modernas. De esta forma, aquel estudio orientado preferentemente a las cuestiones históricas, al conocimiento del pasado, comenzó a dedicarse ahora más al presente.

Así, siguiendo el recorrido personal de Valcárcel percibimos cómo el indigenismo se fue tornando en una escuela de pensamiento: en primer lugar, por su carácter «científico», debido a las nuevas disciplinas que fueron introducidas en los cursos de etnología, y en segundo lugar, por su carácter «práctico», ya que la evaluación etnológica pasó a ser condición previa para cualquier formulación de proyectos dirigidos a las poblaciones indígenas. Es preciso recordar que esta perspectiva se incorporó a los fines desarrollistas a partir de 1946, con la creación del *Instituto Indigenista Peruano*, órgano vinculado al Ministerio de Justicia y Trabajo, del cual Valcárcel fue el primer director.¹² Entonces, comenzó a crecer el interés por la población indígena, especialmente en lo que se refiere a sus manifestaciones culturales: además del Instituto de Arte Peruano, del Museo de la Cultura Peruana, el Ministerio de Educación Pública pasó a contar con un departamento de folclore como parte de la Dirección Artística que, con la ayuda de miles de profesores esparcidos por todo el país, pasó a recopilar materiales folclóricos.

Escribiendo en el período de postguerra, su percepción de la economía peruana es positiva, en la medida en que estaría siendo acelerada la destrucción del feudalismo: ... el nombre y la fama del Perú, alcanzarán nuevos y definitivos resplandores, afianzándose las penosamente adquiridas características de su vida internacional [...] son rasgos propios de la personalidad del Perú en sus relaciones externas: un profundo sentido de convivencia armónica y una exquisita sensibilidad para percibir lo justo... (Valcárcel, 1965:24).

Finalmente, aunque mantenía su antigua posición ideológica, esta aparece ahora más bien matizada, por lo menos, con otras dos fuertes influencias: el socialismo y la etnología como formas de comprensión y transformación de la realidad.

José María Arguedas fue alumno de Valcárcel en 1931, antes del período en que, por razones políticas, fuera clausurada la Universidad de San Marcos. Después, cuando fue reabierta, en 1935, Arguedas dejó los estudios para trabajar.

12 Los dos proyectos más conocidos de esta época son: *Vicos* y *Puno Tambopata*. Estas actividades impulsaron la creación del *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*, de 1959.

Este es un tiempo en que él se encuentra involucrado con la literatura: en 1935 publicó su recopilación de cuentos *Agua*, también *Los Escoleros* y *Warma Kuyay*. Participante de la militancia antifascista acabó preso. De esta experiencia resultó su novela *El Sexto* (nombre de la prisión en la que estuvo) y luego apareció *Canto Kechwa*. En 1938 comenzó a escribir *Yawar Fiesta*.

Retorna a sus estudios y trabaja durante algunos años como profesor de secundaria. En 1953 asume la jefatura del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura, además es secretario del Comité Interamericano de Folklore y editor de la revista *Folklore Americano*. En 1956 produce su primer trabajo importante en etnología y obtiene su título de bachiller al año siguiente. En 1959 avanza su tesis doctoral en España y, de regreso al Perú, pasó a dictar clases en la Universidad de San Marcos.

En los años sesenta la situación política se agravó en todo el continente y en el Perú la represión militar produjo innumerables víctimas. Arguedas continuó produciendo literatura indigenista y libertaria, al mismo tiempo en que profundiza sus conocimientos antropológicos, dictando clases y creando discípulos. En función de un convenio/proyecto para investigar la literatura oral peruana pasó a dictar clases en la Universidad Agraria La Molina. Apartado de la militancia política desde que había salido de la prisión, no se vincula con ningún partido político. Su esfuerzo se concentra en la ansiada percepción, comprensión e interpretación de su país, tanto en la literatura como en la etnología.¹³

Desde esta época hasta 1969, año en que se suicidó, pasó por períodos productivos y otros en las que sucumbía frente a su dolencia psíquica, una profunda depresión que lo acompañaba hacía ya muchos años. Su último trabajo, una novela incompleta, puede ser pensada como un paradigma de la relación intelectual y emocional, consustanciado en una escritura en que tanto la literatura como la antropología son invocados de forma profunda y arraigadas (Arguedas, 1990).

Súmese a todo esto las tensiones del contexto social, político e intelectual resultado de las presiones del debate sobre el involucramiento político de los intelectuales latinoamericanos y tendremos, quien sabe, la posibilidad de comprender las siguientes palabras de Arguedas: Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no solo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aun más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico (1969).

La comprensión de lo que sería esto *mágico* para Arguedas es, ciertamente, desafiante. Entre innumerables comentaristas de su obra me gustaría destacar dos posiciones antagónicas que fusionan una polémica bastante relevante y dura-

13 Su novela *Los ríos profundos* apareció en 1964.

dera: de un lado, Vargas Llosa, acusando a Arguedas de ser el constructor de una *utopía arcaica* en la medida en que habría mitificado una supuesta dualidad cultural del país que, en el fondo, era apenas una especie de persona obcecada en vivir una frontera ultrapasada, y por tanto, el constructor de su propia mitología.

De cierto modo, lo que Vargas Llosa presenta es la figura de un hombre paralizado, desgarrado entre dos mundos y que sus dos *zorros* representan: ... el de un hombre aferrado a cierta antigüedad, a un mundo campesino, impregnado de ritos, cantos y costumbres tradicionales [...] mundo arcaico que él conoció de niño, que estudió como folklorista y etnólogo y que, como escritor, idealizó e inventó. Y del otro lado, el de un intelectual convencido de que lucha por la justicia y la modernidad era necesaria y que adoptaría [...] la forma de una revolución marxista. Arguedas presintió que ambas adhesiones eran incompatibles (Vargas Llosa, 1980).

En 1976, en el famoso prólogo a la recopilación de artículos escritos por Arguedas entre 1940 y 1969, *Señores e Indios*, Ángel Rama, por el contrario, afirmaba que la unidad de la producción arguediana resultaba del hecho de estar centralizada en el indio peruano, de su carácter francamente nacionalista, y de la ampliación de esta visión por la inclusión creciente, de los estratos de *índole mestiza*, prolongando su cosmovisión original (Rama, 1976).

Así, si en el primer libro de cuentos, *Agua* (1935), y en la primera novela, *Yawar Fiesta* (1941), él permanecía de espaldas a las normas de la referida modernidad, en los trabajos siguientes Arguedas partió en la búsqueda de un registro mucho más adecuado a la percepción de la nación como totalidad, como sugiere Rama (1982), aunque en las obras subsiguientes continuase con la concentración anterior, donde se reiteraban los mismos temas.¹⁴ De alguna forma lo *mágico* en Arguedas sugiere a Vargas Llosa una cierta irracionalidad, un descompasamiento con su tiempo, una relación negativa entre mito y utopía, para Ángel Rama, aquel universo arguediano fijo, prototípico, repetitivo, sugiere un juego de permanencias y leves variaciones, un verdadero modelo simbólico en el cual la creación artística está situada en el centro de la *transculturación*.¹⁵

En él, este pensamiento *interminable*, en el sentido estructuralista, se configura en una convicción apasionada de que el país solo tendría salvación y salida a través de la recuperación de la cultura indígena, de los valores ancestrales, reproduciendo, de nuevo, el mismo esquema dicotómico de dominadores/domina-

14 *Diamantes y pedernales* (1954), *Los ríos profundos* (1958), *La agonía de Rasu Ñiti* (1962), *Todas las sangres* (1964), *Amor mundo* (1967) y, finalmente, su obra póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).

15 Para una apreciación crítica de la obra de Ángel Rama sugerimos la lectura del texto de Juan Poblete «Trayectoria crítica de Ángel Rama: la dialéctica de la producción cultural entre autores y públicos», incluida en la antología *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas* en Cultura y Poder, Caracas, Clacso/Faces, citada en la bibliografía.

dos, luego complejizada por la problemática de las clases sociales, influencia nítida de Mariátegui y de las lecturas socialistas. Por tanto, diferenciándose de Vargas Llosa, Rama percibe la superación de la mencionada *utopía arcaica* a través de un modelo que englobaría referentes lingüísticos, literarios, sociológicos, antropológicos y míticos.

Arguedas estaría favoreciendo el sistema regional de nuevas potencialidades, ligadas a la función que la novela va adquiriendo en el contexto latinoamericano, o sea como instrumento privilegiado tanto en relación con el proceso de transculturación en cuanto a la emergencia de un narrador oriundo de una pequeña burguesía ansiosa por luchar por los valores autóctonos, mediadora de los dos mundos. En este sentido, es posible imaginar este *mágico* arguediano como consecuencia y, por otro lado, como función mediadora de este carácter de *frontera*, en los varios sentidos sugeridos hasta ahora: el artístico, el cultural y el político.

El antropólogo y novelista Rodrigo Montoya Rojas decidió estudiar Antropología después de un encuentro con José María Arguedas, quien era amigo de su padre. Natural de Puquio, llegó a Lima en los años sesenta, para frecuentar la Universidad de San Marcos. Siguió una carrera académica de mucho éxito, es actualmente profesor emérito de la referida universidad. En 1994, ya apartado de la militancia política desde 1978, trajo a los círculos intelectuales un trabajo de síntesis sobre la cuestión étnica y política de resonancias muy directas con la obra de Arguedas y Mariátegui.

Además de la intención explícita de realizar un balance ideológico de las tendencias políticas del país, relatando la historia de una exclusión fundante de la sociedad peruana, presenta su propuesta de un *socialismo mágico*: un proyecto de transformación, ahora realmente ligado a la comprensión de la diversidad étnica y cultural, postulándolo como la única salida para una sociedad democrática (Montoya, 1994). La idea de una *utopía andina*, formulada originalmente por Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, reaparece varios años después como *utopía de la diversidad*.¹⁶

¿Qué cambios habrían ocasionado este pasaje y qué significa en términos sociales e intelectuales? El hilo conductor parece apuntar hacia la cuestión de la violencia en cuanto componente estructural de la historia peruana, fruto de la exclusión de la población indígena y mestiza. Pero también dice respecto a una evaluación de la intelectualidad peruana, colocada en términos de una perspectiva crítica de los proyectos, tanto de la derecha cuanto de la izquierda, objetivando su superación en dirección a una democracia plena, a una ciudadanía para todos.

16 Vale recordar: *Buscando un Inca*, de Alberto Flores Galindo, es de 1988, y, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, de Manuel Burga, es de 1986.

Trabajando con la *cuestión étnica* apuesta por la profunda relación entre *mesianismo/milenarismo* y la política, que en el Perú no sería una actividad profana y sí profundamente condicionada por el *factor religioso*.¹⁷ En realidad, esta sería la clave para la comprensión de lo que Montoya llama el *horizonte utópico*, o sea una combinación de utopía andina y socialismo, fruto de un proceso de mitificación de la historia incaica y su apropiación por la política. Su ambición política e intelectual se asienta en una cuestión muy clara: «a lo largo de mis trabajos trato de responder a la pregunta general, ¿cuál es el proceso de articulación entre el capitalismo y el complejo universo indígena del país»? En este sentido su posición es explícita: [...] pensar el socialismo en el Perú en términos inéditos, partiendo de las potencialidades que nuestro propio pueblo tiene, aprendiendo de la historia, es un reto difícil y –al mismo tiempo– un peligro para los defensores del orden y para quienes reducen el Perú a su simple fragmento occidental y costero [...] La solidaridad con los vencidos y los oprimidos es una cuestión de principio si se tiene una firme convicción socialista y realmente democrática.

Al mismo tiempo Montoya ve en la *utopía andina* una respuesta totalizadora al *localismo*, en cuanto resquicio del Imperio Incaico, proyectando la idea de un *homen andino*, en calidad de una totalidad de trazos comunes, expresando una historia imaginada o deseada y no la realidad de un mundo fragmentado. Sería, de esta forma, el conjunto de proyectos para enfrentar esta realidad, el punto de encuentro entre la memoria y el imaginario. Lo que parece importante destacar es que esta *utopía* necesita de la existencia, real o imaginaria, de esta *pluralidad/diversidad*, por cuanto al mismo tiempo precisa postular una *andinidad* que le dé unidad a sus proposiciones. Al final, el *localismo* puede ser comprendido como fuente identitaria y, al mismo tiempo, como aquello que precisa ser superado.

En realidad, la idea de una *diversidad/pluralidad étnica* está naturalmente ligada a una concepción espacial específica: grupos diversos, ligados a sus lugares de origen o, por lo menos, a los lugares que le fueron destinados a vivir. Por tanto, el localismo ligado a la diversidad presupone la fragmentación. De allí la necesidad de superarlo con una concepción unitaria de identidad que sea capaz de mantener la idea de la *diversidad/pluralidad*, atado a una concepción espacial que no dependa del contexto real. La recreación de una identidad étnica en una metrópoli como Lima, por ejemplo, pasa por suponer que ella sea capaz de lidiar simultáneamente con la dilución de un localismo geográfico en cuanto soporte de la identidad, y la recreación de los espacios concretos y/o los imaginarios donde anclarla. En esta dirección, interpretar la historia peruana se presenta como la propia caracterización de esta *utopía de la diversidad* el cual, por razones obvias, encuentra en Arguedas su más auténtica expresión.

17 Nótese allí la relación con el pensamiento de Mariátegui y de Arguedas.

Relatar la historia de esta exclusión, como afirma Montoya, implica también construirla y, por tanto, *utopía andina* y *utopía de la diversidad* se tornan en las dos caras de una única moneda, una que retorna al pasado, y otra que apunta hacia el futuro, a través de la propuesta del *socialismo mágico*. Este carácter «mágico» atribuido al socialismo, o por lo menos a este socialismo, tiene también en Arguedas su referencia y legitimación: su escritura, mezcla de revolución y asombro, de éxtasis y desilusión, es también una escritura de fronteras, un territorio potencialmente abierto a (re)interpretaciones.

En términos de importancia política, el fue el gran defensor de la creatividad del pueblo peruano y, como vimos, procuró construir una visión de totalidad del país.

Según Montoya, en las palabras de su discurso «No soy un aculturado» está toda la inspiración para así comprender la posibilidad de la coexistencia del socialismo y el pensamiento *mágico*, o sea, de la tradición con la modernidad. Y es en este sentido que camina su concepción de un *socialismo mágico*, en el cual existe un encuentro impostergable entre la política y los innumerables movimientos sociales, entre el respeto por la diferencia y la lucha por la autodeterminación.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Perry

1984 «Modernidade e Revolução». In: *Novos Estudos*. Cebrap, N° 14.

1989 *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Brasiliense.

ARGUEDAS, José María

1969 «No soy un aculturado». Discurso ao receber o prêmio Inca Garcilaso de la Vega, Lima.

1990 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición Crítica. (Eve-Marie Fell), Espanha: Unesco e Ministério de Cultura da Espanha e da França, Coleção Archivos, no. 14.

CASTRO POZO, Hildebrando

1979 *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima: Edição do autor.

CLIFFORD, James e George MARCUS

1986 *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press. Estas idéias estão também em George Marcus e M. Fischer. (1986) *Anthropology as a cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press.

FLORES GALINDO, Alberto

1988 *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

FORNET-BETANCOURT, Raúl

1995 *O Marxismo na América Latina*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora UNISINOS.

FRANCO, Carlos

1985 «Nación, Estado y clases: condiciones del debate en los 80». In: *Revista Socialismo y Participación*, N° 29, Lima.

JAMESON, Fredric

1985 *Marxismo e Forma. Teorias dialéticas da Literatura no século xx*. São Paulo: Hucitec.

KRISTAL, Efraín

1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú (1848-1930)*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

LOUREIRO, Isabel Maria y Ricardo MUSSE (orgs.)

s/data *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora Unesp.

- MARCUS, George y Michael FISCHER
 1986 *Anthropology as a Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
 1917 In: *Jornal El Tiempo*, Lima, año II, no. 288, 25/04/1917.
 1988 *Ideología y política*. Obras Completas. Lima: Editorial Minerva.
 1988 «Indigenismo y socialismo. Intermezzo polémico» (1927). In: *Ideología y Política*, Obras Completas, pp. 217.
 1992 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Minerva.
- MARZAL, Manuel
 1992 «Del paternalismo colonial al moderno indigenismo en el Perú». In: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI, VI. 2, Encuentros Interétnicos.
- MONTOYA ROJAS, Rodrigo
 1994 *De la utopía andina al socialismo mágico. (Antropología, Historia y Política en el Perú)*. Cópia cedida pelo autor.
- RAMA, Angel
 1976 «José Maria Arguedas Transculturador». In: *Señores e Índios*, Buenos Aires: Arca Editorial (s/data) *Renuevo de Peruanidad*. Edição do autor.
 1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
 1982 «La gesta del mestizo». In: *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- RAMOS, Ángela
 1926 «Una encuesta a J.C. Mariátegui», *Mundial*, VII 319. En: *La novela y la vida, Obras Completas* (1992). Lima: Empresa Editorial Amauta, Livrería Editorial Minerva.
- TORD, Luis Enrique
 1978 *El indio en los ensayistas peruanos (1848-1948)*. Lima: Editoriales Unidas.
- VALCÁRCEL, Luis E.
 1965 *Ruta cultural del Perú*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.
 1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
 s/data *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros.
- VARGAS LLOSA, M.
 1980 «Literatura y suicidio: el caso Arguedas». En: *Revista Iberoamericana*, N° 110-111, enero-junio.
 1986 «Arguedas: la utopía arcaica». En: *AGRO, Revista del Banco Agrario del Perú*, año III, N° 5, febrero.