



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

De Incarrí a Tutaykire: José María Arguedas y la nueva aurora en el Perú

Luis Fernando Cueto Chavarría



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

DE INCARRÍ A TUTAYKIRE:

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS Y LA NUEVA AURORA EN EL PERÚ

PROGRAMA DEL DOCTORADO: ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS, LITERARIOS Y
CULTURALES

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: TRADICIÓN Y ORIGINALIDAD EN LA
LITERATURA ESPAÑOLA E IBEROAMERICANA

DOCTORANDO: LUIS FERNANDO CUETO CHAVARRÍA

DIRECTOR DE TESIS: BERNAT CASTANY PRADO



RESUMEN: El Perú fue la preocupación constante de José María Arguedas, el tema de sus trabajos sociológicos y el motivo de sus representaciones en el campo de la ficción. Por tal razón, es necesario, para una mejor comprensión de su obra, recorrer también la historia del Perú, revisar los principales procesos sociopolíticos peruanos. No obstante, sobre él pesa la opinión de que, en su literatura, aspiraba a la restitución de una Edad de Oro prehispánica. El símbolo de esta regresión sería el dios Incarrí. En el presente trabajo desarrollamos la tesis de que, por el contrario, José María Arguedas fue un intelectual futurista, pues su interés permanente, como escritor y etnólogo, fue el desarrollo de la sociedad peruana, saber cómo esta sería en el futuro. Y pudo avizorar, antes que cualquier otro intelectual peruano, que, a raíz de la gran migración -provocada por la industrialización de las ciudades costeras a mediados del siglo XX- se estaba gestando una nueva cultura. Y vislumbró también que esta nueva cultura sería diversa, heterogénea, y el Perú un lugar donde podrían vivir felices los hombres venidos de todas partes del mundo, de todas las patrias. El símbolo de este nuevo Perú, de la nueva cultura peruana forjada por los migrantes, sería Tutaykire, el dios que abandonó su tierra (la zona alta), llegó a la costa, y se quedó a vivir con los hombres yungas (de la parte baja); interactuó con ellos, tuvo descendencia y dio inicio a una nueva vida, a una nueva sociedad.

ABSTRACT: Peru was the constant concern of José María Arguedas, the subject of his sociological works and the motiv for his representations in the field of fiction. For this reason, it is necessary, for a better understanding of his work, also to go through the

history of Peru, to review the main peruvian socio-political processes. However, the opinion weighs on him that, in his literature, he aspired to the restitution of a pre-hispanic Golden Age. The symbol of this regression would be the god Incarrí. In the present work, we develop the thesis that, on the contrary, José María Arguedas was a futurist intellectual, since his permanent interest, as writer and ethnologist, was the development of peruvian society, to know what it would be in the future. And he was able to foresee, before any other peruvian intellectual, that, as a result of the great migration (provoked by the industrialization of the coastal cities in the mid-twentieth century) a new culture was taking shape. And he also envisioned that this new culture would be diverse, heterogeneous, and that Peru would be a place where men from all over the world, from all countries, could live happily. The symbol of this new Peru, of the new culture wrought by migrants, would be Tutaykire, the god who abandoned his land (the upper zone), arrived at the coast, and stayed to lived with the yungas (from the lower zone); he interacted with them, had offspring, and started a new life, a new society.

I.- ANTECEDENTES

José María Arguedas fue un escritor nacido en 1911, en Andahuaylas, localidad ubicada en el departamento de Apurímac, en los Andes del sur del Perú. Su obra literaria es una de las más importante –si no la más importante-, para entender dicho país. Él mismo, como ser social, representa la interacción de la cultura americana, andina, con la cultura occidental, raíces preponderantes de la configuración del ser peruano. Hijo de un abogado blanco, de ojos azules, pasó su niñez entre los indios de Puquio y del fundo Viseca, en Ayacucho, y aprendió el quechua. Sin embargo, posteriormente, como escritor, se vio precisado a utilizar el castellano, el mayor aporte cultural de España, pero le agregó a esta lengua las inflexiones y la poesía del quechua, es decir, empleó un castellano quechuizado. Desde sus primeros escritos, Arguedas inicia un proceso inductivo, que va de la parte a la generalidad, en un intento por abarcar, progresivamente, el país y hasta el mundo entero; empieza con un conjunto de relatos ambientados en una aldea (*Agua*, 1935), de ahí pasa a una novela cuyo escenario es Puquio, la capital de la provincia de Lucanas, en Ayacucho (*Yawar Fiesta*, 1941), luego a una novela que abarca Abancay, la capital del departamento de Apurímac, y varias ciudades principales del sur del país (*Los ríos profundos*, 1958), se traslada, después, a la capital de la República, Lima, donde ubica su siguiente novela (*El sexto*, 1961), a continuación escribe una novela en la que comprende, prácticamente, a todo el Perú, pero visto de otra manera, desde una perspectiva amplia, panorámica, que le permite captar a un país en transformación, debatiéndose ante la llegada galopante, invasiva, del capitalismo internacional (*Todas las sangres*, 1964), para, finalmente, concluir sus días

escribiendo *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), una novela sobre la gran migración y la mezcla de todas las razas y culturas del mundo que se dan en esa especie de Babel moderna, la ciudad de Chimbote, como consecuencia de la tardía Revolución Industrial que se produjo en el Perú.

El Perú de hoy, el de la cultura chicha (reflejada en las artes, los comportamientos y el habla popular, producto de la fusión de la cultura andina con la occidental; por ejemplo, la cumbia andina), de los bolsones de pobreza, de los barrios emergentes, de los nuevos ricos, del capitalismo depredador y de la explotación descontrolada de los recursos naturales, es el país que avizó José María Arguedas en sus dos últimas novelas. Sin embargo, a despecho de lo antes dicho, y a raíz de las publicaciones de *Buscando un inca*, de Alberto Flores Galindo, y *La utopía arcaica*, de Mario Vargas Llosa, un sector de la intelectualidad ha tomado por cierto que Arguedas era un escritor con una visión pasadista, retrógrada, y que en su obra literaria aspiraba a una restauración de la sociedad colectivista que existía en el Imperio incaico. En los indicados ensayos, ambos autores proponen la tesis de que José María Arguedas estaba influenciado por el mito de Incarrí y en su literatura se orientaba al restablecimiento de una sociedad compuesta por ayllus y con un régimen de producción comunitaria, tal como existía en el Tahuantinsuyo.

En líneas generales, el mito de Incarrí está referido a la resurrección de un inca (podría ser Túpac Amaru I, uno de los sapa incas, pues se habla de un rey despedazado, cuya cabeza está enterrada en el Cusco, y sus miembros repartidos en cada uno de los puntos cardinales) y la posterior restitución de su reino. Sin embargo, se debe precisar que Arguedas recién tomó conocimiento de dicho mito en 1956, a raíz de un trabajo de investigación que realizaba en Puquio; vale decir, cuando ya había escrito *Agua y Yawar Fiesta* y cuando se encontraba escribiendo *Los ríos profundos*, libros en los que

transmite una nostalgia por su infancia y juventud, por el pasado, y se inclina, más que nada de manera afectiva, a favor de la sociedad que conformaban los indios.

No obstante, como ya se ha señalado, posteriormente Arguedas escribiría las novelas *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, en las cuales se muestra como un intelectual futurista, deja de mirar al pasado y se orienta al mañana, llegando a ser el primer escritor peruano que trata en sus obras sobre las transformaciones de la sociedad peruana ocasionadas por el ingreso del capital de las grandes corporaciones multinacionales y el fenómeno de la gran migración debido al desarrollo de la industria en las ciudades costeras. Pero no solo observa los fenómenos sociales, las transformaciones, sino también avizora sus consecuencias, la formación de una nueva cultura. Es decir, el supuesto escritor retrógrado habría tenido, en realidad, una línea de mira adelantada por varias décadas a la de los intelectuales de su época.

Es necesario acotar, para resaltar la visión futurista de José María Arguedas, que a mediados de la década del 60' del siglo pasado, este se aboca a la traducción, del quechua al castellano, de los manuscritos del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, los mismos que serían publicados luego con el título de *Dioses y hombres de Huarochirí* (1966). En el transcurso de dicho trabajo, el escritor descubre a Tutaykire - un dios guerrero que abandona el mundo de arriba (la sierra) y se queda a vivir en el de abajo (la costa); renuncia, en consecuencia, a su divinidad y se convierte en ser humano, un hombre cualquiera en un mundo desconocido- y se identifica con él, a tal punto que el influjo de este dios va a resultar determinante en su última novela. En efecto, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es una obra dedicada a los migrantes, a los tutaykires, aquellos que abandonan su mundo, interactúan con los otros y fundan uno nuevo.

La obra literaria de José María Arguedas debería bastar, por sí misma, para desechar la idea de que este aspiraba, bajo el supuesto influjo del mito de Incarrí, a la restitución

de un reino perdido, de una utopía andina o una utopía arcaica. No obstante, teniendo en cuenta el estado de la cuestión, la posición de muchos críticos e intelectuales que aún lo consideran un escritor pasadista, se debe caer cuenta de que aquella no ha sido suficiente. Se hace necesario, en consecuencia, recurrir a la abundantísima pero poco estudiada obra de investigación antropológica y etnológica del escritor apurimeño. En ella se podrá reconocer a un autor de una amplísima cultura y conocimiento de los principales movimientos políticos y sociales a nivel mundial, a un hombre de su tiempo, y, especialmente, a un atento observador de los fenómenos socio-económicos que transformaron el Perú a partir de la segunda mitad del siglo veinte. Y se podrá advertir, además, la finísima agudeza de un intelectual que supo columbrar los efectos que tendrían esos fenómenos, a un investigador que estudiaba el presente con los ojos puestos en el país del futuro.

Se dice que, en José María Arguedas, el escritor opacó al investigador, que su destacada pero no muy abundante obra literaria tuvo mayor reconocimiento que su prolífica obra etnológica y sociológica. Se hace necesario, por tanto, que el investigador venga al rescate del escritor, que lo reivindique, de manera definitiva y sin lugar a dudas, como un intelectual que se adelantó a su época.

II.- OBJETIVOS:

Con el presente proyecto de investigación se pretende establecer lo siguiente:

- a) Las especiales circunstancias en que Arguedas vivió su infancia y juventud, siendo un hombre blanco criado por los indios, y que lo determinaron como un ser humano que vivió entre dos mundos, el andino y el occidental, y que lo configuraron como una persona en constante búsqueda de su identificación y también de comprensión del país en que le tocó nacer.

- b) El proceso de aprendizaje de su país; es decir, el derrotero que Arguedas siguió para tener una perspectiva mayor, una idea cabal, de lo que era el Perú de su tiempo; proceso que tiene una marcha progresiva, inductiva, que va de lo particular a lo general, tal como se refleja en su obra literaria, que se inicia teniendo como escenario una aldea, y termina abarcando todo el Perú y hasta el mundo entero.
- c) La revaloración de José María Arguedas como el primer intelectual peruano que supo advertir (dada su condición de escritor e investigador antropológico y etnológico), y tratar en sus novelas *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, los principales fenómenos socio-económicos que se dieron en el Perú a mediados del siglo XX, como la transformación de la sociedad a raíz del ingreso galopante del capitalismo internacional y la gran migración debido a la industrialización de las ciudades de la costa, fenómenos que, a la postre, cambiarían para siempre el rostro del país.
- d) La identificación de Arguedas con el mito del dios Tutaykire, descubierto a raíz de la traducción que hiciera de los manuscritos de Francisco de Ávila - publicados con el título de *Dioses y hombres de Huarochirí*-; dicho dios vendría a representar al nuevo peruano que aparece en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, hombre migrante y en proceso de reubicación y definición en las nuevas ciudades surgidas a raíz de la industrialización. Ello, en oposición a la supuesta identificación de Arguedas con el mito de Incarrí y que, a la postre, ha servido para algunos intelectuales lo consideren un escritor pasadista que aspiraba, en sus obras literarias, a la restitución del Tahuantinsuyo.
- e) La revaloración de José María Arguedas como el primer intelectual peruano que supo avizorar la llamada “cultura chicha” (consecuencia de los principales

fenómenos socio-económicos que se produjeron en el Perú a partir de la segunda mitad del siglo veinte), la cual es la preponderante actualmente en el país, y se manifiesta en los patrones de conducta, en el habla, en la economía, en la política, en la música, en el baile y en la mayoría de expresiones artísticas y culturales.

III.- METODOLOGÍA

Desarrollaremos la investigación de manera progresiva e integral, yendo de la particularidad a la generalidad, con el propósito de alcanzar un análisis exhaustivo de la vida y obra de José María Arguedas, teniendo en cuenta tanto sus trabajos literarios como antropológicos y etnológicos. Estudiaremos, en primer lugar, el marco histórico-social de la cultura andina peruana, para luego analizar las circunstancias en que transcurrieron la infancia y juventud de José María Arguedas, las cuales conllevaron, más adelante, a configurarlo como un ser escindido y, más adelante, como un hombre de dos mundos, una amalgama de la cultura andina y la occidental, lo cual redundaría en su perspectiva del Perú y del mundo. En segundo lugar, analizaremos el conjunto de su obra literaria, con especial énfasis en sus cuentos y novelas, para determinar la manera en que fue ampliando sus escenarios, yendo de la parte al todo, de una aldea al Perú entero, y del Perú a todo el orbe, como un método de aprendizaje inductivo de su realidad.

Asimismo, en tercer lugar, estudiaremos el conjunto de sus trabajos de investigación antropológica y etnológica, los cuales se encuentran principalmente en la Biblioteca Nacional del Perú, en el Museo de Antropología e Historia del Perú y en la Curaduría de la estudiosa arguediana Carmen María Pinilla, ubicada en Lima, con el propósito de establecer, definitivamente, que Arguedas no era un intelectual arcaico, pasadista, ni

aspiraba a la restitución del Tahuantinsuyo, sino, por el contrario, uno moderno, que tenía un profundo conocimiento de los más importantes movimientos culturales de su época y, en especial, un agudo observador de los principales fenómenos socio-económicos que se produjeron en el Perú a partir de la segunda mitad del siglo veinte, los cuales, a la postre, configuraron la nueva sociedad peruana. En cuarto lugar, analizaremos –de una manera comparativa- tanto la obra literaria como la de investigación de Arguedas, para determinar el descubrimiento, y posterior identificación, que el escritor tuvo con el dios Tutaykire, el cual fue tomado como figura representativa de la migración y el mestizaje, del nuevo peruano que busca su ubicación e identificación en las nuevas ciudades surgidas a raíz de la industrialización de las ciudades costeras.

Finalmente, estudiaremos, siempre siguiendo el método comparativo, las proyecciones que José María Arguedas realizara, tanto en su obra literaria como de investigación, respecto de los efectos que tendrían los principales fenómenos socio-económicos de su época –la incursión del capitalismo internacional y la gran migración de la sierra a la costa-, los cuales contribuyeron a forjar la sociedad peruana actual, mestiza y emergente, diversa y heterogénea, marcada preponderantemente por la llamada cultura chicha.

CAPÍTULO I

ENTRE DOS MUNDOS

I.1.- EL (DES)ENCUENTRO

De parte del rey, don Fernando, y de su hija, doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros sus siervos (...), os requerimos que (...) reconozcáis (...) al rey y la reina (...) como superiores y reyes de estas islas y tierra firme (...), y si así no lo hicieseis (...) nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y manera que pudiéramos (...), y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos...¹

A raíz del descubrimiento de América, el rey Fernando el Católico creyó necesario contar con un instrumento jurídico que diera visos de legalidad a la toma de posesión de las nuevas tierras. Pidió, entonces, al jurisconsulto Juan López de Palacios Rubios, miembro de la Cámara Real, que le preparase un documento apropiado, y este le entregó el texto escrito de lo que se conoce como Requerimiento. En líneas generales, este documento señalaba que el mundo entero le pertenecía a Cristo y que, en la tierra, el Papa era su representante, y que este, sin explicar por qué razón, le hacía donación a los reyes de España de lo que le pertenecía a su representado.

Al llegar a una comunidad del Nuevo Mundo, los españoles mostraban una cruz y leían en latín un pasaje de la Biblia. Luego leían, en castellano, el Requerimiento. Como es lógico, en la mayoría de los casos los indígenas no entendían una palabra de lo que les decían, y no se enteraban de que iban a ser privados de sus dioses, de sus tierras y de

¹ Resumen del documento conocido como Requerimiento, cuya denominación era *“Notificación y requerimiento que se ha de hacer a los moradores de las islas y tierra firme del Mar Océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor”*, elaborado en 1512 por el doctor Juan López de Palacios Rubios.

su libertad. Pero, de haber entendido, tampoco hubieran podido escoger otra cosa. El documento no les daba alternativa, era un ultimátum. O se allanaban por las buenas a vivir en estado de servidumbre, o eran sometidos a esclavitud mediante la guerra. De esta manera, junto a la espada y la cruz, el texto escrito fue utilizado como un poderoso instrumento de conquista.

Tal como estaba redactado, en una lengua desconocida, y tal como era empleado, sin las debidas explicaciones, el texto escrito, en vez de constituirse en una vía de entendimiento, causaba confusión, desconcierto entre los aborígenes. A veces los conquistadores empleaban intérpretes, pero era muy poco lo que estos podían aportar. Tenían un conocimiento precario del español, y tampoco podían conocer la gran cantidad de lenguas y dialectos que se hablaban en el vasto continente americano. Pero, aun en el caso de que pudieran, como intermediarios, canalizar un diálogo entre foráneos y aborígenes, los farautes, que solo conocían la superficialidad de la cultura occidental, sin llegar a comprender las ideas e instituciones sobre la que esta se asentaba, no podían entender, y luego explicar, las consideraciones jurídicas del Requerimiento, amparadas en un supuesto derecho divino del rey de España, que le venía de Cristo, para adueñarse de las tierras, las cuales eran difíciles de comprender incluso para los propios soldados españoles.

No hay duda de que, después del habla, la escritura marcó un hito en la comunicación y desarrollo cultural de los seres humanos. No obstante, en lo que se refiere a la conquista de América, el texto escrito, específicamente el Requerimiento, lejos de constituirse en un puente de entendimiento entre los indígenas y los europeos, significó una barrera para la comunicación entre ellos. En otras palabras, negó el encuentro con el Otro, o, si se quiere, propició el desencuentro entre personas que pertenecían a mundos muy diferentes. Resulta obvio que el sabio jurisconsulto español no tomó en cuenta que

el texto escrito no podía servir como un medio de comprensión entre seres humanos cuyas diferencias culturales estaban determinadas precisamente por el uso de la escritura. Unos, los occidentales, intercambiaban, gracias a la escritura alfabética y a la imprenta, no solo los avances científicos y tecnológicos sino también las producciones literarias; en tanto que los otros, los amerindios, vivían en sociedades donde las formas básicas de escritura, en aquellas que las tenían, eran manejadas por una élite², de tal manera que el grueso de la población era mantenida en condición de ágrafa.

No obstante, en los primeros tiempos el Requerimiento formaba parte de la vanguardia, iba en los puestos de avanzada junto a la infantería y la caballería, y su uso era un requisito indispensable para iniciar cualquier acción de conquista. Sin embargo, como su rechazo se daba por descontado -ya sea por desconocimiento o porque, entendiendo la propuesta, los indígenas se negaban a perder lo que les pertenecía-, los conquistadores ya iban apercibidos para la guerra, y terminaban desatando indefectiblemente la violencia. Vistos los resultados, su comprobada ineficacia como medio de comunicación, perdió solemnidad, su uso se fue desvalorando. Luego de que Pedrarias Dávila lo leyera por primera vez, en toda su extensión, ante los pobladores de En nombre de Dios (Tierra Firme, actual Panamá), en 1513, el texto pasó a utilizarse de distintas maneras, muchas veces se le daba lectura a viva voz, a varios kilómetros de distancia de los poblados, sobre un promontorio o la cubierta de un barco, o se le resumía a un indígena para que fuera a contarle a los de su pueblo. Finalmente, dejó de usarse.

² Los aztecas y los mayas tuvieron una forma de escritura no alfabética cuya enseñanza estaba reservada a la nobleza. Los incas, en cambio, que no conocieron la escritura, crearon los quipus, una forma de registro nemotécnico a base de nudos. La elaboración, conservación y "lectura" de estos quipus no era de conocimiento público; solo los quipucamayocs podían hacerlo, por lo que constituían también una élite muy cerrada.

En el segundo capítulo de su obra *La conquista de América* (1982 [2020]), Tzvetan Todorov señala que el tipo de encuentro entre el Antiguo y el Nuevo Mundo, que hizo posible el descubrimiento de Colón, fue la conquista o la guerra (Todorov, 2020: 65). Todorov pudo haber empleado otro término para referirse a ese “encuentro”, porque la guerra o la conquista propician, más bien, el desencuentro. O, en todo caso, pudo aclarar que ese tipo de encuentro solo provenía del lado de los españoles, quienes venían preparados para ello, en tanto que los indígenas estaban desprevenidos (nunca tuvieron en sus planes hacer la guerra o conquistar a los españoles), y su primera reacción, ante los foráneos, fue de admiración y, luego, cuando estos desataron la violencia, de espanto. Se pregunta, este filósofo búlgaro, por qué los europeos obtuvieron una victoria tan fulgurante, si los indígenas eran inmensamente superiores en número y luchaban en su propio terreno. Y a continuación, señala, como respuesta, algunos factores que saltan a la vista, sobre todo de orden práctico o material que inclinaron la balanza a favor de los conquistadores: la superioridad tecnológica de sus armas, las tácticas avanzadas de combate, el uso de animales (caballos y perros) para fines bélicos, las enfermedades que diseminaron, etc. Pero a esa lista, que indudablemente es larga, deberían agregarse factores de otro orden, aquellos que no se podían ver pero que eran comprobables, vale decir, de tipo inmaterial, que tuvieron igual o mayor eficacia que los de orden material. Entre ellos destaca uno que provocó, en los primeros días del “encuentro”, una paralización o indefensión entre los indígenas: el pánico o choque psicológico.

En historiador francés Éric Taladoire compara el pánico que sufrieron los indígenas ante los españoles con aquel que podríamos sentir nosotros, ahora, con la llegada de los marcianos (Taladoire, 2011: 865). Y, para explicar ese pánico, se remite a la creencia de los aztecas en el mito de Quetzalcóatl. Ellos creyeron, al ver a los españoles, que su dios estaba de regreso. Y ese factor psicológico fue tan o más decisivo, para la victoria de los

españoles, que los materiales. El emperador Moctezuma consultó con sus adivinos y sacerdotes, y estos le confirmaron que, de acuerdo a sus cálculos, había llegado el tiempo en que ese dios tenía que regresar. De inmediato, la noticia se expendió por todo el territorio, entre toda la población; la gente, como un acto reflejo, se acordó del mito, de aquella historia que decía que esa divinidad -que a veces tomaba forma de un hombre de tez clara y barbado-, un día, en una época remota, después de crear a la humanidad y de enseñar a los hombres a vivir de forma civilizada, se metió al mar y desapareció. No sin antes prometer que en el futuro iría a volver.

En su búsqueda de respuestas, Todorov también arriba a los factores de orden inmaterial; pero, entre ellos, considera a otros como los decisivos para la victoria de los hispanos: uno, la superioridad en el proceso de la comunicación (mejor uso de los signos) y, otro, el arte de la adaptación e improvisación (Todorov, 2020: 107). A su juicio, el tipo de comunicación de los aztecas fue alter humana, en tanto que el de los hispanos fue interhumana. La diferencia está en el procesamiento y la interpretación de la información. Ambos buscaban saber acerca del otro; se mandaban espías y mensajeros que debían traer datos, señales, avances. Pero Moctezuma acude con la información a sus dioses, les pide explicaciones sobre lo que está pasando, quiere saber quiénes son los forasteros, y sus dioses, a través de hechiceros y sacerdotes, le dicen que se están cumpliendo las profecías y los presagios, que los extraños son enviados divinos, que Quetzalcóatl está de regreso. Y el monarca, que no duda que el dios ha regresado a tomar posesión de su reino (Caso, 1983: 39), se queda devastado, inmovilizado, sin ánimo para resistir. Cortés, por el contrario, procesa la información en el ámbito netamente humano, no consulta con su Dios ni con Cristo, sino que comparte la información con sus capitanes, y, cuando tiene que decidir, lo hace pensando en lo que más conviene a su propósito de conquistar al Otro.

Navegaban en frecuencias distintas, tenían diferentes concepciones del mundo, otros niveles de pensamiento. Para los aztecas el tiempo era cíclico, el futuro estaba determinado por el pasado, los hechos se tenían que repetir a la vuelta de los años. Y eso impedía que el individuo desarrollara su libre albedrío. En realidad, no tenían noción de individuo ni de libre albedrío. El hombre estaba sumido dentro del grupo, se debía a la colectividad. Su vida, incluso, podía ser tomada para que aquella persistiese. De ahí los sacrificios humanos. Por tal motivo, todos, desde el emperador hasta el súbdito de la clase más baja, estaban obligados a creer y cumplir lo que decían los mitos y leyendas, pues estos formaban parte de las tradiciones, del conocimiento del pasado, y eran, en consecuencia, por ser inamovibles, los medios de cohesión social. Para los españoles, en cambio, el tiempo era lineal y el futuro se tenía que construir. El hombre, desligado del grupo, podía tomar las decisiones que mejor le pareciera para progresar en la vida: tenía libre albedrío. De ese modo, en su condición de individuo, Cortés sopesaba la información, y tomaba decisiones sobre la marcha, de acuerdo a cómo se presentaban las circunstancias. No se debe considerar, sin embargo, que el distinto nivel de pensamiento equivale a mayor o menor inteligencia. Porque, como se recuerda, los primeros en aprender la lengua del otro, para servir de intérpretes, fueron los indios; Julián, Melchor y la Malinche, en México,³ y, en Perú, Felipillo y Martinillo.

El arte de la adaptación e improvisación de los hispanos tenía que ver, obviamente, con la capacidad de respuesta ante los hechos inesperados que se les presentaban. Libertad de elección y libertad de acción, pero siempre orientadas hacia lo que les era más favorable para alcanzar la meta. Vale decir: pragmatismo y utilitarismo. Con esa premisa, Cortés procesaba los signos, la información que recibía. Y a continuación, elaboraba una respuesta. Pero esta respuesta, el mensaje que entregaba en contrapartida,

³ El caso del español Gerónimo de Aguilar es singular. Sobrevivió, junto a Gonzalo Guerrero, a un naufragio en la costa de Yucatán, en 1511, pero fue tomado prisionero por los mayas. Luego fue rescatado por Hernán Cortés, en 1519, y sirvió de intérprete de este.

no estaba orientado a fomentar precisamente el entendimiento; al contrario, buscaba crear confusión, divisionismo en el otro, pues era lo que más convenía a su propósito de conquista. En ese aspecto, Cortés se va a revelar no solo como un experto procesador de informaciones recibidas, sino, y sobre todo, como un gran elaborador de respuestas engañosas, un emisor refinado de signos trucados.

Se enteró, por ejemplo, que los pueblos sometidos por los aztecas estaban resentidos con estos, que les tenían odio y buscaban liberarse de la opresión, y vio la manera de sacar provecho de esa circunstancia. Promovió el divisionismo. En una carta al rey Carlos V expone su manera tan práctica de pensar:

Vista la discordia y disconformidad de los unos y los otros, no hube poco placer, porque me pareció hacer mucho a mi propósito (...), acordeme de una autoridad evangélica que dice: *Omne regnum in se ipsum divisum desolivetur*. (Todorov, 2020: 126).⁴

El uso de la información para fomentar la discordia entre los pueblos, es una táctica nueva en América. Cortés ofrece, por igual, amistad a bandos contrarios. Y también la promesa de apoyarlos en las luchas contra sus enemigos. Propicia los enfrentamientos y, luego, se va a decantar por lo que más le conviene. Manipula, emplea la palabra para dominar al Otro. No duda en mentir; la información recibida va a ser procesada y, a continuación, devuelta en un lenguaje velado, falaz, apropiado para ocultar sus intenciones al Otro, para hacerlo caer en error. Así se ganó la adhesión de la Confederación Tlaxcala, y pudo marchar hacia Tenochtitlán respaldado por un ejército de tres mil tlaxcaltecas. Los indios desconocían esa táctica. La guerra, para ellos, tenía una ritualidad, estaba sometida a reglas estrictas, inquebrantables. Y la palabra tenía autoridad, era casi sagrada, servía para comunicarse nada menos que con los dioses.

Pero no todo fue improvisación en la conquista de México. Hay un factor sumamente valioso que Todorov no advierte: la experiencia. La extrañeza, el desconocimiento del

⁴ Sentencia bíblica: *Todo reino dividido será destruido*.

Otro, radical en el caso de los aztecas, no lo fue tanto para los españoles. Estos ya venían con el conocimiento transmitido por los descubridores; sabían, por ejemplo, por los diarios, cartas y relatos de Colón, que los aborígenes de las islas del Caribe consideraron enviados divinos a los forasteros blancos y barbudos:

Envió el Almirante seis cristianos a la población para que viesan qué era, a los cuales hicieron cuanta honra podían y sabían, y les daban cuanto tenían, porque ninguna duda les quedaba sino que creían al Almirante y toda su gente haber venido del cielo; lo mismo creían los indios que consigo el Almirante traía de las otras islas... (Las Casas, 1892: 114-115).⁵

Abrigaban, por tanto, la esperanza de que ese malentendido se diera también entre los aborígenes de tierra firme. Y para suerte de ellos, esa creencia se repitió entre los aztecas, quienes identificaron a Cortés con Quetzalcóatl. Y Cortés procuró que Moctezuma se mantuviera el mayor tiempo posible en ese error. El relato de Bernal Díaz del Castillo, recogido por Todorov, acerca del encuentro entre el capitán español y Moctezuma, es ilustrativo. Después de subir los ciento catorce escalones del templo de Tenochtitlán, y cuando el soberano azteca lo invitó a descansar, Cortés respondió, a través de su intérprete, que ni él ni sus hombres se cansaban por ninguna cosa (Díaz del Castillo, 1939 T I: 331). No se cansaban nunca, por ninguna tarea. Con lo que quería dar a entender, por añadidura, que tampoco sentían los demás rigores que sufrían los seres humanos, como el hambre, la sed, el frío, el dolor. Es decir, que, en efecto, eran dioses.

Esa mentira, como es lógico, no podía sostenerse por mucho tiempo, pues más temprano que tarde los aztecas se tendrían que dar cuenta de que los foráneos también sufrían heridas y morían. Eso obligó a Cortés a actuar rápido, a capturar al soberano azteca antes de que a este se le pasara el equívoco. Y eso fue lo que hizo una mañana de

⁵ Anotación correspondiente al día 21 de diciembre de 1492, que Colón hiciera en su Diario del primer viaje, y que Bartolomé de las Casas transcribiera en *Relatos y Cartas de Cristóbal Colón*.

noviembre de 1519, a pocos días de su ingreso a Tenochtitlán. Pero para tomar esta decisión -igual que en la de hacerse pasar por dios- también se apoyó en la experiencia.

Cortés había llegado a La Española en 1504, y tomado parte en las campañas que el gobernador Nicolás de Ovando desplegó contra el cacique taíno Hatuey. Posteriormente, en 1511, cuando este cacique huye con sus huestes a Cuba, él se enrola en la expedición que Diego Velásquez dirige hacia esa isla. Estuvo presente, por tanto, en la batalla de Yara, donde Hatuey es capturado, y también en su posterior ejecución. Después de ello, los indígenas se desalentaron y dejaron de luchar, y Velásquez funda la primera ciudad española e inicia la colonización de Cuba. De ese hecho, Cortés va a sacar una enseñanza valiosísima: los aborígenes se quedaban sin respuesta, indefensos cuando capturaban o mataban a su líder. No sabían improvisar, no eran capaces de continuar la cadena de mando o de tomar decisiones sobre la marcha ante situaciones imprevistas. Y eso lo tuvo muy en cuenta en la Conquista de México; por eso llevó a cabo, como primera medida, la captura de Moctezuma.

Pero esa captura no hubiera sido posible si es que Cortés, tal como hizo con los tlaxcaltecas, no le hubiera enviado al soberano azteca mensajes de amistad y paz; es decir, si es que no hubiera ocultado sus verdaderos propósitos de conquista. Y en eso radicó la clave de su triunfo, con esa táctica equiparó sus fuerzas con los aztecas, a pesar de encontrarse en inferioridad numérica para enfrentarse en una guerra franca, ritual, convencional, tal como estos la concebían. Es cierto, los españoles procesaban mejor la información que recibían, Todorov tiene razón en este punto, pero no fue por esto que resultaron victoriosos, sino por su capacidad para emitir, en respuesta, mensajes que ocultaban sus verdaderas intenciones. Vale decir, por su manejo del doblez, del doble sentido; por esa pericia para encubrir la verdad “verdadera” con verdades aparentes, para ganarse la amistad del enemigo con signos trucados.

Pero ese distinto tratamiento de la información, tanto de la que recibían como de la que emitían, no nos puede llevar a creer que los hispanos estaban acostumbrados a mentir y que, por otra parte, los aztecas no conocían la mentira. Ese sería un razonamiento demasiado simple. Los aztecas sí conocían la mentira, pero no la practicaban; no porque hayan sido puros o ingenuos, sino porque les habían inculcado que ella atentaba contra las verdades eternas que, de acuerdo a su concepción del mundo, permitían la cohesión social y, por tanto, la pervivencia de su colectividad. Y sobre esas verdades inamovibles, transmitidas a través de mitos y leyendas, se asentaba el Poder político y la organización de la sociedad; es decir, se trataban, en el fondo, de verdades oficiales. De ahí el interés de la élite dominante de educar a sus súbditos, desde niños, a no cuestionarlas ni, mucho menos, transgredirlas. De ahí también que, cuando alguien era encontrado en falta, se le aplicaba un castigo ejemplar que incluía a los padres y a los ayos; a estos últimos por no haber sabido educar al mentiroso.

Los europeos venían, en cambio, de un mundo donde los dogmas perdían vigor y pasaban por serios cuestionamientos. A raíz, precisamente, del Descubrimiento de América, la cultura occidental ingresó en una etapa de descreimiento y “descentramiento”. Se confirmó la teoría heliocéntrica y se supo a ciencia cierta que la Tierra era redonda (aunque Colón se murió creyendo que tenía la forma de una teta y que, en uno de sus polos, debía tener un pezón muy grande). Con ello, una verdad bíblica de la mayor envergadura cayó por los suelos: la Tierra no solo no era el centro del universo, sino que vagaba casi a la deriva, casi a ciegas, en un cosmos inconmensurable. Y ese descentramiento, que los llevaba a desconfiar de todo y a cuestionarlo todo, marcó el paso de la Edad Media a la Edad Moderna.

Pero lo antes expuesto resulta insuficiente para explicar el distinto manejo de la información que hacían los hispanos y los aztecas. No explica, por ejemplo, por qué un

mensaje que para Moctezuma se presenta unívoco, en una sola dirección y sin lugar a otras interpretaciones, va a ser tomado en otro sentido por los españoles. Moctezuma se entera de que los hispanos ambicionan el oro, y les envía presentes de ese metal con la esperanza de que estos de una buena vez se marchen. Y lo que logra es un efecto contrario, pues el oro es el principal motivo por el cual los foráneos permanecen en sus tierras. ¿Por qué el soberano azteca no es capaz de adelantarse al pensamiento del otro, de ponerse en su lugar, y de advertir que su mensaje va a resultar contraproducente? De igual modo, ¿por qué no es capaz de descubrir el sentido oculto en los mensajes de paz y amistad que le envía Cortés?

El distinto manejo de la información tiene relación, sin duda, con la forma de pensar, con el distinto estadio del pensamiento. Una señal de ello nos la da Todorov cuando coteja la creencia en la divinidad de los españoles con el nivel de desarrollo de la escritura entre los aborígenes. Los incas, que desconocían la escritura, creyeron firmemente que los hispanos eran dioses. Los aztecas, que tenían una escritura no muy desarrollada, pictogramática, lo creyeron solo al principio. En tanto que los mayas, que habían alcanzado una escritura más avanzada, fonética, no lo creyeron nunca. Esto nos da una idea de que la escritura tiene una marcada influencia en la evolución del pensamiento y que, así como conllevó a que las mencionadas culturas amerindias tomaran distintas posiciones frente a la supuesta divinidad de los conquistadores, también determinó la manera de procesar y emitir los mensajes.

Walter Ong estima que la escritura, más que cualquier otra invención particular, ha transformado la conciencia humana (Ong, 1999: 81). Considera que en las culturas orales, al privilegiarse la memorización, el pensamiento tendía a ser conservador, lo cual redundaba en una represión de la experimentación intelectual. Asimismo, que, a diferencia de la comunicación oral, que requiere una respuesta inmediata y dentro de un

contexto único y delimitado, la escritural necesita cierta distancia y descontextualizarse, y esto posibilita que el sujeto reflexione, se ponga en distintos casos (contextos), incluso en la posición del contrario, y alcance pensamientos profundos y abstractos. Esa intercomunicación diferida, que posibilita la escritura, conlleva, entonces, a que el sujeto dialogue consigo mismo, reflexione e imagine lo que el otro pueda pensar, y, a la postre, le permite adivinar el doble sentido (la intención que la parte contraria oculta debajo del mensaje aparente), y adelantarse a los hechos.

Jerome Bruner va un poco más allá. En su obra *Realidad mental y mundos posibles* (1986), se pregunta de qué manera la literatura ha influido en las personas. Y, en respuesta, hace un análisis de cómo el pensamiento y, en definitiva, el propio hombre ha evolucionado a raíz de su relación con la escritura y la literatura. Con el teatro griego, el hombre conoció y se identificó con el héroe, con aquel personaje que desafiaba al orden impuesto por los dioses pero que, indefectiblemente, en la tragedia, era vencido por estos. Luego, en el drama, el hombre aparece como una figura que, cual títere, cumple una función, nada más que un rol. Más adelante, también del teatro, de los *dramatis personae*, va a surgir la persona, quien, a diferencia de la figura, tiene acción y elección; vale decir, asume responsabilidades. Dentro de su esfera, esta persona puede influir en los demás. Después vienen las personalidades; aquellas personas que, gracias a sus facultades, ya no solamente tienen responsabilidades sino también derechos. Por último, con la novela, el hombre se torna individuo. Después de una ardua confrontación con lo colectivo o social, toma conciencia de que es diferente, único, y asume su individualidad. Para Bruner, el individuo es alguien que trasciende a la sociedad, rechaza lo que considera coercitivo y opresivo de ella, y lo hace desde una posición natural, original (Bruner, 1995: 50).

Y esa condición de individuos, aunada a un diferente nivel de pensamiento que les permitía reflexionar y ponerse en la posición del contrario, fue lo que hizo posible que los europeos realizaran un mejor procesamiento de los mensajes y tomaran las decisiones que más convenían a su propósito de conquista. Tenían libertad de pensamiento y libertad de acción, por eso no reparaban, cuando las circunstancias así lo requerían, en trucar los signos, en enviar, de respuesta, mensajes que ocultaban sus verdaderas intenciones, el doble sentido. Los aborígenes, por el contrario, carecían de esas dos libertades, eran sujetos colectivos, y, como tales, fueron incapaces de descifrar los mensajes velados que recibían y de actuar de manera espontánea ante situaciones imprevistas. De nada les valió tener superioridad numérica y mejor conocimiento del terreno; perdidos en otra frecuencia de comunicación, cayeron atrapados en la maraña de signos trucados que les tendieron los europeos. Sus dioses nunca les dijeron que, detrás de las palabras de paz y amistad que les prodigaban los hombres blancos y barbudos, se ocultaba la guerra, el sometimiento.

I.2.- EL MITO EN LA CONQUISTA DEL PERÚ

En líneas generales, el patrón de la Conquista de México se repitió en el Perú. Francisco Pizarro, capitán veterano, sabía mucho acerca de la manera de pensar y actuar de los indígenas. Había convivido con ellos en La Española, adonde llegó en 1502 procedente de España. También los había tenido como guías y cargadores de arreos y vituallas, y en algunas oportunidades enfrentado, en la expedición que cruzó Panamá y descubrió el Mar del Sur, comandada por Vasco Núñez de Balboa. Precisamente, fue en esta travesía que escuchó por primera vez, de boca de Panquiaco, el hijo del cacique Comagre, acerca de un reino ubicado más allá de las montañas, infinitamente rico, colmado de oro, llamado Birú.

Después, en 1529, cuando viajó a España a solicitar una Capitulación al rey para conquistar el Imperio de los incas, se encontró en Toledo con Hernán Cortés, con quien tenía cierto parentesco, y es indudable que recibió de este información valiosa acerca de las decisiones y acciones que tuvo que tomar para vencer a los aztecas. Sabía, pues, lo que tenía que hacer: aprovechar el descontento de los pueblos conquistados por los incas para generar el divisionismo; procurar las adhesiones, con falsas promesas de libertad, de esos pueblos (huancas, tallanes, cañaris, chimúes, chachapoyas, etc.), a fin de contar con el respaldo de soldados indígenas; detener y tomar de rehén al soberano inca para dejar en estado de paralización e incertidumbre, sin reacción, a sus ejércitos.

Se dice que Pizarro no sabía leer ni escribir, pero, en todo caso, lo que no se puede negar es que era muy inteligente y sumamente intuitivo. Y tuvo que haberse dado cuenta de que los indígenas de América vivían en otro estado de civilización, inmersos en una realidad mítica; por tanto, creían que sus profecías, que se trasmitían de generación en generación a través de mitos y leyendas, tendrían que cumplirse inexorablemente, a la vuelta de los tiempos. En ese sentido, contaba con que, tal como había sucedido con los caribes respecto a la tripulación de Colón, y los aztecas respecto a las huestes de Cortés, los incaicos también caerían en el error de considerar a los hispanos seres divinos, dioses que estaban cumpliendo con retornar, tal como en alguna oportunidad lo habían prometido.

En consecuencia, dentro de su plan de conquista tenía que haber considerado -y quizá ese haya sido el punto más importante de su estrategia- el actuar rápido, capturar al inca y tomar el control de la situación con las primeras acciones, antes de que los indígenas se dieran cuenta de que no eran divinidades sino simplemente hombres. En resumen, Pizarro llegó al territorio del Imperio incaico con el pleno convencimiento de que, si quería conquistar, tenía que aprovecharse de ese malentendido. No podía, por tanto,

dejar de emitir signos trucados; con ellos conseguiría prolongar el malentendido, mantener en error al adversario todo el tiempo que fuera necesario hasta alcanzar su objetivo.

Y como, en este aspecto, las cosas se dieron tal como las habían previsto, los conquistadores no repararon en hacer demostraciones sobreactuadas, temerarias, con sus armas de fuego y sus caballos, con la finalidad de mantener ese equívoco hasta que lograran capturar al inca. Al respecto, la narración de Garcilaso, en *Historia General del Perú* (1617 [2009]), respecto al encuentro de los primeros españoles con Atahualpa, es ilustrativa:

Hernando de Soto, por darles a entender, que si no fueran amigos bastara él solo para todos ellos, arremetió el caballo llegando a carrera de ellos (...) Atahualpa no hizo mudanza, aunque le resolló en la cara el caballo, y mandó matar a muchos de los que huyeron de la carrera y vecindad de los caballos (...) el maese de campo que salió a recibir a Hernando Pizarro y a Hernando de Soto, habiéndolos recibido y adorado con suma veneración, dijo a sus capitanes y soldados: Estos son hijos de nuestro dios Viracocha (La Vega, 2009: 64-65).

Atahualpa contaba, en ese momento, con un ejército de varias decenas de miles de hombres; sin embargo, el propósito del capitán español era dar a entender que él solo se bastaba para vencerlos. En otras palabras, quería demostrar que era dios. Eso nos recuerda a la demostración que hizo Cortés a Moctezuma, cuando, después de subir las ciento catorce gradas del templo de Tenochtitlán, se negó a tomar asiento aduciendo que no se cansaban nunca, ni él ni sus hombres.

De igual manera, sobre este mismo episodio, el cronista conquistador Francisco de Xerez cuenta, en *Verdadera relación de la Conquista del Perú* (1534 [1891]), que, en un momento, Atahualpa puso en duda la invencibilidad de los españoles. Le comentó a Hernando Pizarro que un cacique suyo, llamado Mazivilca, había dado muerte a tres cristianos. Ante ello, Pizarro replicó de inmediato diciendo que eso era falso, que ese

cacique era un bellaco mentiroso y que a él y a todos los indios a su mando los mataría un solo cristiano (Xerez, 1891: 83). El inca, entonces, le propuso hacer la guerra juntos, españoles e indios, a un cacique enemigo. Ante ello, Hernando Pizarro, para confirmar su superioridad, le contestó que, para un cacique, por mucha gente que tuviera, no era menester que vayan los indios, sino que diez cristianos a caballo bastarían para destruirlo (Ibid.: 84).

Incansables, invencibles, todopoderosos. Hacerse pasar por dioses. Esa fue la primera lección que la experiencia aconsejó a Francisco Pizarro y a sus hombres. Y estos la aprendieron al dedillo y la aplicaron de manera sobresaliente en la Conquista del Imperio de los incas.

Viracocha, el dios de los incas, tiene mucha similitud con el dios azteca Quetzalcóatl. Ambos son omnipotentes, todopoderosos, creadores o hacedores de los astros y los hombres. Y son ordenadores, justicieros, castigan y restablecen un estado de paz. También civilizan; educan a la gente y dan normas para una convivencia armoniosa. Finalmente, después de cumplir su misión, se despiden, prometen regresar, y desaparecen. Pertenecen, pues, a los típicos mitos milenaristas, a aquellos que afirman que, al final de los tiempos, un dios todopoderoso y redentor regresará a la tierra para reestablecer el orden.

Titu Cusi Yupanqui, en *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1877 [1992]),⁶ nos dice que su padre, Manco Inca, también tomó a los europeos por Viracochas. Después, cuando vio que estos ambicionaban el oro y cometían injusticias, vale decir, cuando se dio cuenta de que eran seres humanos comunes y corrientes,

⁶ Marcos Jiménez de la Espada publicó una parte del documento en 1877. El historiador Manuel González de la Rosa, que lo había descubierto en el Monasterio del Escorial, entregó después el documento completo a Carlos A. Romero, quien lo publicó en su integridad en 1916, en Lima, con la imprenta Sanmartí. Este último texto, publicado por la Universidad Católica del Perú en 1992, es el que usamos en el presente trabajo.

lamentó ese malentendido. Esta información es de suma importancia, nos ayuda a encontrar otra de las razones fundamentales que impidieron el entendimiento entre españoles y los habitantes del antiguo Perú. Podemos colegir que, en efecto, a la par de los signos -acciones, palabras, textos escritos- usados por los conquistadores, hubo otro elemento, proveniente esta vez de los indígenas, que impidió la comprensión del Otro (el español): el mito, la creencia de que el dios Viracocha había regresado.

La noticia de la llegada de los hombres blancos y barbados se expandió por todo el Imperio incaico y llegó prontamente al Cusco. El mismo cronista indio precisa que, estando Manco Inca en esa ciudad, llegaron unos indios tallanes que residían a orillas del Mar del Sur, y le dijeron:

Que habían visto llegar a su tierra a ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas, que es el nombre por el qual nosotros nombramos antiguamente al Criador de todas las cosas; diciendo Tecsi Viracochan, que quiere decir principio y hacedor de todo (...) Y también les llamaban así porque les habían visto hablar a solas con unos paños blancos como una persona habla con otra, y esto por el leer en libros y cartas (...) y también porque tenían *illapas*, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto decían por los arcabuces, que pensaban que eran truenos del cielo... (Cusi Yupanqui, 1992: 5).

No se sabía todavía si era buena o mala, pero, de hecho, se trataba de una noticia muy impactante, lo más parecido a un milagro, y tuvo que causar una gran conmoción en los indígenas. Estos llegaron a creer que los españoles, que vestían trajes extraños -sus armaduras-, que lanzaban truenos -a través de sus arcabuces- y que hablaban con los paños -leían el texto escrito-, eran dioses. Esa fue la primera idea que se les pasó por la mente. Eso no lo cuentan los primeros cronistas conquistadores, pero el equívoco se confirma con otros documentos, como, por ejemplo, la *Relación de los Quipucamayos* (1892). En un pasaje, este texto indica que, cuando Huayna Cápac se enteró que los españoles, Francisco Pizarro y los trece de la isla del Gallo, habían entrado a sus

dominios, dijo que no podía creer otra cosa sino que estos eran Viracochas, poniéndoles este nombre tan sublimado haciéndoles más que humanos (Jiménez de la Espada, 1892: 21).

Juan de Betanzos también registra ese gravísimo error. En su crónica, precisa que los caciques de Tumbes mandaron a informar a Huayna Cápac de la llegada de unas gentes blancas y barbudas que venían en un navío, pero, cuando los informantes llegaron, hallaron al inca muerto (según el cronista, de viruela). No obstante, Betanzos señala que quien sí recibió la noticia fue el hijo de Huayna Cápac, el inca Atahualpa. Refiere que, estando este monarca en Huamachuco, llegaron hasta él dos indios tallanes, y le informaron que había salido de la mar el Viracocha y otros viracochas como él y tenían que eran los viracochas antiguos que hicieron la gente (...) y con esta nueva el inca se alegró (Betanzos, 1987: 261).

Posteriormente, tomando como referencia la crónica de Cieza de León, el inca Garcilaso de la Vega menciona, en *Historia General del Perú* (1617 [2009]) -conocida como la segunda parte de *Los comentarios reales de los Incas-*, un suceso que habría llevado a los indígenas a creer, con mayor convicción, que los españoles eran dioses. Cuenta que, en Tumbes, unos indios le soltaron a Pedro de Candía unas fieras, pero estos animales, en vez de atacarlo, se echaron a sus pies:

Con lo cual acabaron de creer los indios que era hijo del Sol, venido del cielo. Con esta creencia se fueron a él, y de común consentimiento le adoraron todos por hijo de su dios el Sol, y le llevaron a su templo... (La Vega, 2009: 53).

Al parecer, este malentendido se hizo general en todo el Imperio. El mismo Garcilaso indica, en el libro ya citado, que, de camino a Cajamarca, Francisco Pizarro se encontró con un curaca embajador del inca Huáscar, el cual le pidió, con mucha humildad, la justicia, rectitud y amparo de los hijos de su dios Viracocha. Por ese entonces, Huáscar ya había perdido el Cusco, había visto morir a su familia a manos de los capitanes de

Atahualpa, y se encontraba prisionero. Por ese le pedía a Pizarro que ponga las cosas en orden: rectitud. Y justicia y protección. No cabe duda, por tanto, que lo consideraba un ser poderoso, sobrenatural, alguien capaz de hacer lo que él no había podido. Del mismo modo, este cronista señala que, dos días después, los españoles se toparon con otra embajada, esta vez proveniente del bando contrario, es decir, enviada por Atahualpa, cuyo embajador llamó Viracocha a Pizarro, y le pidió tres mercedes: una, que acepte ser su amigo; dos, que le perdone sus delitos; y tres, que no los castigue de muerte como había hecho con los pobladores de Puná y de Tumbes, que calme su enojo y los considere con clemencia y mansedumbre, puesto que era hijo del Sol. Y Pizarro, como no podía ser de otra manera, pues así convenía a su propósito de conquista, le ofreció paz y amistad a ambos bandos.

Por lo que refiere Betanzos, en *Suma y narración del Perú* (1880 [1987]), este dios, llamado Contiti Viracocha Pachayachachic (Dios hacedor del mundo), se parecía muy poco a los indígenas: era un hombre alto, llevaba puesto una corona y una vestimenta ceñida, larga, que le llegaba a los tobillos, y en sus manos traía un breviario de sacerdote. Dos veces salió de una laguna para crear el mundo. En la primera, hizo el cielo, la tierra y a los hombres, pero, como estos le hicieron cierto deservicio, los convirtió en piedra y dejó la tierra en completa oscuridad. En la segunda, salió con un grupo de gente e hizo el sol, la luna y las estrellas; mandó luego, a su gente, que vaya por los cuatro puntos cardinales y llamen a los hombres de piedra, quienes, al escuchar que eran nombrados, cobrarían vida y poblarían la tierra. Finalmente, Viracocha llegó al Cusco, donde nombró como señor a un orejón (miembro de la realeza incaica) y le encomendó que continúe su obra. Después, se retiró a Puerto Viejo (Ecuador), donde reunió a su gente y se metió al mar: por donde dicen que andaba él y los suyos por el agua como si anduviera por tierra (Betanzos, 1987: 15).

Cieza de León, en su *Crónica del Perú*, (1553 [2005]), no menciona la destrucción ni ninguna catástrofe, pero sí señala que, en tiempos pasados, los hombres vivían en la oscuridad, y que el sol salió del lago Titicaca y trajo la luz y permaneció entre la gente como un hombre blanco de crecido cuerpo. Luego habló amorosamente a los pobladores, y les enseñó a vivir con mansedumbre, con caridad, sin hacerse daños ni injurias. A este ser poderoso y civilizador, llamaron Hacedor y Ticiviracocha. Luego de cumplir con su obra, este se retiró a la costa, a la orilla del mar, donde, tendiendo un manto, se introdujo a las aguas, y se fue por entre las olas, y nunca jamás pareció ni lo vieron (Cieza de León, 2005: 306).

La crónica de Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los incas* (1988 [1572]), sí confirma la destrucción, pero precisa que, después de convertir a los hombres en piedra, Viracocha hizo llover por sesenta días seguidos y provocó un diluvio general. Señala que este tenía apariencia humana; era hombre de mediana estatura, blanco, y usaba un vestido a la manera de alba ceñida. Agrega algo más; dice que, después de crear el mundo por segunda vez, el dios se retiró a Puerto Viejo y Manta, donde prometió a los pobladores que, en tiempos venideros, les enviaría mensajeros para que les amparasen y enseñasen (Sarmiento de Gamboa, 1988: 42). Dicho esto, se metió con sus criados al mar y, sin hundirse, caminado sobre las aguas como por la tierra, desapareció.

Con todos estos relatos, escritos tanto por cronistas hispanos como por indios, se confirma, pues, que el mito de Viracocha estaba generalizado en todo el Imperio de los incas. Este dios era venerado como un ser creador, ordenador, justiciero y civilizador. Su condición de todopoderoso, lo llevó a ocupar la máxima categoría del panteón incaico. Fue considerado superior incluso que el sol, puesto que lo había creado. Pero la versión de Sarmiento nos trae un agregado, un dato de suma importancia para entender por qué se produjo el equívoco: la promesa de Viracocha de enviar mensajeros. Esto

explica lo sucedido en los primeros días de la Conquista. Los indios, cuando vieron a los forasteros blancos, barbudos, algunos vestidos con túnicas largas (los clérigos), otros con armaduras relucientes (los soldados), sufrieron una grandísima conmoción: creyeron que la promesa se había cumplido.

En su obra *Las creencias religiosas de los antiguos peruanos* (1929), Ricardo Latcham indica que el culto al dios Viracocha provenía del Collao, posiblemente de la cultura Tiahuanaco, pero luego fue adoptado por los incas, quienes le atribuyeron incluso la fundación del Cusco (Latcham, 1929: 165). Más adelante, en el gobierno de Pachacútec, el culto fue oficializado, y el dios elevado a la categoría de deidad principal. Con las conquistas incaicas, la creencia se extendió a otras etnias, fue llevada por los quechuas a los nuevos territorios que se iban integrando al Tahuantinsuyo. Al extremo que, como se puede advertir de las crónicas, pescadores tallanes, o campesinos cañaris, en las lejanas provincias del norte, la conocían y estaban interiorizados con ella.

Como no podía ser de otra manera, conforme la creencia se expandía y era aceptada por las nuevas poblaciones conquistadas, Viracocha sufría transformaciones, se fusionaba con otros dioses. En *El dios creador andino* (1973 [2014]), Franklin Pease nos habla de esta suerte de sincretismo religioso prehispánico. Contrario a la tesis de Latcham, Pease considera que Viracocha fue llevado del Cusco al Collao, y que allí se transformó en Tonapa Viracocha, adquiriendo las características meteorológicas de Tonapa, el dios del trueno y el rayo. Asimismo, en la región Huarochirí, se va a convertir en Cuniraya Viracocha, el dios de la última edad del mundo, aquel que, luego de crear a la nueva humanidad, viaja hacia el mar. Del mismo modo, Viracocha es asimilado con Catequil, el dios gemelo de la región Huamachuco, el cual, luego de exterminar a los demonios, extrajo a los hombres de la tierra. Y en la costa central -

coincidiendo con la solarización del dios a partir del gobierno de Pachacútec-, Viracocha se va a fusionar con Pachacámac, el hijo del sol y dios de la fertilidad, quien, luego de enseñar la agricultura a los hombres, y de luchar contra su envidioso hermano Vichama, se hundió en el mar para evitar matar a este. Precisamente, a raíz de la fusión Viracocha-Pachacámac, Pease desliza la idea de que los incas habrían estado cerca de encontrar a un dios único, parecido al dios de los cristianos:

No sólo Garcilaso, sino otros cronistas, atribuyeron a los inkas el haber llegado, mediante la reflexión filosófica, al conocimiento del verdadero dios (el cristiano); con este criterio establecieron una identificación entre Wiraqocha y Pachacámac, tal vez sin caer en la cuenta de que se trataba de una relación correcta, relacionada con un mismo modelo de divinidad (Pease, 2014: 29).

Sin duda, esa experiencia previa de sincretismo conllevó, más adelante, cuando llegaron los españoles, a una rápida adaptación del mito de Viracocha con la religión cristiana. Esto se puede advertir, en efecto, no sólo en un cronista mestizo como Garcilaso, sino también en cronistas indios. Juan Santacruz Pachacuti, por ejemplo, relata que:

Llegado entonces a estas provincias y reynos del Tahuantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camisas algo largas, y dicen que ya era hombre pasado más que de mozo (...) y era que enseñaba a los naturales con gran amor, llamándolos hijos y hijas (...) Pues se llamó a este baron Tonapa Viracochampacachan, ¿pues no será este hombre el glorioso apóstol sancto Thomas? (Santacruz Pachacuti, 1879: 236).

Relaciona, pues, a Tonapa Viracocha -el dios cusqueño que los Collas adoptaron y asimilaron con su propio dios regional-, con un apóstol de Cristo, el cual va a recorrer los pueblos con la Biblia en la mano y a civilizar a los hombres con la prédica de los Diez Mandamientos.

Felipe Guamán Poma de Ayala, en *Nueva Corónica y buen gobierno* (1936 [1980]),⁷ va más allá, emparenta a Viracocha nada menos que con Noé; es decir, lo hace descender de Adán y Eva:

Me determiné de escribir la historia y descendencia y los hechos de los primeros reyes y señores y capitanes, nuestros abuelos, y de sus principales y vida de indios y sus generaciones y descendencia desde el primer indio llamado Uari/ Uiracocha runa, uari runa, que descendió de Noé del diluvio (Guamán Poma de Ayala, 1980 T I: 8).

En el prólogo a *Historia General del Perú*, el inca Garcilaso señala que es, por la vía materna, hijo de la palla doña Isabel, nieta de Túpac Inca Yupanqui, quien fuera el padre de Huayna Cápac, y, por la paterna, hijo de Garcilaso de la Vega, conquistador y poblador de los reinos y provincias del Perú (La Vega, 2009: 25-26). Se acredita. Señala las razones por las cuales su relato debe ser tomado por verdadero. Por el mismo motivo, Guamán Poma de Ayala señala su ascendencia indígena, tanto por la vía paterna como materna, y la liga de alguna manera con la nobleza quechua. Y Juan Santacruz Pachacuti, por su parte, a falta de una ascendencia noble, va a indicar que sus abuelos fueron de los primeros indios que llegaron a Cajamarca (en los días que Pizarro tenía como rehén a Atahualpa) a cristianizarse.

Mestizos o indios de sangre, los tres, no obstante, se declaran cristianos y súbditos del rey de España. Con ello, queda claro que, a pesar de las diferencias que hay entre sus linajes, señaladas en sus acreditaciones, sus textos van a estar, por igual, influenciados por el pensamiento occidental. Es decir, sin proponérselo anunciaban que, si a algo iban a ser fidedignos, sería a un proceso que ya había empezado y no se iría a detener: el mestizaje cultural.

⁷ Guamán Poma de Ayala terminó de escribir su crónica aproximadamente en 1615; la dirigió al rey de España, pero permaneció extraviada por casi tres siglos, hasta que, en 1906, fue hallada en la Biblioteca Real de Copenhague. Paul Rivet publicó la primera edición en 1936. En el presente trabajo usamos la edición de Fundación Biblioteca Ayacucho, en dos tomos, Caracas, 1980.

1.3.- ENTRE VENCEDORES Y VENCIDOS

Yo viví con esos indios de hacienda, yo lloré con ellos cuando los padres franciscanos, desde el púlpito dorado de la capilla de la hacienda, les decían que el Viracocha patrón era el representante de Dios (Arguedas, 2012 T XII: 180-181).⁸

En este testimonio de José María Arguedas podemos advertir la evolución del mito de Viracocha; los que ostentaban una cuota de poder se habían apoderado del dios y lo utilizaban para mantener sus privilegios. En la segunda y tercera década del siglo veinte (periodo de la infancia y pubertad del escritor, cuando convivió con los indios), el dios Hacedor de los indígenas ya estaba plenamente asimilado al dios de los cristianos; de ese modo, los curas podían llevar a cabo su labor pastoral con mayor facilidad. Asimismo, tal como había sucedido en Europa, donde la religión cristiana justificaba el poder de los reyes como proveniente del mismo Dios, en el Perú, en los distritos, las comunidades y las haciendas de la sierra, los franciscanos justificaban la autoridad de un pequeño tiranuelo que hacía las veces del rey: el patrón.

Una de las características que garantizan la perdurabilidad de los mitos es su adaptabilidad a los cambios; de ahí que encontremos distintas versiones y representaciones de Viracocha. El mito se adaptó a las nuevas condiciones surgidas después de las conquistas incaicas, y también a las que surgieron luego de la Conquista española; sirvió, en ambos casos, de acuerdo con lo que propone Kolakowski, como un factor armonizador, capaz de articular los componentes condicionados y mudables de la experiencia (Kolakowski, 2007: 9). Y esas características permitieron inclusive que, en el nuevo entramado de relaciones sociales, los llamados a detentar el poder lo utilizaran como medio o instrumento para afianzar sus privilegios.

⁸ Intervención de José María Arguedas en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos (Tercer Debate), realizado en Arequipa, el año 1965.

El mito de Viracocha, sin embargo, tuvo otra utilidad, quizá la más trascendente y la que guarde el secreto de su perdurabilidad: sirvió de elemento de avanzada del mestizaje cultural. La conquista, tanto del Imperio incaico sobre los pueblos del antiguo Perú como la que realizaron los españoles sobre aquel, comenzó por la vía militar y luego se afirmaría con la imposición de una creencia religiosa y de una lengua. No obstante, de manera espontánea, sin necesidad de una política oficial, la gente acondicionó el mito a las nuevas condiciones, y lo insertó en el nuevo giro de la historia. El primer indígena que confundió al primer español con el dios Hacedor, y los primeros cronistas indios que relataron acerca de esta divinidad ya cristianizada, contribuyeron, sin darse cuenta, a su supervivencia, lo colocaron en un lugar seguro, donde estuviese a salvo dentro del proceso de intercambio cultural.

A la caída del imperio, resurgieron las creencias ancestrales. Los indígenas aceptaban el bautismo y abrazaban el cristianismo, pero volvían a sus huacas y a sus apus y restablecían el culto a las divinidades preincaicas. El culto a las huacas alcanzó otra dinámica, evolucionó hacia lo que se conoce como Taqui oncoy, un movimiento político-religioso surgido en la segunda mitad del siglo dieciséis (en la década del 60´) y que, animado por la práctica de los ritos antiguos, buscaba expulsar a los españoles y recobrar el antiguo orden. Esto fue duramente reprimido por el visitador Cristóbal de Albornoz -cuyo secretario era nada menos que Guamán Poma de Ayala-, y, más adelante, el Arzobispado de Lima llevó a cabo campañas de extirpación de idolatrías con el propósito de erradicar definitivamente las prácticas religiosas indígenas.⁹

Pero estas medidas no pudieron acabar con las divinidades indígenas. Acostumbrados a esta clase de mudanzas, los indios adecuaron la adoración a las huacas, apus y dioses remotos al culto a las divinidades y santos católicos. Illapa, el dios del trueno indígena,

⁹ Los indios, por ser considerados neófitos en la fe católica, no fueron pasibles de ser encauzados por la Santa Inquisición.

se fusionó con Santiago, el santo que los españoles invocaban antes de emprender una batalla. Los pagos a las huacas y a la Pachamama se transformaron en cultos a la Virgen María. Las procesiones a los nevados tutelares se convirtieron en multitudinarias celebraciones indígenas-cristianas, como, por ejemplo, la fiesta del Coyllur Riti. El sincretismo religioso fue una vía que permitió la supervivencia de las creencias prehispánicas; obedeció, en el fondo, a una táctica de resistencia, fue una suerte de aceptación y desafío.

Los incas, como todos los conquistadores, como los españoles con el Requerimiento, no daban muchas alternativas a las naciones a conquistar; planteaban ultimátums: o se allanaban por las buenas a ser sometidas o eran arrasadas. No eran amigables, no ofrecían el Paraíso; llegaban para apoderarse de las tierras, del trabajo y de la libertad de los demás pueblos. Y la mayoría de estos, que se sabían en inferioridad de condiciones, optaban por sobrevivir. Aceptaban los términos del Estado incaico, se sometían a su soberano, a sus leyes y a sus funcionarios, pero con la indoblegable consigna de resistir. Resistir por otros medios. De ese modo, tomaban las divinidades, las creencias y las costumbres del vencedor, y las amoldaban a las propias. El mestizaje cultural arropó su resistencia. Sobrevivieron ellos y sobrevivieron sus culturas.

En México y Centroamérica, se conocía como “ladino” al indígena que, habiendo aprendido el español, podía servir como traductor. Asimismo, ya de manera despectiva, para denominar al mestizo, al mulato y a toda aquella persona que, a los ojos del español, carecía de una definición racial, pero que, no obstante, se consideraba inferior al blanco y superior al indio. En el Perú, en cambio, la frase “indio ladino” tuvo una connotación especial. Se derivaba de lado, de cara. De dos caras. Y servía para designar al indígena que mostraba dos rostros; uno para los españoles, los vencederos; y otro,

para los suyos, los vencidos. Era su modo de sobrevivir. Se manejaba con astucia y habilidad; hablaba en castellano, rezaba en las iglesias cristianas, servía con mansedumbre al amo español, pero, a escondidas, hablaba en quechua, rezaba a sus ídolos y deseaba la muerte del patrón.

Pero esa forma de resistencia venía de mucho antes. Los primeros testimonios que rindieron los procesados sorprendieron a los extirpadores de idolatrías: los indios no adoraban a las divinidades incaicas, no idolatraban mayormente al Sol, sino a sus antiguos dioses regionales como Catequil o Pariacaca, en versiones fusionadas con Viracocha. El extirpador Francisco de Ávila informó que había derribado más de ochocientos ídolos fijos y veinte mil ídolos manuales.¹⁰ Y el extirpador Fernando de Avendaño, que había quemado y derribado muchos millares de ídolos.¹¹ Y esos ídolos no correspondían a cultos incaicos sino a preincaicos. Eso significa que las diferentes naciones que convivían dentro del Tahuantinsuyo habían adecuado a sus propias religiones al dios Hacedor de los quechuas. De esa manera, sus deidades originarias pudieron sobrevivir a la política de solarización de la religión incaica. Se sometieron al inca, le entregaron su libertad y sus tierras, pero no sus creencias, su cultura. Antes de la llegada de los españoles, los indios ya habían aprendido a ser ladinos.

En el artículo “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, publicado en 1950, José María Arguedas señalaba:

El mundo peruano de los Andes, noble torbellino en que espíritus diferentes, forjados en estrellas antípodas, luchan, se atraen, se rechazan y mezclan (...) formando las estrechas zonas de confluencia... (Arguedas, 2012 T VII: 279).

¹⁰ Información de Servicios 1607-1613, obrante en el Archivo General de las Indias, Lima 326, s. fol. F.1.

¹¹ Información de Servicios 1618-1620, obrante en el Archivo General de las Indias, Lima 327, s. fol. F.2v.

Se puede advertir, de esta nota, que, para Arguedas, la sierra del Perú representaba un escenario de contradicciones, de lucha y, a la vez, de confluencia de dos fuerzas contrarias. A ese proceso de oposición y entrecruzamiento, Cornejo Polar llamó “complementariedad dialéctica”. Y, a la mirada del escritor que había podido advertir tal proceso, “doble visión de rechazo y mezcla” (Cornejo Polar, 1997: 140).

El vencedor y el vencido; ambos condenados a vivir por siempre en el mismo territorio. Dos partes opuestas que se necesitan entre sí y están obligadas a complementarse. Y en ese enfrentamiento y confluencia, ambos ceden; ambos ganan y pierden. En la novela *Diamantes y pedernales* (1954), José María Arguedas nos da cuenta del tipo de relación que existe entre el patrón don Aparicio y el upa Mariano. El patrón ejerce el poder; es el amo del pueblo de Lambra, el dueño de más de mil indios, y trata como a un esclavo al upa Mariano. Pero este, con su arte, con las melodías que le extrae al arpa, ha logrado subyugar al amo. El arpa es europea, occidental, pero el músico es indio. El vencido se ha apoderado de un instrumento del vencedor para, a través de ese medio, imponerle su cultura y, a la postre, dominarlo.

Rechazo y mezcla. El juego de aceptación y desafío, la resistencia de parte del vencido surgió como una respuesta al ejercicio del poder que hacía el vencedor. La famosa sentencia de Michel Foucault “donde hay poder, hay resistencia” (Foucault, 2012: 116),¹² nos da una idea que, a través de la historia, en todo tipo de sociedad, el hombre se ha resistido al poder, o, mejor dicho, a la instrumentalización del poder. Y que, así como sucede con el poder, también se puede instrumentalizar la resistencia. En *Historia de la locura en la época clásica* (1961 [1998]), Foucault señala que, entre los distintos medios que utiliza el poder para someter a los hombres, el más importante es la

¹² Foucault considera que la resistencia no es exterior al poder, sino que está dentro de él, surge donde está él; el individuo se resiste al ejercicio del poder sobre su cuerpo, derechos y sentimientos; sin él, no tendría ningún sentido resistir. El poder no es centralizado sino que circula en cadena, está en todas partes y viene de todas partes; la resistencia, por tanto, también es omnipresente.

razón. A través de ella, el poder crea una verdad oficial, la cual se imparte a los hombres mediante la educación, la religión, la política, etc. Y, como no hay nada que se oponga más a la razón que la locura, los que se negaban a acatar esa verdad eran calificados de locos. Luego, con esa marca en la frente, fueron encerrados, silenciados, invisibilizados y, finalmente, excluidos de la sociedad.

El mismo Foucault, en su obra *Vigilar y Castigar* (1975 [2003]), señala que el poder ha organizado sociedades pastorales en las cuales los curas, los profesores, los políticos difunden, por todo el tiempo que sea necesario para que se interioricen en la población, verdades oficiales. En el capítulo tercero (Disciplina. Panoptismo), expone que el poder, del mismo modo, ha diseñado un modelo de vigilancia social panóptica, igual que el usado en las cárceles, donde quien detenta el poder puede observar, sin ser visto, al ciudadano (Foucault, 2003: 180-220). Este sistema de observación tiene por objeto cosificar al individuo, quitarle su capacidad de respuesta, su iniciativa, convertirlo, en resumen, en un objeto incapaz de cuestionar y resistir. Sin embargo, como todo producto humano, esta organización panóptica no es perfecta, y en el seno de ella surgen, cada cierto tiempo, individuos que manifiestan contra conductas, sujetos que van contra la corriente y se rebelan. Esto es así porque el hombre es un reducto de libertad, un ser que siente un rechazo natural al poder y a toda verdad absoluta.

Foucault fue un pensador que se ocupó en gran medida del estudio del poder, a la manera en que este se ejerce y se instrumentaliza. Y lo hizo de forma notable. Sin embargo, no señaló, en contrapartida, cómo se debería instrumentalizar la resistencia. Este vacío quizá se podría llenar con lo que pensaba Lukacs acerca del arte. En su obra *Teoría de la novela* (1916 [2010]) llega a decir:

solo el arte es considerado problemático; como resultado de esto, el mundo de la prosa es uno en el que el espíritu se ha alcanzado a sí mismo, tanto en el pensamiento como en la acción práctica y social (Lukacs, 2010: 15).

El arte es problemático porque, de hecho, quien lo ejerce, el artista, es una persona que tiene dificultades para adaptarse a las verdades oficiales y a las normas de conducta que imponen quienes ejercen el poder. Y el espíritu que, en la prosa, se alcanza a sí mismo en el pensamiento y acción, no es otro que el espíritu del propio escritor. Esto le permite, mediante el pensamiento, advertir los males sociales y las arbitrariedades que cometen los que detentan el poder, y, mediante la acción, ejercer la escritura como un instrumento de la resistencia. Se puede colegir, siguiendo la idea de este filósofo húngaro, que los artistas son seres problemáticos, resistentes al poder, pero, entre todos ellos, quienes ejercen la resistencia en mayor medida, a través de sus obras, son los escritores.

Por supuesto que no solo a los artistas les está dado resistir a la opresión o que solo a través de la escritura se puede instrumentalizar la resistencia. En realidad, todos los seres humanos, que aceptan las condiciones del vencedor, y se integran a la cultura de este como la única opción para que, dentro de ella, sobreviva la propia, practican la resistencia. También resiste el alarife que construye una iglesia católica pero la ornamenta con motivos indígenas. Y el artesano que, teniendo como modelo una guitarra española, elabora un charango con el caparazón de un quirquincho. Y el campesino que bautiza a su niño ante el cura, pero, en su choza, le hace la ceremonia del corte de pelo, con la secreta esperanza de que esa criatura, más adelante, puede tejer un puente con esos cabellos y así cruzar el Apu Mayo, el río que se antepone al reino de los muertos. Pero, entonces, ¿por qué los escritores, entre los artistas, son los primeros llamados a resistir?

Walter Benjamin, en *El narrador* (1936 [2009]), ensayo que escribió sobre la obra de Nikolai Leskov, escritor ruso que abordó preferentemente el mundo campesino y popular, señala la importancia de la experiencia, sobre todo de aquella que es

transmitida oralmente, de la cual, considera, se han nutrido todos los grandes narradores. Y entre estos contadores de historias, considera sobresalientes a aquellos cuyos textos son más cercanos al habla de los numerosos narradores anónimos (Benjamin, 2009: 42). El narrador cuenta experiencias, tanto propias como ajenas. Estas últimas son las que capta de la multitud de narradores sin rostro y sin nombre, es decir, del pueblo mismo. Transmite, pues, a las nuevas generaciones, un mensaje que, por hallarse hondamente enraizado en el alma popular y venir de tiempos remotos, está cargado de sabiduría. Es el encargado de mantener siempre viva la llama de la sabiduría popular. Además, siguiendo a Paul Valéry, Benjamin destaca que el narrador tiene una mirada privilegiada, que es capaz de observar profundidades casi místicas donde:

Los objetos iluminados pierden ahí sus nombres: sombras y claridades forman sistemas y problemas particulares que no proceden de ninguna ciencia (...) pero que reciben su existencia y su valor de acordes singulares que se dan entre el alma, el ojo y la mano de uno que ha nacido para sorprenderlos en sí mismo y, además, para producirlos... (Ibid.: 67).

La tarea que Benjamin le asigna al narrador es enorme. Pone sobre sus hombros el legado de transmitir experiencias, la sabiduría popular, y captar, entre sombras y claridades, los problemas individuales y sociales -aquellos que el poder, a través de verdades oficiales, pretende encubrir- para, luego, contarlos, escribirlos. Y esa tarea es ineludible, pues él es casi un predestinado, uno nacido para eso. El narrador actual instrumentaliza la resistencia a través de su escritura. Está obligado, por tanto, a ser el primero en resistir.

Es posible que Arguedas haya podido conocer las obras de Benjamin o Lukacs (fueron mayores que él y publicaron en la primera mitad del siglo XX), incluso leer algunas de ellas. Sobre las obras de Foucault es más difícil; recién publicó en 1961, en francés, y su

ensayo *Historia de la locura en la época clásica* fue traducido y publicado en español en 1967, apenas dos años antes del deceso del escritor peruano. Empero, como quiera que sea, la idea del escritor como aquel que recibe las experiencias y sabiduría de un pueblo sometido y que, con ese legado, está comprometido a contar su resistencia, le vino sin lugar a dudas de José Carlos Mariátegui. Él mismo se encargó de confesarlo en su discurso más conocido, “Yo no soy un aculturado”, de 1968, que figura como prólogo de su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971):

Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente. Fue leyendo a Mariátegui (...) 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 aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo (Arguedas, 1983 T V: 13-14).

Ese orden permanente de las cosas y ese encauzamiento de energías, los encontró Arguedas en la lectura de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928 [2007]).¹³ En esta obra, José Carlos Mariátegui señala que, a pesar de la Independencia del Perú -ocurrida en 1821-, subsistían sistemas de sometimiento coloniales, como el régimen de explotación feudal de la tierra impuesto por los conquistadores españoles. El latifundio había reemplazado a las antiguas encomiendas, pero el mecanismo seguía siendo el mismo, es decir, la concentración de la tierra en manos de unos cuantos señores, en detrimento de la gran masa de campesinos que vivía desposeída. Para grandes sectores de la sociedad, y en especial para los jóvenes, el análisis de Mariátegui era acertado, pues, efectivamente, el país no había realizado una reforma agraria, tampoco se había industrializado, y basaba su economía en la extracción primaria de minerales y en la explotación de los latifundios. Y en el último de los ensayos, el amauta hace un balance de la literatura peruana, y señala que esta aún reflejaba una

¹³ Esta obra de José Carlos Mariátegui es considerada el primer balance integral de la sociedad peruana.

nostalgia por la Colonia, que se había desarrollado siguiendo los cánones y corrientes de Europa, como un espejo de esta, y, por consiguiente, hacía falta mostrar el verdadero rostro del Perú, su espíritu original, indigenista. En poesía, consideraba, ya había aparecido quien mostrara ese rostro y ese espíritu: César Vallejo. No obstante, en la narrativa:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla (Mariátegui, 2007: 283).

José María Arguedas, que leyó siendo muy joven ese mensaje, se quedó profundamente impresionado. Él, oriundo de una comunidad andina del sur del Perú, que hablaba el quechua y conocía perfectamente a los indios, se disgustaba cuando, en los libros de los autores indigenistas de la época, los indios eran pintados como seres brutos, sucios, viciosos, desangelados; más que humanos, parecían animales. Eran muy distintos a los que él había conocido. Y más adelante, cuando se inició en la escritura, hizo suya la prédica de Mariátegui; se propuso ser ese narrador que el Perú esperaba:

Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios; los describían de una forma tan falsa escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones, como López Albújar, como Ventura García Calderón. López Albújar conocía a los indios desde su despacho de juez en asuntos penales, y el señor Ventura García Calderón no sé cómo había oído hablar de ellos... En esos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño, que dije: No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido... (Arguedas, 2004: 523-524).¹⁴

Tampoco estaba de acuerdo, por supuesto, con los indios sumisos, miserables, sin alma, que nunca protestaban ante las injusticias, y que solo despertaban conmiseración,

¹⁴ Testimonio de José María Arguedas brindado en el Primer Encuentro de Escritores Peruanos, Arequipa, 1965.

tal como los mostraba Clorinda Matto de Turner en *Aves sin nido* (1889). Él los había conocido y sabía que no eran así. Felipe Maywa (Arguedas, 1983 T V: 20),¹⁵ por ejemplo, el hombre que le brindó afecto y cuidado en una etapa de su infancia, era noble, digno, recio y, sobre todo, sabio. Se sintió, entonces, en la obligación de escribir historias donde los indios sean mostrados tal como él creía que eran. Optó por describirlos, por retratarlos, de ser lo más verista posible. Asumió el mandato de Mariátegui. Incluso, en *Yawar fiesta* (1941), su primera novela, hace una representación simbólica de ese compromiso. Frente al retrato del amauta, uno de sus personajes, el estudiante Escobar, llega a decir:

te gustará werak'ocha lo que vamos a hacer. No has hablado por gusto, nosotros vamos a cumplir lo que has dicho. No tengas cuidado, taita: nosotros no vamos a morir antes de haber visto la justicia que has pedido... (Arguedas, 1983 T II: 130).

Y a ese propósito se abocó en sus primeras obras literarias,¹⁶ principalmente en *Agua* (1935) y *Yawar fiesta*. En sus primeros cuentos y en su primera novela, el indio tiene un papel preponderante. En sus historias, muestra la confrontación entre la cultura indígena y la occidental, pero también la forma en que aquella toma los medios de esta, y los hace suyos, como una vía para sobrevivir. El indio resiste y algunas veces, aunque muy pocas, logra imponerse. Quizá no conoció a Benjamin ni a Lukacs ni a Foucault, pero, a instancias de Mariátegui, José María Arguedas desarrolló una poética de la resistencia, dedicó su escritura a narrar las experiencias del vencido y, con ello, la convirtió en un instrumento de su resistencia.

1.4.- BLANCO ENTRE LOS INDIOS, INDIO ENTRE LOS BLANCOS

¹⁵ Persona entrañable para José María Arguedas, mencionada en el primer diario de su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* y que aparece como personaje en *Todas las sangres*.

¹⁶ El conjunto de la obra literaria de Arguedas (*José María Arguedas. Obra literaria completa*) fue publicada, en cinco tomos, por Editorial Horizonte, en Lima, en 1983. Posteriormente, en el 2012, esta misma editorial publicó su obra no literaria (*José María Arguedas. Obra antropológica y cultural completa*), en siete tomos. Ambas ediciones utilizamos en el presente trabajo.

La propuesta de Mariátegui, sin embargo, tenía una condición: el llamado a escribir la literatura indígena, tenía que ser uno de ellos, salir de los mismos indios. Y Arguedas no lo era. Él era un hombre de apariencia blanca que, por algunas circunstancias de su niñez, se vio precisado a convivir con los indios. Y aprendió la lengua, las costumbres, las canciones y relatos de estos, y, más adelante, cuando joven, se hizo la promesa de escribir acerca de la cultura que había recibido, de la resistencia de la que había sido testigo. Su tarea, entonces, fue más ardua y, por lo mismo, tiene mayor mérito.

José María Arguedas nació en 1911, en Andahuaylas, un pequeño pueblo ubicado en los Andes del sur del Perú. Su padre fue don Víctor Manuel Arguedas Arellano, un abogado cuzqueño de cabellos castaños y ojos azules; y su madre, doña Victoria Altamirano Navarro, mujer de tez blanca y ojos claros, hija de un terrateniente y nieta de un músico español. El pequeño José María nació también con la piel blanca, los ojos claros y los cabellos castaños; tenía, pues, la apariencia de un niño blanco, aunque, racialmente, era un mestizo. Por razones de trabajo del padre -fue nombrado juez de la provincia de La Mar, en Ayacucho-, la familia entera, que estaba integrada también por Arístides, el hijo mayor, tuvo que trasladarse a San Miguel, la capital de la indicada provincia. Y es ahí, cuando José María apenas tenía dos años y medio, que la madre fallece.

Y precisamente, tomando como punto de partida este suceso trágico, muchos estudiosos e investigadores han tejido una serie de relatos e hipótesis algo confusos acerca de la infancia, la crianza o la primera lengua que aprendió Arguedas. A esa confusión también ha contribuido, quizá sin querer, el mismo escritor, con los testimonios y declaraciones que brindó sobre los primeros años de su vida. En el Primer Encuentro de narradores peruanos, realizado en Arequipa, en 1965, llega a decir, por ejemplo:

Mi madre murió cuando yo tenía dos años y medio. Mi padre se casó en segundas nupcias con una mujer que tenía tres hijos; yo era el menor y como era muy pequeño me dejó en la casa de mi madrastra, que era la dueña de la mitad del pueblo; tenía mucha servidumbre indígena... (Arguedas, 2004: 220).

A simple vista, da la impresión de que se fue a vivir con la madrastra siendo muy niño, al poco tiempo de quedar huérfano. No obstante, por lo que cuenta Arístides, su hermano mayor, nos enteramos que las cosas sucedieron de otra manera:

Después (del deceso de la madre) viajamos a Andahuaylas donde vivían la madre y los hermanos de mi mamá... En Andahuaylas se esparció la familia. Mi padre conmigo volvimos a Ayacucho. José María se quedó con sus abuelos y tíos y a Pedrito lo enviaron donde Amalia Arguedas de Guillén, hermana de mi padre... (Pinilla, 1999: 99).

Queda claro, entonces, que, luego del luctuoso acaecimiento, la familia se dispersó, y a José María le tocó quedarse al cuidado de los abuelos. En este punto, debemos señalar que no se quedó con los abuelos por la vía materna, sino con doña Teresa Arellano de Arguedas, la abuela por parte de padre. Y con ella, según se desprende de la narración del mismo Arístides, permaneció hasta 1917, cuando, a la edad de seis años, regresó con el padre, llegó a San Juan de Lucanas, donde este se encontraba laborando como juez de primera instancia:

La llegada de José María a San Juan fue un acontecimiento, con sus seis años de edad, bien gordito, sus cabellos blondos y largos, tímido, apacible, conquistó la simpatía de todo el mundo... (Ibid.: 101).

Este testimonio de Arístides sirve también para esclarecer otra confusión que el propio José María Arguedas se encargó de propiciar respecto a un hecho de la mayor importancia en su obra: el idioma, la primera lengua que él aprendió. En el ya indicado Encuentro de escritores, el novelista señala que aprendió a hablar el castellano con cierta frecuencia después de los ocho años, y que hasta entonces solo hablaba quechua (Arguedas, 2004: 524).

Su hermano Arístides, en tanto, indica que, en las localidades de la sierra donde ellos pasaron su infancia, todas las familias tenían servidumbre indígena, cocineras, amas, lavanderas, mayordomos, muchachos y muchachas de servicio:

De esta manera, nosotros, los descendientes de españoles, de familias más o menos acomodadas, aprendíamos en la infancia simultáneamente el castellano y el quechua. El primero por el trato con nuestros padres y parientes y el quechua con la servidumbre.

Por eso, en las zonas del Perú de habla quechua, los mestizos somos bilingües desde la primera infancia (Pinilla, 1999: 102).

Esta última versión tiene sustento. Quienes se consideraban blancos o descendientes de españoles, buscaban afianzar su supuesta superioridad racial frente al indio, con una mejor posición económica y cultural. Por tal motivo, procuraban, tanto como hacerse de tierras, que sus vástagos aprendieran el castellano, pues era un requisito indispensable para que pudieran, cuando crecidos, estudiar en los colegios de las ciudades costeras o en las universidades de la capital. La educación marcaba una diferencia importante; quienes la obtenían, podían confirmarse como blancos o equipararse con ellos; dejaban de ser culturalmente indígenas, si es que racialmente lo eran. En cambio, los indios que carecían de ella, que eran la gran mayoría, estaban condenados a ser siempre indios.

Por esta razón, no es descabellado suponer que, cuando José María llegó, a los seis años, a vivir con la madrastra, luego de haber recibido el afecto y la cultura que le brindaron la abuela y los tíos paternos, ya era un niño que hablaba en castellano. Y también en quechua, aprendido con el trato con la servidumbre indígena. Es decir, se trataba de un infante bilingüe, tal como lo eran los demás hijos de los blancos. En todo caso, no hay nada que indique por qué él tuvo que haber sido la excepción. Del mismo parecer es Rolland Forgues, pero este afirma, en “El mito de monolingüismo quechua de Arguedas”, que este aprendió primero castellano y después quechua:

El escritor fue tempranamente bilingüe -cosa natural, además, en esa zona andina, en que los hijos de los mistis son generalmente atendidos por sirvientes indígenas- como

hemos podido averiguar, pero tras haber aprendido primero la lengua de la madre que lo crio hasta las dos años y medio, es decir, el castellano, y no el quechua (Forgues, 1999: 49).

Esa averiguación a la que hace referencia Forgues, está precisada en otra de sus obras, en *José María Arguedas, del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía* (1982), y consiste en dos entrevistas: una, que le hizo a la nodriza de Arguedas, doña Luisa Paredes, quien le confirmó que José María se expresaba desde tierna edad lo mismo en castellano como en quechua; otra, a don Ángel Bendezú Rodríguez, condiscípulo de Arguedas, quien señaló que este, al ingresar a la escuela, era perfectamente bilingüe (Forgues, 1989: 31).

José María Arguedas recibió, pues, en sus primeros años, la crianza que correspondía a un niño blanco; primero de parte de su padre y su madre y, luego, de su abuela y sus tíos paternos. Ellos le transmitieron, como es natural, el idioma castellano y el pensamiento y los valores de la cultura occidental. Y esa experiencia, acaecida en el primer periodo de su niñez, va a tener una decisiva influencia en la formación de la personalidad del escritor; tal como lo advierte también Forgues:

Nacido y educado en el mundo blanco hasta la edad de seis años por lo menos, el escritor quedará marcado indeleblemente por sus estructuras mentales y su inconsciente colectivo... (Ibid.: 28).

Y esa formación de las estructuras mentales como niño blanco, va a conllevar, más adelante, cuando José María es llevado a convivir con la madrastra, con un hermanastro abusivo y sádico y, luego, con la servidumbre indígena, a que sufra una terrible conmoción emocional y cultural. La madrastra y el hermanastro tenían rasgos indios y, no obstante, lo trataban a él, vástago de los blancos, con desprecio y hasta con violencia psicológica. Pablo Pacheco, el hermanastro, lo hacía ser testigo de las violaciones sexuales que cometía contra mujeres que el pequeño Arguedas conocía, pues eran

madres de sus amigos. También lo maltrataba de palabra, lo humillaba delante de la servidumbre. Y él llegó a sentir tristeza, pavor, vergüenza, y algunas veces deseó que le viniera la muerte. Al poco tiempo, fue confinado a la cocina y a los espacios destinados a los sirvientes, y en este polo opuesto, a pesar de haber recibido el afecto y la protección de los indígenas, nunca pudo sentirse como uno de ellos, pues tenía plena conciencia de que era diferente, que era un blanco entre los indios.

En sus constantes declaraciones acerca de su infancia y del tiempo en que convivió con los indios, Arguedas, aunque se expresa con cariño y aprecio de estos, nunca se va a considerar uno de ellos, jamás se va a referir a estos como “nosotros”, sino que los va a considerar como una comunidad ajena a él, como ellos, es decir, “los otros”.

Como a mí me tenía tanto desprecio (la madrastra) y tanto rencor como a los indios, decidió que yo debía vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí. Mi cama fue una batea de esas en que se amasa la harina (...) Así viví muchos años. Cuando mi padre venía a la capital del distrito, entonces era subido al comedor, se me limpiaba un poco la ropa, pasaba el domingo, mi padre volvía a la capital de la provincia, y yo a la batea, a los piojos de los indios (Arguedas, 2004: 520).

Vivía en las mismas condiciones miserables que los indios, pasó varios años con ellos, pero siempre se supo diferente y trazó una línea divisoria para conservar su singularidad. Y esa diferenciación en su existencia, la mantuvo también en sus obras literarias, en aquellos personajes infantiles en los que él se proyectó. El Ernesto de los cuentos *Agua y Warma kuyay*, y el de la novela *Los ríos profundos* (1958), así como Juan de *Los escolares*, son niños blancos, hijos de mistis, que, por distintas circunstancias, están obligados a convivir con los indios. Este último llega a decir: yo soy hijo de abogado, misti perdido (Arguedas, 1983 T I: 88). Y añade luego que lleva una vida de huérfano, de forastero sin padre ni madre (Ibid.: 91).

Vástago de un hombre blanco principal (misti), que además es abogado, pero que se encuentra perdido, no habido (en el cuento el padre ha fallecido, pero es una clara

alusión al padre del autor, que, en su condición de abogado itinerante, casi siempre se hallaba ausente, viajando por los pueblos), el protagonista es alguien que se sabe que, por su condición social y racial, es diferente a los niños indios de su edad. Además, es huérfano de madre y forastero, lo que significa que nunca podrá ser integrado a la comunidad de indígenas. Está condenado, en consecuencia, a ser un extraño de por vida. No obstante, pese a ese determinismo, él va a luchar por cambiar su sino, por integrarse a los indios. El caso más elocuente, y a la vez patético, se puede apreciar en *Los escoleros*, cuando Juancha, para demostrar que también es un indio, va a pasar la prueba de valor que realizan los mak´tillos (muchachos) de la comunidad de Ak´ola: subir el escarpado y alto peñón conocido como Jatunrumi. Logra llegar a la cima, pero después ya no puede bajar. Y llora, siente miedo, impotencia, y termina reconociendo su fracaso; soy mak´tillo falsificado, dice. Y agrega: mírame bien, Jatunrumi, mi cabello es como el pelo de las mazorcas, mi ojo es azul... (Ibid.: 94).

Su característica física lo delata; es un blanco de cabellos rubios y ojos azules. Por consiguiente, sus esfuerzos por integrarse siempre serán en vano. A lo mucho conseguirá verse como un indio falso. Esa es su percepción. Y también es la percepción de los demás. Sus propios amigos indios nunca lo admiten del todo, no lo reconocen como uno de ellos. Esto se patentiza en el cuento *Warma kuyay*, cuando Ernesto intenta integrar una ronda de chiquillos con el propósito de cortejar a Justinita, y esta lo desdeña diciéndole:

-¡Déjame, niño, anda con tus señoritas!

(...)

-¡Sonso, niño! -habló Gregoria, la cocinera.

Celedonia, Pedrucha, Manuela, Anitacha..., soltaron la risa; gritaron a carcajadas.

-¡Sonso, niño!

Se agarraron las manos y empezaron a bailar la ronda (...). Se volteaban a ratos, para mirarme y reían. Yo me quedé fuera del círculo, avergonzado, vencido para siempre (Ibid.: 7).

Fuera del círculo, al margen. Ernesto no es admitido en el juego porque es un chiquillo blanco, un niño, y, por ese motivo, debe juntarse con sus iguales, con las hijas de los señores blancos, las señoritas. El modelo de un niño o púber que está en un medio que no le corresponde, y que fracasa en su intento por integrarse a una comunidad de la que es ajeno, es el que se impone en los tres cuentos de *Agua* y en la novela *Los ríos profundos*. Pero también se va a producir una marginalidad a la inversa: cuando el protagonista regresa al mundo de los blancos, al entorno al cual supuestamente pertenece, y va igualmente a fracasar en su intento por integrarse con los suyos, con quienes considera sus pares.

Quienes más han profundizado en esta marginalidad inversa o de regreso, aunque abordándola desde distintas perspectivas, son Cornejo Polar y Rolland Forgues, y ambos han acertado en llamarla “doble marginalidad”¹⁷. Por supuesto que es el mismo Arguedas quien da las pistas sobre su regreso al mundo de los suyos. En una entrevista, declara que, a los catorce años, fue rescatado por la sociedad de los blancos (Escajadillo, 1965: 22-23). Empero, ese regreso no va a ser feliz ni triunfal, porque en el mundo de sus iguales tampoco se va a sentir plenamente admitido; señala que, a veces, su padre se avergonzaba de que él entrara a reuniones que tenía con gente importante (Arguedas, 2004: 524). La razón de esa vergüenza, según el novelista, era porque hablaba pésimamente el castellano, o, dicho con otras palabras, porque arrastraba la dicción del quechua, señal inocultable de su convivencia con los indios.

Y ya estando en Ica, una ciudad costera del sur del Perú, estudiando la secundaria en el colegio San Luis Gonzaga, el autor de *Todas las sangres* se va a enamorar de una chica blanca llamada Pompeya, no obstante, va a sentir una profunda decepción cuando

¹⁷ En *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Cornejo Polar efectúa un análisis desde la teoría literaria, en tanto que Forgues, en *José María Arguedas, del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*, se apoya en el psicoanálisis.

esta lo rechaza diciéndole que no quería tener amores con serranos (Vargas Llosa, 1996: 54).¹⁸ Y el mismo secretario del colegio, un señor de apellido Bolívar, lo va a tratar de manera despótica porque, según confiesa José María, los serranos eran considerados por los costeños como gente un poco bárbara (Arguedas, 2012 T XII: 433-444).¹⁹ Es decir, ya en el polo opuesto, entre gente que él considera sus semejantes, no va a ser aceptado porque, tal como sucedía cuando estaba entre los indígenas, es tomado como alguien diferente, nada menos que un serrano, un bárbaro, lo que significa, en resumen: un indio. Está, pues, en el otro extremo de la marginalidad: ahora es un indio entre los blancos.

Se confirma así su doble inadecuación, el doble fracaso al intento de integrarse a uno y otro entorno; tanto al mundo de su elección (el indio) como al de su origen (el blanco). Quizá el primer ejemplo de la falta de aceptación de parte de los blancos, se encuentre en *Los escoleros*, en el sentimiento que el misti principal de Ak'ola, el patrón de ojos verdes don Ciprián, tenía para el niño Juan, a quien, lejos de proteger por ser un blanco como él, despreciaba y maltrataba. Al descubrir que el chico se ha hecho tarde por jugar con sus amigos, le dice:

-¡Juancha! Otra vez te voy a hacer tirar látigo. Ya no hay doctor ahora, si eres ocioso te haré trabajar a golpes. ¿Sabes? Tu padre me ha hecho perder el pleito con la comunidad de K'ocha; yo le di treinta libras, tienes que pagar eso con tu trabajo.

-Bueno, don Ciprián.

(...)

-¡Bueno! Nunca más vas a andar con Teofacha; si te veo, te haré latiguar. Puedes irte. (Arguedas, 1983 T I: 90).

El látigo es, pues, lo primero que el niño recibe de los suyos; lo que le da la bienvenida en su camino de reinserción a su mundo de origen. Con ese medio se

¹⁸ Versión que aparece en *La utopía arcaica*, y que Vargas Llosa indica haber tomado de *José María Arguedas: Vida y obra*, biografía escrita por Mildred Merino de Zela.

¹⁹ Conferencia que José María Arguedas pronunciara en la Universidad Federico Villarreal, el 24 de septiembre de 1966.

establecen los tratos. Las relaciones, entonces, van a estar marcadas por la tirantez y la violencia. Y Juancha, en vez de amar a su igual, desarrolla un odio terrible contra este. No solo desea que el patrón se muera, sino que va a planificar matarlo.

Y esa inadecuación que se produce en la infancia, también se va a manifestar en la adultez; cuando el protagonista ya ha abandonado la sierra y se encuentra en la costa. Si antes no era aceptado del todo por los indios, ahora es él quien no logra acostumbrarse al nuevo medio ni integrarse con sus semejantes. En el último tramo del cuento *Warmakuyay*, un Ernesto ya maduro expresa su desolación y tristeza:

Y cómo amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y jarawi (...) Hasta que un día me arrancaron de mi querencia, para traerme a este bullicio, donde gentes que no quiero, que no comprendo.

(...) Yo, aquí, vivo amargado y pálido, como un animal de los llanos fríos, llevado a la orilla del mar, sobre los arenales candentes y extraños. (Ibid.: 12).

I.5.- DE LAYK´A A CHAKA

Según explicaba el mismo Arguedas, se le llama *layk´a* a algo o alguien que es diferente a los demás, como ocurre, por ejemplo, con las semillas de un árbol de la montaña que son todas redondas y negras, pero, a veces, entre millares de esos boliches negros se encuentra alguno con vetas rojas o amarillas; ese es el *layk´a* (Arguedas, 2012 T VI: 372). Cuando eso sucede con un objeto o un animal, la gente de los Andes del sur del Perú cree que estos, por su singularidad, son invencibles o guardan algún poder, en tanto que, cuando se trata de un hombre, lo consideran un brujo. Pero no un brujo cualquiera sino uno que tiene poderes especiales, como la capacidad de llamar al alma que se le extravía a los niños en su primera infancia. Casi siempre por razones de un gran espanto, el alma sale del cuerpo del niño y vaga sin rumbo, sin saber cómo regresar al cuerpo que abandonó. José María cuenta incluso que, en su niñez, fue “llamado” por uno de esos *layk´as*, es decir, que un brujo indio hizo que regrese su espíritu que se

había extraviado. Y ya nunca más pudo olvidarse de este, de su cara, de su olor, ni de su voz, que era penetrante y parecía fluir de un mundo lejano pero conocido en sueños.

En el capítulo sexto de *Los ríos profundos*, denominado El Zumbayllu, el autor explica que la terminación quechua *yllu* es una onomatopeya que representa, en una de sus formas, la música que producen las alas en vuelo, y está emparentada con la terminación *illa*. Esta última sirve para nombrar a lo extraordinario y monstruoso, como un niño de dos cabezas, un becerro que nace decapitado, una mazorca cuyas hileras de maíz forman remolinos, etc. Y con la denominación “*zumbayllu*” se refieren, los alumnos del internado de Abancay, a un trompo cuya música es un zumbido, un trompo zumbador. Esto, por supuesto, no tiene nada de extraordinario; todos los trompos, al girar, zumban; pero resulta que un día, Antero (alumno que, por sus lunares en la cara, apodaban el Mark’aska), aparece con un trompo *winku* (torcido, en quechua), diferente a los otros, que, al bailar, produce un sonido que hace volar la imaginación del muchacho protagonista Ernesto. Este cree que, por su conformación (o deformación), el juguete tiene poderes, que es capaz, con la música que produce, de atravesar largas distancias, cerros, ríos, punas, y llevar mensajes a los seres queridos. Es, pues, un trompo *layk’a*. Ernesto incluso le encarga que le lleve un mensaje a su padre, que se encuentra en un pueblo llamado Chalhuanca: Dile que estoy resistiendo bien; aunque mi corazón se asusta, estoy resistiendo (Arguedas, 1983 T III: 107).

El *zumbayllu winku* encierra una gran simbología, va a representar lo que es el leit motiv de la obra: la singularidad. En efecto, tanto el objeto como el sujeto personaje son únicos, diferentes a los demás. A diferencia del Juancha, de *Los escoleros*, o el también Ernesto, de *Warma kuyay*, que son casi niños, el Ernesto de la novela es un muchacho de catorce años, también huérfano -ha perdido a su madre y vive alejado del padre- y forastero, y ya no se encuentra en una aldea sino en la capital de un departamento,

internado en un colegio que es, en sí mismo, la representación de todo un país. Pero, aparte de estas características, el muchacho se va a distinguir de los demás alumnos, y también de los protagonistas infantiles de los cuentos antes indicados, por algo que remarca aún más su singularidad: sus pensamientos.

Ernesto resalta entre sus compañeros del internado, antes que por su condición personal o racial, por sus juicios de valor y sus adhesiones. Es el único alumno que advierte que el padre Director del colegio, en sus misas y discursos, justifica el maltrato y la explotación de los mistis gamonales sobre los colonos y campesinos, pues considera a aquellos como una especie de enviados divinos, seres que han recibido el poder que ostentan de las manos del propio dios de los cristianos. Y se solidariza con los primeros, con los oprimidos. También es el único que se da cuenta de que el motín de las chicheras, comandadas por doña Felipa, es algo justo, pues está motivado por la inequitativa repartición de la sal que hacen las autoridades. Y se solidariza con dichas mujeres. Asimismo, va a ser el único, entre sus condiscípulos, que va a rescatar la condición humana de la opa Marcelina, a quien los alumnos mayores han convertido en víctima de sus apetitos sexuales, y la va a tratar con respeto, llegando a llamarla “doña Marcelina”. Por estas actitudes, ideas y adhesiones que lo singularizan, Ernesto es visto como alguien diferente, excéntrico, incapaz de adecuarse al medio en que se encuentra, al punto que el padre Director considera que el chico ha perdido la razón, y lo llama “loco”, “vagabundo”.

Ernesto se identifica plenamente con el trompo *zumbayllu*. Considera a ese juguete un ser nuevo, una aparición en un mundo hostil, un lazo que lo une a ese patio odiado, a ese valle doliente que es el colegio (Arguedas, 1983 T III: 66). Y esto porque considera que, tal como el trompo, él también es un ser nuevo, único en un mundo al cual no logra insertarse: un *layk'a*. Los singulares pensamientos del muchacho colisionan también

con los de los jóvenes como él, ya sean estos serranos, costeños, blancos, indios o mestizos; casi nadie alcanza a comprenderlo. El Peluca, por ejemplo, alumno serrano que practica la masturbación y siente deseos irreprimibles por poseer a la opa Marcelina, no logra entender cómo Ernesto cree que, después de muerto, el río Pachachaca lo llevará adentro de las montañas y lo convertirá en un pato negro o en un pez que come arena. Peluca, desconcertado, le dice: de veras, creo que eres loco... (Ibid.: 178).

En el otro extremo, Gerardo, joven blanco igual que Ernesto, costeño, hijo del comandante del Ejército que ha llegado a restablecer el orden después del motín de las chicheras, tampoco entiende la forma que tiene Ernesto de relacionarse sentimentalmente con las muchachas. Para Gerardo, el propósito de estas relaciones es práctico, persigue tener relaciones carnales. Para eso las corteja y las enamora. En cambio, para Ernesto, la finalidad es meramente platónica; se conforma con contemplarlas, y hasta parece que las adora con una devoción casi hierática. Por esa razón, estos muchachos pelean; Ernesto le expresa su repulsión a Gerardo, lo insulta: ¡Fuera de aquí, hijo de militar! ¡Cerdo! (Ibid.: 172).

En una entrevista,²⁰ José María Arguedas, refiriéndose a la orfandad absoluta en el mundo andino, señalaba:

Los indios dividen a la gente en dos categorías. La categoría de los que poseen bienes, ya sea terrenos o animales, es gente, pero el que no tiene ni animales es *huak'cho*. La traducción que se le da a este término al castellano es huérfano. Es el término más próximo porque la orfandad tiene una condición no solamente de pobreza de bienes materiales sino que también indica un estado de ánimo, de soledad, de abandono, de no tener a quién acudir. Un huérfano, un *huak'cho*, es aquel que no tiene nada. Está

²⁰ Entrevista "Testimonio de José María Arguedas", brindada a Sara Castro Klarén en 1967, y publicada por esta en la revista *Hispanoamérica*, Año 4, No. 4, pp. 45-54. Maryland, USA, 1975.

sentimentalmente lleno de gran soledad y de gran compasión a los demás (Castro-Klarén, 1982: 106-107).

La condición de *huak'cho* es la de completa orfandad, la de aquel que, por haber perdido a sus padres, se encuentra también desposeído de afecto y de bienes materiales. Está solo en el mundo. Y esa condición, que lo aleja y diferencia del resto de la comunidad, está estrechamente vinculada a la de *layk'a*. Y es la que caracteriza a los protagonistas niños de los tres cuentos de *Agua* y al protagonista púber de la novela *Los ríos profundos*. Tanto el Ernesto de *Warma kuyay y Agua*, como el Juancha de *Los escoleros*, y el también Ernesto de *Los ríos profundos*, son huérfanos, foráneos, solitarios; están solos, sin padres ni madres, abandonados en un mundo que no es el suyo; en un medio en el que, por más que se esfuerzan, no logran encajar. Son *huak'chos-layk'as*. Y no pueden sacudirse de esa suerte. Es una situación irreversible, pues los padres que se pierden ya no se pueden recuperar. Y esa impotencia, así como les imprime un fuerte sentimiento de tristeza y soledad, también los lleva reaccionar con furia, violentamente, frente a los hechos que consideran injustos.

Ya hemos señalado cómo, en el cuento *Los escoleros*, el Juancha desea y planifica la muerte del abusivo misti don Ciprián, y cómo Ernesto, en *Los ríos profundos*, agrede a Gerardo, un joven que ha llegado a seducir a las doncellas de Abancay. Del mismo modo, podemos resaltar la actitud del chiquillo Ernesto, de *Agua*, quien, al ver que don Braulio ha matado al músico Pantacha, coge la corneta de este y la arroja contra el patrón, ocasionándole una herida en la frente. Son reacciones de rabia, de alguien que está obnubilado por el odio. También en eso, estos muchachos se diferencian del resto de la comunidad, son *layk'as*. Mientras que los campesinos y concertados de los patrones se quedan inmovilizados por el miedo, o huyen despavoridos, los indicados protagonistas se sublevan, intentan, con acciones desesperadas, guiados por el rencor, hacer justicia por sus propias manos.

El presente de estos chicos *huak'chos-layk'as* es penoso, de sufrimiento. Y su futuro es incierto. El Ernesto de *Warma kuyay* reaparece en una ciudad de la costa, en un clima que le es nocivo y hostil, rodeado de gente que no conoce y no ama; el de *Agua*, huye del pueblo de San Juan, antes que las autoridades lo apresen, y se ve en medio de una gran pampa, camino a entroparse con la comunidad de Utek; y el de *Los ríos profundos*, abandona la escuela, sale de Abancay, y se dispone a cruzar ríos, valles, quebradas, para dar con el paradero de su padre. En tanto que el Juancha, de *Los escoleros*, acaba preso, sumido en el rencor y el resentimiento, y piensa: el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande... (Arguedas, 1983 T I: 113). La sensación que nos dejan, a nosotros los lectores, es que ninguno de ellos va a encontrar la paz, que van a seguir llevando unas vidas penosas, miserables, marcadas por el odio.

Sus primeras historias están cargadas de rencor, motivadas por el odio; el mismo Arguedas así lo reconoce:

Agua sí fue escrito con odio, con el arrebato de un odio puro; aquel que brota de los amores universales, allí, en las regiones del mundo donde existen dos bandos enfrentados con primitiva crueldad, uno que esquilma y otro que sangra (Arguedas, 2012 T VII: 272-280).

Y no es que Arguedas haya sido un resentido o un odiador, sino que así eran las relaciones entre los dos estamentos sociales preponderantes -blancos e indios- en los pueblos de la sierra donde él pasó su infancia. Y así también era el clima general en los primeros años del indigenismo en el Perú. Su principal impulsor, el historiador Luis E. Valcárcel, por ejemplo, había llegado a sugerir, en su obra *Tempestad en los Andes* (1927), que, para que los indios aplaquen su ira por cinco siglos de esclavitud, deberían matar a un millón de blancos (Valcárcel, 1972: 24).

Pero esa motivación va a cambiar más adelante en Arguedas, en sus siguientes obras. En *Yawar fiesta*, su primera novela, nos va a mostrar a otro tipo de *layk'a*. Se trata también de un hombre solitario, extraño, que vive en las inmediaciones del nevado K'arwarasu (el auki, la deidad protectora del pueblo de K'ayau), al cual cuida y venera, pero que, no obstante, llega al indicado pueblo y se ofrece para atrapar al Mísitu, un toro salvaje, montaraz, que vive en la puna. Este animal es temido por los indios, pues, según ellos, ha salido del lago Torkok'ocha, de un remolino hirviente que se formó una noche, cuando un rayo cayó en sus aguas, y está endemoniado, causa la muerte de quienes se acercan a sus dominios. Pero el brujo no le teme; dice haber recibido el mensaje del nevado para que se ofrezca, y marcha a la cabeza de los comuneros k'ayaus. Finalmente, cuando encuentran al toro, se separa del grupo, se adelanta unos pasos, y la bestia le planta los cuernos en el pecho. Los comuneros, lejos de asustarse, se envalentonan con el sacrificio del *layk'a*; echan sus lazos al Mísitu, lo doblegan, y lo llevan al pueblo de Puquio para que sea toreado en la fiesta principal.

Este nuevo *layk'a* ya no odia. Y, aunque se sabe también diferente a los indios y a los mistis, decide sacudirse de su singularidad, salir de su doble marginalidad y dar un paso adelante, y se convierte, entonces, en mediador, en puente entre esos dos bandos opuestos. Deja de ser el otro, abandona su otredad radical y se sacrifica por los demás, se funde entre los otros, se convierte en un nos-otros. Pero el toro que le causa la muerte es un animal especial; de raigambre española, ha sido transformado en ser sobrenatural en virtud de las creencias de los indios. Es, pues, un nuevo ser, fruto de la unión de la cultura occidental con la indígena. Y el brujo, al inmolarlo con él, sella esa fusión, la sacraliza. De ese modo, cambia su futuro personal incierto, por un futuro colectivo esperanzador, festivo para aquellos hombres que le sobreviven.

En el artículo denominado “Wakcha, pachakuti, tincu: tres claves andinas para acceder a la escritura de Arguedas” (López-Baralt, 1998: 301-330), Mercedes López-Baralt clasifica los que serían, a su juicio, los principales tópicos de la narrativa arguediana. El primero de ellos, el de wakcha, se refiere a la orfandad, a la condición de huérfanos o carencia absoluta de afecto o bienes materiales de algunos personajes, como el sirviente pobrísimo de *El sueño del pongo*. El segundo, el de pachakuti (de pacha, tierra en quechua; y kuti, cambio), está referido al cambio de situación de los personajes, tal como se puede inferir de la denominación quechua; una búsqueda de justicia, como la que ocurre, precisamente, en el cuento señalado, donde el pongo sueña que, en la otra vida, su condición se trastoca con la del patrón. Otro ejemplo de inversión de la suerte, vendría a ser el poema Túpac Amaru kamaq taytanchisman (A nuestro padre creador Túpac Amaru), en donde los pobladores de la sierra, los pobres y marginados por siglos, bajan a la costa, rodean Lima, y se aprestan a derrotar a los antiguos patrones, a los “falsos wiracochas”. En el tercer tópico, el denominado tincu, se recoge la explicación del historiador Franklin Pease acerca de esa palabra quechua, en cuanto significaría un lugar donde se realizaban las luchas rituales en el imperio incaico; se trataría, pues, de un sitio de confrontación, adonde llegan y colisionan corrientes contrarias, en pugna, y López-Baralt cree ver en ello un motivo de la narrativa de Arguedas, en la cual se confrontan lo costeño con lo serrano, lo blanco con lo indio, lo occidental con lo indígena.

Pero consideramos que a esa lista se debería agregar un tópico más: el de chaka (puente, en quechua). Pues el propósito de la narrativa de José María Arguedas es que, finalmente, en ese lugar de encuentro, las fuerzas opuestas se entiendan; que, en vez de la rabia, surja el entendimiento como signo de una nueva aurora. Y para ello, tal como el *layk'a* de *Yawar fiesta*, el autor ofreció su propia obra y vida como chaka. En cuanto

a su obra, Arguedas alcanzó lo que quizá es la mayor aspiración de un escritor: crear un lenguaje nuevo. Pero fue un esfuerzo formidable, extenuante, el que tuvo realizar; al extremo que escribió su primer libro de relatos de una forma completamente distinta, incorporando la sintaxis del quechua dentro del castellano, en lo que él llamó “una pelea infernal con la lengua” (Arguedas, 2004: 524).

José María Arguedas contaba que regresó, a los catorce años, al mundo de los blancos y que su padre, a veces, se avergonzaba de él, por la forma en que hablaba el castellano, cargado de la dicción quechua. El hecho cierto es que, a los seis años, fue llevado a la casa de la madrastra, quien lo confinó a vivir con la servidumbre india. Luego, a los diez años, debido a los maltratos que recibía de parte de esta y de su hermanastro, huye a la hacienda Viseca, donde permaneció dos años, conviviendo con gente que solamente se expresaba en quechua. Es decir, cuando su padre lo rescata y lo lleva a recorrer los pueblos de Ayacucho y Cusco y, finalmente, lo matricula en una escuela de Abancay para que acabe la primaria, José María era un muchacho que, aunque hablaba en quechua y castellano, se expresaba mejor en el primer idioma. La lucha infernal, entonces, empezó desde muy joven, primero poniéndose a prueba con el castellano, idioma que, años después, llegó a hablar y a escribir a la perfección. Sus primeras publicaciones juveniles, en la revista *Antorcha*, cuando estudiaba la secundaria en Huancayo, demuestran a un Arguedas que, a los diecisiete años, no solo domina la gramática y la sintaxis del castellano, sino también los principales tópicos de la cultura occidental:

Es verdad el panorama que Schopenhauer pinta: ¿será cierto todo cuanto él dice? ¡No!, es mi respuesta (...) ¡Oh, ciegos!, vosotros no la veis a pesar de estar tan cerca, es vuestra madre, ella misma. ¿Qué notáis en la música de su voz? Quien sabe nada, ¡pobres sordos!, es cien veces más canora que las armonías de Rossini, subyuga más que las cadencias de Beethoven, Wagner o Bach, hay más energía que en las marchas de

Chopin, y sin embargo vosotros no oís nada, sois como el sátiro de Rubens que expulsa de su huerto al divino Orfeo...(Arguedas, 2012 T VI: 372-375).

Pero su lucha con el idioma estaba lejos de terminar. Años después, cuando empieza a escribir sus primeros cuentos, advierte que el castellano, tal como él lo escribía, le resultaba insuficiente para expresar el pensamiento y la vida del poblador andino. Entonces inicia un proceso inverso: a alterarlo, a incorporarle los modismos y la sintaxis del quechua. Quizá sin darse cuenta, en ese esfuerzo estaba ya tendiendo un puente entre la cultura indígena y la occidental.

En un artículo al que ya hemos hecho mención (“La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”), Arguedas confiesa que empezó a escribir su primer relato en el castellano más correcto y literario que podía disponer. Pero él no se quedó conforme con sus páginas, pues no eran así ni el hombre, ni el pueblo, ni el paisaje que él quería describir. Entonces, comprendió que el castellano que sabía no le serviría si seguía empleándolo en la forma tradicionalmente literaria. Y sintió la necesidad de tomar ese castellano heredado como una materia prima a la que se debía modificar, quitar y poner, hasta convertirla en un instrumento propio. Y volvió a escribir:

Fluida y luminosamente, como se desliza el agua por los cauces milenarios. Concluí el primer relato y lo guardé celosamente (...) Seis meses después abrí las primeras páginas (...) Ya no había queja. ¡Ese era el mundo! La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y del odio... (Arguedas, 2012 T VII: 277).

Quería, pues, transformar el castellano, convertirlo en un instrumento propio, para que le sirviera a su propósito de describir al indio y a su entorno. Esa fue la primera gran prueba que tuvo que superar para poder desarrollar su escritura: pasar de tincu a chaka. De un lugar donde las corrientes contrarias se confronten, a uno donde esas mismas corrientes se encuentren y se entiendan. En un artículo anterior, “Entre el Kechwa y el

castellano. La angustia del mestizo”, publicado en 1939, después de su primer libro de cuentos, Arguedas ya había señalado los motivos que lo impulsaron a tender ese puente:

Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien. No me servía ni para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas, ni menos aún para decir con toda la exigencia del alma de nuestros odios y nuestros amores de hombre. (Arguedas, 2012 T VI: 206-208).

Muchos años más tarde, en *Los ríos profundos*, Arguedas va a simbolizar esa lucha infernal con la lengua y a ratificar su propósito de convertir su escritura en chaka. En un pasaje, cuando el Markask'a, después de regalarle el trompo, le pide a Ernesto que le escriba una carta para la niña blanca de la que se ha enamorado, este, en un principio, se decide por escribir en un español refinado; de esta manera:

Usted es la dueña de mi alma, adorada niña. Está usted en el sol, en la brisa, en el arco iris que brilla bajo los puentes, en mis sueños, en las páginas de mis libros... (Arguedas, 1983 T III: 70).

Pero siente un repentino descontento, una aguda vergüenza. Y se pregunta de qué manera, en el caso de que ellas supieran leer, les escribiría a Justina o Jacinta, a Malicacha o Felisa, las niñas indias que él había conocido en su aldea. Y se propone escribir a la niña blanca, pero en un lenguaje dirigido a las niñas indias. Entonces, empieza la carta así: “Uyariy chay k'atik'niki siwar k'entita...”. Y luego traduce y continúa en castellano: “Escucha al picaflor esmeralda que te sigue; te ha de hablar de mí...”. Y cuando termina de escribir, Ernesto ya no siente vergüenza ni descontento. Sale de la clase con un seguro orgullo, como cuando cruzaba a nado los ríos de enero cargados del agua más pesada y turbulenta (Ibid.: 71).

Escribir en castellano pero en un lenguaje que pueda expresar los sentimientos y la poesía del quechua, ese fue su propósito. Unir esas dos orillas opuestas: el mundo de los

blancos con el mundo de los indios. Llegar a convertirse en ese puente que haga posible que las orillas contrarias atraviesen el río de conflictos que las separa y logren, al fin, vincularse.

Pero ese objetivo no habría podido ser alcanzado si es que él mismo no se hubiera determinado a convertir su propia vida, su quehacer intelectual como escritor e investigador social, en puente, en el medio para que esos dos mundos en pugna transiten, se encuentren y, de ser posible, alcancen la armonía. Para ello, tuvo que transformar, primeramente, dentro de sí mismo, la rabia y el resentimiento por afecto y esperanza. En uno de sus múltiples testimonios, dice:

Yo pasé mi niñez y adolescencia criado y amado por los indios. En 1919, la primera vez que vine a Lima, fui perseguido en las calles como animal raro por los palomillas. Nos reconocían a los serranos por el modo de andar y de hablar, de tal modo que la Cordillera de los Andes había separado al Perú... (Arguedas, 2012 T IX: 367).

No obstante, Arguedas supo superar esos prejuicios y el desprecio por lo indio que sentían los costeños, y se propuso reivindicar la cultura indígena como una medida para que, a la postre, se produzca el entendimiento, para que las corrientes opuestas del Perú se encuentren y convivan sin odio. Ese fue el propósito final de su quehacer como escritor y como etnólogo, de su vida, y él mismo se ofreció como puente a través de sus escritos:

Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y de la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante (Arguedas, 1983 T V: 13-14).

Un vínculo vivo, actuante, entre dos partes de una nación; eso es lo que Arguedas se consideraba. Ese propósito de chaka está bellamente representado en *Los ríos profundos*, en la promesa que el chico Ernesto hace frente al palacio de Inca Roca: que, por dondequiera que vaya, las piedras que mandó formar el inca lo acompañen. El

palacio, sin embargo, de muros indios en el primer nivel, tenía el segundo piso con balcones y diseño español; es decir, se había transformado en una obra mestiza.

Superó, con esto, las dicotomías blanco-indio, costeño-serrano, de sus primeros relatos; dejó atrás, pues, su adhesión inicial a la propuesta mariateguista de un Perú de preponderancia cultural indígena. Y, en adelante, desarrolló historias donde convergían todas las capas sociales que integraban la nación, ambientadas en espacios cada vez más amplios, en una secuencia creciente (aldea-capital de provincia-capital de departamento-capital de la República-el Perú entero), y que albergaban a seres humanos venidos de todas partes del país.

En Chimbote, escenario de su última novela, pudo observar, lleno de asombro, como si estuvieran dentro de un inmenso laboratorio vivo, a todas las capas sociales y a todos los componentes humanos que, como en una fragua, se estaban fundiendo para dar paso a una nación variopinta, heterogénea. Y alcanzó a avizorar, en esos “hervores”, la sociedad peruana del futuro. Y, como el *layk'a* de *Yawar fiesta*, se inmoló; ofreció su vida como puente para unir su tiempo con el de las generaciones del mañana, con la nueva aurora del país. De allí, sus palabras de despedida, premonitorias, de su último diario:

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente (...); y se abre el de la luz y de la fuerza liberadora... (Arguedas, 1983 T V: 198).

Pero, como requisito de esa unión, debería superarse, primero, siempre, el odio; deponer la rabia por el amor. Esa fue su última voluntad. Tal como lo expresara, en su carta de despedida, dirigida al rector de la universidad La Molina, horas antes de quitarse la vida:

El Perú es un cuerpo cargado de poderosa sabia ardiente de vida, impaciente por realizarse; la universidad debe orientarla con lucidez, sin rabia, como habría dicho

Inkarri, y los estudiantes no están atacados de rabia en ninguna parte, sino de generosidad impaciente, y los maestros verdaderos obran con generosidad sabia y paciente. ¡La rabia no! (Ibid.: 205).

CAPÍTULO II

ENTRE EL ESCRITOR Y EL ANTROPÓLOGO

II.1.- LOS HIJOS DE LA CELADA

Salió un fraile dominico que estaba con el Gobernador a hablarle de su parte, que el Gobernador le estaba esperando en su aposento, que le fuese a hablar. E díjole cómo era sacerdote e que era enviado por el emperador para que les enseñase las cosas de la fe, si quisiesen ser cristianos. E díjole que aquel libro era de las cosas de Dios. Y el Atabaliba pidió el libro e arrojole en el suelo (...) Yo tenía concertado con el capitán de artillería que, haciéndole una seña, disparase los tiros, e con la gente que, oyéndolos, saliesen todos a un tiempo. E así se hizo (Pizarro, 1953: 257).

Este fragmento de la *Carta a los oidores de Santo Domingo*, que Hernando Pizarro escribiera en 1533, a pocos meses de la Toma de Cajamarca (16 de noviembre de 1532), explica algunos aspectos de lo que se considera el acontecimiento más importante de la Conquista del Perú. En primer lugar, nos ilustra que todo fue previsto y planificado al milímetro. Y como consecuencia de ello, en segundo lugar, nos da la idea de que todo lo que hizo y dijo el cura Vicente Valverde estuvo envuelto de una gran teatralidad, pues fue parte del plan.

Otros documentos, también escritos por testigos presenciales, confirman esta impresión. Entre ellos tenemos, en orden de antigüedad, la crónica del capitán Cristóbal de Mena, *La conquista del Perú, llamada Nueva Castilla*, publicada en abril de 1534:

Y un fraile de la orden de santo Domingo (...) le fue a hablar (...), con un libro que traya en las manos le empezó a decir las cosas de Dios que le convenían: pero él no las quiso tomar: y pidiendo el libro, el padre se lo dio, pensando que lo quería besar: y él lo tomó, y lo echó por encima de su gente (...), el padre se volvió luego dando bozes (...)

Y en esto hizo señas al artillero que soltase los tiros por medio dellos...(Mena, 1937: 85-86).

Luego viene *Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada La Nueva Castilla*, escrita por el secretario del Gobernador Pizarro, Francisco de Xerez, y publicada en julio 1534:

El Gobernador (...) dijo al padre frey Vicente que si quería ir a hablar a Atabaliba con un faraute; él dijo que sí, y fue con una cruz en una mano y con la Biblia en la otra, y entró por entre la gente hasta donde estaba Atabaliba, y le dijo por el faraute: Yo soy sacerdote de Dios (...), por tanto, de parte de Dios y de los cristianos te ruego que seas su amigo (...), y ve a hablar con el Gobernador, que te está esperando. Atabaliba dijo que le diese el libro para verle, y él se lo dio (...); y no maravillándose de las letras ni del papel como los otros indios, lo arrojó cinco o seis pasos de sí (...) Luego el Gobernador se armó un sayo de armas de algodón, y tomó su espada y adarga (...), llegó hasta la litera donde estaba Atabaliba, y sin temor le echó mano del brazo izquierdo, diciendo ¡Santiago! (Xerez, 1891: 90-91).

A continuación, tenemos *El descubrimiento y conquista del Perú*, documento que Miguel de Estete, escribano y hombre de caballería, escribiera aproximadamente en 1540, pero que sería publicado siglos después, en 1916:

Salió del aposento del dicho Gobernador Pizarro, el Padre Fray Vicente de Valverde (...), con la Biblia en la mano y con él Martín lengua; y así juntos llegaron por entre la gente a poder hablar con Atabalica; al cual le comenzó a decir cosas de la Sagrada Escritura (...), él estuvo callando sin volver respuesta (...), admirándose, a mi parecer, más de la escritura que de lo escrito en ella, le pidió el libro, y le abrió y le ojeó, mirando el molde y orden de él y después de visto le arrojó por entre la gente (...) Visto esto por el fraile y lo poco que aprovechaban sus palabras (...) fuese para donde estaba el dicho Pizarro casi corriendo y díjole: (...) ¡Salid a él, que yo os absuelvo!; y así acabadas de decir estas palabras (...), parte de su posada con toda la gente de pie que con él estaba, diciendo: ¡Santiago, a ellos! (Estete, 1938: 223-224).

Finalmente, revisemos la memoria del soldado de a caballo Juan Ruiz de Arce, llamada *Relación de servicios en Indias*, escrita en España, en 1545:

El flaire fue y le dixo estas palabras Atabalica el governador te está esperando para cenar (...) Entonces le preguntó Atabalica quien es ese dios. El flaire le dixo el que te hizo a ti y a todos nosotros, y esto que te digo lo dexo aquí escrito en este libro. Entonces le pidió Atabalica e libro y el flaire se lo dio y como Atabalica vido el libro arrojolo (...) y luego el governador hizo la seña que ya estaba concertada y como vimos la seña salimos de tropel con un gran grito y dimos en ellos (...) Estaba acordado que si el governador se tardase con los peones que se apeasen los de a cavallo por Atabalica y no le hiciesen mal ninguno... (Ruiz de Arce, 1933: 362-363).

De estos cinco documentos se puede advertir claramente que, en la Toma de Cajamarca, no se leyó el Requerimiento; es decir, no se cumplió con el requisito legal indispensable, ordenado por el propio rey de España, para llevar adelante una acción de conquista jurídicamente válida. Se leyó, en su lugar, la Biblia. Pero el resultado fue el mismo, el que ya estaba previsto: la total incomprensión de Atahualpa.

El inca, como señala Estete, se interesó más en el artefacto, en el molde y las letras, que en lo que significaban las Escrituras. En este punto se hace evidente la distinta logicidad entre los nativos de la cultura escrita y los de la cultura oral y cómo el texto escrito vino a convertirse en una barrera infranqueable entre ambos. Para el europeo la Biblia contenía la palabra de Dios, la cual se podía “escuchar” mediante la lectura. En cambio, para el inca, acostumbrado a los oráculos, la palabra de Dios tenía que escucharse verdaderamente, tal como se la transmitían los sacerdotes de los templos. Por tal motivo, de acuerdo a su lógica, al ver que el libro no le hablaba, entendió que no servía. En esas circunstancias, una conversación acerca de los mensajes divinos estaba destinada al fracaso. Es más, el mismo Estete señala que Atahualpa se mantuvo todo el tiempo callado; el diálogo nunca se produjo. El soldado Juan Ruiz de Arce, por su parte, confirma lo que los otros cronistas manifiestan o dejan entrever: la llamada “entrevista” obedeció a un plan para atrapar al inca. Ya estaba acordado, dice. Por eso es que los españoles estaban listos para entrar en combate; solo esperaban la señal.

Experto, veterano de muchas batallas y sumamente sagaz, el gobernador Pizarro lo previó todo: la ubicación de sus hombres, el emplazamiento de los cañones, las disposición de los caballos, el ingreso del inca a la plaza, la actuación del padre Valverde, el uso de los intérpretes, las señales, el grito de ¡Santiago! -clásico grito de guerra hispano usado antes de entrar en batalla en la Reconquista sobre los moros- y, finalmente, el ataque. Y fue minucioso incluso en los detalles: ordenó que, en lugar del Requerimiento, solamente se leyera la Biblia.

Escogió el documento perfecto, pues, por su complejidad simbólica, por su recarga de parábolas y metáforas, las Sagradas Escrituras, más que cualquier otro texto, le garantizaban el rechazo de parte de Atahualpa. Nadie, ningún cura, ningún intérprete, hubiera podido hacerle comprender al inca misterios tan intrincados como la Santísima Trinidad, la Resurrección de Cristo o la Creación ex nihilo de la Tierra. Atahualpa terminó arrojando la Biblia. Pero este hecho no agrega nada. Pues el desenlace se hubiera dado de todas maneras; cualquier otro gesto, cualquier otro hecho -una palabra, una mueca-, hubiera servido para que el padre Valverde diera la señal, y se desatara la violencia.

El conquistador iletrado Pizarro resultó ser más inteligente que todos. Consciente de que, por su inferioridad numérica, no tenía la más mínima posibilidad de atrapar a Atahualpa en una lucha franca, se propuso hacerlo mediante la única forma que estaba a su alcance: la celada. Y en ella, no dudó en echar mano a todos los medios que estaban a su alcance.

El señuelo fue la entrevista. En cada mensaje que, en los días previos, el gobernador le mandaba al inca, insistía en su propósito de encontrarse personalmente con él, a fin de hablarle de su rey y de su Dios. También le confirmaba sus intenciones de paz y amistad. El inca, sin embargo, no le daba fecha, lo mantenía en ascuas; seguramente

para aumentar la tensión y la angustia entre los españoles. Esto motivó que Hernando de Soto y Hernando Pizarro fueran al campamento del monarca. De Soto, como ya se dijo, hizo una demostración temeraria con su caballo, la cual provocó que muchos soldados indígenas corrieran despavoridos. Esto le dio, sin duda, una idea del pánico que sentirían al oír el tronar de los cañones. También, de hecho, los dos capitanes españoles aprovecharon para estudiar el terreno. Y se convencieron que la entrevista tenía que llevarse a cabo en la plaza de Cajamarca: era el recinto ideal para que el inca ingresara y ya no pudiera salir. La plaza, entonces, sería la trampa.

El inca fijo, al fin, el día del encuentro: el sábado 16 de noviembre por la tarde. Y permitió que los españoles se aposentaran, un día antes, en los edificios que rodeaban la plaza. Les dio, pues, más de veinticuatro horas para que estos ultimaran los detalles de su plan. No obstante, según cuentan los cronistas, el viernes por la noche algunos conquistadores lloraron, otros se orinaron en los pantalones de miedo. Eran tan pocos, apenas 168 hombres (62 de a caballo y 106 infantes), y estaban plenamente informados de la enorme cantidad de soldados indígenas (se estima que eran más de 30,000). Sin embargo, Francisco Pizarro supo infundirles valor; los convenció de que ejecutar su plan, llevarlo a cabo de forma meticulosa, era la única opción que tenían de salir con vida. Y así sucedió.

Atahualpa se presentó al caer la tarde. Vino en andas, desarmado, rodeado de un séquito de nobles y curacas también en andas. Y escoltado por un ejército de miles y miles de soldados que se apretujaron en la plaza. Es decir, estaba inmovilizado: era la presa ideal para echar mano. Y el gobernador Pizarro no se presentó a parlamentar; la entrevista nunca se produjo. Mandó, en su lugar, a Valverde. Y este ejecutó magistralmente su papel. Finalmente, dio la señal convenida, gritó ¡Santiago!, y el artillero Pedro de Candia lanzó el primer cañonazo. Se produjo, tal como estaba

previsto, una estampida de soldados indios. Pizarro, entonces, salió a atrapar al inca. Pero antes de dar con él, tuvo que matar a un considerable número de nobles que, desarmados, anteponían el cuerpo para proteger a su soberano. Se desató, como ya se sabe, la matanza.

El Perú no existía entonces. Birú era una voz, una palabra que empleaban los indígenas del Pacífico de Panamá para referirse a un reino, ubicado en el sur, al que imaginaban sumamente rico, ubérrimo, con calles y viviendas de oro. Pero los indios súbditos del Imperio de los incas, aquellos que vivían en ese supuesto lugar de ensueño, no lo reconocían con ese nombre, sino con el de Tahuantinsuyo. El Perú se funda con el encuentro de Pizarro y Atahualpa, con la Toma de Cajamarca, y la primera página de la historia comienza con una celada. Una trampa que se sustentaba en un ardid, en mantener en error a una de las partes para que no descubriese las verdaderas intenciones de la otra. Quienquiera que pretenda develar las entrañas de la tan compleja peruanidad, tendrá que remitirse necesariamente a la plaza de Cajamarca, a la remota tarde en que el gobernador tendió la trampa y el inca cayó en ella. Ahí empezó todo; ahí están las raíces de los más caros anhelos y también de los resentimientos y frustraciones nacionales.

Por supuesto que no se debe caer en el argumento fácil de satanizar a uno y victimizar al otro. Atahualpa se había cuajado en la guerra desde muy joven; no era, por tanto, ningún crédulo ni tonto. Es casi seguro que también estaba en sus planes atrapar a los españoles en esa plaza. Estos eran tan pocos, que pensó que con tan solo rodearlos, con aglomerar de gente el reducto y evitar las salidas de escape, bastaría para que los barbudos entraran en pánico y se rindieran. Nunca se imaginó que la presa también urdiría un plan y actuaría con medios y astucia inusitados. Se llevó la gran sorpresa de su vida: el cazador resultó cazado.

En el ensayo *El laberinto de la soledad* (1950), Octavio Paz intenta explorar en los orígenes de la mexicanidad. Y llega a la conclusión de que los mexicanos son hijos de la Malinche, la mujer nahua que Hernán Cortés convirtió en traductora y concubina. Esta vendría a ser la madre de México. No la Virgen de Guadalupe, no la Virgen María, sino la Malinche. La madre chingada (penetrada, desgarrada), así sea con su consentimiento, por el chingón (el padre abusivo, violento, brutal), que vendría a ser Cortés. La madre traidora. La que, a pesar de los maltratos y las humillaciones que recibe del marido, abandona a su retoño (la naciente nación mexicana) por ir detrás de aquel:

Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada (...) Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandona para ir en busca del padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche (Paz, 1998: 35).

Los países descendientes de los dos grandes imperios americanos que encontraron los españoles, México y el Perú, han erigido chivos expiatorios, alguien a quien achacarle la culpa de la caída. En México, la madre de las desgracias nacionales es la Malinche. Por eso es un insulto muy grave mandar a una persona a su chingada madre o acusarla de malinchista, que es sinónimo de vendepatria. En el Perú, ese desfogue de culpabilidad se llama Felipillo. Es un imposible y una gran injusticia. Felipillo no fue mujer, no tuvo los atributos de la femineidad -concebir y parir-; no podría ser, por tanto, la madre traicionera, la que abandonó a la nación recién nacida.

No obstante, contra toda lógica, es la “madre” de las desgracias nacionales peruanas. El imaginario popular, sin mayor análisis ni estudio, le achaca un pecado gratuito: haber servido de intérprete entre el cura Valverde y el inca Atahualpa. Ese craso error histórico se sustenta en la versiones de cronistas de oídas, respecto al suceso, como Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, Juan de Betanzos y otros más. Eso no

tendría nada de raro, pues así se sustentan las maledicencias. Lo raro es que se mantenga a pesar que los cronistas presenciales, como Miguel de Estete, Francisco de Xerez, Hernando Pizarro o Diego Trujillo, señalaran con precisión que quien participó como faraute fue Martinillo. Y sin embargo, ese pecado, que no cometió, no se le perdona a Felipillo.

Se estima que nació en Tumbes o Poechos, y que perteneció a la etnia tallán, la cual, acusada de colaborar con Huáscar, fue cruelmente castigada por Atahualpa. Es decir, de haber actuado en contra de este inca, Felipillo habría tenido suficientes motivos para hacerlo. Fue llevado por Pizarro a España, aprendió el castellano y, al regresar al Perú, actuó como su traductor. Luego ejerció la misma actividad a las órdenes de Almagro, y participó en la expedición a Chile. Estando en este país, se enteró del levantamiento de Manco Inca y pasó a conspirar a favor de este. Enterado Almagro de esta nueva “traición”, lo hizo cuartear; es decir, lo descuartizó jalándolo con cuatro caballos. Por esas paradojas de la historia, el considerado el gran traidor de la nación, tuvo la misma muerte que, dos siglos después, los españoles le darían al gran héroe nacional Túpac Amaru II.

Felipillo no fue más que un hombre de su tiempo. Alguien que vivió en las primeras horas del Perú y sufrió las vicisitudes de una nación naciente, de una etapa convulsa, jalonada por la Conquista y por la subsiguiente guerra civil entre los conquistadores. Y no se le puede achacar ninguna culpa. Mirar hacia él para buscar un culpable de las desgracias nacionales ulteriores, es una forma de encubrimiento. Una manera sencilla de evadir nuestras responsabilidades. Es otro modo de hacer trampa. De ocultar nuestros propios pecados, lo que nos avergüenza. El ardid, esa práctica para invisibilizar nuestras verdaderas intenciones o aquello que nos enrostra lo que somos, nos viene de muy lejos, de la misma tarde en que cayó Cajamarca.

En *El laberinto de la choledad* (1992), un ensayo que necesariamente nos remite al de Octavio Paz, su autor, Guillermo Nugent, hace interesantes reflexiones acerca de las complejidades de la peruanidad. Nos da cuenta de cómo, con la llegada de la República, las comunidades indígenas fueron invisibilizadas por el nuevo Estado peruano. Durante la Colonia, esas comunidades estaban reconocidas, tuvieron derechos dentro de la legislación; no obstante, a raíz de la Independencia, perdieron ese reconocimiento legal:

Los indígenas fueron borrados del tiempo, al ser expulsados del ordenamiento jurídico, político y social, fueron también expulsados de la Historia. Se les asignó un tiempo muy definido, el tiempo arcaico, el que solo puede ser contado por milenios... (Nugent, 2012: 20).

El motivo fue la vergüenza. Los legisladores españoles no tuvieron razones para avergonzarse de los indios. Pero luego vinieron los criollos, tomaron las riendas, y no pudieron resistir ver lo que realmente era el país, descubrir, en las comunidades indígenas, el verdadero rostro del Perú. Y al no poder extirparla, optaron por encubrir esa parte vergonzosa de lo que eran. Recurrieron a la celada, a lo que nos viene de nacimiento. Somo hijos de la celada. Luego, esa vergüenza se transformó en desprecio. El desprecio y la ignorancia los llevó a cometer una discriminación que fue, al mismo tiempo, una monstruosidad y una terrible paradoja: invisibilizar, no a una minoría, sino a la gran mayoría del población.

Tuvo que producirse la Guerra del Pacífico, otro mazazo, otro golpe tan doloroso como la Toma de Cajamarca, para que el Perú volviera los ojos hacia los indios. A raíz de la derrota ante Chile, Manuel González Prada pronunció su famoso Discurso del Politeama (1888), donde arremetió contra los criollos; los responsabilizó de la debacle: por no haber sabido defender la patria y por haber invisibilizado a los indígenas. Pensaba que, de haber empoderado a los indios, de haberlos convertido en ciudadanos,

y no en una mancha informe, los chilenos se hubiera tenido que enfrentar al grueso de la población y no hubieran tenido la más mínima posibilidad de alzarse con la victoria.

Después vino la novela *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, en 1889, donde los indios aparecen en la literatura como personajes. Luego, en la tercera década del siglo veinte, los ensayos *Tempestad en los andes* y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Luis E. Valcárcel y José Carlos Mariátegui, respectivamente, con una marcada orientación por reivindicar al indígena y a su cultura. Y a continuación, la corriente indigenista, que se manifestó en la pintura, la música y, especialmente, en la literatura. El escritor que más bregó por rescatar al indio, por darle presencia y voz a los invisibilizados, fue José María Arguedas.

II.2.- LOS OTROS DE LOS OTROS

Mucho se ha dicho sobre la condición de analfabeto del gobernador Francisco Pizarro. Cierto o no, lo que sí está fuera de duda es que fue extraordinariamente perspicaz. En ese aspecto, descolló más que todos. Él fue el primero en advertir que el texto escrito no cumplía su finalidad de vehículo de comunicación y, como hombre forjado en la experiencia, pragmático, decidió darle un fin más utilitario. Lo empleó como pretexto; para encubrir sus verdaderas intenciones y, a la vez, justificar las acciones de violencia que sus hombres irían a desatar. Y, sin proponérselo, hizo que, a la larga, también sirviera de pre-texto; como antecedente de los textos escritos que vendrían después (cartas, informes, relaciones, crónicas) y que contarían lo que sucedió en Cajamarca aquel sábado de noviembre de 1532, al caer el crepúsculo: la celada, la captura del inca y la matanza.

A pesar de sus matices, ya sea motivados por adhesiones, animadversiones o afanes de justificación, los escritos de los primeros españoles, de aquellos que fueron testigos

presenciales de los hechos, dan, en líneas generales, una versión uniforme acerca de ese episodio. Pero también se refirieron a otros aspectos. Los textos de los llamados cronistas de primera generación nos informan, asimismo, con prolijidad de detalles, de otras peripecias de la Conquista y también de lo que ellos encontraban a su paso: la tierra, los ríos, las cordilleras, las ciudades, la gente, los animales, las plantas. Incorporaron, al mundo hasta entonces conocido, un mundo nuevo, rico y deslumbrante. Sin embargo, estos documentos, sucedáneos de la Biblia y el Requerimiento, tampoco propiciaban la comunicación, el entendimiento entre las partes involucradas en la Conquista, pues solo representaban una versión unilateral de los sucesos, la visión de los conquistadores.

Interesados más en los hechos y el paisaje, los cronistas-conquistadores, aunque describieron al nuevo hombre, omitieron averiguar y consignar sus pensamientos, no les interesó saber qué ideas tenía este acerca de lo que estaba ocurriendo. Con su lógica y sus conceptos occidentales, el cronista español juzgaba y asimilaba la nueva realidad, y después escribía lo que consideraba una versión fidedigna de aquella, su verdad. No obstante, esa versión entregada periódicamente, como capítulos de una novela, estaba lejos de ser fidedigna, pues carecía de un elemento imprescindible para ello: la visión del Otro, del conquistado. Las primeras crónicas, empero, causarían un asombroso impacto en la imaginación de los europeos, manifestándose a todo nivel y en todos los campos, con un énfasis especial en la literatura.

Fue necesario el paso de treintaiocho años, desde la Toma de Cajamarca, para que la otra parte también pudiera expresarse su voz y su pensamiento. En efecto, recién en 1570, Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca y penúltimo de los llamados monarcas

de Vilcabamba,²¹ pudo dictar un documento, manifestar su parecer acerca de la Conquista. Este primer cronista indio relata en primera persona y utiliza las palabras “nuestro”, “nosotros”, para hacer ver qué impresión tenían y qué pensaban los conquistados acerca de lo que estaba ocurriendo y de los conquistadores; es decir, narra desde el punto de vista indígena. Asimismo, antes de empezar a narrar resalta que pertenece a la nobleza incaica, que su padre Manco Inca era el heredero legítimo de Huayna Cápac y, por tanto, a él también le corresponde ese derecho; es decir, deja sentado, para que no haya dudas, de que su versión es la oficial, que él está en posesión de la verdad.

Y aspira a que esa verdad se respete, que a partir de ella se haga justicia. Por tal razón, va a llamar a su crónica *Instrucción*, tal como la etapa de acopio de pruebas de un juicio, y le va a dar la orientación de un documento judicial, donde una parte dicta sus agravios (el inca), y un secretario escribe un acta (el amanuense Martín de Pando) que será dirigido a un funcionario (el Gobernador Lope García de Castro), quien, a su vez, deberá remitirlo a un juez supremo (el rey de España) para que emita, en última instancia, un fallo justo.

Titu Cusi Yupanqui era analfabeto y hablaba en quechua, pero se sirvió de un traductor (el fraile Marcos García) y un amanuense hispanos para que su crónica pudiera ser escrita en castellano. Se valió, pues, sin dominarlos, sin hacerlos suyos, de dos elementos culturales de la mayor importancia que habían traído los europeos: el idioma castellano y la escritura. Pero aun así, lamentablemente, no consiguió que se produjera el diálogo, el entendimiento, aunque dio un paso trascendental para que el Otro, aquel que hasta entonces se había mantenido como mero espectador, pudiera decir su verdad. Una verdad que hubiera servido, en su tiempo, para que se conociera la otra

²¹ Monarcas sin reino. Después de la toma del Cusco, y la caída del imperio incaico, Manco Inca se refugió en Vilcabamba, en 1537, y ahí se mantuvieron sus sucesores (Sayri Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru I) hasta 1572, cuando el último de ellos fue capturado y decapitado por los españoles.

parte de la historia, pero que, por esos giros imponderables del destino, permaneció extraviada y tuvo que esperar casi tres siglos y medio para salir a la luz.

Gracias a Titu Cusi Yupanqui, podemos conocer que, al principio, Manco Inca confió en los españoles, incluso hizo una alianza con ellos para enfrentar a Quizquiz, el general atahualpista, pero luego, debido a los maltratos que recibía de parte de sus aliados, se desengañó y les declaró la guerra. La arenga de Manco Inca a sus capitanes, nos informa cómo varió su pensamiento respecto a los conquistadores:

Muy amados hijos y hermanos míos, nunca pense que me fuera necesario aberos de hazer lo que agora pienso, porque pense y tube siempre por cierto que esta gente barbuda, que vosotros llamáis Viracochas (...) Pero agora veo (...) quan mal me an tratado y quan mal me an agradecido lo que por ellos he hecho (...) y sea que todos juntos, así como estáis, os concertéis en uno y enbies vuestros mensajeros por toda la tierra, para de aquí a veinte días (...) diemos sobre los españoles (...), luego los acabaremos syn que quede ninguno y quitaremos esta pesadilla sobre nosotros... (Cusi Yupanqui, 1992: 40).

De Viracochas, los españoles pasaron a ser una pesadilla, un mal que se debía extirpar de la Tierra. Según relata Titu Cusi Yupanqui, estos, con el propósito de pedirle un rescate en oro y plata, tomaron prisionero tres veces a Manco Inca. Se burlaron de él y lo aherrojaron; lo ataron “como perro con cadena al pescuezo”. Y el inca se quedó convencido de que no eran dioses sino *supay*, que es la palabra con la que, en quechua, se denomina al demonio.

Un antecedente, sobre la versión de los conquistados, lo podemos encontrar en la *Relación de los Quipucamayos*, documento que redactaron Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín en 1542, por orden del Gobernador Vaca de Castro, a base de los dichos de los ancianos tenedores de los quipus. Encontramos en ella otra mirada de los hechos:

Paullu Topa Inga, que fue hijo de Guaina Capac Inga, Señor que fue destos reynos, fue persona de mucho valor y entendimiento (...) El marqués Francisco Pizarro y el

adelantado Diego de Almagro, visto el valor y autoridad de tan gran Señor, no dejaron de mostrar sentimiento por haber dado la borla y señoría a Mango Inga (...) Paulo Topa Inga con los christianos asegurando la tierra por donde iban, estaban en paz (...), e no hubo indio que alzaze los ojos contra christianos... (Jiménez de la Espada, 1892: 31-32).

Entre la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui y la *Relación de los Quipucamayos*, hay diferencias notables. La primera, por ejemplo, ensalza la figura de Manco Inca, lo considera el heredero legítimo de Huayna Cápac; en tanto que, la segunda, sostiene que a quien le correspondía heredar la mascaypacha era a Paullu Topa Inca. La primera demoniza a los españoles y justifica el alzamiento de Manco Inca; la segunda, se parcializa con los españoles y le otorga una connotación negativa a dicho alzamiento, llegando a señalar que este provocó una hambruna que trajo como consecuencia una gran mortandad entre niños y ancianos. Se puede advertir, entonces, que no existe una versión de los indígenas sino varias, que el discurso de estos acerca de los acontecimientos está lejos de ser homogéneo y que, más bien, refleja las rivalidades existentes entre las panacas de la nobleza incaica. Este hecho, aunado al descontento de las distintas etnias sometidas al Imperio incaico, dio pie para que, tal como los conquistadores, los conquistados también se enrolaran en bandos contrarios, fueran jaloneados por los odios y las adhesiones.

Otra gran diferencia radica en la perspectiva. La perspectiva que se transforma en voz. La *Instrucción* está narrada en primera persona, en forma directa, se puede “percibir” la voz del indígena. Quien narra en la *Relación de los Quipucamayos*, en cambio, no es el indígena sino el escribiente, el cual llega al extremo de imponer sus pensamientos, como cuando, de acuerdo a su concepción católica, condena la religión indígena, calificándola de idolatría y de fingimiento inculcado por el demonio. La voz de Titu Cusi Yupanqui, aunque dictada en quechua, aparece en su crónica en castellano. La de

los quipucamayos no aparece nunca. Betanzos y Villacastín se encargaron de anularla. Betanzos escuchaba lo que los indígenas le contaban en quechua, y luego escribía en castellano; pero no era un mero escribiente: él escribía desde su punto de vista, lo que él consideraba. Titu Cusi Yupanqui, por su parte, empleaba a los hispanos para que, en castellano, escribieran lo que él dictaba en quechua, pero se cuidaba de que respeten su perspectiva, de que hagan prevalecer su voz.

Betanzos escribió también la crónica *Suma y narración del Perú* en 1551. No llegó a participar en las primeras acciones de Conquista; no perteneció, por tanto, a la generación de cronistas conquistadores. Casado con la ñusta Cuxirimay Ocllo (bautizada cristiana como Angelina Yupanqui, hermana de Atahualpa y ex concubina de Francisco Pizarro), y conocedor del quechua, emplea en su crónica reiteradamente las palabras “dijoles”, “dicen”, “dijeron”. Esa es su forma de resaltar que su versión es directa y, por tanto, fidedigna, pues él se habría limitado a escuchar a los naturales (entre ellos a su esposa) y a escribir. Y en ocasiones, cuando la información le es insuficiente o no le convence, se asesora de los más viejos y de mayor crédito. Así le hace saber al virrey Antonio de Mendoza, a quien dedica su obra. También le resalta que esta contiene, aparte de los hechos y costumbres de los indios, la vida de los soberanos incas pasados, y que ha sido una tarea muy agotadora, pero que se animó a hacerla al ver que los conquistadores hablan de forma diferente y muy lejos de lo que los indios usaron (Betanzos, 1987: 8). Es decir, este cronista fue uno de los primeros en advertir que los españoles tenían una versión distinta a la de los indígenas; por tal motivo, le correspondía a él, que dominaba el quechua y se nutría de las fuentes directas, rescatar la historia verdadera.

Después de la Conquista, pasado el fragor de las batallas y la sorpresa por lo desconocido, los cronistas hispanos se interesaron, con más calma, en narrar no solo los acontecimientos, lo que tenían a la vista, sino también lo que no veían, lo que les llegaba a través de los relatos orales, mediante la voz de los indígenas. Uno de ellos fue Pedro Cieza de León. Así como Betanzos, él también se interesó en relatar el pasado de los incas. Pero Cieza, en *Crónica del Perú*, desarrolla un proyecto mayor; abarca desde el periodo preincaico hasta las guerras entre los conquistadores. Y también relata acerca de las tradiciones y culturas de los distintos pueblos que integraban el Tahuantinsuyo, intenta organizar un mosaico social, humano. No en vano ha sido llamado el príncipe de los cronistas y el primer historiador y etnólogo de América.

Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos por dar a conocer la posición del indígena, ni Betanzos ni Cieza pudieron librarse del peso de la cultura, y narraron desde una perspectiva occidental, marcada por una concepción providencialista de la Historia, la cual les llevaba a justificar la Conquista como un designio divino y a considerar a los conquistadores como instrumentos de la voluntad de Dios para imponer el cristianismo. Empero, a su modo, ambos fueron los primeros que asumieron la tarea, aunque sin lograr el objetivo de registrar de forma fidedigna la versión de los conquistados.

Pero hay una tercera parte en esta historia; el fruto de los conquistadores y conquistados: el mestizo. Este también tenía algo que contar, su propia versión de los hechos. En ese aspecto, destacada nítidamente la figura del inca Garcilaso. Él, para escribir su crónica, se apoyó tanto en las narraciones de los españoles como en las de los indios. Y también en la del padre jesuita Blas Valera, mestizo como él. Nos encontramos, pues, ante un cronista que apuesta por la globalidad, por abarcarlo todo; su proyecto no es solo incorporar las versiones de los conquistadores y conquistados, sino también la de los hijos de ambos. Su obra apuesta por una suerte de mixtura

cultural; por eso, más que por su condición racial, se le considerara el primer cronista mestizo.

Empero, Garcilaso va más allá; apuesta por una puesta al día, por un *aggiornamento* del pensamiento. Después de transcurrido un siglo de la llegada de la Biblia y el Requerimiento a América, Garcilaso se atreve a dar el gran paso del pensamiento providencialista de la Edad Media al humanista del Renacimiento, con lo cual inserta sus crónicas dentro de la tradición cultural de la Edad Moderna. Aunque profundamente católico, y todavía con la vocación de ser un caballero de espada y pluma, va a orientar sus escritos a revalorar la grandeza del Tahuantinsuyo. Trató de desmentir aquellas crónicas que, para justificar la Conquista, mandó a escribir el virrey Toledo, en las cuales el Imperio de los incas aparecía como un Estado bárbaro, idólatra, donde incluso se practicaban sacrificios humanos. Y se va a ir al otro extremo: va a pintar el incario como un mundo ideal, dirigido por gobernantes amorosos, probos, quienes lograron la mejor civilización que pudo haber edificado una cultura pagana.

Y esa posición reivindicativa, conllevó a que Garcilaso desviara la mirada de la inmensa masa humana conformada por diferentes etnias y culturas, de los “otros” de los otros, de aquellos, que antes de la llegada de los españoles, habían sido vencidos por los incas: los vencidos de los vencidos. Esos hombres, por cierto, eran millones, constituían la mayoría dentro del Imperio, y no habían vivido precisamente en un estado edénico sino en condición de servidumbre. Privados de su heredad y su libertad, habían sido arrastrados a pelear en guerras ajenas y obligados a trabajar la tierra para mantener a los ejércitos, a la clase sacerdotal y a la realeza incaica. La nobleza quechua, organizada en panacas,²² constituía una carga muy pesada para el Estado; crecía incesantemente y se

²² Existen varios estudios acerca de las panacas incaicas, resaltando entre ellos los realizados por Tom Zuidema y María Rostworowski. Se puede señalar, en líneas generales, que constituían dinastías paralelas a la del inca que se hallaba en el poder. Cada inca, al asumir el trono, constituía una panaca

requería, cada vez más, de nuevas tierras para su sostenimiento. Y eso obligaba a los gobernantes a conquistar nuevos territorios, a desatar permanentemente la guerra. Para esas poblaciones avasalladas, los incas, más que gobernantes amorosos, representaban verdaderos heraldos de la muerte. Por eso prestaron oídos a las promesas de libertad que les ofrecieron los españoles, y no dudaron en aliarse con ellos.

Tal como Garcilaso, Guamán Poma de Ayala también ensalza a los incas, y omite pronunciarse sobre la condición de explotación y servidumbre en que vivían los pueblos sometidos al Imperio. Denuncia sí el maltrato que sufren los indígenas de parte de los españoles y le plantea al rey de España un gobierno mixto, donde este tuviera el control político, pero la organización social y el desarrollo económico se lleven a cabo siguiendo los modelos del Tahuantinsuyo. En un extremo de su correspondencia llega a proponer a su propio hijo para que sea, en el Perú, un príncipe representante del soberano hispano. Del mismo modo, Santacruz Pachacuti elogia en su crónica a los reyes incaicos, les dedica canciones y alabanzas, y, aunque es el que mejor expresa los mitos y la cosmovisión de los antiguos pobladores de una parte del Imperio -del altiplano, que ahora comparten Perú y Bolivia-, se atreve a relacionar al dios civilizador con uno de los apóstoles de Jesús. En resumen, ambos cronistas indios, pero mestizos culturales, también obviaron mirar a los otros de los otros.

Son varias las investigaciones que han intentado determinar la población que tenía el Tahuantinsuyo a la llegada de los españoles. Una de las más exhaustivas es la de David Noble Cook,²³ quien, teniendo como referencia la contabilización del pacificador La

con sus familiares, y esta mantenía sus privilegios aun cuando un nuevo inca asumiera el poder y constituyera su propia panaca.

²³ En su obra *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*, Cook concluye que, debido a las guerras de la conquista, las guerras civiles entre los conquistadores, las enfermedades y las duras condiciones de trabajo impuestas por las reformas toledistas, la población indígena disminuyó, en el último cuarto del siglo XVI y las primeras décadas del siguiente, en un cincuenta por ciento.

Gasca y el censo del virrey Toledo, llevado a cabo entre 1570 y 1575, llega a la conclusión que el imperio incaico habría tenido 9.4 millones de habitantes como máximo. Pero, si tomamos en cuenta que esos dos primeros controles demográficos estaban dirigidos a indios tributarios y que solamente registraban a varones de entre 18 y 50 años, sin contar a las mujeres, tenemos que colegir que la población fue mayor. En este punto, resulta pertinente tomar en cuenta lo que narra Polo de Ondegardo:

Y finalmente quando lo toman a pechos, como lo hacen, ni queda pueblo que no asuelen ni sementera que no arranquen (...) Y aún yo he visto ahorcados algunos (...) De manera que el tributo agora es mucho menos porque lo es el trabajo que pasan en darle... (Polo de Ondegardo, 2010: 310).

Muchos indios, al enterarse que iban a ser contados y luego obligados a pagar impuestos, abandonaban sus tierras o se suicidaban. En consecuencia, podemos estimar que dicha población habría sido no menor de 11 millones. Esa gran cantidad de seres humanos, distribuida en un área de aproximadamente 2'500,000 de kilómetros cuadrados, que se extendía por las actuales repúblicas de Perú y Bolivia y parte de los territorios de Argentina, Chile, Ecuador y Colombia, no pertenecía en su totalidad, como es obvio, a la etnia quechuas, la dominante. Los quechuas eran una minoría (quizá representaba el 10% de la población, es decir, 1.1 millones de habitantes) rodeada de cientos de pueblos, de un gigantesco mar humano al que avasallaba. Y a esa minoría ensalzaban Garcilaso, Guamán Poma de Ayala, Santacruz Pachacuti y todos los cronistas que siguieron la línea reivindicativa del imperio incaico. Creían alabar a un Estado paternalista, de abundancia y bienestar, y no caían en cuenta de que solamente se referían a una minoría, a la élite dominante. Para ellos, la gran mayoría fue sencillamente invisible. La escritura, traída de occidente, y usada tanto por españoles, mestizos e indios, sirvió para ocultarla.

No obstante, por muchísimos años esa concepción del Estado incaico fue tomada por cierta casi sin cuestionamientos. Inclusive en el siglo veinte, José Carlos Mariátegui, quizá el más acucioso de los estudiosos de la sociedad peruana, aún compartía esa idea. Bajo la influencia del pensamiento marxista, llega a afirmar, en su obra principal, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, la existencia de un comunismo incaico; el cual, a su juicio, estaba determinado por los siguientes factores: propiedad colectiva de la tierra, propiedad colectiva del agua y cooperación común en el trabajo. Lo que no dice Mariátegui es que quienes trabajaban esas tierras, organizados en ayllus, eran aquellos que antes habían sido los propietarios y que, luego de ser derrotados por los incas, tenían que laborarlas, bajo pena de muerte, para mantener nobles, sacerdotes y ejércitos ajenos. Tampoco menciona que esos mismos hombres, pertenecientes a las etnias vencidas, vivían en constante zozobra, pues en cualquier momento podían ser llevados a pelear, a la fuerza, en guerras también ajenas. El Incario fue un régimen de castas, militarista y conquistador, que necesitaba, para su funcionamiento, de una inmensa masa humana que trabajara en condición de servidumbre. En ese Estado, salvo los miembros de la casta dominante, nadie vivía en un mundo feliz y de bienestar, nadie era dueño de su libertad ni de su vida.

Pero, en 1929, Jorge Basadre, el más importante historiador de la época republicana, publica su obra *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú*, con la que empieza a desmontar esa idea que se tenía sobre un Incario paternalista, edénico, que procurase el bienestar de sus súbditos. Para él, el Imperio incaico fue una maquinaria de guerra y de explotación. Y la clase dominante (los nobles y los sacerdotes) estaba compuesta por sujetos que estaban muy lejos de ser protectores, benefactores o esforzados:

El incario era un gobierno dominador (...), estaba basado en una diferenciación rígida y por ello en una desigualdad efectiva (...); la casta de los incas, de los orejones, de los

curacas, de los sacerdotes formaban una cantidad de zánganos (...); la absorción absoluta del individuo llegaba hasta privarle de su libertad para escoger su trabajo... (Basadre, 1929: 21).

Y dos años después, en 1931, a casi cuatro siglos de la Toma de Cajamarca, en una nueva obra, *Perú, problema y posibilidad*, reivindica a los otros de los otros, a los millones de hombres pertenecientes a las numerosas etnias conquistadas por los incas:

Durante largo tiempo se vio en los incas a los autores de la civilización peruana. A principios del siglo XX se ha venido recién a divulgarse por los descubrimientos hechos de restos, en gran parte subterráneos, de épocas anteriores, que mucho debieron los incas a otras culturas... (Basadre, 1931: 8).

La entraña, el soporte invisible del imperio incaico, quedó al descubierto: se asentaba sobre la superposición de numerosas culturas, a las cuales había conquistado, pero de las que había adquirido nuevas técnicas y conocimientos, como la irrigación, la agricultura, la arquitectura. Y, si bien es cierto, había alcanzado un alto nivel de producción agrícola, llegando a erradicar el hambre entre la población, esto se había logrado gracias al trabajo servil de los conquistados, quienes no tenían la mínima posibilidad de emanciparse, ni de protestar, porque con la piel de los que se sublevaban se hacían tambores (Ibid.: 2).

Esos descubrimientos recién divulgados, a los que se refiere Basadre, son los que había realizado el arqueólogo Julio C. Tello en 1919. Discípulo de Ales Hrdlicka y de Franz Boas, Tello formuló, a raíz de su investigación del sitio arqueológico de Chavín de Huántar (en la sierra de Ancash, al norte de Lima), una tesis audaz, desacralizadora: que la civilización peruana no se había iniciado con los incas sino con muchísima anterioridad, por lo menos mil doscientos años antes de Cristo, con la cultura Chavín.²⁴

Los incas habían surgido recién en el siglo XII de nuestra era, como un reino, y luego, a

²⁴ Estudios recientes, de la arqueóloga Ruth Shady, indican que el sitio arqueológico Caral (en la costa norte del Perú) sería la cuna de la civilización peruana, pues tendría una antigüedad de tres mil años antes de Cristo.

raíz de la victoria de Pachacútec sobre los chancas, en la batalla de Yahuarpampa (se estima que se libró en 1438), se convirtieron en un Imperio. Es decir, el esplendor de la cultura inca no duró ni cien años. Tuvieron necesariamente que servirse de los logros de otras culturas; de aquellas que habían surgido antes y también de las que ellos habían conquistado. El Tahuantinsuyo, entonces, era la última capa de una serie de yuxtaposiciones culturales. Una capa que cubría a muchas naciones de distintas lenguas, costumbres y creencias, y que, no obstante, ante los ojos del conquistador español, se presentó como una sola faz homogénea. Por esa razón, Tello llegó a señalar: nuestra propia y verdadera historia ha sido escondida por los escombros producidos por el desmoronamiento del Imperio de los Incas.²⁵

Otra historia, la de los pueblos avasallados por los incas, que Tello consideraba la propia y verdadera, había permanecido oculta durante la Conquista, la Colonia y los primeros cien años de la República. Y él intentó sincerar el pasado, desmitificar el Estado incaico, dar una versión de la Historia distinta a la que nos contaron Garcilaso y los demás cronistas que siguieron su huella, pues consideraba que estos habían creado aquella utopía del Imperio socialista de los Incas, en que el Estado era todo y el pueblo nada (Tello, 1967: 47). Su propósito fue sacar a la luz a esos pueblos invisibles, a los que se hallaban ocultos bajo los escombros del Imperio incaico. A los otros de los otros, a aquellos que por muchísimo tiempo fueron, según Tello, los nada.

A esas culturas anteriores a los incas y a esos pueblos que permanecieron encubiertos bajo su dominio, alcanzó a vislumbrar Basadre a raíz de los descubrimientos de Tello. Asimismo, estos le sirvieron para tener una mirada escéptica acerca del supuesto carácter socialista del Estado incaico. En este aspecto, se apoyó también en la obra de Louis Baudin. Basadre fue uno de los pocos intelectuales peruanos que, en su tiempo,

²⁵ Discurso pronunciado en una ceremonia de homenaje, y publicado por el diario *El Comercio* el 27 de octubre de 1933.

leyó correctamente el libro de este pensador francés, *El imperio socialista de los incas*.²⁶ Y llegó a la conclusión de que, aparte de ser un régimen de desigualdad, el incario no podía considerarse socialista debido a factores de orden técnico y de civilización; como el hecho de que era esencialmente rural, mientras que el socialismo, según Marx, tenía que darse en una sociedad industrializada, a consecuencia del desarrollo del capitalismo.

Y en ese desmantelamiento de la idea de un Imperio incaico socialista, paternalista, que otorgaba a sus súbditos dicha y prosperidad, se puede encontrar la explicación a por qué, en menos de cien años, logró conquistar un vastísimo territorio y centenares de pueblos: porque era un Estado militarista, una maquinaria de guerra que poseía un ejército de millones de sujetos (no individuos). Porque cualquier persona en condiciones de pelear, podía ser reclutada -sin previo aviso y sin que pueda manifestar su voluntad- y llevada al frente de batalla. Basadre sinceró la Historia del Perú. Fue uno de los primeros que posó su mirada en los otros de los otros. Y pudo darse cuenta de que, aún en el siglo veinte, la clase que ostentaba el poder practicaba la celada que había recibido en herencia de Pizarro, la cual se traducían en el ocultamiento de la población mayoritaria. Por ese motivo, subsistían dos Perús: el profundo (el de la gran mayoría indígena) y el superficial (el de la élite criolla dominante). Y ese Perú profundo e invisible estaba esperando por siglos ser protagonista en la escena nacional.

II.3.- ESCRITOR Y ANTROPÓLOGO

Se dice que, en Arguedas, el escritor opacó al antropólogo. En notoriedad, es cierto. La obra literaria arguediana está muy difundida y es conocida por lectores y estudiosos de

²⁶ En este libro, publicado en 1928, Baudin critica al socialismo y señala que el imperio incaico había sido un régimen opresivo, autocrático, despótico. No obstante, sectores chauvinistas e izquierdistas le dieron una interpretación contraria, y lo utilizaron para ensalzar el imperio como una sociedad justa, ideal, donde no existía el hambre ni la explotación.

diferentes partes del mundo mientras que la no literaria, pese a ser también muy importante y más numerosa -quizá el triple que la otra-, ha permanecido dispersa y casi oculta para el gran público, y recién, en el 2012, gracias a un concurso de voluntades, se logró publicar una primera edición de lo que se considera su obra completa antropológica y cultural (editorial Horizonte, Lima). Empero, a esta colección falta agregar la totalidad de sus publicaciones periodísticas, sus entrevistas, su correspondencia, sus proyectos de investigación y sus trabajos de campo. En este último punto, por ejemplo, falta el proyecto y la investigación que llevó a cabo en Chimbote, la misma que contiene muchas fotografías y entrevistas a pobladores, y que, si bien no concluyó en una obra de índole sociológica, sirvió para que a la postre Arguedas escribiera la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

No obstante, también es cierto que toda la obra literaria arguediana, desde el primer cuento hasta su novela póstuma, está orientada por una intensa percepción antropológica. De tal manera que, para conocer a cabalidad al gran intelectual que fue José María Arguedas, es necesario adentrarse tanto en sus textos literarios como en los artículos y ensayos que escribió y en las obras que son producto de los trabajos de campo que llevó a cabo. Y, por supuesto, en lo que se ha escrito sobre él y sobre su obra en su conjunto. Tarea esta última realmente titánica, pues cada día se escribe y se investiga más sobre Arguedas; a tal punto que, a poco más de medio siglo de su muerte, debe ser el peruano “más leído”, el que despierta mayor interés de los lectores, escritores, investigadores e intelectuales en general. Y es que las aproximaciones a su obra provienen de distintas áreas del saber, toda vez que sus libros no solo despiertan interés desde el aspecto literario -sin duda, en este campo, el más leído es Vargas Llosa-, sino también desde el sociológico, etnológico, antropológico, histórico, etc.

Arguedas empezó a estudiar Antropología en 1946, en la Universidad de San Marcos, cuando ya había publicado su colección de cuentos *Agua* (1935) y su novela *Yawar Fiesta* (1941). No obstante, en estas primeras obras, ya se manifiesta nítidamente su vocación de antropólogo. En *Warma kuyay*, por ejemplo, va a dar inicio a una actividad que realizaría tanto en el campo literario como en el de la investigación social: el rescate de canciones populares quechuas. El indicado cuento se abre, precisamente, con una canción entonada por el charanguero Julián:

Pobre palomita por dónde has venido,
buscando la arena de Dios, por los suelos.
En un terso lago canta la gaviota,
memorias me dejás de gratos recuerdos. (Arguedas, 1983 T I: 7)

Y luego canta Justinacha en el patio:

Flor de mayo, flor de mayo,
flor de mayo primavera,
por qué no te libertaste,
de esa tu falsa prisionera. (Ibid.: 8)

Ambos personajes son quechua hablantes, y expresan sus penas y alegrías mediante el canto, en su idioma, pero el autor registra estas canciones en castellano. Algunas veces realiza esta práctica; otras, consigna la versión original quechua y, enseguida, hace la traducción. Como ocurre, por ejemplo, en *Todas las sangres*:

Yuyay, k'enti,
sonk'oykipi encantoykita,
raprachaykita, yawaryachiykuy...

Acuérdate de mí, picaflor,
en mi corazón, tu encanto,
y tus alas, conviértelas en sangre... (Ibid.: 51).

Esta clase de personajes músicos y cantores también van a aparecer en los otros dos relatos de *Warma kuyay*, y denotan la inclinación que sentía José María por la música, pues se sabe que dominaba la guitarra y cantaba con hermosa voz los huaynos sureños.

En el cuento *Agua*, es un cornetero, el Pantacha, quien ejecuta las melodías, y la gente baila y canta en coro tres canciones, entre las que se encuentran las conocidas Utek'pampa y el Huayno de la Cosecha. En *Los escoleros*, doña Josefa, la esposa del patrón don Ciprián, es diestra en la guitarra, y, aprovechando que el marido se ha ido a recorrer la puna, reúne a la peonada en su casa e improvisa una velada musical. Y el protagonista, el chiquillo Juancha, es animado a cantar el huayno El lorito, tema que Arguedas también interpretó y popularizó y del cual se conserva un registro sonoro.

Ese afán de insertar canciones en sus obras, tanto en cuento como en novela, lo va a llevar del mismo modo a registrar las costumbres, puesto que esos cantos se entonan en el marco de las faenas agrícolas, como el riego, la siembra, la cosecha, también en las fiestas populares, como las patronales o los carnavales, y en las fiestas privadas, como los matrimonios o bautizos, y hasta en los juegos infantiles. Pero, además, en forma paralela a su labor literaria, Arguedas realizaría recopilaciones de esos cantos, y las publicaría acompañadas de interesantes ensayos, como es el caso de *Canto Kechwa* (1938) y *Canciones y cuentos del pueblo Quechua* (1949); la primera, antes de estudiar Antropología, y, la segunda, cuando aún no acababa la carrera. Es decir, antes de serlo, ya realizaba tareas de antropólogo.

El cuento *Orovilca* va a dar inicio a una nueva etapa en la producción arguediana: va a ser el primero ambientado en la costa y en el que aparece el mito incorporado a la

ficción.²⁷ El narrador es un chico de la sierra, recién llegado a Ica, donde estudia en un colegio internado (igual como sucedió con el propio Arguedas), y cuenta la peripecia de su compañero de clases, Salcedo, el personaje principal, un alumno que creía en la existencia de una corvina de oro gigante que, a medianoche, salía de la laguna Orovilca y cruzaba el desierto hasta llegar al mar. Al final, este muchacho va a ser derrotado en una pelea, y desaparece. Y el narrador cree que ha seguido la suerte de la corvina, que se ha perdido en el ardiente arenal.

Antes de ese cuento, en 1947, cuando el autor se desempeñaba como docente de escuela, va a publicar, con Francisco Izquierdo Ríos, el libro *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, que contiene una serie de relatos de la costa, sierra y selva recopilados por alumnos y padres de familia de diferentes centros educativos. Más adelante, después de *Orovilca*, va a publicar, en 1957, el ensayo *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, que es el resultado de un trabajo de campo antropológico en el que recoge las tres versiones del mito de Incarrí. Este trabajo continuará y lo llevará, en 1963, a Vicos, en Ancash, donde recoge la versión del mito de Adaneva.

Para su labor de recopilador de mitos, le va a servir de mucho su conocimiento del quechua, pues la mayoría de versiones las va a recibir de personas radicadas en la sierra, comuneros y campesinos que se expresan en ese idioma. Ese doble quehacer va a tener su punto culminante en 1965, cuando traduce, del quechua al castellano, los manuscritos del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, una recopilación de mitos que este hiciera en el siglo XVII. Dicha obra sería publicada al año siguiente con el título de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Precisamente, en esos textos, Arguedas va a descubrir algunos mitos (como el de Tutaykire y de los zorros danzantes) que luego llevará a la ficción, los insertaría en su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Se encontraba

²⁷ *Orovilca* fue publicado en 1954, en la revista *Letras peruanas*; ese mismo año Arguedas también publicaría la novela *Diamantes y pedernales*, con la editorial de Juan Mejía Baca.

en plena ejecución de esta obra cuando se suicidó; se le extravió la vida en el mundo caótico de Chimbote, tal como le sucede al personaje Salcedo, de *Orovilca*, en las quemantes arenas de Ica.

El investigador Rodrigo Montoya, discípulo de José María Arguedas y difusor de su obra, considera que este ha sido el más importante antropólogo peruano de su generación²⁸. Del mismo modo, cree que, en la obra del indicado autor, la relación entre literatura y antropología es muy estrecha, por lo que lo central sería tener una aproximación global de la misma. Y por la misma razón, todo intento de hacer una separación de su obra antropológica y la literaria, es una pérdida de tiempo. Las fronteras entre ellas no son claras, puesto que se trata de la misma persona:

Pueden serlo con toda claridad si uno compara a dos persona diferentes: un escritor, por un lado, y un antropólogo, de otro. Pero cuando una persona es un escritor y un antropólogo, al mismo tiempo, no puede dejar de ser antropólogo cuando escribe literatura ni puede dejar de ser literato cuando hace antropología (Montoya, 2011: 372).

Y en esa unidad indivisible, que es todo individuo, encontramos, en el caso de Arguedas, tópicos principales que, a modo de grandes cauces, orientan tanto su obra antropológica como literaria. Entre ellos resaltan, aparte de los temas que ya hemos abordado -el mitos y la traducción-, la lingüística, el folklore y la docencia. El tópico de la lingüística está relacionado con la imposición del castellano sobre las lenguas nativas y a la insuficiencia que experimentó José María para expresarse, cuando empezó a escribir en ese idioma. Ello lo llevó a rescatar, por un lado, un considerable acervo de cuentos y canciones en quechua así como a escribir sendos artículos sobre ese tema y a proponer una educación bilingüe (quechua-castellano) en las comunidades quechua

²⁸ Sentencia con la que Montoya da inicio a su artículo "Aproximaciones a la Obra de Antropológica de José María Arguedas", que figura como introducción a *José María Arguedas, Obra Completa Antropológica y Cultural*.

hablantes; y, por otro lado, en el oficio de escritor, a la búsqueda de un lenguaje propio, una mezcla de castellano con quechua (con la estructura del primero y la sintaxis y la poesía del segundo idioma), que pudiera suplir la insuficiencia del castellano como medio para expresar el paisaje andino y las vivencias y sentimientos del hombre del Ande, lenguaje que alcanzaría su máxima expresión lírica en *Los ríos profundos*.

Respecto al folklore, defendía la tesis de que se trataba de un saber popular, que se aprende del pueblo:

Se estudia, se investiga, pero no puede ser motivo de enseñanza académica (...) La escuela puede aspirar, a lo sumo, a la enseñanza de la parte formal de lo popular, pero no podrá transmitir el contenido, el alma de las formas de lo popular, pues tal contenido se toma del pueblo, a través de la vida... (Arguedas, 2012 T VIII: 245-246).

En ese sentido, realizó recopilaciones de cuentos, canciones y costumbres desde antes de estudiar Antropología, de modo empírico, como las que realizó con sus alumnos del colegio secundario Pumacahua, en Sicuani, donde se desempeñaba como maestro. Y en 1953, ya como antropólogo, va a publicar el ensayo *Folklore del valle del Mantaro*, que contiene una larga lista de canciones y cuentos de esa región del Perú. Asimismo, se dedicó a la promoción de numerosos artistas populares, que habían aprendido su arte de modo práctico, sin pasar por las academias. Entre ellos podemos señalar, entre los más conocidos, a los cantantes vernaculares el Jilguero del Huascarán -seudónimo de Ernesto Sánchez Fajardo- y Pancho Gómez Negrón, al charanguista Julio Benavente, al violinista Jaime Guardia, al guitarrista Raúl García Zárate.

Este propósito de rescate de artistas populares se aprecia también en sus obras literarias; toda una galería de músicos, cantores, danzantes, que recorren aldeas y pueblos del interior, casi perdidos, ofreciendo su arte por sobrevivencia, va a alcanzar la inmortalidad en los cuentos y novelas de Arguedas; como, por ejemplo, el charanguista Julián de *Warma kuyay*, el arpista Mariano de *Diamantes y pedernales*, el danzante de

tijeras Rasu Ñiti de *La agonía de Rasu Ñiti*, el guitarrista ciego Antolín Crispín de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

Arguedas ingresa, en 1931, a los 20 años, a la Facultad de Letras de San Marcos, y logra años después su Licenciatura en Literatura. Ejerció la docencia, su primera carrera, en un colegio del Cusco, y luego en algunos de la capital y también en las universidades de San Marcos, Guzmán Valle -La Cantuta- y la Agraria La Molina. Pero esa labor docente no se limitó a las aulas; también la desarrolló en los artículos y ensayos que escribió. En las numerosas publicaciones periodísticas que realizara, principalmente en los diarios *La Prensa*, de Buenos Aires, y *El Comercio*, de Lima, abarca diversos temas, como la literatura, la historia, el folklore, la sociología, etc.; pero todos ellos están marcados por una vocación inocultable: dar a conocer, enseñar. Lo mismo sucede en sus obras literarias, cuentos y novelas. Es memorable, por ejemplo, la digresión que realiza, en el capítulo sexto de *Los ríos profundos*, donde da una clase maestra de lo que significan las expresiones quechuas *yllu* e *illa*. O el capítulo séptimo de *Yawar fiesta*, donde explica de manera espléndida el proceso de migración de la costa a la sierra, tomando como referencia la que realizaron los pobladores de la provincia de Lucanas a la capital del país.

Al hacer una lectura comparativa y transversal de su obra literaria y no literaria, podemos advertir que Arguedas llevaba a la ficción sus principales preocupaciones sociológicas, las ponía “en escena” en sus obras literarias. Como observador aguzado, perspicaz, supo advertir, antes que otros intelectuales, los fenómenos socio-económicos que impactaban a la sociedad peruana. El proceso del mestizaje fue quizá su mayor preocupación, y va a recorrer toda su obra, de principio a fin. Aparece muy tenue y enciernes en sus primeros cuentos, en las pequeñas y casi extraviadas aldeas serranas

donde están ambientados. La sociedad en esos lugares estaba dividida en dos; por un lado los terratenientes mistis, y, por otro, los campesinos indios. Sin embargo, en esos ambientes, circulan, como sombras, los mestizos, aquellos concertados serviles que trabajan a las órdenes de los patrones. Empero, progresivamente, en las siguientes obras, en espacios más amplios, cobran mayor presencia, aparecen en todas las capas sociales. En *Los ríos profundos* están en todas partes y, ya en *El Sexto* y *Todas las sangres*, son mayoría.

Pero no solo van a ser raciales, sino también culturales; son considerados, de igual modo, mestizos aquellos indios que van a la costa y se educan o aprenden las costumbres de los costeños. Y en su novela postrera, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, asistimos a la presencia de hombres de distintos colores y culturas (negros, zambos, chinos, quechuas, aimaras, mochicas, cholos), venidos de casi todos los rincones del país, que se encuentran en Chimbote y se cruzan como en un caldero hirviente. Ese proceso inusitado, frenético, que se manifiesta en hervores humanos, le va a dar la idea a Arguedas de que el mestizaje no puede ser un proceso que busque la homogenización racial y cultural, sino que, por el contrario, se alimente y enriquezca de la diversidad, que respete la heterogeneidad. En ese sentido, José María va a dejar atrás las ideas que tenía al principio sobre el indio y el mestizo, y, con ello, supera el pensamiento que Valcárcel y Mariátegui tenían al respecto, y que lo influenciaron en su juventud.

En *Yawar fiesta* se representa la afectación de las tradiciones andinas ante el avance de la cultura occidental. Este tema, por el que Arguedas sentía vivo interés, lo va a llevar a publicar textos sociológicos como *Puquio, una cultura en proceso de cambio* o *Cambio de cultura en comunidades indígenas económicamente fuertes*, pero es en la literatura, en la indicada novela, donde lo “escenifica”. Los indios de Puquio han hecho

la carretera a Nazca en 28 días, y por esa vía que conecta con la costa llega la modernidad, los vehículos, los comerciantes, las nuevas costumbres. También van los hijos de los campesinos a estudiar a los colegios y universidades de la capital, y regresan con nuevas ideas. El cambio cultural se va a patentizar con la orden del Gobierno que prohíbe el turupukllay, la corrida de toros en la que indios espontáneos capean ebrios y matan a la bestia a dinamitazos. Después de una pugna entre los que están a favor de la usanza antigua y los que, por el contrario, quieren que se contrate a un diestro de Lima, ganan estos últimos. Traen al torero español Ibarito, pero este, en plena faena, se intimida al ver al toro salvaje Mitsu, y se retira del coso. Los indios, entonces, saltan a la arena y culminan la corrida al modo antiguo. El pueblo ha resistido, pero es solo cuestión de tiempo para que las costumbres nuevas se impongan.

En *Los ríos profundos* es otra la preocupación del autor: la lucha de los pueblos del interior por la reivindicación de sus derechos. Arguedas se muestra en esta obra como un gran creador de ficciones. Y también como un gran visionario. La rebelión de las chicheras en Abancay nunca se produjo, pero él inventa ese suceso para escenificar un problema social que ocupaba sus pensamientos. La referencia se encuentra en uno de sus primeros cuentos, donde los mistis se concertaban con las autoridades para acaparar el agua. En esta novela se van a aconchabar para acaparar la sal, pero a diferencia del relato *Agua*, donde los indios se quedan inmobilizados por el miedo, en Abancay las chicheras se van a rebelar; lideradas por doña Felipa, doblegan a la fuerza a las autoridades y toman por asalto el estanco. Luego repartan la sal entre los más pobres.

Esto fue un campanazo. Una llamada de alerta de lo que estaba por venir. La riqueza, específicamente la tierra, estaba repartida inequitativamente; unas pocas familias la acaparaban casi toda, en detrimento de millones de desposeídos. Eso era un caldo de cultivo para la violencia futura. Y Arguedas fue uno de los primeros intelectuales que la

avizó y dio la voz de alarma en *Los ríos profundos*. Lamentablemente, no fue escuchado. Años después, en 1960, se inició en la comunidad de Rancas, Cerro de Pasco, la toma de tierra por los campesinos. Enseguida, ese fenómeno se replicó en el valle de La Convención, en el Cusco, y se extendió en varias zonas de la sierranía. Y a continuación brotaron los movimientos subversivos que incendiaron la sierra del sur del Perú. Lo que pudo solucionarse a tiempo, con medios pacíficos, fue luego apagado a la fuerza, con represión, con más violencia.

En *Todas las sangres* (1964) Arguedas aborda, de manera más directa y con una perspectiva más amplia, el enfrentamiento entre el capitalismo nacional y el capitalismo internacional. Su mirada ahora es global; ve al Perú en el contexto mundial y avizora las repercusiones que puede tener el avance del gran capital internacional, no solo en las costumbres de los indígenas, sino también en el aspecto social, político, económico y ecológico del país entero. El consorcio minero de capitales extranjero, Wisther-Bozart, adquiere la mina de plata Aparcora, y provoca una gran transformación en la localidad de San Pedro de Lahuaymarca, donde está ubicada. Con el propósito de represar las aguas y ampliar su emporio, empieza a comprar las tierras aledañas; con ello, destruye los latifundios, las comunidades, los ayllus. Se produce también un enfrentamiento en la sociedad: los terratenientes de ideas tradicionales, como don Bruno, se oponen a la inversión extranjera; en tanto que los más modernos, como don Fermín, están a favor. Este incluso pretende ser socio de la mina. En el medio están los indios, liderados por Rendón Willka, que, según su conveniencia, trabajan para uno y otro bando. La minera sigue ampliándose; consigue, de parte del Congreso, una ley de expropiación que obliga a los terratenientes y a las comunidades a vender sus tierras. Esto origina que los pobladores incendien San Pedro y lo abandonen; de inmediato, los tractores de la mina arrasan el pueblo. Don Bruno culpa de las desgracias a la minera, y decide dar muerte a

los latifundista que apoyaron su ingreso. Mata al gamonal don Lucas e intenta también dar muerte a don Fermín. Pero es apresado y encarcelado. Rendón Willka, en tanto, aprovecha la ocasión para hacer un reparto de tierras entre los indios. Finalmente, es fusilado. Todos pierden; menos la empresa minera.

Lo que sucede en San Pedro de Lahuaymarca es, en la visión de Arguedas, lo que podría suceder en el país entero ante la penetración galopante, agresiva del capital transnacional. Es lo que sucede ahora: las comunidades campesinas arrinconadas, dispersadas; los ríos, lagos y mares envenados; la protesta civil reprimida, penalizada; la corrupción generalizada; el país saqueado y arrasado. El capital internacional no tiene fronteras, ni territoriales ni morales. Salta de país en país, destruye y exprime todo lo que puede, y se va. El Perú está ahora a merced de esos nuevos capitalistas. La riqueza y la tierra sigue en manos de unos cuantos, con la diferencia de que estos ahora son todopoderosos, voraces e invisibles.

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se entrecruzan las preocupaciones anteriores y desembocan en una mayor, suprema: el país del futuro. La gran pregunta que se hace Arguedas es cómo será el nuevo Perú del mañana. Esa interrogante ya le había rondado con anterioridad, y creía encontrar una respuesta en las invasiones de grupos humanos en los descampados de Lima. En el artículo “El Perú y las barriadas” (Arguedas, 2012 T X: 311-312), deja entrever que en esos conglomerados, está el germen, la fuerza vital del Perú del mañana. Pero lo que encuentra en Chimbote, en la segunda mitad de la década del 60’, en el siglo pasado, es más de lo que se había imaginado, no tenía parangón en la historia del país, y lo rebasa. Una pequeña caleta de no más de cinco mil habitantes, se había convertido, en unos diez años, en el primer puerto pesquero del mundo y llegado a tener más de cien mil habitantes. Y se había expandido en forma monstruosa, como una marea sobre los cerros, los arenales y los pantanos.

Debido al auge de la industria pesquera, los pobladores de la serranía se “desgalgaban”,²⁹ pero también llegaban de la selva, de la costa y de otros países. Y en Chimbote se fundían, se mezclaban. Y en ese entrecruzamiento de hombres, de culturas, de todas las sangres, Arguedas creyó avizorar al nuevo peruano, a la nueva cultura. En ese proceso caótico, vertiginoso, vio el futuro, y lo vio con esperanza. Así lo hace saber en su último Diario:

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente (...); se abre el de la luz y de la fuerza liberadora... (Arguedas, 1983 T V: 198).

II.4.- YO NO SOY UN ACULTURADO

Yo no soy un aculturado: yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua (Ibid.: 13-14).

En ese breve fragmento del discurso que pronunciara en 1968, al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, José María Arguedas expresa su condición de hombre que, habiendo recibido el aporte de la cultura occidental, ha sabido mantener el caudal de valores recibidos de la cultura andina. Es decir, que, en ese entrecruzamiento de las dos vertientes que configuran su ser, él, en vez de empobrecerse, se ha enriquecido. Es por tanto, un peruano moderno, de su tiempo. Pero con esas palabras quiere decir algo más: manifiesta también su posición frente a la cultura, o, más específicamente, frente a las corrientes de aculturación y transculturación que marcaron los estudios antropológicos en la primera mitad de siglo veinte.

El término cultura debe ser uno de los más usados. Dependiendo de la rama del saber en el que se emplee, o de la corriente de pensamiento en boga, cambia de significado, a

²⁹ Expresión que emplea Arguedas, en alusión a las galgas (piedras que se desprenden de los cerros), para referirse a la gran cantidad de pobladores serranos que llegaban a la costa, al puerto de Chimbote.

tal punto que Vargas Llosa considera, en *La civilización del espectáculo* (2012), que el sentido tradicional que tenía está a punto de desaparecer, o acaso haya desaparecido ya, discretamente vaciada de su contenido (Vargas Llosa, 2020: 13). Esto nos da una idea, no obstante, que la cultura tiene diferentes manifestaciones y que es dinámica, experimenta cambios. Precisamente, para estudiar esas manifestaciones y esos cambios, es que surge la Antropología.

La definición que T.S. Eliot hizo de la cultura, como aquello que hace que la vida merezca la pena ser vivida, quizá sea la más conocida. Pero el poeta inglés precisó que esta era:

algo a lo que hay que aspirar conscientemente en la actividad y vivencia de los seres humanos, algo que hay que lograr como un esfuerzo premeditado individual, por un grupo, por una clase social, por una sociedad, por lo que es propio de la mente y espíritu humanos (...) Solo mediante la coincidencia y participación de intereses, la colaboración y estimación mutua entre individuos y grupos, puede lograrse la cohesión necesaria para la cultura (...) Es el producto de un conjunto de actividades más o menos armónicas, cada una de las cuales se ejerce por ella misma (Eliot, 1984: 36).

De la idea de Eliot se puede apreciar que ese “algo” no es relativo ni circunstancial ni de ínfimo valor, sino lo que hace que la vida valga la pena; es decir, lo selecto, lo más refinado de una sociedad, a lo que hay que aspirar. Por ello, además, él considera que la cultura debe ser transmitida, más que por las escuelas, por las familias, y que deberían ser las élites de intelectuales las encargadas de mantenerla y hacerla avanzar. De ahí la división que realiza entre Alta y Baja cultura. Vargas Llosa se adhiere a esa división de la cultura, y señala que el sentido tradicional de esta es:

Una suma de factores y disciplinas que, según un amplio consenso social, la constituían y ella implicaba: la reivindicación de un patrimonio de ideas, valores y obras de arte, de unos conocimientos históricos, religiosos, filosóficos y científicos en constante evolución, el fomento de la exploración de nuevas formas artísticas y literarias y de la investigación en todos los campos del saber (Vargas Llosa, 2020: 65).

Estas definiciones, por supuesto, no son las que guían la Etnología, pues esta ciencia aborda el conocimiento de los pueblos en sus múltiples manifestaciones, sin distinción, siendo uno de sus temas centrales el estudio y la comparación de la diversidad cultural. En tal sentido, aunque Arguedas nunca dio una definición concreta, es posible deducir, por su formación como etnólogo y por su dedicación al estudio y difusión del folklore, la forma más popular y tradicional de las manifestaciones culturales, que tenía otro concepto de cultura, que la consideraba como una globalidad, y no la dividía en Alta y Baja. Precisamente, en su artículo “El folklore y los problemas que trata”, podemos advertir su posición:

los grupos sociales que no participan ahora del dominio de la cultura científica no están totalmente desprovistos de saber. Ellos poseen una sabiduría distinta que fue y es transmitida tradicionalmente de generación en generación (Arguedas, 2012 T VII: 29-38).

Entiende, pues, que en las comunidades que no han alcanzado la cultura científica, es decir, aquellas que estarían inmersas en lo que otros consideran la Baja cultura, también hay sabiduría. Una sabiduría que, aunque distinta, también es un producto cultural. De tal manera que todo lo que el hombre crea, sea sofisticado o sencillo, científico o no, constituye su cultura. Así lo ratifica José María en un artículo posterior:

La capacidad creadora, transformadora de las cosas, que el ser humano posee, lo libera del ciego determinismo que la naturaleza ejerce sobre las plantas y animales. El hombre ha domesticado tanto a la naturaleza como se ha domesticado a sí mismo (...) El medio físico puro no constituye por sí solo el hábitat del ser humano. La obra que el hombre realiza para aprovechar los elementos naturales y adecuar el medio a las necesidades de su incesante evolución social, se revierten sobre el hábitat y se incorporan a él (Arguedas, 1975: 12-13).³⁰

³⁰ Artículo “La sierra en el proceso de la cultura peruana”, publicado en el diario *La Prensa*, Lima, el 23 de septiembre de 1953, y que Ángel Rama recoge en la edición de *José María Arguedas. Formación de una cultura nacional Indoamericana*.

Todo lo creado o transformado por el hombre, es su cultura. Con ello domestica a la naturaleza. De tal manera que el hábitat humano está constituido por el medio físico y por el medio cultural. Ese es su mundo, el ambiente que lo envuelve como un todo.

La Antropología, no obstante, surgió como rama del saber independiente inspirada en la teoría evolucionista de Darwin. Es decir, que consideraba, al principio, que, así como ocurría en los seres vivos, también había una evolución en las culturas. De tal manera que se las podía clasificar de superiores o inferiores, o, lo que es un derivado, dividir las en altas o bajas.

Pero las culturas no son seres vivos, y las leyes que rigen la evolución de estos no pueden ser aplicadas al estudio de aquellas. A fines del siglo diecinueve, el antropólogo norteamericano Franz Boas se dio cuenta de ello y rechazó el llamado evolucionismo cultural. Propuso, en su lugar, el relativismo, mediante el cual sostenía que cada cultura debería ser estudiada de acuerdo a su contexto y a sus propias normas, y no con conceptos y parámetros ajenos, puesto que lo que podía ser aceptado por unos (como la poliandria o el matrimonio entre hermanos), podía ser rechazado por otros. Con esto, desechó la perspectiva eurocentrista y la idea de que existen culturas superiores o inferiores. Fue también por ese tiempo que la Antropología norteamericana empezó a usar el término “aculturación”, para referirse a los cambios que sufría una cultura al tener contacto con otra.

No obstante, este concepto genérico fue puntualizado, en 1936, por los antropólogos Herskovits, Redfield y Linton, quienes señalaron que la aculturación comprende:

aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos que tienen culturas diferentes toman contacto continuo de primera mano, con los consiguientes cambios en los patrones de la cultura original de uno de los grupos o de ambos (Herskovits, 1952: 565-566).

Si bien más precisa que la anterior, esta nueva definición no esclarecía los grados del cambio ni si este se daba de manera recíproca, de mutuo acuerdo, o de forma unilateral, quién se imponía a quién, quién ganaba y quién perdía. En este aspecto, el trabajo de Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*, esclarece la naturaleza del cambio en un proceso unilateral de conquista. La aculturación, en este caso, se produciría gradualmente; de lo impuesto (la acción del conquistador) a lo espontáneo (la reacción de los conquistados); y de la integración (como la actitud de los chichimecas o araucanos que aprendieron a dominar el caballo para defenderse) a la asimilación (en la que el conquistador elimina los componentes culturales del conquistado). Esto nos da una idea de que, en cualquier caso, sea impuesto o por acuerdo, los cambios culturales que se producen por el contacto no son uniformes, ni obedecen a los patrones de otras experiencias. Wachtel explica:

La resistencia mayor o menor que oponen las sociedades a la aculturación depende, en la situación colonial, de un conjunto complejo de factores, donde entran a la vez la cohesión de las estructuras tradicionales, la potencia de la dominación extranjera y la elección (o las posibilidades de elección) de los autóctonos entre la resistencia y la colaboración (...). Los araucanos pueden adoptar numerosos elementos occidentales porque su resistencia victoriosa permite absorberlos sin poner en riesgo su cultura original (...), mientras que los indios del Perú, vencidos, explotados, desposeídos incluso de sus propias instituciones, solo pueden elegir, después del fracaso de las rebeliones, entre un rechazo pasivo, una aculturación limitada o, excepcionalmente, la franca asimilación de occidente (Wachtel, 1976: 321-322).

La apreciación de que, en el contacto entre la cultura occidental y las culturas aborígenes de América, estas últimas habían salido perdiendo, es decir, de que se había producido una aculturación en el grado de asimilación, en donde los hispanos se habían impuesto, influyó en el nacimiento del indigenismo en Latinoamérica. Esta corriente, que propugnaba la reivindicación de los indios, impulsó los trabajos antropológicos. Así surgió la Antropología en el Perú. El historiador Luis E. Valcárcel realizó

investigaciones, fundó museos y, en 1946, cuando ejercía el cargo de Ministro de Educación, creó la carrera de Antropología en la Universidad San Antonio Abad del Cusco y, al mismo tiempo, el Instituto de Etnología y Arqueología en la Universidad de San Marcos.

José María Arguedas ingresó al Instituto ese mismo año, perteneció, pues, a la primera promoción de etnólogos peruanos; vale decir, estudió en una época en que la Etnología estaba orientada por un indigenismo que, a su vez, aceptaba de antemano la teoría de la aculturación. Aunque, como reconoce el propio Valcárcel, luego se produjo un giro:

desde la Etnología fue vertebrándose el nuevo indigenismo. Con las nuevas disciplinas, este asumió un carácter científico y práctico, pues las opiniones de los etnólogos comenzaron a ser consideradas como condición previa para cualquier plan destinado a mejorar las condiciones de vida de la población aborigen. La perspectiva indigenista se incorporó a los fines del desarrollo... (Valcárcel, 1985: 23-24).

De la aculturación se pasó al desarrollismo, una teoría que surgió después de la Segunda Guerra Mundial y que proponía reproducir, en los países llamados del Tercer Mundo, las condiciones de vida de los países desarrollados. Esa propuesta aparentemente de avanzada, conllevaba a reconocer dos cosas: una, que había culturas diferentes pero, en pro del desarrollo, esas diferencias se eliminarían; y dos, que había culturas subdesarrolladas (la de los países pobres). Parecían teorías disímiles, no obstante, en lo que respecta al indígena, ambas derivaban en lo mismo: la asimilación.

Pero Arguedas, desde antes de iniciar sus estudios, ya había dado muestras de no compartir la tesis de la asimilación. Para él, la cultura indígena no había sido abolida ni en la Colonia ni en la República; los indios habían aprendido el castellano y abrazado la religión católica, también aceptado algunos factores de la modernidad, pero sin renunciar a sus principales valores. En un artículo de 1941, "Ritos de la siembra", señala que, pese a que ha llegado el tren y la carretera a los pueblos de la sierra:

no parece haber influido muy hondo en la conciencia del campesino indio (...) sigue ofrendando a la tierra, sigue dirigiéndose a ella como una madre bondadosa; en la cosecha y en la siembra todavía la llaman con la voz antigua de los cantos rituales, para que no deje de ser pródiga y misericordiosa con sus criaturas (Arguedas, 2012 T VI: 305-307).

Refiriéndose a este mismo artículo, Martín Lienhard llega a la conclusión de que Arguedas, sin decirlo y tal vez sin tener conciencia cabal de ello:

cuestiona aquí, implícitamente, las tesis principales de los adeptos de la aculturación, según quienes la modernización acarrea poco menos que automáticamente, el abandono de las prácticas religiosas y culturales tradicionales.³¹

Y esa posición de José María no va a variar más adelante, cuando, en el estudio de la carrera, conoce las diversas teorías etnológicas y se aproxima a sus principales exponentes. Tal como lo confirma el mismo Lienhard:

a pesar de referirse en más de una oportunidad a Melville J. Herskovits y a Ralph Linton, dos de los principales representantes del discurso aculturacionista, Arguedas nunca se hizo ortodoxo de esa corriente. Su apego a la idea de una continuidad andina (...) lo mantuvieron siempre (...) alejado del enfoque ahistórico e ideologizante que practicaban la mayoría de sus colegas extranjeros (Arguedas, 2012 T VI: 36).

Y ya no cambiaría de parecer por el resto de sus días. Tanto en sus trabajos de investigación social como en sus obras literarias, mantuvo firme la idea de que los indios podían alcanzar la modernidad, ser hombres de su tiempo, pero sin perder sus tradiciones ni excluirse de la historia. Así lo ratificó en su discurso de 1968:

y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de los vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma (...) y tome la de los vencedores, es decir que se aculture (Arguedas, 1983 T V: 14).

³¹ Artículo "José María Arguedas: una mirada antropológica", de Martín Lienhard, que sirve de introducción a *José María Arguedas, Obra antropológica y cultural completa*, Lima, Editorial Horizonte, 2012.

El término “transculturación” lo empleó por primera vez el intelectual cubano Fernando Ortiz, en 1940, en su obra *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. El antropólogo Bronislaw Malinowski, que escribió el prólogo, especificó su significado:

Transculturación 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 independiente. Para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.³²

Este concepto, aunque también nace del encuentro de dos culturas, difiere de la aculturación en cuanto a su proceso -ya no va a asimilar una cultura a otra, sino que ambas van a actuar de manera recíproca, van a “contribuir”- y también en cuanto a su resultado -van a forjar un nuevo producto, el “advenimiento de una nueva realidad”-. Asimismo, se puede advertir que, en ese proceso, las dos culturas implicadas van a perder sus raíces, y esa pérdida sería un paso necesario para que, a continuación, ambas culturas alumbren una realidad independiente, una nueva cultura. Ortiz va a ampliar el significado de transculturación en ese sentido:

no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación (Ortiz, 1999: 83).

Tanto Malinowski como Ortiz se sitúan ante un escenario de acción bilateral, de mutuo acuerdo, donde las partes acceden a crear algo nuevo y una cultura tiende hacia la otra, y no en el caso de una acción unilateral, donde una cultura se impone sobre otra, como sucedió en la Conquista. Y eso es comprensible; en la época en que se propuso el

³² Prólogo de Bronislaw Malinowski a la obra de Fernando Ortiz, *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, editorial Ciencias sociales, 1999, pág. XII.

término ya no habían conquistadores sino inmigrantes. Sin embargo, la cuestión que queda por resolver es si el nuevo producto va a conservar caracteres de las culturas fundacionales o si estos se van a abolir. En ese punto, Ortiz amplía el concepto:

cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa debe adaptarse a un proceso en doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación y de aculturación o inculturación, y al fin de síntesis, de transculturación (Ibid.: 93).

Es decir, se trataba de una secuencia de desarraigo, desculturación, aculturación y síntesis. La transculturación sería, entonces, un proceso donde las culturas fundacionales se despojaban de todo para, finalmente, disolverse y crear un producto diferente pero uniforme, sintético. Un tránsito, un paso a algo nuevo. Pero luego, en su famosa metáfora del ajiaco, Ortiz se rectifica:

Lo característico de Cuba es que, siendo un ajiaco, su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocedura. Desde que amanece su historia hasta las horas que van corriendo, siempre en la olla de Cuba es un renovado entrar de raíces, frutos y carnes exógenas, un incesante borbor de heterogéneas sustancias.³³

Ya no se trataba de un producto acabado sino de un proceso que no tenía cuándo acabar. Y ese proceso tampoco buscaba la homogeneización, la síntesis, sino que se mantenía en un perpetuo cocimiento de elementos exógenos y heterogéneos.

Como se podrá advertir, esta teoría fue concebida tomando como referencia a Cuba, una realidad muy distinta a la de los países latinoamericanos continentales y de población mayoritariamente indígena. En Cuba, la población aborigen, que no alcanzó una organización estatal, fue exterminada y reemplazada por esclavos africanos que también procedían de organizaciones tribales. Con estos últimos, el cambio cultural fue radical y violento: ya estaban de hecho desarraigados, en otra tierra, entre otra lengua y otra religión, y su cultura fue doblegada por la imposición del amo blanco. En esas

³³ Conferencia "Los factores humanos de la cubanidad", pronunciada por Fernando Ortiz en la Universidad de La Habana, en noviembre de 1942.

circunstancias, el camino hacia la transculturación se allanó, y transitaron hacia un nuevo producto cultural. En cambio, en México y Perú, donde existieron organizaciones estatales que construyeron imperios, las poblaciones indígenas no fueron exterminadas, resistieron. Y a quinientos años de la Conquista, aún se mantienen firmes en su idioma, sus costumbres y sus cosmovisiones. Con ellas no funcionó la transculturación tal como Ortiz la concibió.

Ese es un aspecto que los que intentaron explicar los procesos culturales de los demás países de Latinoamérica, a través de aquella teoría, no tomaron en cuenta. Tampoco tuvieron ojos para ver la gran diversidad de culturas amazónicas ni a las culturas aborígenes minoritarias en países que avanzaban con mayor dinámica hacia la modernización, como los mapuches en Chile. Ellos no han desaparecido; están ahí, fuertes y vigorosos, con sus lenguas y sus costumbres. Han resistido a la indiferencia y a la transculturación.

No obstante, Ángel Rama, uno de los más entusiastas difusores de esta teoría, consideraba que, en el Perú, el mestizaje era producto de una transculturación y que los trabajos etnológicos de Arguedas giraban en torno a la gestación de una cultura propia, mestiza y original en América Latina, en la cual se revelaba la identidad profunda de sus pueblos³⁴. Creía advertir, pues, en la cultura mestiza, una identidad latinoamericana en ciernes. Identidad que era posible alcanzar mediante la transculturación. Y precisaba que, en el caso peruano, gracias a las carreteras, la cultura blanca e india se encontrarían y favorecerían el proceso transculturante en el cual se instala quien es, en definitiva, el producto beneficiado: el mestizo (Arguedas, 1975: XX). La transculturación como tránsito a la neoculturación. El mestizo como producto cultural nuevo, original, que poseía caracteres idénticos a sus semejantes mestizos de otros pueblos de la región. Una

³⁴ Introducción de Ángel Rama a *José María Arguedas. Formación de una cultura nacional indoamericana*, (colección de artículos y ensayos de Arguedas) editado por Rama, México, Siglo XXI, 1975, pág. IX.

identidad, una síntesis que requería, según Ortiz, como paso previo, la desculturación de la culturas fundacionales. En definitiva, la ruptura con los progenitores.

Empero, respecto a Arguedas, debemos precisar que, las pocas veces que empleó el término aculturación, lo hizo para referirse, de modo genérico, a los cambios que se producían por el encuentro de culturas. Y nunca manifestó estar a favor o en contra de esta teoría. Mas sí expresó su posición respecto a ella de otra manera. Precisamente, en el ensayo *El complejo cultural en el Perú*,³⁵ señala que el Imperio de los incas, a través de un larguísimo proceso, había alcanzado un alto desarrollo cultural y a configurar una personalidad muy definitiva; sin ello, la cultura antigua peruana no habría podido lograr la tenaz supervivencia (Ibid.: 1). Con esto daba a entender que, pese a haber pasado por la Conquista, la Colonia, la Independencia y la República, las poblaciones aborígenes en el Perú no se habían desculturizado. Sus raíces eran tan fuertes que no habían podido ser arrancadas. Y cualquier nuevo producto que pudiera emerger de un proceso de cambio cultural, iría a conservar los caracteres de las culturas gestantes. Sería necesariamente una continuidad de sus progenitores.

También señala que no se podía considerar como peruano solamente al indio. En el Perú habían confluído todas las razas del mundo, africanos, asiáticos, europeos, y se habían mezclado con los aborígenes, de tal manera que los hijos de ellos no eran, ni racial ni culturalmente, una síntesis, y, por lo mismo, no eran idénticos sino heterogéneos. “Hay infinidad de grados de mestizaje” (Ibid.: 3), llega a decir. Por tanto, la neoculturación, el nuevo producto cultural sintético y homogéneo que imaginó Ortiz, no podía darse en el Perú.

Los mestizos peruanos eran distintos entre ellos y también distintos a los demás mestizos latinoamericanos. Arguedas lo sabía perfectamente. Por eso propuso un

³⁵ Publicado inicialmente en la revista *América Indígena*, No. 2, México, 1952, y luego recopilado por Ángel Rama, en 1975, en *José María Arguedas. Formación de una cultura nacional indoamericana*.

mestizaje distinto, heterogéneo, diverso, múltiple, tal como correspondía a la realidad de su país. Entre la aculturación y la transculturación, él buscó otra alternativa: el mestizaje peruano.

II.5.- EL MESTIZO DE ARGUEDAS

Felipe Guamán Poma de Ayala los llamaba “casta maldita”, y precisaba que de la unión de españoles con indias salían hijos bellacos y grandes putas (Guamán Poma, 1980 T I: 330). Y en uno de sus dibujos, unos niños mestizos van sobre el lomo de un burro, apretados en una canasta, transportados como animales (Guamán Poma, 1980 T II: 48), y explica que eran hijos de un encomendero y que viajaban a Lima, pero que, en el camino, se despeñaron y fallecieron por castigo y premiación de Dios. Y en el conjunto de agravios que da cuenta al rey de España, donde relata las crueldades que cometían los españoles, no hay una sola línea donde figuren los mestizos como agraviados. Tampoco tienen lugar en el nuevo y buen gobierno, mitad hispano, mitad incaico, que le plantea al monarca; para el cronista, los mestizos debían, más bien, ser desterrados del reino.

Wachtel estima, siguiendo a Rosenblat, que para el año 1570 había, en el Perú, cerca de dos millones de indios, cien mil mestizos (considerados entre ellos también los negros y mulatos) y treintaiocho mil blancos (Wachtel, 1976: 214). El número de mestizos de primera generación, entonces, habría casi triplicado al de sus progenitores españoles. Esta situación causó preocupación a las autoridades coloniales. El virrey López de Zúñiga, conde de Nieva, se oponía, en una carta al rey, al matrimonio entre españoles e indias, pues los hijos de estos eran tantos y de tan mala inclinación que se había de temer daño y bullicio en estos estados, pues de ellos no se podía esperar cosa buena... (Ibid.: 215). El virrey Toledo también compartía este temor; creía que los

mestizos se podían aliar con los indios y reclamar la posesión de la tierra, a la que se consideraban con derecho en razón a su doble herencia materna y paterna. Como es de advertir, el mestizo, el fruto de la unión de blanco e indio, generaba, al principio, rechazo de ambas partes.

Ese rechazo se mantuvo por varias centurias y se amplió a otros sectores, llegando incluso a ser practicado por los mismos mestizos, quienes no se identificaban como tales y tampoco sabían dónde ubicarse. Un ejemplo claro es el de Mariátegui, un mestizo que, en pleno siglo veinte, pensaba que el mestizaje:

No solo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social (...), la imprecisión y el hibridismo del tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa (Mariátegui, 2007: 290).

A su juicio, en el mestizaje predominaba lo más bajo, el concho, el sedimento de los factores negativos. Y en el caso del hijo del blanco con india, consideraba que en este no se prolongaba la tradición de estas dos vertientes, sino que ambas se esterilizaban y contrastaban. Y en cuanto al aporte del negro y el chino, creía que este era casi siempre negativo y desorbitado (Ibid.: 290).

Esta triste paradoja alcanza también a otro notable mestizo peruano, el historiador Luis E. Valcárcel; él reconocía virtudes en la raza y la cultura española e india, pero no en el producto que resultaba de la unión de ambas:

La raza del Cid y de don Pelayo mezcla su sangre con la sangre americana (...) Se han mezclado dos culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades (Valcárcel, 1972: 107).

Los mestizos estaban peor considerados que en la época de la Colonia; de ser rechazados por indios y blancos, habían pasado a ser menospreciados incluso por los de su propia clase. No obstante, supieron aprovecharse de una corriente surgida para

reivindicar al indio y, por contraste, invisibilizar más al mestizo: el indigenismo. Pero, paradójicamente, impulsaron el indigenismo, lo hicieron suyo y, a través de él, se hicieron “descubrir” y revalorar. Todos, sin excepción, tanto los forjadores teóricos y escritores de la primera etapa -Mariátegui, Valcárcel, Castro Pozo, López Albújar, García Calderón- como los escritores de la segunda etapa -Ciro Alegría, Arguedas-, fueron mestizos.

Arguedas se adhirió al indigenismo inspirado por las ideas de Mariátegui y Valcárcel, y esta influencia es notable en la primera de sus obras literarias, *Agua*. En este conjunto de relatos, la sociedad está dividida en mistis blancos e indios; los mestizos casi no tienen participación, se mueven como sombras alrededor del patrón, según la voluntad de este. Solo uno de ellos va a resaltar, pero por su negatividad; ese es don Jesús, de *Los escoleros*, aquel mayordomo abusivo, rabioso, picado por la viruela, quien, luego de rescatar a Juancho del peñón Jatunrumi, lo azota hasta hacerlo sangrar. Después, este chiquillo, en medio de su dolor, reflexiona, y llega a la conclusión de que los indios son buenos, a diferencia de los mestizos concertados que don Ciprián compra con dos o tres vaquitas y con aguardiente, para que emperren a los comuneros. La oposición es clara: el indio es bueno, y el mestizo es malo. Feo, deforme y malo.

Esta posición, no obstante, va a variar en su siguiente obra. En *Yawar fiesta*, el espacio se amplía, de una aldea pasa a una capital de provincia, y la sociedad, por tanto, también se agranda, se hace más compleja. Los estamentos sociales se diversifican y organizan de otra manera; están los terratenientes, las autoridades políticas, los comerciantes, los estudiantes y los indios comuneros. Y en ese entramado aparecen en gran número los mestizos. Y entre ellos, hay de todo: buenos, malos, inescrupulosos, idealistas. El mestizo, pues, abandona la negatividad en que estaba encasillado, y adquiere una dimensión verdaderamente humana.

Arguedas es el primer escritor que ve en el mestizo al elemento preponderante en la formación de la nación peruana. En realidad, se ve a sí mismo. Con eso da el paso inicial para alejarse del indigenismo ortodoxo de sus mayores. El siguiente paso lo va a dar en 1952, en el Primer Congreso de Peruanista, donde, en su ponencia denominada “El complejo cultural del Perú”, reafirma su valoración del mestizo. Señala que la antropología debe dedicarse a su estudio, pues el conocimiento del mestizo es esencial para la buena orientación de todas las actividades nacionales, como la salud, la educación, la producción, y para sopesar las posibilidades y el destino del país. Además, con el propósito de deslindar definitivamente con aquella utopía de restaurar el Incario que desvelaba al autor de *Tempestad en los Andes*, agrega:

Valcárcel representa la corriente pesimista acerca del mestizo. Pero toda persona que haya vivido en muchas ciudades y aldeas de la sierra, sabe por experiencia propia que el mestizo no representa solo un borroso elemento de la clase media, sino la mayoría y, en algunos casos, como el de los pueblos del valle del Alto Mantaro (provincias de Jauja y Huancayo), la totalidad de la población de estas ciudades y aldeas. Es esta una realidad innegable... (Arguedas, 1975: 2-3).

Esta declaración también implica un distanciamiento de la idea que Mariátegui tenía acerca del indio. Como bien señala Rama, el marxismo peruano le había trasladado al indio el papel redentor que antes le atribuía al proletario, pero Arguedas dejó establecido que a quien le correspondía el rol principal en el proceso social del país, era al mestizo. Y al marcar esa distancia, se desligó de aquella distorsión histórica que se inicia con las crónicas de Garcilaso y llega a idealizar el Tahuantinsuyo como un Estado de permanente paz y abundancia, de régimen socialista, gobernado por unos incas bondadosos y paternales, y se acercó más a la posición de Basadre de sincerar la Historia. Y eso le permitió ver al Perú de otra manera, como un país dinámico, diverso, en proceso de cambio hacia la modernización, en donde el mestizo tenía una participación fundamental:

Pero lo importante es que el cambio se ha iniciado y está en marcha (...) La dinámica de causa y efecto conducen al Perú hacia una nueva unidad, la cual será tan profunda y múltiple como la antigua. Esta tesis, sustentada ya por Basadre, con inteligencia y noble pasión, será la de cualquiera que analice el Perú... (Ibid.: 27).

La nueva postura de Arguedas, su giro copernicano, estuvo sustentada, sin duda, por sus estudios etnológicos, sus lecturas sobre la Historia del país, su mirada especial de la sociedad peruana, sus esfuerzos por reflejar fidedignamente esa sociedad en sus obras literarias y, de manera sobresaliente, su acercamiento a Wilhelm Dilthey. El pensamiento de este filósofo alemán, abocado al conocimiento de la vida, al sentido de historicidad del hombre, a la perspectiva que este tenía del mundo y a lo que él llamaba “las ciencias del espíritu”, tenía, detrás de estos temas, una preocupación principal: la relación del hombre con el mundo.

Difería, Dilthey, de aquella concepción de Descartes de que el mundo es una extensión del pensamiento (*cogito, ergo sum*), y de la de Kant, que idealizaba el mundo, que lo consideraba una construcción mental formada por los fenómenos que captamos a través de los sentidos. Para Dilthey, esta clase de pensamientos estaban desencaminados, no tenían un objetivo alcanzable, pues el mundo no se podía demostrar sino solamente mostrar:

no tenemos ninguna demostración de la realidad de un mundo exterior, pues semejante demostración es, en general, imposible. Pero se muestra como situación empírica la coexistencia de un yo y de algo que le es exterior... (Dilthey, 1945: 16).

Esa situación empírica, que sería la coexistencia del yo con el mundo exterior, no la podemos demostrar, pero sí sabemos que existe porque tenemos una “certeza” de ella. Es decir, por tratarse de una certeza, el hombre no necesita pensar tanto ni armar un edificio de ideas, sino simplemente vivir, porque ella se obtiene a través de la experiencia, de la vivencia, es, por tanto, una certeza empírica. Vivimos, tenemos una

vida, y esa vida es nuestro mundo, de tal manera que cada quien tiene un mundo particular -un *mi mundo*- del que no puede salir; está en él desde que nace hasta que muere.

Por supuesto que, para Dilthey, el mundo exterior existe, de allí su idea de que el hombre coexiste con él. Pero ya no se trata de un mundo abstracto sino de uno cierto (del cual tenemos certeza), fáctico pero vitalizado por el dinamismo de la vida humana. Ese mundo exterior está estructurado por las leyes del espacio y el tiempo; en ese mundo el hombre se desenvuelve -es un ser en el mundo- y está también determinado por la espacialidad y la temporalidad; es, en consecuencia, un ser histórico. Precisamente, ese sentido de historicidad le permite al hombre ubicarse en el mundo (saber en dónde está y cuándo está) y dinamizarlo para forjar el mundo de la vida, su propio mundo: su vivencia.

El gran logro del pensamiento de Dilthey es el descubrimiento de la vida como historia. El hombre es historia; su vida está llena de historia; por tanto, la vida humana es histórica. Pero se trata de una historia particular, de una vida personal, y no se debe confundir, así esa vida se interrelacione con otras vidas, con el desarrollo de la Historia Universal. Dilthey toma como base una vida particular, concreta, sobre la cual el individuo va a crear su propio mundo. Y es en ese mundo propio, donde el hombre forja su visión general, su perspectiva del mundo. Pero esta visión del mundo (*Weltanschauung*, en alemán) no es equivalente a la cosmovisión, como erróneamente se considera, pues la primera es una perspectiva particular, personal e intransferible, y, la segunda, una percepción global y uniforme que supuestamente tendría una comunidad acerca del universo.

El hombre necesita del mundo. Por eso Ortega y Gasset, en *¿Qué es filosofía?*, lo llamó “ser indigente” (Ortega y Gasset, 1983: 410). Pero el mundo también necesita del

hombre. El hombre sin el mundo, sería un ente meramente ideal. Y el mundo sin el hombre, sería una cosa sin significado. A esa interdependencia del hombre con el mundo, a la conexión del sujeto con el objeto, Dilthey llama vivencia. De tal forma que todo lo que el hombre percibe como mundo, es siempre la relación, la trama de su vida con las propiedades de aquél (Dilthey, 1945: 28). Con ello, el hombre enraíza su vivencia con la realidad. Una vivencia, por lo tanto, nunca está sola en el mundo; está amalgamada con las vivencias de los demás; con las que ya pasaron, con las que están presentes y con las que vendrán en el futuro. De esa manera, desde mi mundo, puedo influenciar y hasta transformar el mundo de los demás. Con mi vida, a partir de mi vivencia, puedo conocer el mundo que me ha tocado vivir, aprehenderlo y, finalmente, transformarlo. Con esto se cumpliría lo que, según Dilthey, es la función de la filosofía: hacer posible una acción autónoma con conciencia de su finalidad (Ibid.: 28).

Este pensamiento de Dilthey, explicado muy sucintamente, tuvo una enorme gravitación en la toma de posición de Arguedas a favor del mestizo. Y aunque él no lo reconoció de manera expresa, esta idea de la vida como historia y de la vivencia como fuente de conocimiento, salta a la vista en su obra posterior, tanto etnológica como literaria. Precisamente, en un artículo de 1953, “La sierra en el proceso de la cultura peruana”, cita, casi al inicio, un fragmento de una obra del filósofo alemán, *Vida y poesía*:

Cuando los trágicos griegos destacaron el mundo religioso interior en un plano de visibilidad dramática, surgió una expresión de la vivencia más honda; que era, sin embargo, al mismo tiempo, la representación de una poderosa realidad exterior y la obra de aquellos hombres debió tener una repercusión sin igual (Arguedas, 1975: 9).

La vivencia como expresión del mundo interior y, a la vez, representación de realidad exterior. La vivencia que se nutre del mundo; que es, al mismo tiempo, alumna y maestra de la vida. La vivencia que es resultado del transitar del hombre por la vida, de

la experiencia que adquiere mientras está arrojado en el mundo. Siguiendo esa línea diltheyana, Arguedas desarrolla el indicado artículo y nos muestra qué perspectiva tiene de su país, de su evolución histórica, y cómo avizora su futuro.

En el texto, el escritor amalgama su propia vida con la historia del Perú, da una visión general donde cuenta, para hacer notar que conoce el país, su experiencia como alumno de un colegio de Huancayo. Luego desarrolla el tema de la relación del mundo físico y el hombre, en clara referencia al pensamiento de Dilthey. Finalmente, luego de hacer una análisis de la geografía y la difusión de la cultura occidental, aborda el tema de los Andes, donde concluye que es el aspecto económico, específicamente el concepto de la propiedad y el trabajo, lo que diferencia la cultura india de la occidental. Pero esa diferencia no es insuperable, porque:

en cuanto el indio, por circunstancias especiales, consigue comprender este aspecto de la cultura occidental, en cuanto se arma de ella, procede como nosotros: se convierte en mestizo y es un factor de producción económica positiva (Ibid.: 26).

Dos puntos centrales: primero, Arguedas habla de un “nosotros”, se reconoce mestizo; segundo, considera que el indio, con solo adquirir cierto aspecto de la cultura occidental, se transforma en mestizo. Este último tópico es de una importancia superlativa, significa que, para él, el mestizaje no es de índole racial sino cultural. En consecuencia, cualquiera podría ser un mestizo, ya sea indio, blanco, afro, tusán, nisei, amazónico; el Perú, pues, con esta idea, se abre a la diversidad, a la heterogeneidad, y es visto en el futuro como un mosaico de razas y de culturas, como un país de todas las sangres. Este es el gran aporte que Arguedas, teniendo como sustento el pensamiento de Dilthey, le entregó al Perú.

La propuesta de mestizaje de Arguedas, sin embargo, no fue comprendida al principio en su verdadera significación. Alberto Flores Galindo, por ejemplo, consideraba que el

país de todas las sangres, propuesto por Arguedas, no había conseguido fusionarse y, muchas veces, ni siquiera convivir (Flores Galindo, 2021: 20). Se desprende, pues, que concebía el mestizaje como una fusión cultural y humana que va a producir una nueva realidad homogénea, armónica, en tanto que Arguedas lo entendía como un proceso no exento de problemas, un intercambio cultural en el que las culturas matrices, sin perder sus valores principales, van a dar paso a una realidad múltiple, diversa, heterogénea.

Del mismo modo, teniendo como referencia el libro de Flores Galindo, *Buscando un Inca*, Nelson Manrique cree entender que, en la obra de Arguedas, el discurso del mestizaje no es lineal ni unívoco y que, por el contrario, está atravesado de profundas contradicciones. Esta conclusión se derivaría, básicamente, del hecho de que Manrique entiende la propuesta como una integración nacional armónica (Manrique, 1995: 78), lo cual está en contradicción con el mestizo problemático que aparece en las obras de Arguedas. Como se puede advertir, tanto Flores Galindo como Manrique parten de supuestos que no son los que sustentaron la propuesta arguediana: el mestizaje como homogeneidad y armonía, el primero; y el mestizaje como integración nacional armónica, el segundo. Con esas premisas, tenían que hallar necesariamente contradicciones.

Antonio Cornejo Polar también mostró reparos al mestizaje, y prefirió hablar de discursos heterogéneos para referirse a procesos de producción literaria en los que se encabalgan dos o más universos socioculturales distintos; dichos discursos, no obstante, confluían para conformar una literatura nacional como una totalidad contradictoria. Cornejo Polar descarta el término mestizaje porque lo considera una prolongación de la vieja idea de un mestizaje armónico, aristocrático, que los hispanistas construyeron en torno a la figura del Inca Garcilaso de la Vega. En su ensayo *Escribir en el aire. Ensayo*

sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas, objeta básicamente dos creencias arquetípicas:

la que insiste en que el Inca Garcilaso es símbolo de un mestizaje armónico, y por ese camino, símbolo de la peruanidad, y la que subraya la excepcionalidad de tal mestizaje por ser doblemente nobiliario (Cornejo Polar, 2003: 95).

Sin embargo, en el mismo ensayo, Cornejo Polar, con motivo de un análisis de *Los ríos profundos*, demostró que había entendido mejor la propuesta de Arguedas, aunque la consideraba todavía algo utópico, muy difícil de realizar:

Sería posible leer la utopía arguediana no en términos de síntesis conciliante sino de pluralidad múltiple, inclusive contradictoria, que no abdica frente al turbador anhelo de ser muchos seres, vivir muchas vidas, hablar muchas lenguas, habitar muchos mundos (...) Quiero decir que desde esta perspectiva pierde sentido la problemática de la integración nacional, o de la nación como cuerpo social uniformemente homogéneo, y adquiere en cambio la opción de imaginarla en términos de convivencia justa y articulada entre lo plural y lo distinto... (Ibid.: 199).

Sin embargo, respecto a las distintas connotaciones que ha ido adquiriendo el término mestizaje, el investigador Enrique E. Cortez considera que son saludablemente complejas y que revelan un aporte al pensamiento sobre la cultura peruana. Y formula, en ese sentido, la tesis de que Arguedas hizo un trabajo de resemantización del término, rescatándolo de la utopía hispanista y dándole otro uso, con un sentido distinto al del mestizaje como proceso homogenizador (Cortez, 2015: 78-79).

Mas, con el correr del tiempo, los reparos iniciales a la propuesta arguediana se han ido desvaneciendo, y han surgido otros pensadores que, con nuevos ojos, han sabido apreciarla en su cabal dimensión. Carlos Iván Degregori, entre ellos, reconoció, en *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*, ensayo publicado el año 2000, a Arguedas como la figura emblemática de las posibilidades de la cultura peruana, pues:

De manera confusa, intuitiva, desgarrada, tanto en sus trabajos antropológicos como literarios, avizora la posibilidad de un “nosotros diverso” más allá de los desgarramientos coloniales y del mestizaje homogenizante propuesto por el poder... Arguedas logra intuiciones que lo convierten en precursor de una interculturalidad sustentada teóricamente y popularizada 10 o 15 años después de su muerte (Degregori: 2017 T I: 45).

Del mismo modo, unos años después, en el 2004, Raúl R. Romero retoma el estudio etnológico que realizara Arguedas en el Valle del Mantaro, en relación al surgimiento comercial en esa zona de los descendientes del pueblo huanca, y revalora el sentido que Arguedas le daba al término mestizaje, señalando que las ciencias sociales ya han asumido que, en los Andes sudamericanos, este no es un proceso racial sino más bien cultural, el cual se puede definir como la apropiación gradual de la modernidad por los campesinos indígenas andinos (Raúl A. Romero, 2004: 45). El mestizaje como una alternativa para la modernidad. Esa es una significación nueva y una prueba contundente de que la propuesta arguediana tiene plena vigencia. Aunque cabría precisar que Arguedas bosquejó su proyecto no solo pensando en el campesino de una región específica de los Andes, sino en todos los hombres que, venidos de distintas partes, pertenecientes a distintas culturas, pudieran asentarse en cualquier lugar del país y conformar una gran nación heterogénea, múltiple y diversa; así lo logró entrever en su último Diario:

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 (Arguedas, 1983 T V: 198).

CAPÍTULO III

DE INCARRÍ A TUTAYKIRE

III.1.- UTOPIÍA EN LOS ANDES

La noción de utopía surgió en Europa, en 1516 -antes de que Francisco Pizarro pusiera un pie en el Tahuantinsuyo y se enterase de la existencia de una ciudad inca llamada Cajamarca-, cuando Tomás Moro publicó un libro que se conoce como *Utopía*, pero que su largo título original hacía mención que se trataba sobre el mejor estado de una república y sobre la nueva isla de Utopía. Esta referencia nos va a proporcionar las primeras pistas: en primer lugar, se trataría de un Eu-topos, de un no lugar, de una isla que no tiene una ubicación exacta en el espacio ni en el tiempo, es decir, que estaría fuera de la historia; en segundo lugar, que la obra sería el mejor pretexto para criticar la sociedad en la que se vivía, comparándola con el mejor estado de una república que existía solo en la imaginación del autor, es decir, con una sociedad ideal.

Moro no señala dónde se encuentra la indicada isla, sin embargo, sabemos, por lo que expresa el protagonista de su obra, el navegante portugués Rafael Hitlodeo, que este acompañó a Américo Vesputio en sus viajes exploratorios, en uno de los cuales decidió quedarse en la nueva tierra descubierta. La vinculación, entonces, con América es inequívoca. Incluso llama a Utopía el “Nuevo Mundo”:

Si hubieras estado en Utopía, como yo he estado, si hubieras observado en persona las costumbres e instituciones de los utopianos, entonces no tendrías dificultad en confesar que en ninguna parte has conocido república mejor organizada. Yo estuve ahí durante cinco años y hubiera estado más, de no haberme venido para revelar ese Nuevo Mundo... (Moro, 1986: 105).

Y aunque nunca había estado en América, es indudable que Moro recibió noticias de ella a través de los relatos de Cristóbal Colón, del mismo Américo Vespucio y de los primeros navegantes que estuvieron con ellos. Recibió, en consecuencia, la información desbordante, asombrada, que estos exploradores dieron a conocer sobre el nuevo continente que habían descubierto. Colón llegó a creer que había arribado al Paraíso Terrenal, y anotó en sus Diarios que allí todo era maravilla, que había sirenas, cíclopes y gente que tenía cola. Esta especie de delirio se extendió por varios años más, y afectó también a algunos descubridores y conquistadores de América del Sur. Fray Gaspar de Carbajal, el cronista que acompañó a Orellana en el descubrimiento del Amazonas, relata, por ejemplo, que vio mujeres guerreras de una sola teta, niños mariposas, hombres perros y ancianos que se convertían en árboles. Por esa razón se ha dicho que estos primeros europeos, más que descubrir América, la inventaron.

Pero en el libro de Moro, como es lógico, también se percibe la influencia de la cultura occidental. Rafael Hitlodeo es un gran conocedor de las obras de Platón, en especial de *La República*, a la cual se remite constantemente y cuyo modelo de organización en ella expuesto compara con el de Inglaterra y con el que existe en la isla Utopía. Es claro advertir que la república platónica le ha servido como referencia para inventar su propia república. Asimismo, se aprecia la influencia de los poemas de Hesíodo, específicamente de *Los trabajos y los días*, en donde se habla de una Edad de Oro (la primera de cuatro edades míticas), en la cual los hombres no envejecían ni se enfermaban ni pasaban necesidades, pues vivían en la abundancia, en armonía con la naturaleza, y eran completamente felices y pacíficos.

Del mismo modo, Hesíodo había inspirado, unos siglos antes, a Joaquín de Fiore, un abad calabrés que también dividió la historia del mundo en edades, pero de acuerdo con la Santísima Trinidad: la Edad del Padre, que correspondía a la transcurrida en el

Antiguo Testamento; la Edad del Hijo, que se iniciaba con la llegada de Cristo; y la Edad del Espíritu Santo, que empezaría con la resurrección de Cristo y traería consigo la restauración del Paraíso Terrenal y la vida eterna. Esta última edad, basada en la promesa cristiana, invertía el mito griego; ya no se trataba de una época que se había dado en el pasado sino de una que se tenía que cumplir en el futuro. Importaba, en consecuencia, una profecía. De allí nació esa corriente del pensamiento conocida como milenarismo, aquella que cree en el advenimiento de un mundo de felicidad y abundancia al final de los tiempos.

La posibilidad de imaginar y criticar, de cuestionar veladamente, por comparación, la sociedad, contribuyó a que la obra de Tomás Moro se hiciera muy popular; *Utopía* dio inicio a un género literario. Después de Moro, en 1602, Tomasso de Campanella publicó *La ciudad del Sol*, en la que hablaba de un futuro Estado teocrático, y, en 1610, Francis Bacon sacaría a la luz *La nueva Atlántida*, acerca de una sociedad gobernada por sabios y científicos. Como no podía ser de otra manera, América también contribuyó a afianzar el auge de la literatura utópica. Quiviría, El Paititi, El Dorado, ciudades perdidas en medio de la selva que, según contaban los aborígenes, tenían casas recubiertas de oro y calles tachonadas de piedras preciosas, avivaron la imaginación de los conquistadores y les llevó a realizar proezas extraordinarias para encontrarlas. Claro está que nunca las llegaron a descubrir, que hazañas como las realizadas por Gonzalo Pizarro o Lope de Aguirre estaban destinadas a acabar en terribles fracasos, pero, en cambio, sirvieron de materia prima para una gran cantidad de relatos sobre ciudades imaginarias, sin ubicaciones precisas, la mayoría de ellas sumamente ricas y en donde se desarrollaban sociedades ideales.

Quizá la más conocida de todas vendría a ser la ínsula de Barataria, el no lugar que, dentro de *El Quijote*, Cervantes inventó para que Sancho Panza administrara justicia;

una justicia paradójica, fantasiosa, urdida por los propios personajes de la ficción, pero que, a las finales, alcanza su cometido, porque, como el propio Cervantes señalaba: las burlas se vuelven en veras y los burladores se hallan burlados. También está aquella isla que, en la comedia *La Tempestad*, Shakespeare inventa; un no lugar que, empero, por el nombre de uno de los protagonistas, el indígena Calibán, podemos intuir que se encontraría en El Caribe. En esa línea, se puede mencionar, asimismo, a *El otro mundo*, de Cyrano de Bergerac; *Cristianópolis*, de Johann Andreae; o los pueblos de Creta, Bética o Salento, que Fanelón inventa en *Las aventuras de Telémaco*.

Pero pronto esas ciudades utópicas saltarían de la novela, de la literatura, a los tratados de sociología y política. El eslabón de ese paso sería *La república Océana*, de James Harrington. Este autor inglés propuso, en 1656, tras las reformas del gobierno de Eduardo VII, refundar la política y la economía de Inglaterra, y ofreció, como modelo sustituto, una sociedad basada en una justa y equitativa distribución de la tierra. Es decir, propuso nada menos que una reforma agraria, la cual convertiría a Inglaterra en una república de propietarios. Con ello, se crearía una gran clase media a la que se le tendría que otorgar, además de la tierra, amplias libertades y derechos, siendo el principal de estos, el derecho electoral. El pueblo, en adelante, elegiría a los miembros del senado, a los jueces y a las autoridades civiles. Esta idea de organizaciones perfectas tuvo gran acogida; en la propia Inglaterra, Owen y Hobbes también ofrecieron sus modelos de sociedades utópicas, y, en Francia, el conde de Saint Simon y Fourier hicieron lo mismo.

América, entonces, fue, gracias a la literatura, la semilla que ayudó a desarrollar, en el pensamiento de los europeos, un espacio cierto (ya no un “no lugar”) donde la utopía pudiera ser posible. Empero, no fue en el Viejo Mundo donde estas ideas se pondrían en práctica. La semilla trazó un círculo y regresó a la nueva tierra, y allí fue sembrada.

América surgió nuevamente en el horizonte de Europa, fue vista como el lugar donde la utopía se podría hacer realidad.

El primer experimento se llevó a cabo en 1533, cuando Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, instituyó el llamado Hospital-Pueblo de Santa Fe. En él, los indígenas mexicas y tarascos empezaron a vivir dentro de un régimen de comunidad de bienes -sin propiedad privada-, en convivencia pacífica, con arreglo a la naturaleza y a las doctrinas cristianas; una organización social muy parecida a la que había imaginado Tomás Moro en la isla Utopía. El segundo experimento se dio en 1608, en el Paraguay, cuando los jesuitas crearon las Misiones, comunidades eclesiásticas que eran verdaderos pueblos, pues llegaban a albergar un promedio de cinco mil indígenas cada una. En estas misiones, que alcanzaron el número de treinta, los guaraníes eran educados y catequizados en su propia lengua, y estaban sometidos a la jurisdicción, no de las autoridades civiles, sino de las religiosas. Además, vivían casi aislados, sin consentir foráneos, y en un régimen agrícola comunitario. Hasta los hijos pertenecían a la comunidad. Recién a los diecinueve años adquirían cierta independencia y podían casarse.

Con el tiempo, esas comunidades decayeron y se disolvieron, y los indígenas pasaron a integrarse a la sociedad, a vivir dentro de las leyes del Estado. Las circunstancias cambiaron, los jesuitas, a raíz de la Pragmática Sanción, promulgada por Carlos III en 1767, fueron expulsados del territorio del Imperio Español. Pero la experiencia quedó. La idea de que hubo un tiempo, un momento de la historia, y en un espacio cierto, en que la utopía se pudo haber hecho realidad, siguió latiendo en el pensamiento.

La utopía, como idea, también germinó en los Andes del Sur, en la sierra del Perú. Y se desarrolló como un producto mestizo, fruto del encuentro o choque cultural entre los

Europeos y los indígenas; tuvo, pues, sus propias características, sus peculiaridades. Surgió también como un mito y luego se tornó en utopía. La semilla la trajeron los españoles, con la Conquista, con la imposición de la religión católica, la cultura occidental y la nueva organización política, pero prendió y creció en el imaginario de los indios.

Como ya se ha dicho, la Conquista fue relativamente corta: se definió, en la práctica, en un solo año, en 1532. Se tomó preso al inca Atahualpa -en una acción de armas que duró unas cuantas horas-, y al año siguiente se le ejecutó. Con este hecho, el Imperio fue, política y militarmente, descabezado. Su sucesor, Túpac Huallpa, el inca interino que pusieron los españoles, fue solo un títere de estos que apenas estuvo dos meses en el trono. Manco Inca, el nuevo soberano, también elegido por los españoles, pronto se rebeló y se hizo fuerte en Vilcabamba, una agreste zona del Cusco. Fuera de ese lugar, los llamados Sapa-incas o incas de Vilcabamba, no tenían ningún poder ni ejercían jurisdicción; eran, en resumidas cuentas, soberanos sin reino. El último de ellos, Túpac Amaru I, fue decapitado por los españoles en 1572. Allí terminó la resistencia armada. Se puede decir, entonces, que, si bien los españoles se hicieron muy rápidamente del control del territorio, la Conquista definitiva tomó unos cuarenta años.

Esa breve etapa de crisis, no obstante, propició el surgimiento de mitos que dieron lugar a movimientos de entraña mesiánica y milenarista. Marco Curatola analiza el vínculo entre estos mitos y los llamados cultos de crisis, y señala, siguiendo a Roger Bastide, que los cultos de crisis se inspiran en un mito de los orígenes que es proyectado hacia el futuro. Y agrega:

En un momento de particular crisis, el mito, de modelo retrospectivo para la sociedad presente, se convierte en modelo ideal para la sociedad futura, hacia la cual se dirigen las aspiraciones y las acciones de los hombres. Se justifica el presente estado de opresión moral y material y, ya justificado, es aceptado solo en función de una era futura de paz y prosperidad. La llama de la esperanza se mantiene así encendida

evitando la disgregación y reforzando la solidaridad del grupo, porque la salvación esperada no tiene carácter individual sino colectivo (Curatola, 1977: 81).

El factor tiempo cobra fundamental importancia. El mito es retrospectivo, está anclado en el pasado; la utopía, en cambio, es prospectiva, es un modelo a cumplirse en el futuro. El tiempo, entonces, es la bisagra que va a definir el paso de un discurso mítico a un discurso utópico. Esto nos da una idea del tremendo impacto y del gran desconcierto que debió sufrir, en los primeros días de la Conquista, el poblador indígena. Formado en una concepción mítica y cíclica del tiempo, tuvo que adaptarse, pronto, traumáticamente -si quería entender al enemigo y buscar nuevas formas de resistencia-, a la concepción lineal y progresiva que tenían los europeos del tiempo. Para forjarse un discurso utópico, una proyección al futuro que impidiera su disgregación y lo salvara como sociedad, tuvo que romper sus esquemas mentales e introducir una nueva dimensión temporal en su pensamiento.

El discurso utópico, en consecuencia, se separa del pasado y también del presente, y se proyecta al futuro, y entraña una promesa, un modelo de sociedad que ha de llegar más adelante, un ideal que no tiene cuándo ni muchas veces dónde cumplirse. El antropólogo Henrique Urbano define así esta separación:

Lo que se re-crea en el discurso mítico es, al fin y al cabo, el modelo de una sociedad distinta de un modelo anterior que es por definición mítico. En consecuencia, lo que el discurso utópico añade al discurso mítico, es el resultado de la distancia ante el modelo anterior que se traduce en una proyección al futuro que es también expresada en términos de modelo. El discurso mítico ignora esta posibilidad de distancia... (Ubaldo, 1977: 10).

Humillada, vencida militarmente, derruida su organización política y caída en la orfandad ante la muerte de sus reyes, la sociedad indígena se hundió en una gravísima crisis. No obstante, en ese terrible periodo, supo intuir que, si quería tener posibilidades de subsistir, y quizá salir victoriosa en el futuro, debía de resistir de otro modo. Las

batallas, que se habían desarrollado en las pampas y fortalezas, se tenían que librar en las mentalidades. De esa forma, en 1560, antes de la ejecución de Túpac Amaru I, surgió en la sierra el Taki onqoy (enfermedad del canto, en quechua), un movimiento religioso que propugnaba el regreso a la adoración de las antiguas divinidades. La gran mortandad, causada principalmente por las nuevas enfermedades que trajeron los europeos, fue asociada con la adopción del cristianismo. Creían los indios que sus dioses originarios no aceptaban esta conversión, que estaban furiosos, por eso les mandaban la muerte. Sin embargo, ya en ese movimiento, considerado el primero de regresión al pasado, los indios mostraban la influencia de la cultura occidental, pues dos mujeres dirigentes, que acompañaban al líder Juan Chocne, se hacían llamar Santa María y María Magdalena.

Pero regresaron, no al culto del Sol, el dios de los Incas, sino al de las huacas, a las antiquísimas deidades preincaicas. Eso nos da una idea de que el Imperio incaico, pese a imponer, uniformemente, una organización político-administrativa tan rígida y coercitiva a lo largo de su territorio, no logró que su cultura se implantara, con la misma eficiencia, en todos los pueblos por ellos conquistados. Eso explica, entre otras razones, la predisposición de esos pueblos para aliarse con los españoles. Y a la postre, esas alianzas resultaron decisivas para el éxito de la Conquista. No obstante, el temor a la muerte, hizo que, tal como habían decidido desligarse del yugo de los incas, renunciaran también a la religión de los blancos. Retornaron a sus huacas, y se despojaron de las prendas y las ropas occidentales; volvieron a hablar en quechua y hasta retomaron sus anteriores nombres indígenas.

El Taki onqoy fue muy pronto reprimido pero, enseguida, en 1590, surgió otro movimiento de la misma índole, el Muru onqoy (enfermedad de la mancha, en quechua). También estaba motivado por las enfermedades, porque los indios creían que

sus antiguas divinidades las enviaban, en castigo, por haber abrazado el cristianismo. Después, en 1600, surgió, en Arequipa, otro movimiento de estos. Pero esta vez, a causa de los terremotos. Y tal como en los anteriores episodios, los indígenas, para aplacar la furia de sus dioses, prometían rechazar la religión católica y los usos y costumbres de los españoles. Sin embargo, en el seno de esos movimientos, surgían líderes que decían tener el poder de obrar milagros, igual que Cristo, y se hacían llamar predicadores, profetas o mesías. Algunos adoptaban el nombre de Santiago, tal como el santo patrón de la guerra que los hispanos habían traído a América, y que, de ser matamoros, se convirtió en mataindios.

Estos cultos de crisis indígenas, como podemos apreciar, ya tenían elementos culturales de occidente; eran la simiente de una cultura mestiza. Marco Curatola señala, en el artículo que ya hemos referido, que Titu Cusi Yupanqui, el penúltimo inca de Vilcabamba, quiso aprovechar la situación creada por el Taki onqoy y proyectó, con la ayuda de los líderes del movimiento religioso y de los curacas, reconquistar los territorios del antiguo Imperio. Según José Antonio del Busto, un grupo de mestizos pensaron en sublevarse y convocar al indicado inca para, a través de las armas, resucitar el Incario sin desechar por ello lo mejor de la cultura occidental (Del Busto, 1978: 379). En la misma línea, Flores Galindo precisa que por entonces se expandió el rumor de que Titu Cusi Yupanqui, que ya se había hecho cristiano, pretendía enseñorearse como monarca de indios y mestizos (Flores Galindo, 2021: 45); ese sería el más remoto antecedente de aquella idea de que un inca-rey debía de gobernar el Perú.

Años después, los españoles vencieron a los rebeldes de Vilcabamba; decapitaron a Túpac Amaru I en la plaza de armas del Cuzco y, luego, colocaron la cabeza en una pica. La separaron del resto del cuerpo, pero, con los días, surgió aquella historia de que

la cabeza del último inca no se corrompía, que, al contrario, lucía más bella y lozana, y los indios empezaron a rendirle culto. Flores Galindo recalca que, para José Antonio del Busto, ese día nació el mito de Incarrí.

Es muy arriesgado ponerle fecha de nacimiento a un mito. Más bien, todo parece indicar que el de Incarrí se fue gestando con anterioridad, quizá en los sueños de los líderes del Taki onqoy o en las aspiraciones de Titu Cusi Yupanqui. Lo más probable es que se haya ido construyendo de a pocos, tomando elementos culturales tanto de la vertiente indígena como de la occidental. De ese modo, se tejió una paciente y minuciosa historia. Se decía que la cabeza y el resto del cuerpo, que estaban separados, seguían vivos y algún día se tenían que reunir. Y cuando eso ocurriera, Incarrí resucitaría. Este haría justicia, pondría a los indios arriba y a los blancos abajo. Finalmente, el Imperio de los Incas sería restituido.

En este apretado resumen del relato se pueden advertir diversos niveles. En primer lugar, encontramos la idea india de que los muertos no morían del todo, sino que seguían “actuando” como vivos; prueba de ello fueron las momias de los incas, que participaban de las reuniones y eran objetos de consulta, o los cadáveres que se hallan en los cementerios prehispánicos, que aparecen siempre acompañados de utensilios de comida y algunos alimentos. En segundo lugar, está la idea de la resurrección, que es de raigambre cristiana, pues los indios no tenían noción de ella -al creer que sus muertos continuaban actuando como vivos, no veían la necesidad de que regresen a la vida-, pero terminaron incorporándola a su imaginario, como parte de la aceptación de la nueva fe. En tercer lugar, tenemos la idea del redentorismo, de la llegada, en el futuro, de un héroe o mesías que hará justicia, tal como Cristo en el Juicio Final, y que el indígena asoció con la noción del pachacuti andino, aquella revolución o vuelco de la tierra en la que, a la vuelta de los tiempos, se invertirían los roles y las posiciones de la

gente, tal como simboliza *El sueño del pongo*, aquel cuento quechua que Arguedas tradujo al castellano. Por último, aparece la esperanza de recuperación del Imperio perdido, del regreso a una época de abundancia y felicidad, que está vinculada con el retorno a una Edad de Oro en el futuro, quizá al final de los tiempos, idea que, como ya vimos, se remonta a los antiguos griegos.

Toda esa historia, por supuesto, requirió de tiempo para su elaboración, fue una urdiembre que se tejió poco a poco. Pero la última parte es de suma importancia. En ella se fundía el pasado con el futuro. Se rompía el tiempo cíclico andino y se apostaba por el tiempo lineal occidental. Con ello, se cortó las amarras que ataban el mito al pasado y se lo proyectó a la posteridad. El mito remataba en una promesa, y eso hizo la gran diferencia: se creó una distancia temporal entre el modelo del pasado y el modelo del futuro, aunque, en definitiva, se tratase de lo mismo; sería el mismo imperio arquetípico el que sería restituido, la misma arcadia feliz la que estaría de regreso. Y la promesa de felicidad subsistió, quedó ahí, rutilando en el cielo de los Andes por largos siglos.

Aquel peruano desconocido, perdido en el tiempo, que tuvo la idea de incorporar, a la versión de Incarrí, la promesa de una restauración futura del Imperio de los incas, nunca sospechó que, con ella, estaba dando el primer paso para que el mito se convirtiera en utopía. Pero esta creció y siguió su propio curso, fue tomando cuerpo en el imaginario de la gente. Según Alberto Flores Galindo, con los *Comentarios Reales* (1609) termina el nacimiento de la utopía andina como discurso escrito. Ciertamente, Garcilaso de la Vega escribió sus crónicas para desmentir a los cronistas contratados por el virrey Toledo, especialmente a Sarmiento de Gamboa, quien llegó a decir que el Imperio incaico había sido despótico, esclavista, y que los incas eran nada menos que seres bárbaros e idólatras. No obstante, en ese propósito, Garcilaso se fue al otro extremo:

pintó a los incas como gobernantes bienhechores, civilizadores y sumamente paternalistas. Y al Imperio, como una organización perfecta, donde nadie pasaba hambre ni necesidades. Es decir, bosquejó aquel mundo ideal, arquetípico, que sirvió de sustento para el modelo de sociedad que los vencidos proyectaron para el futuro. Contribuyó, pues, a afianzar la utopía andina.

Pero, del mismo modo que los mitos, tampoco se puede saber cuándo nacen las utopías. Se alimentan, sí, con nuevos relatos, ya sean orales o escritos, y se atizan con nuevos hechos, con nuevos episodios. En 1742, un indio que vestía cusma y llevaba una cruz de madera en el pecho, se levantó en armas en la vertiente oriental de la cordillera de los Andes. Se hacía llamar Juan Santos Atahualpa, y decía ser descendiente del inca Atahualpa y la encarnación del Espíritu Santo. Según sus seguidores, indios, mestizos y negros, tenía poderes; podía hacer temblar la tierra y detener el sol. Al principio, realizaba sus asonadas en la zona conocida como El Gran Pajonal, pero luego fue ampliando su radio de acción, enroló a los indios de la selva central y acabó diciendo que el tiempo de los españoles ya se había terminado y había llegado el suyo: se propuso restaurar el Imperio incaico. Nunca fue derrotado, no obstante, su movimiento decae hacia el año 1756; a partir de ahí, ya no se sabe nada de él, y se empieza a urdir la leyenda de que había ascendido al cielo.

Posteriormente, José Gabriel Condorcanqui incoa un proceso judicial para que se le reconozca como descendiente de los incas y se le restituyan sus derechos como tal. Desairado por las autoridades coloniales, se rebela en el Cusco, en 1780, y adopta el nombre de Túpac Amaru II. Muy pronto, los indios correrían el rumor de que tenía poderes sobrenaturales (Huertas, 1978: 1-16). Y en los pueblos donde llegaba, la gente lo recibía diciendo: tú eres nuestro Dios y Señor (Flores Galindo, 1976: 282). Se hizo coronar inca, y juramentó como José I, por la gracia de Dios, Inca Rey del Perú. Al

principio, contó en sus filas con mestizos, negros y criollos, y propuso una acción independentista, que buscaba romper el yugo de España. Pero luego el movimiento cobró connotaciones racistas, se orientó a la reinstauración de una nación india, y desencadenó una guerra xenofóbica, con persecución y matanza a los blancos y hasta a los criollos. Esto provocó un gran pánico, incluso entre los mismos indígenas, muchos de los cuales, como Mateo Pumacahua, se decidieron a luchar contra Túpac Amaru II. Finalmente, en 1781, este fue capturado y ejecutado por los españoles, pero la insurrección siguió por un tiempo más.

Ya en la República, en 1885, otro indio, Pedro Pablo Atusparia, se sublevó en la ciudad de Huaraz contra el gobierno. El motivo fue la contribución gratuita que los indígenas debían hacer en las obras públicas y un impuesto decretado para reconstruir el país después de la guerra con Chile. Atusparia fue derrotado muy pronto, y luego perdonado por el presidente Andrés A. Cáceres. Pero su lugarteniente, Pedro Cochachín, conocido como Uchcu Pedro, siguió peleando. Este solo admitía entre sus tropas a gente india y que hablara quechua; rechazaba todo lo que representara la cultura occidental y aspiraba al regreso a un Estado de indios, igual que el Imperio de los incas.

En 1968, el general Juan Velasco Alvarado dio un golpe de Estado e instauró el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas. Enseguida, estatizó el petróleo, las minas, las empresas pesqueras, y repartió las tierras de cultivo de las haciendas entre los campesinos. Desarrolló un gobierno de corte nacionalista, donde la figura de Túpac Amaru II fue explotada al máximo; no había repartición pública que no tuviera su imagen. Se crearon las empresas de propiedad social y las cooperativas, con la esperanza de que en ellas se practicaran la solidaridad y el trabajo comunitario que regían en la sociedad incaica. También se impartió en los colegios los credos morales que los incas imponían a sus súbditos: *ama sua* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas

mentiroso) y *ama quella* (no seas ocioso). Esta aventura terminó en 1975, cuando Velasco fue depuesto por otro golpe de Estado.

Algunos investigadores sociales han creído encontrar también, en las acciones iniciales de Sendero Luminoso (las desatadas en los primeros años de la década del 80, en el siglo pasado), un carácter redentorista o mesiánico similar al de la utopía andina. Juan Ansión consideraba que equivalía al pachacuti; todo se invierte, anotaba, lo que está arriba queda abajo y lo de abajo arriba; la noche se convierte en día y el día en noche (Ansión, 1982: 4-5). Rodrigo Montoya, por su parte, creía que canalizaba el resentimiento de la población rural indígena, mayoritariamente pobre y despreciada, que encarnaba la rabia andina contra la vieja y secular opresión (Montoya, 1983: 28-38). Flores Galindo señalaba que Sendero no ofrecía a los desposeídos ni carreteras ni escuelas, sino todo el poder; de los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos), sería el futuro luminoso (Flores Galindo, 2021: 328). No obstante, más adelante, Sendero Luminoso se desenmascaró y ofreció su verdadero rostro de organización terrorista. Y acabó desangrando las comunidades de la sierra, asesinando a los campesinos más pobres y ofreciendo, para el futuro, no una sociedad ideal, sino una distopía, un régimen fundamentalista, bárbaro, que no sentía ningún respeto por las libertades ni los derechos fundamentales.

Flores Galindo, en *Buscando a un inca. Identidad y utopía en los Andes* (1986), muestra una encuesta realizada por un equipo de investigación de la Universidad Católica del Perú, en 1985, respecto a la percepción que tenían los estudiantes limeños acerca del Imperio incaico. Los resultados son por demás elocuentes: el 27.05% creía que había sido armónico; el 26%, que había sido justo; y el 14.43%, que había sido

feliz.³⁶ La mayoría de los entrevistados tenía aún una visión idílica del Incario, y es posible que, al menos inconscientemente, anhelaba volver, en el futuro, a ese mundo ideal, fruto en gran medida de la imaginación de Garcilaso. No obstante, poco tiempo después de la entrevista, esos jóvenes estudiantes debieron de sufrir la insania del accionar de Sendero en Lima; los apagones, los cochebombas, los asesinatos. Quizá alguno de ellos haya sucumbido en uno de aquellos atentados. Ante ese panorama, cabe preguntarse: ¿cuánto de aquella visión idílica queda en el pensamiento de los peruanos después de Sendero Luminoso? O mejor aún: ¿en qué medida se vio afectada la utopía andina, en la mente de los peruanos, después de la experiencia senderista? Es posible que muchos hayan renunciado a ella, que el carácter redentorista de la utopía, que supuestamente Sendero representaba, se haya desvanecido de sus pensamientos. Pero, así como no tienen fecha de nacimiento, las utopías tampoco tienen fecha de defunción. Y es posible que, a pesar de tantos años transcurridos y de tanta sangre derramada, aún haya peruanos que anhelan que la utopía andina, ese sueño imposible de volver a la supuesta Edad de Oro del Incario, se haga realidad.

III.2.- EL MITO DE INCARRÍ

En 1955, la expedición etnológica que dirigía el doctor Oscar Núñez del Prado, en la que participaban el folklorista Efraín Morote Best y el etnólogo Josafat Roel Pineda, descubrió la primera versión del mito de Incarrí en el pueblo de Q'ero (provincia de Paucartambo, Cusco). En ese entonces, Q'ero estaba dentro de los linderos de la hacienda del mismo nombre, y prácticamente aislado del resto de pueblos de la región, sin vías carrozables de acceso y a dos días de camino de la ciudad capital de la

³⁶ Encuesta denominada Imperio Incaico y Escolares de Lima, llevada a cabo por un equipo dirigido por Gonzalo Portocarrero, en el marco de la investigación sobre "Enseñanza y representación de la Historia del Perú". Universidad Católica, Lima, 1985.

provincia. Ese sería el principal motivo por el cual la versión es distinta de las demás, casi descontaminada de la influencia occidental.

Versión del pueblo de Q'ero:

Primero fueron los *ñawpa* (antiguos). No se dice quién los creó.

Los *ñawpa* vivieron en la penumbra, bajo la luz de la luna, y tenían una fuerza descomunal. Podían convertir las montañas en llanuras con tiros de honda.

El dios Roal los secó y los convirtió en *soqa* (momia) mediante la ardiente luz del Sol (...)

Inkarrí y Qollarí, hombre y mujer creados por el dios Roal, son los padres, no los creadores, de la actual humanidad india.

Luego de una aventura infausta, Inkarrí se retira al Collao, vuelve hacia el norte y lanza una barreta de oro desde una montaña. Funda el Cusco donde la barra se hunde; puebla después el mundo con una humanidad sabia.

Los q'eros son descendientes del hijo primogénito de Inkarrí. El héroe, y no dios, Inkarrí, visita Q'ero al final de su paso por la tierra y desaparece internándose en la gran selva, (...) la región de la muerte (Arguedas 2012 T XII: 505-506).³⁷

Salvo el nombre del héroe (Incarrí), que se deriva de la unión de Inca (soberano indígena) y Rey (soberano español), no hay otra relación con la cultura europea. No hay ninguna referencia directa a los españoles ni al Dios cristiano. El mito habla de la génesis de un pueblo, que se hace extensiva a toda la humanidad india. Habría dos humanidades; la primera, que vivió en la penumbra, antes de que existiera el sol; la segunda, que fue creada por el dios Roal, luego de que este momificara a la anterior con el calor del sol. Roal sería también el creador del sol. Incarrí y Qollarí son los primeros seres humanos de esta nueva generación. Incarrí funda el Cusco en el lugar donde se hunde su barreta de oro; este hecho lo relaciona con el primer inca, Manco Cápac. Incarrí es el padre de los q'eros, pero no es un dios, solo un héroe, un hombre excepcional. El sol tampoco aparece como dios. Luego de su paso por la tierra, Incarrí

³⁷ Versión que Arguedas incluyó en su artículo "Mitos quechuas posthispánicos", que publicara en la revista *Amaru*, No. 3, en septiembre de 1967.

se interna en la selva y desaparece; no promete volver ni hacer justicia. No tiene, entonces, esta versión del mito, una connotación redentorista ni milenarista.

Las siguientes tres versiones fueron descubiertas en 1956, dos en el ayllu de Chaupi y una en el de Qollana, pertenecientes a Puquio (capital de la provincia de Lucanas, Ayacucho), con motivo de un trabajo de campo etnológico llevado a cabo por José María Arguedas. Puquio, el pueblo donde el novelista pasó parte de su infancia y adolescencia, contaba entonces con cuatro ayllus (los ya señalados, más Qayao y Pichqachuri) y se encontraba unido a la costa desde 1926, mediante una carretera hasta Nazca que los mismos indios hicieron, según la novela *Yawar fiesta*, en veintiocho días. El indicado trabajo de campo se realizó en dos etapas: la primera, en agosto de 1952; la segunda, en septiembre y octubre de 1956, donde Arguedas ya contó con la colaboración del sociólogo francés Francois Bourricaud y de Josafat Roel Pineda. Precisamente, este último tomó la declaración de don Viviano Wamancha, del ayllu de Chaupi, y Arguedas a don Mateo Garriazo, también del ayllu de Chaupi, y a don Nieves Quispe, del ayllu de Qollana. Los tres deponente fueron cabecillas o mayores cabildos (personas de edad avanzada y buen juicio, respetables en sus comunidades) y pertenecían a la *mauka ñequen* (generación antigua), porque, como aclara el mismo José María Arguedas, los *quepa ñequen*, es decir, los menores de cuarenta años, ya casi desconocían el mito. Las versiones, que fueron dadas en quechua, tuvieron que ser traducidas posteriormente al castellano por Arguedas.

Versión del ayllu de Chaupi (don Mateo Garriazo):

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en aquu. En la pampa de Qellqata está hirviendo el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con una azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Quellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande, Si podrá caer el Cuzco, diciendo. No cupo en la pampa de Quellqata. La barreta se lanzó hacia adentro, No quepo, diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana la distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

Dicen que solo su cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento y hará juicio. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva (Arguedas, 2012 T IX: 253).³⁸

Versión del ayllu de Chaupi (don Viviano Wamanacha):

Los Wamanis existen, propiamente (como ser y como cosa original, nuestra). Ellos fueron puestos (creados) por el antiguo Señor, por Inkarrí.

El Wamani es, pues, nuestro segundo Dios.

Todas las montañas tienen Wamani. En todas las montañas está el Wamani.

El Wamani da los pastos para nuestros animales y para nosotros su vena, el Agua. Nuestro Dios puso (creó) la nube, la lluvia; nosotros los recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres, los Wamanis, recibimos el Aguay unu, porque así Dios lo ha convenido y mandado. Pero, todo (lo que existe) fue puesto (creado) por nuestro antiguo Inkarrí. Él creó todo lo que existe.

Entonces, cuando él trabajaba, le dijo a su padre el sol: Espérame. Y con unos cinchos de hierro amarró al sol, en Osqonta, en la montaña, junto a Wanakupampa.

Y el padre de Inkarrí fue el sol. Inkarrí tiene abundante oro.

Dicen que ahora está en el Cuzco.

³⁸ Versión que Arguedas incluyó en su ensayo *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, publicado en la *Revista del Museo Nacional*, No. 25, en 1956.

Ignoramos quién lo habría llevado al Cuzco. Dicen que llevaron su cabeza, solo su cabeza. Y así, dicen, que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando se haya reconstituido, habrá de realizarse, quizá, el Juicio.

Cuando iba a morir Inkarrí, ¡Oy plata y oro!, diciendo, en toda la tierra desapareció la plata. Ocultaos, en los siete estados, oro y plata, dicen que ordenó Inkarrí.

No sabemos quién lo mató, quizá el español lo mató. Y su cabeza la llevó al Cuzco.

Y por eso, los pájaros de la costa, cantan: En el Cuzco el rey, al Cuzco id, están cantando. (Ibid.: 254-255).

Versión del ayllu de Qollana (don Nieves Quispe):

Inkarrí, él, dicen, tuvo la potencia, de hacer y de desear.

No sé de quién sería hijo. Quizá del Padre Sol.

Como era el segundo Dios podía mandar.

En la pampa de Quellqata está hirviendo aguardiente, vino, chicha. Obra de Inkarrí.

La pampa de Quellqata pudo haber sido el Cuzco. Desde el Osqonta, Inkarrí arrojó una barreta, hasta el Cuzco. Por encima de la pampa pasó, ensombreciéndola. No se detuvo. Llegó hasta el Cuzco. ¿Dónde está el Cuzco? No lo sé.

Inkarrí arrojaba las piedras, también. En las piedras también hundía los pies, como sobre el barro, ciertamente. A las piedras, al viento, él les ordenaba. Tuvo poder sobre todas las cosas.

Fue un hombre excelente. Fue un joven excelente. No lo conozco.

No es posible que ahora viva. Dicen que su cabeza está en Lima. ¡Cuánto, cuánto, cuánto habrá padecido! No sé nada de su muerte. Ya su ley no se cumple. Como ha muerto, ni su ley se cumple ni se conoce.

Debe haber sido nuestro Diosito quien lo hizo olvidar. ¡Qué será! Yo no lo sé. Pero, ahora, el agua, los naturales, y todas las cosas se hacen como Dios conviene que se hagan.

Está claro en Quellqata, la chicha hirviendo, el vino hirviendo, el aguardiente hirviendo. Obra de Inkarrí. (Ibid.: 256).

Lo primero que salta a la vista es cómo, a mayor contacto con la costa, el mito varía, adquiere más elementos occidentales. Estas tres versiones de Puquio, por ejemplo, incorporan aspectos hispanos y de la religión católica; serían, por tanto, a diferencia del de Q'ero, productos mestizos de la cultura indígena y occidental. Inkarrí aparece como un dios secundario; ha creado los wamanis (montañas), pero está subordinado al Dios

cristiano. Su regreso depende del consentimiento de Dios. Pero, si regresa, realizará un Juicio. Esta noción del Juicio Final no existía en el antiguo Perú; ha sido adoptada de la religión cristiana. Incarrí es un dios muerto, ha sido decapitado por los españoles; por eso está en estado latente, sin poderes. Su cabeza está enterrada sola, sin el cuerpo, pero, a partir de ella, Incarrí se reconstituye, está creciendo para adentro, y, cuando, se haya completado, regresará. Hay una promesa, entonces, de volver al final de los tiempos y hacer justicia. En ese sentido, estas versiones ya tienen una connotación milenarista y redentorista. Este Incarrí, del mismo modo que Manco Cápac, también ha lanzado una barreta que fue a dar en donde está el Cusco, pero no aparece como fundador de esa ciudad. Tampoco como progenitor de la humanidad; ni siquiera de los ayllus de Puquio. Pero tenía una función de gran importancia: era el encargado de amarrar al sol para que hubiera el día. Este hecho lo vincula con el Incarrí de los Q'eros: ambos surgieron con el sol, están obligados, por tanto, a mantenerlo vivo para que la vida de la comunidad se conserve. De lo contrario, si el sol se alejara, la comunidad podría desaparecer; volvería la era de las penumbras y se restablecería la humanidad de los *ñawpas*.

La quinta versión del mito fue descubierta en 1963 en el pueblo de Vicos, por el etnólogo Alejandro Ortiz Rescaniere. Vicos también pertenecía a una hacienda del mismo nombre, en el distrito de Marcará, provincia de Carhuaz, en el departamento de Ancash. Se encuentra en el llamado Callejón de Huaylas -estrecho valle de la cordillera de los Andes formado por el paso del río Santa-, el cual estuvo en gran parte comunicado, desde finales del siglo diecinueve, por un tren que iba de la costa a Huallanca, y, a partir de 1970, por una carretera que va de la ciudad de Chimbote, en la costa, a Huaraz, la capital del departamento, en la sierra. Vicos, por tanto, ha tenido un largo contacto con la cultura occidental. Sin embargo, en la década del 60' del siglo pasado, fue considerado un reducto de indios atrasados y en pobreza extrema, y se

aplicó ahí el conocido Plan Perú-Cornell, de antropología aplicada, para procurar su desarrollo. Ortiz Rescaniere encontró en ese lugar a don Juan Caleto, una persona de 67 años que le contó el mito de Adaneva; mito que, por sus recargadas referencias occidentales, se parece muy poco al de Incarrí, y que, sin embargo, Arguedas lo consideró una nueva versión de este.

Versión del pueblo de Vicos (don Juan Caleto, mito de Adaneva)

Adaneva creó la humanidad antigua. El hombre antiguo hacía caminar a las piedras con azote; como los ñawpas de Q'ero, fueron hombres de fuerza descomunal.

El dios Adaneva logró tener relaciones con la Virgen de la Mercedes (Mamacha Mercedes) y la abandonó cuando esta quedó encinta. El hijo de Adaneva y la Virgen fue Téete Mañuco (Padre Manuel).

Téete Mañuco, cuando llegó a ser mayor, destruyó a la humanidad antigua haciendo caer sobre el mundo una lluvia de fuego. Pero esa humanidad no está completamente muerta; cuando alguien pretende cazar pumas o zorros, que fueron el ganado del hombre antiguo, se oyen en el campo grandes voces que protestan.

Extinguida la primera humanidad, Téete Mañuco hizo la actual y la dividió en dos clases: indios y mistis (blancos, la casta dominante). Los indios para el servicio obligado de los mistis.

Creó también el infierno y el cielo. No hay hombre exento de pecado. El cielo es exactamente igual que este mundo, con una sola diferencia: allí los indios se convierten en mistis y hacen trabajar por la fuerza, y hasta azotándolos, a quienes en este mundo fueron mistis.

La división de la humanidad en dos clases fue establecida por Dios y será eterna, porque Téete Mañuco es inmortal, puesto que todos los años muere un día viernes y resucita el sábado. Se renueva año tras año. (Arguedas, 2012 T XII: 506-507).

Esta versión ratifica la idea de que, a mayor contacto con la cultura occidental, mayores son los elementos de esta que se insertan en el mito. El nombre mismo, Adaneva (de Adán y Eva), tiene connotación bíblica, y nos indica que esta versión va a ser, desde su inicio, muy diferente a las anteriores. En efecto, el mito empieza con una recreación del embarazo de la Virgen María. Pero ya no por obra del Dios de los cristianos, sino por Adaneva; y la Virgen María es reemplazada por una Virgen de la

Mercedes con aires locales, adaptada a la mentalidad del pueblo de Vicos, que casi no tiene nada de aquella que trajeron los españoles: Mamacha de las Mercedes. El fruto de esta unión es Téete Mañuco, que viene a ser también un Cristo local. Este Téete Mañuco sí es poderoso. Tal como el dios Roal de la versión del pueblo de Q'ero, ha terminado con la primera humanidad y creado a la segunda. También ha creado el Cielo y el Infierno. Y tiene una facultad adicional: hace llover, es un dios pluvial. En el Cielo, que es una réplica de la Tierra, los roles se invierten; los indios son mistis, y, estos, indios; tal como la sentencia bíblica que dice que los últimos serán los primeros. Téete Mañuco no arroja ninguna barreta de oro ni funda ningún pueblo; no tiene ninguna vinculación con Manco Cápac. Tampoco muere a manos de los españoles como Incarrí. Más se parece a Cristo; como él, va a morir y a resucitar, pero no al tercer día, sino al día siguiente. Y como muere y revive todos los años, no tiene razón que prometa volver ni que va a hacer justicia. Por tal motivo, esta versión tampoco es milenarista ni redentorista; ya no se parece a la de Incarrí, no hay ninguna referencia a este, ni como dios ni como héroe. Por tanto, no está señalada, expresa ni implícitamente, su muerte a mano de los españoles ni su posterior retorno a impartir justicia.

Una sexta versión va a ser recogida en 1965, por los estudiantes de etnología Hernando Núñez y Javier Montori, en el pueblo de Quinoa, perteneciente a la provincia de Huamanga, departamento de Ayacucho. La población de Quinoa es quechua hablante, y se dedicaba en ese entonces, principalmente, a la fabricación de objetos de cerámica y al comercio de los mismos en la ciudad capital del departamento, ubicada apenas a 27 kilómetros de distancia. Se trata, en consecuencia, de una comunidad que ha tenido contacto frecuente con la cultura occidental. En ella, los indicados estudiantes encontraron a don Moisés Aparicio, un viejo alfarero que conocía otra versión del mito de Incarrí.

Versión del pueblo de Quinoa (don Moisés Aparicio)

No se sabe de quién fue hijo.

El Sol no es sino la fuente de la luz que Inkarrí puede detener a su voluntad.

No construyó el Cuzco ni ninguna otra ciudad.

Fue Dios (el católico) quien ordenó a las tropas del rey-Estado la captura y decapitación de Inkarrí. No fue el rey español quien lo derrotó y le hizo cortar la cabeza.

Hubo entre los dos dioses un intercambio previo de mensajes mutuamente incomprensibles.

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 reconstituirse y recobrar su potencia sobrenatural, quizás moriremos todos (los indios). (Arguedas, 2012 T XII: 507-508).

Esta versión nos trae una nueva concepción de la Conquista: ya no la hizo un hombre ni un ejército, sino un rey-Estado; es decir, fue la cultura occidental, representada por el Imperio español, la que se impuso sobre la cultura indígena, representada por el Imperio incaico. Pero no solo fue una lucha político-militar, sino también religiosa; y, en este aspecto, el dios católico venció al dios indígena. Inkarrí está muerto, ha sido decapitado, y su cabeza se encuentra en Lima -ya no en el Cusco-, separada de su cuerpo; por esa razón es un dios latente, sin poderes, y se encuentra subordinado al dios católico. Existe la posibilidad de que, si su cabeza se une con su cuerpo, Inkarrí reviva y logre liberarse; solo entonces podrá volver a luchar con el dios católico e intentar vencerlo. Pero es una posibilidad muy remota, y ya casi no hay esperanzas de que eso suceda. No hay, por tal razón, promesa de retorno ni de un juicio al final de los tiempos; la versión, entonces, tampoco es milenarista ni redentorista. Asimismo, se ha borrado cualquier reminiscencia de Manco Cápac; Inkarrí no es fundador de ciudades, ni del Cusco ni de ninguna otra; es, pues, un dios derrotado. Y esa sensación de derrota se ha extendido a

todo el pueblo indio -la humanidad creada por Incarrí-, que se ha resignado a vivir, incluso a desaparecer, bajo el dominio del poder español.

Los mitos no son estáticos ni uniformes; mutan, varían con el transcurso del tiempo, con el paso a otros pueblos, con el contacto con otras culturas, y se transforman en nuevas versiones que ya casi no tienen nada en común entre ellas. Eso lo sabían muy bien los hombres de la Antigüedad, por eso el poeta Ovidio denominó a su obra sobre los mitos *Metamorfosis*, y empieza diciendo que su inspiración lo mueve a hablar de formas mudadas a cuerpos nuevos. Y esa es la razón por la que el mito de Incarrí presenta distintas versiones de una región a otra, de una comunidad a otra, según la intensidad del contacto con la cultura occidental. En el pueblo de Q´ero, por ejemplo, el más aislado de todos los que hemos revisado, es casi una recreación de la leyenda de Manco Cápac, el primer inca fundador del Cusco. En cambio, en el pueblo de Vicos, que ha tenido un contacto frecuente y antiguo con los pueblos de la costa y la ciudad capital del departamento de Ancash, Incarrí ha perdido todo, hasta el nombre; se llama ahora Adaneva, y su historia es una adaptación de la de Jesucristo.

Esas mutaciones, no obstante, proporcionan información valiosa; nos permiten apreciar la evolución de las mentalidades de los pueblos, el cambio de sus concepciones del mundo y de su visión de la historia. Así, nos enseñan que, tanto el pueblo de Q´ero como el de Vicos, es decir, el más alejado y el más cercano a la cultura occidental, tienen algo muy importante en común: la creencia de que la humanidad fue creada dos veces y que ellos pertenecen a la segunda generación. Ese es un detalle que llama poderosamente la atención: son los pueblos que tienen las versiones más disímiles del mito de Incarrí; sin embargo, en la concepción de su origen, se igualan. Asimismo, nos podemos informar -y ese es otro detalle valioso- que, de las seis versiones que hemos

visto, solo una es de carácter milenarista y redentorista; es decir, que la mayoría de esos pueblos ya no creía, a mediados del siglo pasado, que Incarrí iría a regresar al final de los tiempos a hacer justicia. La razón quizá pueda radicar en que esos pueblos ya estaban cristianizados, y consideraban a Incarrí, en su mayoría, un dios sin poderes, en estado latente, subordinado al dios cristiano. Y la versión del pueblo de Quinua se diferencia de las demás porque concibe el mito dentro de la historia; la derrota de Incarrí es, en el fondo, la caída del Estado incaico a manos del Estado español. También de la derrota de la religión india por la religión occidental; el dios cristiano resultó ser más poderoso que Incarrí.

Nuevos estudios han revelado que el mito de Incarrí está extendido en otros pueblos de la sierra, como Puno y Junín, y se halla presente incluso en la selva de Madre de Dios, en la comunidad de Shipetiari, de la etnia machiguenga. Y, por supuesto, en todos ellos adquiere nuevas características que lo diferencian de las otras versiones. No obstante, algunos investigadores consideran que el mito guarda, en líneas generales, unidad y coherencia. Franklin Pease, por ejemplo, cree que prácticamente todas las versiones de Incarrí conocidas dan cuenta de la muerte de Atahualpa en Cajamarca (Pease, 1977: 28). Esto, como ya hemos visto, no es exacto. La gran simbología de Incarrí es que se trata de un dios o héroe que murió decapitado por los españoles, y que su cabeza está separada de su cuerpo, pero, si se logran juntar, él puede regresar y hacer justicia. Y a Atahualpa se le dio muerte por garrote, no fue decapitado. Más bien, Incarrí puede estar relacionado con Túpac Amaru I, el último de los incas de Vilcabamba, quien fue decapitado en 1572. Luego, los españoles clavaron su cabeza en una picota y enterraron el cuerpo en la catedral del Cusco.

A partir de ahí, se empezaron a tejer las historias, lo que ha dado como resultado que haya varias versiones del mito, algunas muy disconformes. La mayoría de ellas no son

redentorista; para estas, Incarrí no resucita ni hará justicia. Para otras, no se restituye el Imperio de los incas al final de los tiempos; es decir, no son milenaristas. Por otro lado, no está demostrado que el mito se haya propalado por todo el Perú, ni siquiera por toda la sierra. Tampoco está demostrado que la mayoría de peruanos, o al menos los pobladores de la sierra, estén compenetrados con esta creencia. Empero, algunos intelectuales han rescatado lo que consideran, en líneas generales, un carácter milenarista y redentoristas del mito y han tomado estos aspectos para elaborar sendas tesis de una utopía andina (Alberto Flores Galindo) o una utopía arcaica (Mario Vargas Llosa), y no han dudado en vincular a José María Arguedas con dichas propuestas.

III.3.- UN INTELLECTUAL DEL PASADO

A diecisiete años de la muerte de Arguedas, Flores Galindo publica el ensayo *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes* (1986). No hay en esta obra una definición puntual de la utopía andina, no obstante, se puede apreciar del contexto que se trataría de un modelo de sociedad ideal que se encuentra insertado en la imaginación o el pensamiento de la colectividad peruana, paradigma hacia el cual esta se orienta o aspira alcanzar en el futuro, en reemplazo de la sociedad en la que vive en la actualidad, pero que, paradójicamente, aquella sociedad arquetípica se encuentra atrapada en el pasado, en una etapa prehispánica. En resumen, se trataría de una regresión. De una vuelta a la raíz, de un eterno retorno que impediría que la sociedad peruana avance realmente hacia el futuro.

La caída del Tahuantinsuyo cambió de forma drástica, traumática, el mundo de quienes habitaban en su vasto territorio. Esos hombres empezaron a buscar alternativas para enfrentar la nueva realidad. Reconocían la derrota, que el enemigo, por la superioridad tecnológica de sus armas, era imbatible, y recurrieron a lo único que les

quedaba para hacerle frente: la imaginación. En un intento desesperado por evitar la subyugación y la dispersión, se plantearon proyectos insólitos, casi delirantes. Uno de esos proyectos fue el regreso del Imperio incaico. Pese a que entendían que estaba irremediablemente perdido, desarrollaron, contra toda lógica, la idea de que algún día lo podrían recuperar; esta aspiración les ayudaría a soportar el sometimiento y haría que se mantuvieran unidos. Sería como un horizonte que los obligaría a caminar juntos, que impediría la dispersión.

La idea de la unidad es también parte del proyecto utópico. A la llegada de los españoles, convivían dentro del Imperio una gran cantidad de pueblos, de diferentes lenguas y culturas, algunos incluso rivales, y muchos de ellos resentidos con los gobernantes quechuas. Pizarro supo azuzar esas rivalidades y esos resentimientos para ahondar las divisiones y ganarse aliados. Sin embargo, luego de la Conquista, los pobladores del antiguo Imperio, tanto aliados como rivales de los conquistadores, e independientemente de su procedencia étnica, fueron uniformizados, quedaron reducidos a una sola condición: indios. Es decir, sujetos a quienes se les podía despreciar, dominar y explotar, y que eran dados casi en propiedad a los encomenderos. Empero, en esta nueva condición, humillados y subyugados, y a pesar de las grandes diferencias entre ellos, proyectaron, como ideal, a un hombre andino con rasgos físicos comunes, fuerte, saludable, con una sola lengua (el quechua) y una sola cultura, y laborioso, solidario, honrado; es decir, un ser humano homogéneo, único, casi perfecto. Eso, por supuesto, no se correspondía con la realidad. Pero proyectos de ese tipo permitieron que los vencidos preservaran su cultura y se mantuvieran unidos a través del tiempo; la suma de esos proyectos, conforman la utopía andina.

No obstante, pese a que es un producto de la imaginación y a que no refleja la realidad, esa utopía habría servido de inspiración, a lo largo de la historia del Perú, a

personajes y movimientos colectivos que cada cierto tiempo han surgido en la escena nacional enarbolando la bandera del cambio, prometiendo una sociedad mejor. Pero, lamentablemente, ese cambio, esa promesa nunca se consiguió, y, por el contrario, en casi todos los casos terminaron provocando asonadas, revoluciones, guerras, en fin, desatando la violencia y la muerte. Era muy difícil, por lo demás, que acabaran de otra manera, pues dicha utopía estaba también alimentada de las frustraciones, resentimientos y rencores de quienes la gestaron o intentaron llevarla a cabo.

Ya sea Juan Santos Atahualpa, Túpac Amaru II, Pedro Pablo Atusparia, Luis de la Puente Uceda o Hugo Blanco, todos ellos buscaron, al principio, cambiar la sociedad, erradicar de ella la explotación, la injusticia, pero, indefectiblemente, terminaron en lo mismo, anegando el país de sangre. Y es que, en esas luchas armadas, se desencadenaban las pasiones; ese rencor inveterado, acumulado por tantos años de maltratos y humillaciones, que recorría la columna vertebral del país y lo dividía en dos, que desataba y volcaba a una mitad contra la otra. Eso parecía confirmar que el cambio, el pachacuti, se tenía que dar mediante la violencia: los indios contra los blancos, los serranos contra los costeños, los pobres contra los ricos. La historia de la utopía andina sería también la historia de los grandes odios y enfrentamientos nacionales.

Flores Galindo considera que esa violencia, desatada por aquellos que intentaron hacer realidad la utopía andina, es la misma que recorre las novelas y cuentos de José María Arguedas. Encuentra que, en las obras de ficción de este, los personajes se relacionan solo a través de la violencia y el cambio al que aspiran se debe alcanzar necesariamente mediante un cataclismo social. Se trata, pues, de convertir el odio cotidiano e interno, la rabia, en un gigantesco incendio, en una fuerza transformadora. Y concluye dando una sentencia sumamente osada: la historia de la utopía andina es una historia conflictiva, similar al alma de Arguedas (Flores Galindo, 2021: 25).

Los documentos más íntimos, personales, que Arguedas dejó, como sus confesiones, su correspondencia y los diarios que insertó en su obra póstuma, han dado lugar a muchas especulaciones. En esos textos, ciertamente, podemos apreciar a un hombre sensible, preocupado por los problemas sociales del país, y también al que sufría de insomnios, que arrastraba traumas desde su infancia. Pero podemos, asimismo, entrever a alguien que le gustaba exagerar sobre sus dolencias, que se quejaba en exceso, como si buscara conmiseración. ¿Cuánto de lo que dijo es cierto? ¿Es verdad que, de niño, dormía en una batea, sobre una tabla de amasar harina? Su hermano mayor, Arístides, ha desmentido esta versión. Algunos se han atrevido a especular que esas dolencias, esos problemas y esos traumas fueron los que lo llevaron al suicidio. Pero él mismo señaló, en uno de sus diarios, que veía a la muerte con sensualidad, poéticamente, con cierta delectación. Al parecer, sentía inclinación por la muerte (ya había intentado suicidarse en 1966), y fue tejiendo una imagen de hombre sufrido, atormentado por sus dolencias y los conflictos del país, una leyenda que quedara en la posteridad cuando él ya no estuviera.

Flores Galindo hace un breve repaso de las obras literarias de Arguedas, y cree descubrir, en la última página de *Todas las sangres* -en aquella donde se “escucha” un gran ruido, el rugir de un río subterráneo que recorre todo el Perú y es percibido en Lima, en la sierra, en todas partes-, el anuncio de una revolución. Como ese río interior, tormentoso, bronco, sería el alma de Arguedas. Por eso cree que transmite, en sus relatos, odio, violencia, profetiza una lucha descomunal, imparable, que ha de envolver al país entero.

El odio como energía y la violencia como acción, esos serían los medios para alcanzar la utopía andina. En el capítulo décimo de *Buscando un inca* (El Perú hirviente de estos

días), el autor analiza la primera obra literaria de Arguedas, publicada en 1935. Encuentra una sociedad casi detenida en el tiempo, dividida entre mistis dueños de las haciendas e indios desposeídos. Las relaciones entre ellos son tensas, conflictivas, guiadas por la violencia y el abuso (de parte de los mistis) y el rencor (de parte de los indios). Una muestra de ese intenso odio que sienten los indios por el amo blanco, Flores Galindo la va a hallar en la expresión del chiquillo Ernesto, al final del cuento *Agua*: Tayta, ¡que se mueran los principales de todas partes!

Es verdad que, en esa obra, algunos personajes, no todos, sienten odio, pero hay algo que no es menos cierto: todos ellos son productos de la ficción y sus sentimientos e ideas no necesariamente corresponden a los del autor. Aunque Arguedas lo haya entendido de otra manera -creía ser fidedigno a la realidad-, él no lograba retratar a esta, solo alcanzaba a representarla. La realidad es tan vasta y compleja que nadie puede abarcarla ni mucho menos hacerla entrar toda en un libro. La única manera de trasladarla a las páginas en blanco, es mediante la abstracción, haciendo una representación de ella. En cuanto a los personajes, el autor los construye dotándolos de una apariencia física, también de una personalidad, de ideas y esperanzas, pero hasta allí nomás llega. No puede desdoblarse ni encarnarse en los seres que crea. Estos adquieren independencia, y sus acciones, a lo largo de la historia, les pertenecen, corresponden al pensamiento y al carácter que tienen.

Pensar, por tanto, que Arguedas utilizaba a sus personajes para transmitir sus resentimientos, ese río revuelto que le atormentaba por dentro, es un absurdo. José María era un hombre de aspecto blanco, hijo de un abogado de ojos azules y cabellos castaños, y nieto, por la vía materna, de un hacendado; no podía odiar a sus semejantes. Él mismo contaba que, cuando llegó a Lima a estudiar en la universidad,

fue bien recibido por los costeños y se hizo amigo de jóvenes blancos de elevada posición social. El odio que sentían sus personajes, no le alcanzaba.

Tampoco se ha tomado en cuenta que, en sus siguientes obras, Arguedas abarca nuevos espacios, ubica sus historias en capitales de departamentos, en ciudades de la costa, en Lima, y, consecuentemente, las relaciones humanas adquieren otras características, se hacen más complejas. Surge el mestizo, en *Yawar Fiesta*, y luego, en *El Sexto* y *Todas las sangres*, el negro, el injerto, el criollo y toda la diversidad racial que compone la variopinta nacionalidad peruana. La dicotomía blanco-indio se desvanece, y el odio deja de ser el motor de las acciones; son otros los problemas, otras las pasiones que envuelven a los personajes.

Sin embargo, Flores Galindo no lo ve así, y se aventura a especular sobre una asociación entre la literatura arguediana y las acciones y prédica de Sendero Luminoso. Para él, Sendero parecía realizar la esperanza que late en los relatos de Arguedas, es decir, aspiraba también a transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio (Flores Galindo, 2021: 329). Llega incluso a decir que el texto *Somos los iniciadores*³⁹ le recordaba a la imagen del Perú que aparece en las obras literarias de Arguedas. Más aun, transcribe un párrafo de aquella proclama, esa parte delirante, incendiaria donde Sendero anuncia que va a desatar el caos en el país:

los cercadores serán cercados y los pretendidos aniquiladores serán aniquilados y los pretendidos triunfadores serán derrotados, y la bestia finalmente será acorralada y, como se nos ha enseñado, el estruendo de nuestras voces armadas la hará estremecer de pavor...

Y señala que le parece que estuviera leyendo a José María Arguedas... (Flores Galindo, 2021: 327).

³⁹ Manifiesto de abril de 1980, con el que Sendero Luminoso anuncia que va a dar inicio a la lucha armada.

¿Cuál es la gran revolución, la gran hecatombe que narra Arguedas? Lo que se encuentra, entre todas sus obras de ficción, es un motín de unas mujeres chicheras por apoderarse de unos sacos de sal (*Los ríos profundos*) y la resistencia de comuneros y hacendados a la instalación de una mina, que termina con el fusilamiento de cinco personas (*Todas las sangres*). Mayor violencia hay en las obras de Ciro Alegría, Manuel Scorza o Mario Vargas Llosa. Entonces, ¿por qué Flores Galindo hace tal asociación? La única explicación posible es que él consideraba que tanto Arguedas como Sendero Luminoso tenían una inspiración común: la utopía andina. La violencia que esta entrañaba, habría guiado a uno y otro. Y eso no es cierto. Al menos, en el caso de Arguedas, no lo fue. En Somo los iniciadores, Sendero Luminoso proclama la Gran Ruptura, es decir, destruir, romper los lazos con el pasado, quemar el viejo Estado y la vieja sociedad, para, sobre sus cenizas, construir unos nuevos. Esa idea es totalmente opuesta al pensamiento arguediano. No debe perderse de vista que Arguedas, aparte de escritor, fue etnólogo y folklorista, y que abogaba por la preservación de los valores de la cultura indígena. Esta concepción está presente, de manera preponderante, en todas sus obras literarias. Por tanto, si aspiraba a algún modelo de sociedad futura para el Perú, este tenía que darse respetando las bases de solidaridad y reciprocidad de las culturas ancestrales y con la participación de todos los peruanos. No tenía, pues, nada en común con el pensamiento ni con el accionar de Sendero Luminoso.

Tampoco se sentía identificado con la utopía andina. En sus trabajos de investigación sociológica, él ya había dado cuenta acerca de la modernización que las comunidades indígenas, como las de Puno y del Valle del Mantaro, alcanzaban al tener mayor contacto con la cultura occidental. Estas se habían amestizado e ingresado al rubro del comercio y los servicios, y habían logrado progresar. Y en sus artículos sobre las barriadas e invasiones de las ciudades costeñas, había manifestado que en estas radicaba

la fuerza y el ingenio del Perú del futuro. Esa concepción está expuesta en su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. No creía, pues, en la restauración del Imperio incaico ni en un país netamente indígena, sino en uno construido por todos los peruanos, y donde el indígena, sin renunciar a sus valores, adopte lo mejor de la cultura occidental y se integre al mundo.

Por lo demás, el mismo Flores Galindo no creía en dicha utopía, pues consideraba que le negaba el progreso al Perú. Tampoco estaba de acuerdo con aquel modelo de desarrollo que implica solamente la occidentalización del país. Creía, en consecuencia, que se debía buscar un modelo alternativo, uno que permitiera conservar la pluralidad cultural. Y ese modelo tenía que derivar de un proyecto socialista que, sobre los cimientos rescatables de la antigua sociedad, pudiera edificar una nueva. Es decir, proyectaba una utopía distinta, en la cual el pasado no truncara el futuro y, más bien, permitiera una mejor comprensión de la historia:

Quede claro, entonces, que no estamos proponiendo la necesidad de prolongar la utopía andina. La historia debe servir para liberarnos del pasado y no para permanecer -como diría Aníbal Quijano- encerrados en esas cárceles de larga duración que son las ideas (Flores Galindo, 2021: 358).

Eso tiene mucho asidero. Nada demuestra que la mayoría de peruanos crea, o haya creído, en la utopía andina. Más lógico resulta pensar que esta ha inspirado a muy pocos, pues, aunque parezca romántica y hasta patrioter, es, al fin y al cabo, un imposible, algo que está fuera de la razón y la historia, un no lugar. El ensayo *De curaca a congresista*, del historiador David Quichua, demuestra, por el contrario, que muchísimos indígenas, conscientes de la nueva realidad, se esforzaron por insertarse a ella a través de medios concretos. En ese propósito, descubrieron muy pronto el medio más importante para formar parte y hacerse respetar en la sociedad colonial: la educación. En vez de perseguir una esperanza vana, irrealizable, lo que más deseaban

los indios era que les construyeran una escuela en sus pueblos. Así, sino ellos, sus hijos tendrían mejores oportunidades en el futuro. Eso motivó que las autoridades coloniales se decidieran a construir escuelas para indios. En Ayacucho, por ejemplo, se edificaron desde el siglo dieciocho hasta inicios del siglo diecinueve. La educación como herramienta de cambio. Educar a los hijos para después, todos juntos, transformar el país. Ese tenía que ser el norte. En 1810, el curaca de Huancaraylla, Pedro Barrios, lo sabía muy bien; la carta de agradecimiento que le envía al subdelegado del virrey es por demás elocuente:

por el establecimiento de la escuela, a la que varios niños han sido remitidos a la de Cangallo por la formalidad con que se han formado y el aprovechamiento que han tenido (Quichua, 2021: 105).

Veintisiete años después de la muerte de Arguedas, Mario Vargas Llosa publicaría *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996). En este ensayo tampoco hay una definición precisa de dicha utopía, pero podemos advertir que, a diferencia de la andina, que, a juicio de Flores Galindo, sería un proyecto colectivo, surgido del imaginario popular, la utopía que propone Vargas Llosa vendría a ser más bien íntima, personalísima, y se habría gestado en la mente de José María Arguedas por varios motivos, siendo el principal de ellos su identificación plena con el mito de Incarrí. No obstante, la utopía arcaica también supone una regresión, la vuelta a una arcadía que no se correspondía con la realidad del país, que nunca habría existido y que, por lo demás, sería imposible de alcanzar. Llama por eso la atención que ambos ensayistas, desde posiciones diametralmente opuestas (Flores Galindo, desde el pensamiento marxista, y, Vargas Llosa, desde el liberalismo de Karl Popper), hayan coincidido en considerar a Arguedas como un intelectual que, en sus obras literarias, aspiraba a un regreso al pasado.

¿En qué consistía ese ideal arcádico? Según Vargas Llosa, se trataría de un esplendoroso pasado de total armonía entre la sociedad humana, el mundo trascendente de los dioses y la naturaleza sin domeñar (Vargas Llosa, 1996: 163). Por eso, Arguedas habría tenido no solo una curiosidad científica y una pasión estética por la cultura quechua, sino que, además, habría estado profundamente identificado con creencias, ritos, músicas, magias y sacrificios votivos de animales (Ibid.: 163). Y, por lo mismo, el mito de Incarrí lo exaltó:

ese dios mutilado que se reconstruía en su refugio subterráneo era un emblema del anhelo de resurrección de aquella utopía arcaica a la que siempre fue instintivamente fiel, aun cuando su razón y su inteligencia le dijeran que la modernización de la región andina era inevitable e indispensable (Ibid.: 163).

He ahí la propuesta, el meollo de la hipótesis del nobel peruano. El resto del ensayo lo va a dedicar a sustentar esa idea preconcebida.

Arguedas habría anhelado siempre retornar a un pasado de esplendor, es decir, a uno pleno de felicidad, de abundancia, de justicia. En ese pasado -que obviamente nunca existió- los hombres habrían vivido en armonioso contacto con los dioses y con la naturaleza en estado puro, silvestre. En otras palabras, esta arcadía, que Arguedas habría ubicado en la región andina, en el pasado quechua, no sería otra cosa que una réplica del Paraíso Terrenal. El símbolo de la restauración de ese paraíso, sería Incarrí.

Por supuesto que cualquier persona sensata y mínimamente inteligente, se resistiría a creer que esa arcadía ideal, que más parece un delirio de superchería, animismo y una amalgama confusa de la religión católica y las creencias indias, podría ser posible. Pero Vargas Llosa se va a esforzar en demostrar que Arguedas sí lo creía, tal como creía en el mito de Incarrí. Aunque hace una aclaración: lo creía solo de modo instintivo, es decir, casi irracional. Pues, cuando estaba en uso de su razón e inteligencia, creía lo contrario.

Es decir, que el paraíso nunca se iría a alcanzar y que, más bien, la región andina tendría que conseguir el desarrollo mediante la modernización.

Hay algo importante que *La utopía arcaica* no ha tomado en cuenta: Arguedas era ateo. No creía en el dios cristiano ni en ningún otro. Mucho menos, se sobreentiende, en magos o en curanderos. Es valioso, al respecto, el testimonio del padre Enrique Camacho (el cura Cardozo en la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*), en cuanto señala que conoció al escritor en Chimbote y que este, desde un inicio, dejó sentada su posición de ateo.⁴⁰ No hay, por lo demás, ninguna prueba de que Arguedas hubiera creído o participado en ritos y en sacrificio de animales. Al contrario, él los amaba; nunca hubiera permitido que se matase a uno de ellos por razones religiosas o ceremoniales. Eso, sin duda, es producto de la imaginación de Vargas Llosa. Como es producto de sus lecturas de novelas el considerar que Arguedas estaba dividido en dos, algo así como el doctor Jekyll y mister Hyde, de tal manera que se relacionaba con el mundo, y comprendía las cosas, en dos facetas muy marcadas; cuando estaba en uso de razón y, por otro lado, cuando se dejaba llevar por los instintos, irracionalmente.

Ese hombre sin brújula, que oscila entre la racionalidad y la superchería, como el autor de *La casa verde* pinta a Arguedas, habría sido un investigador social que, en sus trabajos de campo y ensayos etnológicos, trabajaba con la razón, pero que, en su vida corriente y en su quehacer como creador, se dejaba llevar por las supersticiones, por la fe en un mito derivado de creencias indígenas y occidentales. Desde esa posición, desde ese prejuicio, Vargas Llosa analiza el ensayo *Puquio: una cultura en proceso de cambio* (resultado de un trabajo de campo etnológico), que Arguedas escribiera en 1956. Y se detiene en la parte donde este dice:

⁴⁰ Entrevista a Enrique Camacho, “El Arguedas que yo conocí”, publicada en el portal web Publiómetro.pe

Inkarri vuelve, y no podemos menos que sentir temor ante su posible impotencia para ensamblar individualismos quizá irremediabilmente desarrollados. Salvo que detenga el sol, amarrándolo de nuevo con cinchos de hierro, sobre la cima del Osqonta, y modifique a los hombres; que todo es posible tratándose de una criatura tan sabia y resistente (Arguedas, 1975: 79).⁴¹

Esa sería la prueba contundente de que Arguedas creía firmemente en el indicado mito. Vargas Llosa cree percibir, en ese párrafo

una profunda melancolía por la progresiva desaparición de la sociedad tradicional y una suerte de instintivo horror ante la perspectiva de que aquella comunidad donde imperaban el colectivismo solidario y mágico de antaño vaya rumbo hacia el individualismo escéptico (Vargas Llosa, 1996: 163).

Es decir, un intelectual ateo sentiría horror al ver que los individuos se vuelven escépticos, descreídos como él. Pero esa no es la única interpretación particular, contradictoria, que hace Vargas Llosa. A saber, de la lectura integral del referido ensayo de Arguedas, se advierte que los jóvenes de Puquio ya no siguen las costumbres de sus padres, y que, en aras de la modernidad, se han olvidado del colectivismo y apuestan por un excesivo individualismo; es decir, ya no creen en las tradiciones de su pueblo ni en sus mitos. Por tal motivo, el párrafo de Arguedas, que analiza Vargas Llosa, tiene más bien un carácter de paradoja: Incarrí ya no es una entidad suprema, poderosa, sino un ser impotente; ni siquiera es capaz de hacer que los jóvenes vuelvan a creer en él. Ya no es un dios. De ahí que cuando Arguedas se refiere a él como una criatura tan sabia y resistente, lo hace en tono de sarcasmo, porque sabe perfectamente que ha perdido todos sus poderes.

Por otra parte, si, como señala el mismo Vargas Llosa, Arguedas recién tomó conocimiento del mito de Incarrí en 1956 -cuando ya había escrito dos de sus obras principales, *Agua y Yawar fiesta*, y estaba próximo a culminar *Los ríos profundos*, todas

⁴¹ Publicado inicialmente en la *Revista del Museo Nacional*, Tomo 25, pág. 184-232, Lima, 1956.

ellas ambientadas en la sierra, donde sus personajes son mayoritariamente indios y se puede decir que hay un intento de revalorar la cultura indígena-, podemos colegir que es casi imposible que el autor haya estado, al menos en lo que respecta a estas obras, influenciado o, si se quiere, inspirado por el mencionado mito. Y en lo que respecta a sus novelas posteriores -*El Sexto*, *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*-, donde aparecen los escenarios costeros, los mestizos reemplazan a los indios en los roles protagónicos y se produce un avance galopante de la modernización, resulta todavía más difícil de creer que el tantas veces referido mito haya tenido alguna gravitación.

El nobel peruano desarrolla, asimismo, la premisa de que Arguedas practicaba una literatura comprometida y era partidario de una revolución. Igual que Flores Galindo, cree que el autor de *El Sexto* aspiraba a una gran confrontación entre los peruanos que dé vuelta a la tortilla, que ponga a los de arriba (los blancos) abajo y, a los de abajo (los indios), arriba; nada menos que a un pachacuti. Esa sería la vía por la cual su arcadia ideal, simbolizada por el mito de Incarrí, se tendría que hacer realidad. Y hace referencia, para confirmar su idea, a una carta que Arguedas enviara, poco antes de suicidarse, a Hugo Blanco, que se hallaba preso en El Frontón por instigar a los indios a que tomen las tierras de las haciendas y por el asesinato de un policía. En esa carta, Arguedas señala que la revolución de todas maneras tenía que llegar, y que solamente había estado esperando al hombre que la lleve a cabo y que haga que los indios pierdan el miedo que le tenían a los gamonales. Y ese hombre, por supuesto, era Hugo Blanco. Esto significaría, para Vargas Llosa, que Arguedas habría hecho suya la prédica que Jean Paul Sartre impartió en su ensayo *¿Qué es la literatura?*, en el cual exhortaba a los escritores que se comprometían con la causa de los oprimidos, con la revolución; por

tanto, habría practicado, hasta sacrificar su talento, una literatura comprometida con la causa revolucionaria, donde lo social prevalece sobre lo artístico.

El argumento de Vargas Llosa, basado en una carta de Arguedas, puede ser fácilmente refutado por otras cartas de este mismo escritor, dirigidas a amigos íntimos, donde se muestra como una persona totalmente opuesta, es decir, como alguien que no tiene filiación política ni cree en la revolución, y, por lo tanto, no aspira ni por asomo a poner su literatura al servicio de ella. En fecha 21 de noviembre de 1960, le dice a John Murra, con relación a lo que había escrito en *El Sexto*, que todos los partidos -la derecha, el aprismo y el comunismo- se irían a levantar contra él; toda vez que había mostrado lo que estos tenían de cruel y de fanatismo espantoso. Y agrega que, si no estuvieran tocados de ese fanatismo, no moverían el mundo, pero es temible para el futuro del ser humano un exclusivismo, una discriminación tan inclemente y ciega (Murra, López-Baralt, 1998: 50). Los partidos y los políticos eran, pues, para él, una panda de fanáticos ciegos, crueles e inclementes.

En otra carta, del 15 de agosto de 1962, le dice al mismo Murra que no quería que lo vinculen con el comunismo porque no deseaba ser un apestado comunista. Y agregaba que era un hombre libre y que tenía discrepancias irremediables con los comunistas (Ibid.: 84). Y en otra carta, de fecha 21 de junio de 1969, se queja ante su psiquiatra, Lola Hoffmann, de que Sybila, su esposa, se tenía que ir a Huancayo a recoger a un guerrillero que salía de la cárcel; no estaba de acuerdo con que ella asumiera esas responsabilidades políticas, y ya le había advertido que no exponga su libertad por casos de caridad como esos de atender presos, por servir de paño de lágrimas (Ibid.: 210). No sentía, pues, afinidad con la revolución ni con los comunistas ni con los guerrilleros. No tenía, por tanto, ninguna razón para practicar una literatura comprometida.

Otras de las premisas de Vargas Llosa es considerar a Arguedas un conservador cultural, es decir, alguien que procuraba que la cultura indígena -la lengua, los ritos, las costumbres- se mantenga intocada, estática en el tiempo, casi virgen. Por tal motivo, en contrapartida, habría sentido un rechazo por la sociedad industrial y de la cultura urbana, de la civilización basada en el mercado (Vargas Llosa, 1996: 39). Una prueba de ello sería la novela *Yawar fiesta*, donde los indios han hecho suya la fiesta del toreo y quieren que se respete su costumbre de lidiar a pecho abierto, con cartuchos de dinamita y al son de las *wakawakras*. Sin embargo, esta novela, vista con otros ojos, puede servir también para demostrar lo contrario. El deseo más apremiante y vehemente de los cuatro ayllus de Puquio, más allá de participar en una fiesta pasajera, es contactarse directamente con la costa, con la cultura occidental, por eso dejan de lado sus desavenencias -propiciadas justamente por el toreo- y se unen para, entre todos, construir la carretera a Nazca en veintiocho días. Esto porque son conscientes de que esa vía les va a traer, junto a nuevos productos mercantiles, los avances culturales de la ciudad; la educación superior, el progreso. Por los mismos motivos que el curaca de Huancaraylla ansiaba una escuela para su pueblo, los indios de Puquio quieren una carretera. Ambas cosas, carretera y escuela, que los acercaba más a la civilización de los blancos, era lo que más ansiaban conseguir las comunidades indígenas de la sierra.

Asimismo, Vargas Llosa considera que Arguedas, aunque perteneciente al nuevo indigenismo, estaba sumamente influenciado por las ideas de Valcárcel y Mariátegui. Es decir, que su pensamiento estaría formado por una fusión de ideas socialistas con el más recalcitrante indigenismo. En este punto, hay que convenir que Arguedas se acercó al socialismo leyendo a Mariátegui, como él mismo aceptó, y que también se sintió impactado por algunos libros de Valcárcel -especialmente *Tempestad en los Andes*-, de quien llegó a ser su alumno en la universidad. Pero ambos pensadores solo gravitaron en

la primera etapa del escritor, en la de sus primeros cuentos y su primera novela, pues, posteriormente, Arguedas cambió. Como cambió Valcárcel, que de indigenista furibundo pasó a ser promotor de la Antropología Aplicada⁴² y presidente del Instituto Peruano-Norteamericano, y como lo hiciera también el propio Vargas Llosa, que de devoto seguidor de la literatura comprometida propugnada por Sartre se volvió un acérrimo defensor del liberalismo propuesto por Popper. Así, pues, Arguedas empezó a estudiar Etnología, en 1946, y, en una de las clases del profesor Jorge Muelle, conoció la obra del filósofo Wilhem Dilthey. Ese fue el punto de quiebre. Ahondó en las ideas de Dilthey, leyó *Vida y poesía*, y entendió la filosofía de la vida, aquel pensamiento que propone a la vida humana como puente entre el hombre y el mundo y la reconoce como fuente de conocimiento.

Comprendió, a través de su propia vida y la de los otros hombres que habitaban el Perú, que su país no era indio sino mestizo y que estaba destinado a convertirse, en el futuro, en un crisol de razas. Vislumbró al Perú, no como una síntesis humana, sino como una heterogeneidad. Y eso significó un alejamiento del Perú propuesto por Valcárcel y por los indigenistas. Y también del que proyectaba Mariátegui. Sus libros también cambiarían; en adelante, sería el mestizo el protagonista principal, y la ebullición de la cultura mestiza, su leit motiv. Pero Vargas Llosa no logra advertir ese cambio. Por eso califica, con desdén, de “eterna tontería”, el que Arguedas afirmara que aprendió más de la vida que de los libros. No sabía que, detrás de estas palabras, estaba Dilthey, uno de los pilares de la filosofía moderna.

En 1958, apenas dos años después de que conociera del mito de Incarrí en Puquio, Arguedas viaja a París y descubre una ciudad cosmopolita, habitada por una gran

⁴² Planteada por la Universidad de Cornell, donde se propone integrar a las comunidades aborígenes a la sociedad moderna. En el Perú se desarrolló un plan piloto en la comunidad de Vicos, en Ancash.

variedad de tipos humanos. En las calles, en las plazas, sentados en los cafés, estaban los asiáticos, los africanos, los latinoamericanos, los blancos, el mundo entero. Ahí convivían en paz todas las razas que pueblan el planeta. Cayó en cuenta de que el Perú pertenecía a la cultura occidental y se tenía que integrar plenamente a ella, y reafirmó sus ideas acerca del mestizo peruano. Y escribió un artículo al respecto, “París y la Patria”,⁴³ donde señala:

Somos un país mestizo (...) Pertenecemos al ciclo occidental (...) El mestizo es una personalidad que ha sido más discutida que estudiada, ¿Cómo no he de creer en él, si yo mismo soy un mestizo tan firmemente convencido de su valer? (Arguedas, 2004: 455).

Estaba, pues, lo más alejado de una posibilidad, aunque sea remota, ya sea como anhelo irracional o instintivo, de regresar al pasado, a la instauración de una arcadia feliz o la restitución del Imperio incaico. No creía en religiones animistas, en ritos primitivos ni en la intangibilidad de la cultura indígena. Al contrario, era un científico social y escritor moderno, un intelectual de su tiempo, que tenía plena consciencia del mundo en que vivía y un conocimiento profundo de su país. Como tal, y para que no quedaran dudas, había fijado tajantemente, en un ensayo de fecha anterior, *El complejo cultural del Perú*,⁴⁴ su posición:

Es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible. Solo en las mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como esta (Ibid.: 185).

III.4.- EL MITO DE TUTAYKIRE

Tardamos más de cinco años en decidirnos a hacerla y encontrar el tiempo para realizarla, decía José María Arguedas refiriéndose a la traducción, del quechua al

⁴³ Publicado en el suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*, Lima, 7 de diciembre de 1958.

⁴⁴ Publicado en la revista *América Indígena*, No. 2, México, 1952.

castellano, de los manuscritos del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila (Arguedas, 2007: 6). Si nos atenemos al tiempo que le tomó realizar dicha tarea, que fue entre diciembre de 1965 y junio de 1966, tal como el propio Arguedas señala al final de la Introducción a la primera edición de la obra, tenemos que a él le habrían propuesto el proyecto en el año 1960. Después de evaluarlo y repensarlo, y luego de terminar de escribir y publicar *Todas las sangres*, su novela más ambiciosa, José María se animó a emprender la traducción de los manuscritos en quechua que contienen los mitos, la cosmogonía y la forma de pensar y vivir de los habitantes de una parte del Perú, y que a la postre denominaría *Dioses y hombres de Huarochirí*.

Se trata de una obra mayor, de una que va a coronar su labor de traductor y que le va a conferir a este quehacer la misma relevancia que ya había alcanzado como autor de obras literarias y que alcanzaría también como investigador social. No obstante, no sería la primera traducción que merecerían los ya indicados manuscritos. A saber, estos están divididos en dos partes; la primera, que contiene 31 capítulos más 2 suplementos, y, la segunda, que consta de 8 capítulos y tiene un nombre demasiado largo: *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de la provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla, y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*. La primera parte fue traducida, del quechua al alemán, por Hermann Trimborn, y publicada, de forma incompleta, en 1939, en Leipzig, con el título de *Francisco de Ávila: Dämonen und Zauber im Inkareich (Francisco de Ávila: Demonios y Hechizos en el imperio de los Incas)*. Posteriormente, en 1941, el mismo Trimborn publicaría, en la revista *Zeitschrift für Ethnologie*, con el título de *Nachträge zum Ketschuawerk des Francisco de Ávila (Apéndices a la obra quechua de Francisco de Ávila)*, la traducción, también del quechua al alemán, de los capítulos y los dos suplementos que faltaban. Al año

siguiente, Hipólito Galante publicó, en Madrid, los 31 capítulos de esta primera parte traducidos al latín y al castellano.

En cuanto a la segunda parte, más conocida simplemente como *Tratado*, se tiene que fue traducida al inglés por Clements Markham, y publicada en 1873. Más adelante, en 1918, C. Romero, publicó, en castellano, una copia incompleta del indicado *Tratado* que existía en la Biblioteca Nacional de Lima. Más adelante, en 1952, F. Loayza publicaría una edición completa del mismo en castellano.

Se puede advertir, en consecuencia, que, si bien Arguedas no fue el primer traductor de los manuscritos del padre de Ávila, sí fue el primero que lo tradujo en forma íntegra, el que asumió la tarea de engarzar las dos partes como un texto orgánico, complementario, razón por la cual comprendió a ambas en un solo título, como una sola obra.

Los primeros capítulos de *Dioses y hombres de Huarochirí* se refieren a los tiempos aurorales y al surgimiento de las primeras divinidades en una zona ubicada en la sierra central del Perú, la misma que correspondería, con mayor precisión, a las actuales provincias de Yauyos y de Huarochirí, en el departamento de Lima. El primer capítulo empieza así:

En tiempos muy antiguos existió un huaca llamado Yanañamca Tutañamca. Después de estos huacas, hubo otro huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder, ordenó al hombre que sólo tuviera dos hijos. A uno de ellos lo devoraba, al otro, al que por amor escogieran los padres, lo dejaba que viviera (Arguedas, 2007: 13).

Nos habla de una época remotísima, cuando los dioses tenían tratos directos con los hombres. Se desprende que hubo una guerra entre aquellos, de la cual salió triunfante

Huallallo Carhuincho, el terrible devorador de seres humanos. Más adelante, nos enteramos que:

Tiempo después, apareció otro huaca que llevaba el nombre de Pariacaca. Entonces, él, a los hombres de todas partes los arrojó. De esos hechos posteriores y del mismo Pariacaca vamos a hablar ahora. En aquel tiempo existió un huaca llamado Cuniraya, existió entonces. Pero no sabemos bien si Cuniraya fue antes o después de Pariacaca, o si ese Cuniraya existió al mismo tiempo o junto con Viracocha, el creador del hombre; porque la gente para adorar decía así: Cuniraya Viracocha, hacedor del hombre, hacedor del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyas son las chacras, tuyo es el hombre: yo (Ibid.: 13).

Se produce una aparente confusión: Pariacaca y Cuniraya Viracocha habrían aparecido posteriormente (tiempo después) que Yanañamca Tutañamca y Huallallo Carhuincho, pero enseguida advertimos que Cuniraya Viracocha es el hacedor del mundo, es decir, sería el creador de todo, incluso de los dioses. Este supuesto contrasentido tendría su explicación en la distinta concepción del mundo que tenían los indígenas, en la cual no podía concebirse a un dios principal que creara de la nada, ex nihilo, como el dios judeocristiano; para ellos, algo o alguien tenía que haber existido para, a partir de ello, se produjera la creación. Por eso, más que un creador, su dios era un hacedor.

Este Pariacaca llegaría a ser el padre de Tutaykire. En el capítulo quinto, se dice que Pariacaca nació de cinco huevos en un cerro llamado Condorcoto (Ibid.: 27). Y en el sexto, se señala que, cuando Pariacaca tomó figura humana y hubo crecido, se hizo grande, empezó a buscar a su enemigo. El nombre de ese enemigo era Huallallo Carhuincho, devorador de hombres. (Ibid.: 39). En los capítulos octavo y noveno se relata la batalla entre estos dioses rivales:

Huallallo Carhuincho se convirtió en fuego llameante para luchar con Pariacaca (...) Como Pariacaca estaba formado por cinco hombres, desde cinco direcciones hizo caer torrentes de lluvia: esa lluvia era amarilla y roja; después, de las mismas cinco direcciones comenzaron a salir rayos; pero, del amanecer hasta la tarde, Huallallo

Carhuincho permaneció vivo, como fuego inmenso que ardía y alcanzaba el cielo; no se dejó matar. Mientras tanto, las aguas que Pariacaca hizo llover se precipitaron hacia abajo, a una laguna, en avalancha toda el agua (...) Y cuando las aguas llenaron el lago, Pariacaca apagó el inmenso fuego y siguió lanzándole rayos sin descanso. Entonces Huallallo Carhuincho huyó hacia la región de Anti (...) Cuando Huallallo, de vencedor, cayó vencido y huyó, fue sentencia (por Pariacaca) a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres (Ibid.: 49-55).

Pariacaca, entonces, resultó vencedor de la contienda, desterró a su enemigo y fue tomado, en adelante, como dios principal por los aborígenes. Esta divinidad tuvo varios hijos: Chucpaico, Chancharuna, Huariruna, Utcochuco, Tutaykire, Huarquinri, Hasenmale. De todos ellos, Tutaykire, el quinto vástago, es el más importante. De su vida y hazañas, tratan los capítulos once y doce:

En la fiesta dedicada a él se bailaba y cantaba la danza chanco (...) Tutayquiri empezó a atacar a los yungas de Llacsatambo. Estos yungas que habían oído las palabras de Tutayquiri se espantaron y decidieron huir más abajo del pueblo llamado Colli. Estos collis están junto a los carahuillos, y los muertos de ambos pueblos son puestos ahora en el antiguo pueblo, en la casa de los muertos.

Después, Tutayquiri bajó las quebradas de Sisicaya y Mama. Como lluvia roja y lluvia amarilla caminó; entonces, los hombres, algunos, en sus propios pueblos, lo esperaron para adorarlo (...)

Y así, estos checas recuerdan a Tutayquiri: Yo camino por donde anduvo la fuerza de él, dicen los hombres de todos los pueblos y salen a cazar, a hacer el chaco en el mes de noviembre. En esa ocasión piden que haya lluvia. Ha de llover mucho, exclaman.

Tutayquiri fue jefe muy poderoso porque venció a todos. Y por haber sido así, poderoso, fue el primero en derrotar a Iscamayo (...) En Uncatupi, hacia la frontera con Pariacha, hay una montaña negra; allí, en la montaña, Tutayquiri clavó un bastón de oro. Considerando a estos yungas como súbditos, y dispensándolos, dijo: Sin que se considere que puedan dar honor a otros, estos yungas vencerán y someterán estas zonas. Y la montaña donde clavó el bastón se llama ahora Uncatupi Caparicaya.

(Ibid.: 69-74).

Como podemos advertir, Tutaykire tiene varios atributos. Es el dios de la danza, el canto y la caza, actividades estas que lo relacionan con las festividades y los quehaceres

comunes de los hombres. Pero es, sobre todo, un dios guerrero. Como tal, se encargó de desterrar a los yungas (pobladores de las zonas bajas de la costa) que habían migrado a las zonas altas de la sierra. Luego, descendió a la costa y, a su paso, derrotó a los collis y a los carahuaillos. También asoló las quebradas Sisicaya y Mama. Venció a Iscamayo y, en una montaña de Uncatupi, clavó un bastón de oro. Este último suceso lo relaciona con el Incarrí del ayllu cusqueño de Q´ero, y con el de los ayllus ayacuchanos de Chaupi y de Q´ollana.

Tutaykire es también una divinidad meteorológica. Pariacaca, su padre, es el dios del granizo; y él, de la lluvia. Desciende como una lluvia roja y amarilla. De ahí su nombre: Tuta (noche, en quechua) y Kire (herida, en quechua); herida de la noche. La lluvia: la herida que drena o gotea en la oscuridad. Es, por tanto, dador de la vida y de la muerte. Humedece la tierra, hace que de ella broten los frutos, los alimentos de los hombres. Pero también, en épocas de abundantes lluvias, produce las inundaciones, y desciende a la costa convertido en huayco, arrasando todo lo que encuentra a su paso. Precisamente, en sus múltiples batallas, Tutaykire y su padre se valen del granizo, de la lluvia, de las heladas, de los huaycos, para vencer a sus enemigos; utilizan sus atributos meteorológicos como armas ofensivas.

Estos atributos emparentan a Tutaykire con otros fenómenos naturales y con otras divinidades. Por ejemplo, está relacionado con Yacana, la oscuridad del cielo, que, según se detalla en el capítulo veintinueve, anda por debajo de los ríos. Y se agrega que baja a la media noche, cuando no es posible que lo sientan ni vean, y bebe del mar toda el agua. Si no bebiera esa agua, el mundo entero quedaría sepultado (Ibid.: 153). Yacana vendría a ser la evaporación, algo que no se ve ni se siente, pero que es parte necesaria del ciclo natural para que se produzca la lluvia. También se relaciona con el huaca

Collquiri, que produce el Ucuricuc, la humedad que camina. Según se aprecia del capítulo treintaiuno, Collquiri, por amor a una mujer:

fue caminando debajo de la tierra durante cinco días (...) Cuando ya había avanzado lejos, dudó. ¿Adónde estaré yendo?, preguntándose, quiso salir a fuera (...) Apenas sacó la cabeza, el agua empezó a brotar como de una fuente (Ibid.: 169).

Ucuricuc sería, pues, la capa freática; Collquiri, un puquio (ojo de agua). Con Yacana, Ucuricuc y Collquiri, que representan los ciclos del agua, se relaciona Tutaykire, el dios de la lluvia.

De la lectura del capítulo veintidós, apreciamos que Tutaykire también estaba vinculado con Pachacamac, una de las deidades principales del Tahuantinsuyo.

Cada año, ofrendaban un hombre y una mujer a Pachacamac. A esta ofrenda le llamaban Gran Culpa (capac hucha). Cuando el hombre y la mujer destinados al sacrificio, los Gran Culpa, llegaban hasta Pachacamac, eran enterrados vivos: Cómelos, padre, le decían al huaca (...)

Cuando en estas tierras de Checa no llovía, entonces, por orden del Inca, los yungas iban hasta Sucyahuilca; le llevaban chicha, ticti, oro y plata una vez al año. Ya junto a Sucyahuilca le decían: Me envía el padre Pachacamac. Tú haces que en el mundo llueva. Cuando no baja el agua de este lago, los hombres padecemos sed. ¡Llueve, pues! Hemos venido a pedirte. Y le ofrecían cuanto había llevado (...)

Estas son las verdades que sabemos de Pachacamac, a quien llaman El que mueve el mundo. Dicen que, cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el universo, diciendo, decían los hombres (Ibid.: 119-121).

Pachacamac, el dios principal de la costa, de los pobladores yungas, que luego fue aceptado por todo el Imperio incaico, es la deidad encargada de la rotación de la tierra y de los movimientos telúricos. Su vinculación con Tutaykire, entonces, tiene una explicación lógica: el ciclo del agua, al menos desde la evaporación hasta la precipitación, requiere como mínimo de un día. De tal manera que, en el pensamiento de los indígenas, si el tiempo se detuviera, es decir, si la tierra no rotara, si no se pasara

de un día para otro, las lluvias cesarían. Por esa razón, Pachacamac, el Señor del movimiento de la tierra, es el que permite que la lluvia se produzca. Los pobladores de la costa, zona castigada frecuentemente por las sequías, iban a la sierra a rogar por las lluvias, para que los ríos bajen cargados de agua, pero sabían que esto dependía también de su dios Pachacamac.

José María Arguedas, no obstante, fue más allá, leyó con ojos de etnólogo los manuscritos, y descubrió, en Tutaykire, un atributo que, a pesar de no estar precisado en el texto, fue el que más le interesó: el de dios migrante. Este había empezado sus campañas bélicas arrojando a los yungas que vivían en las partes altas, pero luego descendió hacia la costa, venció a sus oponentes, conquistó pueblos, y, cuando pudo enseñorearse y proseguir sus conquistas, se prendó de una mujer y se quedó en un lugar no determinado de la zona costa:

Y luego Tutayquiri y su gente bajaron a Huarochirí y también a Huaracaranco. Él tomó la delantera. Entonces, esa mujer llamada Chuquisuso, de la que hablamos, tenía una hermana; ella, la hermana, esperó en su chacra a Tutayquiri, para hacerlo caer en mentira. Y, mostrándole su parte vergonzosa y también los senos, le dijo: Padre, descansa un poco; bebe siquiera algo de esta chicha, come de este potaje. Y él se quedó. Y viéndolo descansar y quedarse, unos y otros también se quedaron en aquel lugar... (Ibid.: 73).

Es decir, es un dios que viene de afuera, de las tierras altas, y se afinca en un lugar desconocido de las tierras bajas. Pero, además de eso, tiene descendencia. En el capítulo veinticuatro podemos advertir que Tutaykire bajó derrotando pueblos, diciendo que sus hijos tenían que vivir en esos lugares, y estos empezaron a repartirse los campos, ayllu por ayllu, y también las chacras y las casas (Ibid.: 153). Tutaykire, entonces, se unió a una mujer yunga (no se sabe si con la misma que lo sedujo) y tuvo hijos que ya no fueron dioses, sino hombres comunes y corrientes. Esto significa que el dios migrante

renunció también a su divinidad; prefirió ser un hombre y forjar, en una nueva tierra, una nueva cultura. Con esta conversión, dio inicio a un proceso de mestizaje cultural. Tal como se aprecia en algunos pasajes de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, este hecho, insólito entre los dioses, causó una gran impresión en José María Arguedas.

En el primer Diario, y en el primer capítulo de la indicada novela, Arguedas hace aparecer, en el puerto de Chimbote, al zorro de la parte alta y al zorro de la parte baja. Son los mismos zorros que, en *Dioses y hombres de Huarochirí* (capítulo cinco), hablan delante de Huatyacuri, mientras este dormía, y relatan el motivo de la enfermedad de Tamtañanca. En la novela, pues, vuelven a encontrarse, y el zorro de arriba dice: Este es nuestro segundo encuentro, hace dos mil quinientos años nos encontramos en el cerro Latausaco, de Huarochirí. Y el zorro de arriba le contesta:

Ahora hablas de Chimbote, cuentas historias de Chimbote. Hace dos mil quinientos años, Tutaykire (Gran Jefe Herida de la Noche), el guerrero de arriba, hijo de Pariacaca, fue detenido en Urin Allauca, valle yunga del mundo de abajo; fue detenido por una virgen ramera que lo esperó con las piernas desnudas, abiertas, los senos descubiertos y un cántaro de chicha. Lo detuvo para hacerlo dormir y dispersarlo. El agua que baja de las montañas que yo habito; corre por los valles yungas encajonados entre montañas secas y ocres y se abre igual que la luz, cierto, cerca del mar (...) El individuo que pretendió quitarse la vida y escribe este libro era de arriba; tiene aún ima sapra sacudiéndose bajo su pecho... (Arguedas, 1983 T V: 48-49).

Arguedas introduce a Tutaykire en la novela sobre Chimbote. En *Dioses y hombres de Huarochirí* vemos que el dios se queda, engatusado por la mujer, en un pueblo desconocido de la zona yunga (Urin Allauca), hasta allí nomás llega. Pero el propósito del novelista es hacer ver que Tutaykire se queda en Chimbote, que el Urin Allauca corresponde a ese puerto pesquero del norte del Perú. En la cosmovisión indígena, el mundo es bipartito; así, al Urin o Hurin (abajo), le corresponde el Hanan (arriba). Y al Ichoq (izquierda), le corresponde el Allauca (derecha). De ese modo, si nos ubicamos en el centro del Perú (de cara al océano Pacífico), en las provincias altas limeñas de

Yauyos o Huarochirí, que es donde transcurren los relatos míticos, podremos ver que Chimbote queda en la parte baja de la derecha, es decir, precisamente en el Urin Allauca. En la imaginación de Arguedas, Tutaykire, el dios de la migración y forjador de una nueva cultura, tenía que estar necesariamente en Chimbote, en aquel puerto que, debido al Boom de la industria pesquera, atraía a decenas de miles de seres humanos de distintas partes del Perú y del mundo, a nuevos tutaykires de carne y hueso que, sin ningún atributo divino pero colmados de esperanza, se fundían en las barriadas como en una fragua viva.

Y por primera vez, Arguedas, el autor, se introduce directamente en una de sus obras de ficción; en la última de sus historias, él también quiso ser personaje. Él es el individuo de la parte de arriba, nacido en la sierra, que, en abril de 1966, se tomó 37 pastillas de seconal -le habían dicho que con 3 dormiría para siempre- y no logró matarse. Pero no ha desistido de tal propósito. Aún tiene el ima sapra (la salvajina, esa planta colgante que crece en lo precipicios, en las cañones que forman los ríos) sacudiéndose en su corazón; aún está gobernado por la pulsión de la muerte. Resulta desconcertante, una triste paradoja, que el hombre que escribe sobre el nuevo Perú, sobre la esperanza, sea alguien que persiga la muerte.

Pero acaso en el ¿Último Diario? (aquel que escribió antes de quitarse la vida, dudando si sería el final) podemos encontrar la explicación. Este texto, con el que termina la novela, es una especie de agenda o ayuda memoria, contiene indicaciones acerca de cómo Arguedas quiso que terminara la novela, ese “entrecortado y quejoso relato”, como él la llama, pues creía que la dejaba inconclusa. Por eso exclama: ¡Cuántos Hervores han quedado enterrados! Enterrados; es decir, que ya no podrán escribirse. Pero sí dejó pistas de cómo debería ser su continuación. Y ahí aparece nuevamente Tutaykire. Arguedas indica que la prostituta Orfa se debe suicidar

lanzándose al mar desde la cumbre de El Dorado, desengañada de todo, y también porque allí, en la cima, no encuentra a Tutaykire trenzando oro ni a ningún otro fantasma; solo halla un blanqueado silencio, el del guano de la isla (Arguedas, 1983 T V: 197). Y explica que fue Asto, el indio pescador, quien le había dicho a Orfa que en la cima de ese cerro tutelar de Chimbote, se encontraba el fantasma de Tutaykire y que este trenzaba oro.

Tutaykire, entonces, no se dedicaba a tejer sino a trenzar oro; es decir, elaboraba una trenza, una sogá de ese precioso metal. ¿Cuál sería el propósito? Pues no sería otro que controlar el tiempo. Amarrar el sol para que dure el día, tal como, según las dos versiones del mito de Incarrí que conserva el ayllu de Chaupi, lo hacía este dios muchísimo tiempo atrás. Y hacer girar la tierra, para que, tal como lo hacía Pachacamac, el día transcurra y vengan las lluvias. Arguedas le otorga los atributos de Incarrí y Pachacamac, lo convierte en Señor del Tiempo y en Señor del Movimiento y, con ello, en dador de la vida. Con la sogá de oro, que tendría que ser gigantesca, Tutaykire haría girar la tierra como una peonza, produciría el movimiento de rotación y lograría que se cumpla el ciclo del agua, que venga la lluvia y la vida fluya.

Pero Tutaykire no va a tejer esa sogá en cualquier sitio, sino en la cima de El Dorado, el cerro protector de Chimbote que brilla como oro, pues está colmado de polvo de pirita en sus laderas. Y Chimbote es el centro, la fragua donde se funden los nuevos hombres venidos de distintas partes. Eso significa que, de acuerdo con el pensamiento de Arguedas, el dios del tiempo y el movimiento debería serlo también de la migración y el mestizaje. Le parece lo más acertado. Que un dios reivindicado, con nuevos poderes, sea quien, en el futuro, se constituya en símbolo del nuevo Perú, de una nación mestiza, hecha por migrantes.

En la última etapa de su vida, José María Arguedas logra entrever, en Chimbote, algo nuevo, algo que se insinúa confusamente ante sus ojos pero que él entiende que deberá definirse y concretarse en el futuro. De esa manera, se clausurará una etapa del pasado, y empezará un nuevo ciclo en el Perú. No puede explicar, en un texto sociológico riguroso, científico, lo que está vislumbrando, pero considera que sí puede representarlo en una obra de ficción. Y le otorga, en su novela póstuma, a Tutaykire, atributos de Incarrí, sustituye a este por aquel; clausura, de esa manera, el pasado, representado por este último, y se abre al futuro, al progreso, representado por Tutaykire. Pero en ese futuro él, Arguedas, también quiere estar presente, seguir siendo personaje. Ya no en vida, pero sí como una estela permanente. Con su muerte, quiere también, simbólicamente, cerrar un ciclo e inaugurar uno nuevo:

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú (...): se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente (...); se abre el de la luz y de la fuerza liberadora (Ibid.: 198).

III.5.- EL INTELLECTUAL DEL FUTURO

Se ha escrito mucho acerca de la cultura, se han dado muchas definiciones de ella, tantas que a veces, en lugar de aclarar el concepto, lo confunden más. Pero es obvio que, desde que surgió en la Tierra, desde antes de inventar ese término, el hombre ya hacía cultura. Todo lo que creaba y descubría, todas las herramientas que inventaba y los conocimientos que adquiría, y que le permitieron, en primer lugar, sobrevivir y, luego, tener una mejor existencia, formaba parte de su bagaje cultural. Luego descubrió la agricultura y se hizo sedentario, se agrupó en clanes más grandes, en organizaciones más complejas, y estableció jerarquías. Después levantó pequeños villorrios (*civitas*), dividió el trabajo por especializaciones, y surgieron los estamentos sociales. De ese modo, se hizo necesario que los componentes de esos estamentos -artesanos, soldados,

administradores, religiosos, gobernantes- supieran cómo debían desenvolverse, cuál era su radio de acción, y, entonces, se dieron normas de convivencia social, leyes, y forjaron instituciones: alcanzaron la civilización.

Pero todavía estaban muy lejos de descubrir la noción del progreso. Esos hombres convirtieron sus principales ciudades en lugares sagrados, en el centro del mundo⁴⁵ que los protegía del caos universal y de los bárbaros (aquellos hombres que aún no habían alcanzado la civilización) que los rodeaban. Ciudades, entonces, como el Cusco (ombbligo del mundo, en quechua), tenían, según sus habitantes, una ubicación central en el universo, y adquirirían, por tanto, una importancia suprema, un aura divina. Jerusalén, por ejemplo, era una réplica, según los profetas, de una ciudad que existía en el Cielo. Relacionarse con la ciudad era como relacionarse con Dios, una religiere. Por eso mismo, algunas de ellas, como Chichen Itzá o La Meca, se convirtieron en centro de congregación, en el lugar adonde todos los hombres tenían que acudir alguna vez en su vida. Esos hombres de la antigüedad añoraban regresar al origen, al tiempo mítico en que tenían contacto directo con los dioses. Ya eran civilizados, pero, en su horizonte, el futuro se les presentaba como un retorno al pasado. Sabían contar los días, los años, intuían el futuro concreto, pero comprobaban que las estaciones se repetían y que los eclipses volvían a suceder a la vuelta de décadas; y esto último les provocaba una suerte de rebelión contra el tiempo lineal, progresivo, aquello que Mircea Eliade ha definido como nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes (Eliade, 2013: 11). La construcción del futuro requería, pues, que el hombre dejara atrás el tiempo cíclico, repetitivo, antihistórico, y se encaminara por el tiempo lineal, progresivo, histórico.

⁴⁵ El *axi mundi* -idea que Mircea Eliade expone en *El mito del eterno retorno*-, es un eje central que impone orden y sentido en el universo. No podría funcionar, en consecuencia, si el cosmos no estuviera rodeado de caos.

Fue en Roma, después del saqueo de los visigodos de Alarico, que San Agustín empezó a escribir *La ciudad de Dios*, una obra de 22 tomos que terminó recién en el 426 D.C. En ella habla de dos ciudades; una terrena y efímera, sujeta a las contingencias mundanas, con auges y caídas, propio de todo lo humano; la otra, divina y eterna, que marcha coherente y progresivamente hacia la apoteosis del encuentro con Dios. Esta concepción es contraria a la que tenían los griegos del tiempo, el cual, para ellos, era una curva cerrada, con ciclos que se repetían, tal como lo simbolizaron en el mito del eterno retorno. En esos círculos repetitivos, la vida humana, y también la muerte, estaban atrapadas, daban vueltas una y otra vez mediante la metempsicosis. San Agustín rechazó esta idea, aduciendo que, como Cristo había muerto y resucitado, la muerte ya no tenía dominio sobre Él, y, por añadidura, los seres humanos, después del Juicio Final y la resurrección, estarían también para siempre con el Señor (San Agustín, 2009 T XII: 782). Y en cuanto a la transmigración de las almas, sostenida por Platón en uno de sus diálogos (Fedón), la refutó diciendo:

¡Pero esto es falso! Nosotros seguimos un camino recto (...) Desechemos, pues, los famosos periodos circulares que necesariamente llevarían al alma -así se pensaba- a sus miserias de siempre (Ibid.: 801).

Un camino recto, lineal, sin retorno. Una nueva noción del futuro. Ese fue el germen de una concepción progresiva de la marcha de la Historia. Después, esa idea se afianzó, ya en la edad media, con las profecías de Joaquín de Fiore sobre las tres edades de la Historia y el advenimiento de un hombre nuevo. Y también con los pensadores del Renacimiento, que devolvieron al ser humano sus potencialidades, lo hicieron dueño de su destino y lo ubicaron en el centro de la Creación. Eso revivió en el hombre los deseos de investigación y aventura, de descubrimiento.

Con la idea del progreso, los europeos se creyeron con derecho a “nivelar” a aquellas culturas que descubrían en América y África y que consideraban inferiores en

comparación con la cultura de la que ellos provenían. Supuestamente, esa fue la finalidad de los proyectos de conquista. A fines del siglo XVII, Leibniz formuló la teoría de que el universo sigue un progreso perpetuo en pos de alcanzar la perfección de Dios. Pero ese progreso tenía que ser gradual, pues *natura no facit saltus* (la naturaleza no hace saltos). Siglo y medio después, Darwin publicaría su tratado *El origen de las especies*, con el que demostraría la evolución de los seres biológicos. La idea del progreso gradual, entonces, cobró autoridad en el mundo de las ciencias. En esas circunstancias surgió la Antropología como una rama del saber independiente, inspirada en la teoría evolucionista.

Unos organismos vivos evolucionaban más rápido que otros, mejor que otros; así debían evolucionar las culturas. Esa fue la noción dominante en los primeros tiempos de la Antropología. Esto conllevó a que se asociara el progreso con el desarrollo cultural y se produjera una gran distorsión: considerar que unas culturas son superiores a otras. Franz Boas, sin embargo, enderezó el camino. Propuso que cada cultura debería ser estudiada dentro de su propio contexto, con sus propios parámetros, y no en comparación con aquellas que se hallaban en otro estado de desarrollo. Cada cultura tenía su grado de desarrollo, pero este pasaba desapercibido cuando los investigadores sociales se acercaban a aquella con otra mirada. Todo dependía, entonces, del cristal con que se mirase. Se debía dejar de lado la mirada hegemónica eurocentrista, y estudiar cada cultura de acuerdo con sus normas, sus creencias, sus relaciones sociales; así se descubriría el desarrollo que cada una de ellas, dentro de su contexto, pudiera haber alcanzado.

Por añadidura, la teoría del relativismo cultural también vino a esclarecer otro asunto: que el desarrollo cultural no equivalía al progreso. No son la misma cosa. La noción del progreso está asociada a la del tiempo lineal histórico. Todos los pueblo, hasta los más

arcaicos, tenían un grado de desarrollo, pero no todos habían logrado ingresar a ese tiempo que avanza de forma irreversible. Algunos, como los aztecas y los incas, habían incluso erigido grandes imperios, desarrollado la astronomía, las matemáticas, la ingeniería civil e hidráulica, pero seguían viviendo en el tiempo cíclico ahistórico. Regresaban siempre al origen. Por esa razón, a pesar de haber desarrollado una civilización esplendorosa, esas culturas no habían alcanzado a concebir el futuro progresivo.

Pero Eliade creía que el mundo contemporáneo todavía no estaba completamente ganado por el historicismo, pues encontraba que, aún en los pueblos modernos, en aquellos que tenían noción del tiempo progresivo, existía una resistencia al progreso, un terror al tiempo histórico. Observaba que, por periodos, por ciclos, salía a flote, en algunos pueblos, un resabio arcaico. Y volvían a tropezar con las mismas piedras, cometían nuevamente los mismos errores; desataban hambrunas, migraciones forzadas, guerras, genocidios. A tal punto que parecía que la humanidad estaba condenada a presenciar, periódicamente, la caída de Roma.

A raíz de los acontecimientos aciagos que se repiten, la dos Guerras Mundiales y la amenaza constante de una tercera, ya con armas nucleares, cabe preguntarse si realmente la humanidad se conduce hacia el progreso o, por el contrario, se encamina de regreso a una etapa primitiva. Esto conduce necesariamente al replanteamiento del concepto del progreso. Resulta obvio que ya no basta con proyectarnos en un tiempo lineal progresivo. Se tiene que ver cuál es la meta. Si empleamos los avances de la tecnología y la ciencia para desarrollar una bomba de letalidad masiva, incontrolable, ciertamente no nos dirigimos hacia el progreso, sino a la extinción. El progreso, pues, deja de tener significancia si carece de un sentido ético. Como bien señala Albert Schweitzer, todo lo que el hombre produzca, todo lo que la civilización humana en su

conjunto desarrolle, debe de estar orientado hacia el perfeccionamiento espiritual del individuo (Schweitzer, 1987: 91); porque ese es, en definitiva, el verdadero progreso.

No hay un intelectual peruano que haya dedicado, con tanta vehemencia, su vida y su obra a develar los grandes problemas nacionales como José María Arguedas. El Perú fue su obsesión, su tópico y estímulo constante. El Perú en sus grandes complejidades - el desentrañamiento de su pasado, la interpretación de su presente y la proyección de su futuro- está presente en todas sus obras, tanto de investigación social como literarias. A él le entregó todo lo que fue; educador, folklorista, etnólogo, traductor, poeta, escritor. Pero no desdoblándose o repartiéndose en varias versiones de hombres totalmente disímiles, como piensa Vargas Llosa, sino como un hombre íntegro, alimentado por todos los conocimientos que adquirió y todos los oficios que ejerció a lo largo de su vida. Porque el investigador social y el creador de ficciones se alimentaban mutuamente, contribuían a conformar un solo individuo. Un trabajo de campo etnológico sobre Chimbote lo llevó a escribir *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Y gracias a su vena de escritor y poeta, pudo convertir un relato oral quechua que descubrió en el Cusco, en el hermoso cuento *El sueño del pongo*. Así funcionaba: su lectura del país, sus reflexiones sobre los problemas socio-culturales del Perú, le servían, a la postre, de material para sus obras de ficción.

No era, pues, un creador empírico, espontáneo o intuitivo, como mucho creen y como él mismo, por modestia, algunas veces se calificaba. Al contrario, era un escritor meticuloso, metódico, que, antes de escribir, efectuaba investigaciones, planificaba, se documentaba. Basta decir que, para realizar su última novela, visitó fábricas y barriadas, entrevistó a muchas personas y tomó más de un centenar de fotografías. Lo mismo sucedió con sus otras novelas, como el mismo reconoció respecto a *Todas las sangres*:

Concebir esta novela me costó años de meditación. No habría alcanzado a trazar su curso si no hubiera interpretado primero, en *Agua*, la vida de una aldea; la de una capital de provincia en *Yawar fiesta*; la de un territorio humano y geográfico más vasto y complejo en *Los ríos profundos*.⁴⁶

Todas sus obras están ligadas, siguen una secuencia, una llevaba a la otra, y siempre en un curso progresivo, tratando de abarcar todo el país. Pero, así como va de menos a más en el aspecto geográfico y humano, también se va ampliando su visión de la sociedad peruana y de los conflictos y problemas que la perturban. En *Agua*, vemos una sociedad rígida, dividida en dos, con mistis e indios irreconciliables; en *Yawar fiesta* y *Los ríos profundos*, aparece el mestizo y los diversos estamentos sociales, la sociedad se torna más compleja, cobra otra dinámica debido a su mayor contacto con la costa y la modernidad; *Todas las sangres* intenta globalizar a toda la sociedad peruana, con sus matices y conflictos internos, pero, a la vez, de cara al mundo, enfrentada al capital internacional; y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* nos presenta una muchedumbre heterogénea -aquella que ha migrado a la costa debido a la industrialización-, que se funde en un gran caldero y cuyo hervor deja vislumbrar, como entre el relente de una ebullición, la nación del mañana.

Qué país nos espera, cómo seremos al cabo de unas décadas; esa fue siempre la gran preocupación de Arguedas. Y no solo en sus últimas novelas, sino desde sus primeros cuentos; en *Agua* ya se puede advertir la inquietud que siente por adivinar cómo se van a resolver los enfrentamientos entre mistis e indios y qué tipo de país construirá esa nación dividida. Pero no solo en el campo de la ficción, sino también en lo social. En 1940, cuando tenía 29 años y se desempeñaba como profesor en una escuela de Sicuani, propuso la alfabetización de las personas en su idioma nativo; ahora, a 53 años de su muerte, la enseñanza pública bilingüe, no solo para las comunidades que se expresan en

⁴⁶ "Entrevista a José María Arguedas", Raúl Vargas, diario *Expreso*, Lima, 25 de marzo de 1965.

quechua, sino también para las que lo hacen en aimara o alguna de las lenguas amazónicas, es política de Estado. Prueba irrefutable de que, en contra de lo que consideran algunos, él nunca aspiró a un regreso al pasado, ni siquiera instintivamente, y, más bien, siempre estuvo un paso adelante, su mirada siempre estuvo puesta en el Perú del futuro.

No obstante, en junio 1965, unos sociólogos que integraban una Mesa Redonda,⁴⁷ concluyeron que *Todas las sangres* era una novela retrógrada. Para ellos, no reflejaba al país de entonces, pues este había cambiado, había ingresado a una etapa de industrialización capitalista mientras que en la novela aún aparecía como feudal. Los indios, por tanto, ahora eran campesinos y los señores feudales ya no existían. Por supuesto que eso no era cierto. Tan no lo era que, el año anterior, Luis de la Puente Uceda se había levantado en armas denunciando que casi la totalidad de la tierra agrícola estaba acaparada por unos cuantos latifundistas y, cuatro años después, el general Velasco se vio precisado a promulgar una reforma agraria que liquidaba los latifundios y entregaba la tierra a los campesinos. Pero, aparte de eso, los sociólogos tenían también una idea errónea respecto a la naturaleza de la novela y a la función del novelista. A saber, una novela es una obra de ficción y, como tal, no tiene por qué reflejar o retratar la realidad. Y el novelista, por lo mismo, no está obligado a hacerlo. Lo que hace es captar la realidad y representarla. Es decir, escribe sobre la realidad, pero no como esta es, sino como él cree que es. Funciona como un tamiz; a través de él, la realidad se filtra, y sale convertida en otra cosa, en un producto de ficción. Su función, entonces, es convertir la realidad real en realidad ficcional. Si no lo hiciera así, si pretendiera volcar en los libros la realidad tal como es, haría cualquier tipo de documento, menos una novela.

⁴⁷ Convocada por Instituto de Estudios Peruanos, la Mesa Redonda estuvo integrada, además de José María Arguedas, por los sociólogos Alberto Escobar, Aníbal Quijano, Jorge Bravo Bresani, Henri Favre y José Matos Mar, y los literatos Miguel Oviedo y Sebastián Salazar Bondy.

Vargas Llosa, refiriéndose a las críticas de los sociólogos, dice que estas son justas, “si se toma la novela como documento” (Vargas Llosa, 1996: 262). En este caso, se tendría que la visión del Perú que aparece en *Todas las sangres*, desde el punto de vista histórico, sociológico, político y económico, no es exacta. Eso, aparentemente, tiene sentido, pero resulta que la novela, como ya dijimos, no es un documento sino un producto de ficción, y, aunque puede ser analizada desde diferentes aspectos de la realidad, no le debe fidelidad a ninguno de ellos. El autor es un creador distinto, produce otra realidad; sobre lo creado -lo real-, él vuelve a crear, recrea. Pero su creación es ficticia, imaginaria; de la realidad, se forja una representación -representación que alcanza a “ver” en imágenes- y, luego, la lleva a la página en blanco mediante las palabras, palabras que “corporizan” imágenes. Esa nueva realidad, esa creación verbal, es distinta e independiente de la realidad real; puede, en algunos puntos, tener algo en común, pero no se le puede exigir que sea un retrato de ella.

En la misma línea, Vargas Llosa también cree encontrar vinculaciones entre Arguedas y los personajes de *Todas las sangres*. Por ejemplo, en la novela se suicidan algunos de ellos; eso sería, entonces, un reflejo del José María íntimo, del que pensaba en matarse. Rendón Willka es bueno, porque Arguedas pensaba que así eran los indios. Si otros personajes tienen aversión o son muy proclives al sexo, es porque el autor tenía problemas sexuales. Eso no tiene sustento. Los personajes son autónomos, productos de la ficción que se emancipan del creador, y no pueden equipararse con este; lo que aquellos hagan, digan o piensen, no corresponde necesariamente con lo que este piense o sienta. Es absurdo creer lo contrario. Tan absurdo como considerar que Vargas Llosa aspira a la creación de un Estado teocrático, como perseguía el Antonio Conselheiro de *La guerra del fin del mundo*, o tiene los mismos apetitos sicalípticos del Johny Abbes García de *Tiempos recios*.

Todas las sangres fue acusada, además, de ser una novela que pretendía demostrar la supremacía de los valores del indio sobre los del costeño o del blanco, y también de ser esquemática, en cuanto ofrecía un universo dual, simplista, de buenos y malos, de indios y blancos, de lo nacional y lo extranjero. Esto tampoco es cierto. La novela, en primer lugar, presenta una gran diversidad de tipos humanos, casi todos los que conviven en el Perú, y los indios y blancos no aparecen como sumamente buenos ni sumamente malos; está lejos, pues, de ser maniqueísta. La pretendida superioridad moral del indio sobre el blanco, que se aprecia en los primeros cuentos de Arguedas, ha desaparecido. Ahora, ambos son buenos y malos, pueden ser ángeles y demonios a la vez. Antonio Cornejo Polar descubre, en su ensayo *Los universos narrativos de José María Arguedas*, una característica de Rendón Willka que no existía en los indios de las anteriores historias de Arguedas: el disimulo. Este personaje es un enigma, nunca se sabe si sus actitudes son auténticas o, por el contrario, se inscriben en el orden del doblez y el ocultamiento de las verdaderas intenciones (Cornejo Polar, 1997: 201). Ha estado en la costa, en Lima, y regresa a su tierra convertido en un hipócrita y felón, características que utiliza de acuerdo a su conveniencia, como armas de defensa y ataque. Se mueve según las circunstancias; no duda en aliarse con sus antiguos explotadores, el terrateniente don Bruno o el empresario capitalista don Fermín, aunque también podría traicionarlos, si las circunstancias así lo requieren. Es maquiavélico, cree que el fin justifica los medios. Aun así, tiene rasgos de bondad, acepta, por ejemplo, hacerse cargo del hijo de don Bruno. Es, en fin, ambiguo, ambivalente, como el indio, como el blanco, como cualquier ser humano.

En segundo lugar, no es una novela esquemática. En ella se ha disuelto la pretendida dualidad y, más bien, se enfrentan todos contra todos. Son visibles cuatro estamentos: el indio, representado por Rendón Willka; el terrateniente blanco, por don Bruno; el

capital nacional, por don Fermín; y el capital extranjero, el imperialismo transnacional, por el Consorcio. Pero, por debajo de ellos, junto al indio, al blanco y al extranjero, están todos los tipos humanos y todas las clases sociales. Y todos ellos enfrentados, en constante colisión. La novela empieza con la muerte de don Andrés Aragón de Peralta, quien anuncia, antes de suicidarse, la destrucción de su mundo y el enfrentamiento de sus dos hijos, Bruno y Fermín, a quienes odia profundamente. Y termina con la victoria del Consorcio, con el triunfo del capitalismo extranjero, y la muerte de Rendón Willka, quien es fusilado por los gendarmes después de realizar un reparto de tierra entre los indios.

La historia es caótica, destructiva. Trata de la caída del antiguo orden, del aniquilamiento de los latifundios feudales, la confrontación del capital nacional con el extranjero, el ingreso de la gran minería transnacional y el efecto que va a tener en las comunidades, en la sociedad y en la ecología. Está lejos de ser una novela pasadista, no trata de la recuperación de una arcadia perdida. Es, más bien, una novela que se anticipó al futuro. A poco tiempo de su publicación, las Fuerzas Armadas tomaron el Poder y disolvieron los latifundios, estatizaron las principales empresas y acabaron con el viejo modelo socio-económico del país. Décadas después, se volvieron a privatizar las empresas y el gran capital internacional ingresó galopante. Las actividades de los grandes consorcios mineros produjeron desplazamientos de comunidades agrícolas, afectación a la salud de las personas y contaminación de las aguas y la tierra.

Arguedas se sintió muy contrariado, abatido por las críticas negativas a *Todas las sangres*, hasta pensó en quitarse la vida. Pero luego se recuperó, y quiso demostrar que él no era un escritor pasadista ni fuera de la realidad, y decidió escribir *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Esta novela sería su puesta a prueba, tanto en la forma como

en el tema. Demostraría que él también podía escribir como los modernos autores del Boom, rompiendo esquemas, experimentando con el género novelístico, y sobre un país actual, que estaba en plena transformación. Con ese propósito, estructura la obra en tres niveles; autobiográfico, narrativo y mítico. El primero corresponde a los cuatro diarios que inserta dentro del texto de la narración y que van a concluir cuando se quita la vida; la historia del autor y la del relato están, pues, íntimamente enlazadas. El segundo, está desarrollado en el texto mismo, donde apreciamos, por partes, a un narrador omnisciente y ordenador que, prontamente, es desbordado por las voces de los personajes y permite que el relato se convierta en una polifonía desordenada, aluvional. El tercero, se refiere a la incorporación de los mitos que el autor encontró en *Dioses y hombres de Huarochirí*, como son los relacionados a los dioses Pariacaca, Tutaykire y Huatyacuri y a los zorros.

Cuando Arguedas llegó a Chimbote, en los primeros meses del año 1967, ese puerto, que hacía tres lustros era una pequeña caleta que tenía unas cuantas chalanas y albergaba no más de cinco mil personas, ya contaba con seiscientas bolicheras, cincuenta fábricas pesqueras, una siderúrgica y cerca de ciento cincuenta mil habitantes. Había tenido la más alta tasa de crecimiento demográfico de todo el país. Y ya producía diez millones de toneladas de harina de pescado al año, más que cualquier otro puerto del planeta. La impresión que el escritor tuvo de Chimbote, fue de una sociedad multitudinaria, heterogénea, que se estaba fundiendo, fundando, creándose recién delante de sus ojos.

Chimbote es la ciudad que menos entiendo y más me entusiasma. ¡Si ustedes la vieran!, exclama Arguedas en su tercer diario. Y lo dice sinceramente. El puerto era entonces una monstruosidad, un laberinto donde no se podían trazar coordenadas para empezar a conocerlo. Y a Arguedas se le ocurrió, para conseguir cierto orden,

refundarlo a base de elementos míticos de *Dioses y hombres de Huarochirí*. Huatyacuri, el dios mendigo, había convertido en piedra a una mujer adúltera y luego la había colocado, con las piernas abiertas, el sexo expuesto, en un cruce de caminos; diciendo: Aquí van a venir los hombres de todas partes, los de arriba y los de abajo, en busca de tu parte vergonzosa, y la encontrarán (Arguedas, 2007: 35). Y esa imagen es la que Arguedas tuvo en mente para, de alguna manera, ordenar, darle un sentido a Chimbote. Y fundó una ciudad mítica donde el punto central, neurálgico, sería el prostíbulo La Rosada,⁴⁸ un sitio donde las mujeres ofrecían su sexo. Alrededor de él se desparraman las barriadas y a él llegan los hombres venidos de todas partes, los migrantes. Es, pues, un burdel, no la plaza de armas ni el templo, el que ejerce una fuerza ordenadora, centrípeta en la ciudad, el lugar que vincula y cohesiona a la gente.

En la novela, el narrador llama a Chimbote la “gran zorra paridora”⁴⁹, en clara alusión al sexo femenino, a uno gigantesco, como sería el lenocinio que atrapa a la gente. Pero también porque la ciudad tenía la capacidad de alumbrar, de parir nuevos hombres. Y son estos los que alcanzaban las calles, los arenales, y, hambrientos, desesperados, podían llegar a cometer cualquier vileza por sobrevivir. Y con esa misma urgencia se mezclaban, se fusionaban, creaban una nueva sociedad cuyas características aún no estaban bien definidas. Cornejo Polar identifica a uno de los personajes -el pescador serrano Asto-, con Tutaykire, porque se pierde con la puta La Argentina tal como el dios se perdió con la muchacha yunga que lo esperó desnuda. Es válida la comparación. Pero, en realidad, todos son tutaykires: migrantes que se están transformando, que han dejado atrás su vida pasada y se aprestan a forjar una nueva.

⁴⁸ El nombre se deriva de uno de los ambientes del prostíbulo chimbotano Tres cabezas. Los otros son El Corral, donde se encontraban las prostitutas menos agraciadas y más baratas, y El Salón, que era una sala de baile.

⁴⁹ Zorra, en jerga chimbotana, es vagina.

Arguedas también fue un migrante, desde niño, un hombre venido de afuera, pero los migrantes que halló en Chimbote eran muy diferentes a él. Había gente llegada de todas partes del país y también del extranjero, y todos procuraban integrarse a la sociedad, adaptarse a las costumbres y al habla de los pobladores de la costa norte peruana. No los entendía. Como tampoco podía entender a los indios; se parecían muy poco a los que él había conocido. Ya no hablaban en quechua sino en un castellano bárbaro. Y habían perdido también su antigua inocencia; ahora eran reveseros, astutos, atrevidos. Aquellos que habían pasado las pruebas de fuego de la costa,⁵⁰ ya no tenían miedo, se mostraban alegres y desafiantes. Martín Lienhard cree que, ante esa realidad desconocida -el puerto industrial norteño como escenario y los nuevos hombres como protagonistas-, Arguedas sufrió una crisis del narrador⁵¹. Pero no porque se hubiera agotado como escritor, sino porque atravesó una situación nueva, desconocida, que lo obligó a tomar decisiones inusitadas con relación a su escritura.

Para sus novelas ambientadas en la sierra, Arguedas creó un lenguaje, un castellano alterado con la sintaxis y la musicalidad del quechua. Fue una lengua inventada, un producto que lo reveló como un gran creador; con él escribió sus historias ambientadas en la sierra. Pero esa invención ya no le servía para escribir *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, pues los hombres de Chimbote hablaban de otra manera. No conseguía entender del todo a esa nueva gente; se sentía extraño, como seguramente se sintió Tutaykire entre los yungas. El lenguaje, cómo escribir de acuerdo con el habla de los pobladores de Chimbote, fue, sin duda, uno de los primeros escollos que debió superar al inicio del relato. Y para darle una solución, recurrió nuevamente a *Dioses y hombres*

⁵⁰ Según narra el mismo Arguedas, los serranos eran lanzados al mar, y ahí chapoteaban, abrazados a los pilotes del muelle; si sobrevivían y aprendían a nadar, se hacían pescadores (Arguedas, 1983 T V: 42).

⁵¹ La crisis, para Lienhard, es una oportunidad de cambio. En *Cultura andina y forma novelesca. Zorros danzantes en la última novela de Arguedas*, señala que un escritor entra en crisis cuando se encuentra ante un referente desconocido, complejo e incoherente; ante ello, debe buscar soluciones nuevas, adecuadas al referente que se le presenta.

de Huarochirí. Se acordó de los zorros, de esos animales que, con el poder de la palabra, alteraban a los hombres y a los dioses; los llenaban de intrigas y desataban los enfrentamientos. Y decidió entregarle la voz a los personajes; que sean ellos los que se expresen en estado puro, con esa mezclanza cargada de barbarismos, casi ininteligible, que era su habla.

Los zorros representan el poder transformador de la palabra. Son dos animales caminantes; uno procede de la sierra (arriba) y el otro de la costa (abajo). Son seres insignificantes, despreciables, que han sido condenados por el dios Cuniraya a ser una criaturas apestosas de por vida, pero, a su paso, con sus palabras, alborotan la tierra. Del mismo modo, Arguedas escoge, entre todos los personajes, a los más desarraigados y contradictorios para entregarles la palabra: un chanchero, un albañil, un comerciante moribundo y un demente. Bazalar, el chanchero, convive con dos mujeres, tiene hijos con ambas, y cría a estos casi en estado silvestre, animalesco, junto con los cerdos; no obstante, es un dirigente barrial que quiere construir colegios, pistas, y se expresa en un lenguaje enredoso, lleno de pasajes bíblicos. Cecilio Ramírez es un albañil que ha convertido su casa en un recogedero; ahí tiene, aparte de su familia, a catorce personas que mantiene a base de pan y sopa de camotes. Esteban de la cruz es un comerciante serrano que se cree el profeta Isaías; sufre de silicosis, está por morir, pero piensa que va a vencer a la muerte en la medida que escupa el carbón que tiene en los pulmones. Moncada es un sujeto que tiene temporadas de locura; cuando esto ocurre, pronuncia mensajes delirantes en los que enjuicia a la sociedad, critica a los políticos, a los religiosos, a los ricos, y propugna un nuevo orden.

Los cuatro, aparentemente, están fuera del control del narrador; irrumpen en el relato con una verborrea incontenible, desbordada, aluvional. A su manera, han resistido a los embates de Chimbote, no se han dejado destruir por esa bestia devoradora de hombres.

Y a cambio, les ha sido otorgado el don de la creación a través de la palabra. Porque son creadores; con su discursos configuran espacios que están más allá del texto, un meta-texto hecho de deseos de un mundo nuevo, un mundo que está por construirse, que el lector no puede ver en las páginas pero sí entrever en su imaginación. Cuando alcanzan esta dimensión, dejan de ser zorros y se convierten en Tutaykire; también son Señores del Futuro. Cornejo Polar los llama visionarios:

Son estos hombres, y singularmente el loco Moncada, los que de verdad pueden ver, los visionarios que adecúan sus conciencias a la naturaleza del universo que enfrentan y, sin miedo al delirio, trascienden los límites de la razón... (Cornejo Polar, 1997: 254).

Martín Lienhard advierte, en *Cultura popular y forma novelesca. Zorros danzantes en la última novela de Arguedas*, que, en *Warma kuyay*, el narrador se ubica en la costa, desde ahí mira (es su punto de vista), pero lo que mira es la sierra (es su perspectiva), y encuentra dos clases sociales rígidas, irreconciliables; en cambio, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, el narrador, que también está en la costa, mira a la misma costa, y halla una sociedad más permeable, sin compartimentos cerrados, lo que permite que los habitantes se puedan mezclar. No obstante, en esa mezcla prevalece lo andino. Los migrantes de la sierra no son destruidos por Chimbote, por la modernidad, y, finalmente, logran imponerse, indigenizan la costa. A eso, Lienhard llama “indigenismo al revés”; porque se desarrolla en un escenario distinto a la sierra y porque los protagonistas no indios terminan, más bien, adoptando las costumbres de estos, como el gringo Maxwell que baila huaynos y toca charango.

Un mundo nuevo, una sociedad nueva. ¿Cómo sería? Arguedas no podía adivinar el futuro -nadie puede hacerlo-, pero sí intuía que, si alguna respuesta había para sus proyecciones e inquietudes acerca del Perú del mañana, esa tenía que estar en Chimbote. Él abrigaba la esperanza de que, en el contacto con la modernidad, los hombres andinos no perdieran sus valores morales y culturales. Y había visto que los

migrantes serranos, aquellos que, como el chanchero Bazalar, el pescador Hilario Caullama o el comerciante Esteban de la Cruz, pasaban la prueba de fuego que les imponía la costa, lograban finalmente, a su manera, imponerse. De los arenales, los cerros, los puquiales, de esos espacios donde se asentaban las barriadas de Chimbote, tenía que salir el país del futuro. Así lo presentía Arguedas. Un país construido por tutaykires. Si alguna vez aspiró a una utopía andina o arcaica, a un regreso al pasado que algunos le atribuyen y relacionan con Incarrí, en ese puerto pesquero canceló definitivamente aquel anhelo y apostó por el futuro, por un nuevo país que, en su proyección, representaba Tutaykire.

Pero era una tarea pendiente; nadie en ese entonces podía decir cómo sería, en qué iría a acabar. Como pendiente quedó su última obra. No obstante, él dejó unas pistas de cómo esta tendría que terminar. Para que la concluyeran otros, cuando él ya no estuviera. Así también sería con el país. Otros se encargarían de construir el Perú del futuro. En ese sentido, Martín Lienhard considera que la última obra de José María es de naturaleza colectiva y que tendrán que culminarla los hombres que han de venir; su continuación, por tanto, va más allá de la novela:

La continuación de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* no podrá ser literaria sino política: la hará el lector colectivo que crece poco a poco, a lo largo de la novela, para convertirse al final, algo míticamente, en actor de la historia... (Lienhard, 1990: 177).

CAPÍTULO IV

LA NUEVA AURORA EN EL PERÚ

IV.1.- UN PAÍS EN TRANSFORMACIÓN

La historia de la época republicana peruana está marcada por la violencia y la inestabilidad; constantes amotinamientos, asonadas y golpes de Estado, aparte de las guerras exteriores, alteraron la paz y la institucionalidad del país. Estos acontecimientos de carácter político, repercutieron, junto a otros de naturaleza socio-económicos, en un cambio rotundo de la fisonomía de la sociedad. A principios de la República, en 1822, se contaba con aproximadamente 1'250,000 habitantes. De ellos, 60% eran indígenas; 24% mestizos; 16% blancos; y 10% negros esclavos y libertos. El 85% vivía en el campo, y el 15% en las ciudades. La población indígena estaba localizada principalmente en la sierra del sur, donde en algunos pueblos llegaba hasta el 95%.⁵² Alejandro Reyes considera que, en el paso del siglo diecinueve al veinte, entre 1896 a 1912, la población habría aumentado de 4'100,000 habitantes a 5'000,000 aproximadamente.

En líneas generales, la llegada de la República no significó otra cosa que el relevo, en el manejo de las riendas del poder, de los españoles por los criollos. La administración pública, el sistema económico, la forma de ejercer justicia, en fin, la marcha de la vida nacional, continuó casi igual. En cuanto al indio, siguió siendo explotado y olvidado, invisibilizado. Medio siglo después de la Independencia, esa clase criolla condujo al

⁵² Datos contenidos en "Las finanzas en el Perú, 1895-1914", del investigador Alejandro Reyes, publicado en *Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales* Vol. 6, No. 10, pp. 71-87. Lima, diciembre del 2002.

país a la guerra con Chile; el resultado fue desastroso: pérdida territorial, ruina de la economía, desmoralización general. Por eso González Prada arremetió contra aquella; la responsabilizó de la derrota, por haberse mostrado pusilánime y haberle negado los derechos de ciudadano a la mayoría indígena, con cuyo debido concurso se hubiera podido defender mejor al país.

No obstante, pese a la debacle, esa oligarquía criolla de viejo cuño siguió dominando el Perú. Parecía vivir fuera de la realidad; para ese reducido círculo de hacendados, banqueros y políticos -pocos pero dueños del país- el tiempo no había pasado, el mundo no había cambiado, y seguía añorando el boato de los tiempos de la Colonia. En el ámbito cultural, se manifestó a través de una literatura nostálgica, risueña, tradicionalista, a la cual Luis Alberto Sánchez calificó de “perricholismo”, y Sebastián Salazar Bondy llamó a Ricardo Palma, a quien consideraba su mayor exponente, “difusor de estupefacientes”. En ese país casi surreal, incapaz de reconocer a la mayoría indígena y de enmendar el rumbo después de la ruina, vino al mundo José María Arguedas, en 1911.

Esa oligarquía, agrupada en el Partido Civil, había llevado a la Presidencia, en 1895, coaligada con el Partido Demócrata, a Nicolás de Piérola. Inauguró, de esa manera, lo que se conoce como la República Aristocrática, periodo en el cual se sucedieron gobiernos constitucionales que permanecieron hasta 1919, salvo una interrupción de 18 meses en que Óscar R. Benavides ejerció el poder a raíz de un golpe de Estado. En 1915, Rumi maqui (seudónimo del oficial del ejército Teodomiro Gutiérrez) se levantó en armas al mando de varios centenares de indios. La insurgencia fue prontamente aplastada, y el líder logró huir. Algunos diarios y revistas de Lima se burlaron de él y, para desacreditarlo, dijeron que había querido restaurar el Imperio de los incas; recurrieron a la vieja historia de la utopía andina. Pero un joven José Carlos Mariátegui

sí creyó ese cuento y, en un arranque de entusiasmo, escribió que los incas habían salido de las huacas para combatir a la oligarquía limeña (Mariátegui, 1987: 347-349).⁵³ Años después, el mismo Rumi maqui se encargó de desmentir esa versión. Él solo quería protestar contra la clase dominante y exigir derechos para los indios.

La República Aristocrática terminó en 1919, cuando Augusto B. Leguía -un ególatra que se hacía llamar “El gigante del Pacífico”, “Júpiter”, “Viracocha”, y pretendió instaurar “El siglo de Leguía”- dio un golpe de Estado e inició un gobierno que duraría once años (el Oncenio). Pero también era un hombre de negocios que creía firmemente en las bondades del capitalismo. Atrajo capitales extranjeros y ejecutó obras públicas orientadas a modernizar el país. En 1920, promulgó la Ley de Conscripción Vial, que obligaba a los varones a prestar servicio militar, no en los cuarteles sino en la ejecución de carreteras. Esta norma, aunque acusada de tener un sesgo racista -los blancos podían pagar en dinero su prestación-, produjo, en los diez años que estuvo vigente, 18,000 kilómetros de vías de penetración a las provincias, lo cual hizo posible que los indígenas del interior tuvieran mayor contacto con la costa.

En el Oncenio cobró fuerza el indigenismo. En el Cusco, los indigenista más notorios, Luis Valcárcel y José Uriel García, publicaron *Tempestad en los Andes* y *El nuevo indio*, respectivamente. En Lima, José Carlos Mariátegui publicó *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, obra en la que considera al indígena como el cimiento de la nacionalidad que se estaba formando y, por otro lado, que la literatura indigenista no era tal sino indianista, pues sus representantes no conocían a profundidad al indio. La literatura indigenista, entonces, la que tenía que reflejar el alma nacional, estaba por hacerse.

⁵³ Artículo “Minuto solemne”, publicado por José Carlos Mariátegui en el diario *El Tiempo*, Lima, 25 de abril de 1917.

En 1930, el comandante Luis Sánchez Cerro derrocó a Leguía y lo mandó a la cárcel, donde al poco tiempo este hallaría la muerte. El gobierno de Sánchez Cerro fue corto pero turbulento. En 1932, aplastó cruentamente la Revolución aprista en Trujillo, y fusiló a los insurgentes en la ciudadela de Chan Chan. Al siguiente año, fue asesinado en un hipódromo de Lima. El general Oscar R. Benavides, llamado por el Congreso para ejercer la Presidencia hasta completar el mandato del presidente fallecido, se quedó de facto hasta 1939. En ese trayecto, en 1935, se produce una coincidencia feliz en la literatura peruana: Ciro Alegría publica *La serpiente de oro* y, José María Arguedas, *Agua*. Óperas primas que, con una mirada más cercana, presentaron al indio en su verdadero entorno natural y social, en el cual, a pesar de las condiciones adversas, luchaba por sobrevivir y conservar sus valores culturales.

Manuel Prado ganó las elecciones de 1939, y gobernó durante los años de la Segunda Guerra Mundial. Se alineó con los Estados Unidos; deportó japoneses hacia ese país, orientó las exportaciones a abastecer su industria bélica y permitió que se instalara una base militar estadounidense en Talara. También afrontó la Guerra con el Ecuador (1941), la cual, luego de tres meses de combate, llegó a su fin con el Tratado de Río de Janeiro. En 1940, dispuso que se llevara a cabo el primer censo poblacional del siglo veinte; los resultados fueron los siguientes: de un universo de 6'207,967 se proyectó una población promedio total de 7'023,111 habitantes. De ella, 52.89% era blanca o mestiza; 45.86%, indígena; 0.68% amarilla; 0.47%, negra. El 64.6% era rural, y el 35.4% urbana.⁵⁴ Se había producido un cambio trascendente: la población ya no era mayoritariamente indígena. También había descendido el porcentaje de la que vivía en el campo y, en contrapartida, había aumentado el de la que residía en las ciudades.

⁵⁴ Fuente: Archivo del ex Ministerio de Fomento, a cargo del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), con sede en Lima.

Prado promulgó también la Ley de Promoción Industrial (No. 9140), que exoneró de impuestos a los centros fabriles. Esto ocasionó que se instalaran en Lima, por primera vez, fábrica de alimentos enlatados, papel, leche evaporada, aparatos sanitarios, vidrio, pinturas, productos químicos y farmacéuticos. Ello, aunado a la culminación de la carretera Panamericana y de la Central, más las vías de acceso a la sierra, propició los primeros flujos migratorios de la sierra a la capital.

José Luis Bustamante y Rivero llegó al poder también por la vía democrática, en 1945. Lo que pudo ser una primavera democrática, acabó tres años después, cuando el general Manuel Odría dio un golpe de Estado y se quedó ocho años en el poder. Su gobierno se caracterizó por la ejecución de obras públicas y por un mayor impulso a la industrialización. Masificó la energía eléctrica y dio una ley de asistencia social a los trabajadores. La guerra de Corea benefició la industria alimentaria, especialmente la de conservas y aceite de pescado, que destinó casi el grueso de su producción a los Estados Unidos. El sector industrial llegó a representar, al año 1954, el 20.8% del PBI. Y toda la década del cincuenta tuvo un crecimiento anual de 8% (Chumacero, 2012: 9-26). Ávidos de trabajo, los pobladores de la sierra llegaron en mayor número a la capital y se asentaron en las inmediaciones de las fábricas; se produjeron las primeras invasiones de terrenos y se levantaron los llamados cinturones de pobreza. Ante ello, el Gobierno edificó las Unidades Vecinales y las Grandes Unidades Escolares.

El historiador Peter Klarén considera que una de las causas de la gran migración fue el programa de populismo militar que, al igual que Perón en Argentina, desarrolló Odría en el Perú (Klarén, 2012: 367). El propósito fue ganarse la adhesión de las clases populares y, a la vez, dejar sin apoyo a los partidos de oposición. Promovió, entonces, la formación de barriadas, facilitó el acceso a la tierra y utilizó a su esposa (creó la figura de la Primera Dama) para que hiciera obras de caridad en esos nuevos asentamientos.

Aumentó siete veces los salarios a lo largo de su mandato. Ejecutó diversas obras públicas de gran envergadura -hospitales, colegios, puentes, viviendas, carreteras, irrigaciones, etc.- que requirieron de un elevado número de obreros. El efecto fue que la población capitalina aumentó de una manera explosiva: de casi 600,000 personas que había en 1940, llegó a cerca de 2'000,000 en 1961. Creció a un ritmo de 5% al año ((Ibid.: 367). Como quiera que sea, la gran migración que se inició en el gobierno de Odría, le cambió el rostro al país, significa un punto de quiebre.

Manuel Prado, en su segundo gobierno democrático (1956), dio una nueva ley de Promoción Industrial, la misma que exoneraba de aranceles a la importación de equipos y maquinarias para las industrias. Extendió también la red de energía eléctrica con fines industriales a todas las provincias; para ello, inició la construcción de la hidroeléctrica de Machu Picchu, en el Cusco, y puso en funcionamiento la del Cañón del Pato, en Ancash. En 1958 inauguró en Chimbote la primera empresa siderúrgica, con una capacidad de producción de 66,000 toneladas de lingotes de acero al año. Asimismo, creó la Banca de Comercio, destinada a dar créditos a los nuevos negocios, y el Fondo Nacional de Desarrollo Económico, orientado a promover la instalación de empresas en los departamentos del interior, a fin de descentralizar la economía.

El desarrollo de la industria causó un impacto considerable en la demografía. El censo poblacional que se realizó en 1961 (el segundo del siglo veinte), arrojó el siguiente resultado: de un universo de 9'906,746 censados, se proyectó una población promedio total de 10'420,357 habitantes. De ella, el 52.6% vivía en el campo, y el 47.4% en las ciudades. En comparación a la que existía en 1940, la población había crecido en 48.4%. La urbana a una tasa anual de 3.7%, y la rural a 1.3%.⁵⁵ Se puede advertir claramente que la población urbana estaba cerca de alcanzar a la rural, lo que evidencia

⁵⁵ Fuente: Archivo del ex Instituto Nacional de Planeamiento, a cargo del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), Lima.

el mayor flujo de campesinos de la sierra a la ciudades costeras. Ese censo ya no tomó en cuenta los aspectos raciales, pero resulta obvio que, como consecuencia de una migración más intensa, se aceleró también el mestizaje.

En 1962, una Junta Militar derrocó a Prado y convocó a elecciones. Fernando Belaúnde, el nuevo presidente electo, tuvo que hacer frente a las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN), ambas inspiradas en la Revolución Cubana. Estos hechos de violencia política, que convulsionaron la década del sesenta, tuvieron como antecedente las tomas de tierras en el Cusco y Cerro de Pasco. Hugo Blanco, de orientación trotskista, adscrito al Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR), había liderado, en 1962, la ocupación de 70 haciendas en el valle de La Convención. Después, declaró abolidos los latifundios, la servidumbre indígena y anunció una Reforma Agraria. Ese mismo año, el movimiento fue reprimido por el Ejército, y Blanco capturado e internado en la cárcel. Al año siguiente, los campesinos de la sierra central, conducidos por Genaro Ledesma, tomaron las tierras de la compañía minera Cerro de Pasco Corporation. Ellos alegaban que estaban recuperando la propiedad que la minera les había despojado. Este movimiento también fue reprimido, y Ledesma enviado al penal de El Frontón.

En 1963, Javier Heraud, un joven poeta adoctrinado en Cuba, y que se había enrolado a la guerrilla del ELN, fue abatido por la policía, junto a otros compañeros, mientras se trasladaban por el río Madre de Dios. En febrero de 1965, el MIR anunció que también iniciaba la lucha armada. Al año siguiente, el líder del movimiento, Luis de la Puente Uceda, resultó muerto en un enfrentamiento con el Ejército. Pocos meses después, otros dos dirigentes, Guillermo Lobatón y Máximo Velando, también perderían la vida a manos de las fuerzas del orden. En septiembre de 1965, el ELN también tuvo un enfrentamiento con el Ejército, en la localidad de Tíncoj, donde varios de sus miembros

fueron abatidos. Después se desintegró y abandonó las armas. Estas últimas acciones significaron la derrota de los movimientos guerrilleros de esa época. Pero la violencia había contribuido a empeorar las condiciones del campo. Sin incentivos para invertir, sin créditos de parte de los bancos, muchos hacendados dejaron de lado las campañas agrícolas. Otros parcelaron las tierras y las vendieron. Algunos simplemente las abandonaron y se trasladaron a las ciudades de la costa. Muchos campesinos hicieron lo mismo. No eran dueños de la tierra. Era casi imposible que obtuvieran financiación o el apoyo del Estado para hacerla producir.

Fue por esa época que José María Arguedas llega por primera vez a Chimbote con fines de investigación.⁵⁶ En una carta del 1 de febrero de 1967, le expresa a John Murra su asombro:

He estado 15 días en Chimbote. Es casi exactamente como Lima; tiene 40 barriadas; el 70% de la población es de origen andino; la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla... (Murra, Pérez-Baralt, 1998: 141).

Lo encuentra descomunal, desparramado, como una gigantesca barriada casi colmada de migrantes andinos. Y lo compara con Lima. Se parece a Lima, solo que tiene mayor proporción de serranos y no cuenta con la discriminadora aristocracia criolla de la capital; lo que significa que las relaciones socio-culturales en el puerto serían más dinámicas. Dice, además, que se le han abierto perspectivas insospechables para un informe etnológico y para escribir una novela.

Denis Sulmont, un joven sociólogo francés que por esos días se hallaba en Chimbote realizando una investigación para su tesis doctoral, se encontró con Arguedas. Este recogía testimonios en una grabadora y trataba de captar qué clase de relaciones se establecían entre serranos y costeños, entre el mundo andino y la modernidad

⁵⁶ Se presume que podría haber llegado antes, de visita a su hermano Arístides, quien por un tiempo vivió en ese puerto y fue profesor de matemáticas en el colegio nacional San Pedro.

capitalista. Sulmont informa también acerca de Chimbote. Dice que, al año 1964, ese puerto representaba, entre su producción pesquera y siderúrgica, el 25% del total de las exportaciones del Perú. La actividad más importante era la pesca; los pescadores venían de todas partes del país: 31% de La Libertad; 29% de Ancash; 9% de Cajamarca; 20% de la parte Norte; 5% de Lima y Callao; 5% del Sur (Sulmont, 2006: 177).

Esa avalancha de migrantes alteró drásticamente la conformación demográfica; en 1960, el 95% de los jefes de familia radicados en Chimbote habían nacido en otro lugar. Aproximadamente, el 70% de la población chimbotana procedía de la sierra; el 5% de Lima y Callao; el 3% de otros lugares de la costa. También existía un número apreciable de inmigrantes extranjeros.⁵⁷ El historiador Fernando Bazán Blass, radicado en Chimbote, indica que, según una encuesta del año 1968 realizada por la Escuela Normal Marianista, a 28,382 familias asentadas en los barrios marginales, se demostró que el 76.46% de la población provenía de la sierra colindante y, el 23.54% restante, de otras partes del país. La encuesta arrojó también una población total estimada en 141,910 personas, pero Bazán Blass cree que había mucho más, quizá 170,000 habitantes, pues no se tomó en cuenta a los que vivían en el casco urbano ni en el barrio Huanchaquito, tampoco a los extranjeros (Bazán Blass, 2019: 16).

Este último habría sido, entonces, por la cercanía en el tiempo, el universo poblacional que José María Arguedas halló a su llegada a Chimbote. Resultado de su vinculación con esa gente, con esa ciudad, es la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

El general Juan Velasco derrocó al presidente Belaúnde en 1968. Muchos creyeron que, tal como hiciera la Junta Militar en 1963, anunciaría nuevas elecciones. Pero Velasco instituyó el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y procedió a estatizar la

⁵⁷ Datos de Fuentes de migración al puerto principal de Chimbote, recogidos por César A. Solís en su artículo "Migración e integración en el Perú", publicado en la revista *Monografías andinas*, No. 2, Lima, 1963.

Banca, las embarcaciones y las principales empresas pesqueras, aéreas, mineras y petroleras. Salió, entonces, a flote el verdadero motivo del golpe de Estado: imponer un régimen a largo plazo de corte nacionalista. No obstante, la recuperación de los yacimientos que explotaba la IPC y la Ley de Reforma Agraria, que liquidaba los latifundios y entregaba la tierra a los campesinos, fue recibida con esperanza por algunos sectores de la población. Muchos intelectuales de izquierda y ex guerrilleros ingresaron a trabajar en el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), órgano de asesoría que encauzaba las principales medidas del gobierno. José María Arguedas también se ilusionó con esas primeras acciones de la Revolución. Publicó un escrito diciendo que Velasco había hecho, en nueve meses, más que los partidos políticos y la iglesia en toda la historia del país. Y le pedía que, como un verdadero jefe, conduzca al pueblo a su liberación (Arguedas, 2012 T XII: 590-593).

Pero Arguedas ya no tuvo tiempo de desengañarse. Se quitó la vida meses después, y no pudo enterarse cuando el régimen, como toda Dictadura, intervino la radio y la televisión, estatizó los diarios, prohibió la libertad de prensa y opinión, recortó los derechos fundamentales, masacró a los trabajadores de la mina Cobriza y, casi al terminar su gobierno, reprimió a sangre y fuego la huelga de los policías. Tampoco, por supuesto, cuando todas las empresas estatizadas quebraron ni cuando las cooperativas agrarias dejaron de producir y los campesinos empezaron a rematar las parcelas que les había entregado el régimen. El Perú, de ser exportador de petróleo y una gran cantidad de productos agrícolas, pasó a importar casi todo lo que necesitaba. La Revolución de los militares acabó con los gamonales y la servidumbre de los indígenas, una tara que se arrastraba desde la época de la Colonia, pero destruyó la base económica.

El fracaso de la Reforma Agraria también fue un factor decisivo para que los campesinos se desplazaran a las ciudades. El censo de 1972 proyectó, de 13'538,208

personas censadas, una población promedio de 14'121,564 habitantes. El 59.5% de ella era urbana, y el 40.5% rural. La población de las ciudades había tenido una tasa de crecimiento anual de 5%, en tanto que la del campo solo de 0.5%.⁵⁸ Ya vivía más gente en las urbes que en el campo. La distribución demográfica había cambiado de configuración drásticamente. Y el proceso migratorio continuaba imparable.

En 1975, el general Francisco Morales Bermúdez derrocó a Juan Velasco e inició la transición hacia la democracia. Convocó a una Asamblea Constituyente y llevó a cabo un proceso electoral en el año 1980. Fernando Belaúnde, ganador de esos comicios, asumió por segunda oportunidad la Presidencia y, nuevamente, tuvo que hacer frente a movimientos subversivos. Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) se levantaron en armas contra el Estado peruano. El MRTA desarrolló sus acciones principalmente en Lima, mediante secuestros, asesinatos selectivos y atentados con coche-bomba, y en la zona nororiental, con la ejecución de pobladores de las comunidades luego de un “juicio popular”. SL se centró en Ayacucho, donde, al principio, atacaba puestos de la Guardia Civil, asaltaba haciendas, causaba daños a la propiedad y asesinaba a los hacendados. La violencia, no obstante, recrudesció a partir de 1983, cuando las Fuerzas Armadas se hicieron cargo de combatirla. El número de víctimas mortales aumentó de manera descomunal: de 3 en 1980; 11 en 1981; y 151 en 1982; pasó a 2,282 en 1983; y 2,104 en 1984. Un total de 4,551 fallecidos. A ello se debe agregar que, al año 1984, ya se registraban 414 desaparecidos.⁵⁹

El APRA llegó al poder por la vía electoral en 1985, después de 55 años de vida política. Se creía que, por su larga experiencia, iría a enfrentar decididamente al

⁵⁸ Fuente: Oficina Nacional de Estadísticas y Censos – Presidencia de la República, censo del 4 de junio de 1972.

⁵⁹ Fuente: Asociación Pro Derechos Humanos (APRODEH), datos publicados en el diario *El Comercio*, el 7 de abril de 1985.

terrorismo y mejorar la economía. Pero las medidas aplicadas por el presidente Alan García provocaron más zozobra y pobreza. Redujo el pago de la deuda externa, y provocó que el Perú fuera declarado inelegible por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Intentó estatizar la Banca y las entidades financieras, y se enemistó con los actores económicos. Se suspendieron los créditos y las inversiones, la inflación se disparó, aumentó el desempleo y los alimentos escasearon; el país entró en bancarrota. El terrorismo ganó terreno; SL se extendió a otros departamentos y llegó a Lima. Los apagones, atentados a edificios públicos y asesinatos de políticos y miembros de la policía y las fuerzas armadas, pusieron en jaque a la capital. Los senderistas presos se amotinaron en las cárceles, y García ordenó que sean reprimidos violentamente. La Marina de Guerra bombardeó El Frontón y la Guardia Republicana tomó por asalto los penales de Lurigancho y Santa Bárbara; el resultado fue 296 presos muertos. Muchos de ellos no tenían sentencia y algunos incluso habían sido declarados inocentes. En ese periodo surgió también el comando paramilitar Rodrigo Franco, que realizó asesinatos a personas vinculadas con partidos de izquierda o sospechosas de filiación subversiva.

Alberto Fujimori ganó las elecciones de 1990, y dictó una serie de medidas destinadas a reactivar la economía: reinsertó al país en el sistema financiero internacional, honró la deuda externa, dio un shock económico para reducir la inflación y privatizó las empresas que había estatizado Velasco. Se condujo los primeros años con talante democrático, pero en 1992 cerró el Congreso y ejerció un gobierno dictatorial. Ese año, la Policía de Investigaciones, logró capturar a Abimael Guzmán, el líder máximo de SL. En 1996, el MRTA tomó la embajada del Japón y mantuvo de rehenes a un grueso número de personas. Un comando del Ejército retomó el inmueble y liberó a los retenidos. Todos los emerretistas, 14 en total, resultaron muertos; entre ellos, varios dirigentes. Prácticamente, esa fue la última acción de ese grupo terrorista. De forma

paralela y con consentimiento del presidente, surgió el llamado Grupo Colina, comando paramilitar causante de atentados, asesinatos y desapariciones de personas.

Fujimori se hizo elegir dos veces más.⁶⁰ Y dominó el país a su voluntad, casi sin oposición. Compró la línea editorial de diarios y canales de televisión. Avasalló al Poder Judicial, al Poder Legislativo y al Ministerio Público. Tuvo a su disposición a todas las instituciones públicas, y a todas ellas pervirtió. Pero eso no fue lo más grave; también pervirtió los valores morales de la sociedad. Una generación de peruanos creció con la idea de que todo se podía conseguir: ya sea con dinero, prepotencia o picardía. En el año 2000, cuando ejercía su tercer mandato, salió a la luz un video donde su asesor Vladimiro Montesinos compraba, con fajos de dólares, a un congresista de la oposición. Esto provocó la caída de la dictadura fujimorista.

En agosto del 2003, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) entregó al nuevo presidente, Alejandro Toledo, su informe final sobre las dos décadas de violencia interna (1980-2000). En este señalaba que el número de víctimas fatales ascendía a 69,280; más que las que resultaron de todas las guerras internas y externas que afrontó el país en su época republicana. Sin embargo, si se toma en cuenta los datos de la Dirección General de Búsquedas de Personas, esa cifra podría ser mucho mayor, pues solo en desaparecidos se llega a 20,329 personas.⁶¹ La CVR precisa, además, que, de las víctimas, el 79% vivía en el campo, y el 21% en las urbes. De ellas, el 75% hablaba quechua u otras lenguas nativas; es decir, eran en su mayoría indígenas. Agrega, asimismo, que la violencia dejó como saldo 40,000 huérfanos, 20,000 viudas, 500,000

⁶⁰ Amparado en las famosas “interpretaciones auténticas”, que no eran otra cosa que interpretaciones forzadas que hacía el Tribunal Constitucional de la Carta Magna (que impedía la reelección), para permitir que el Dictador volviera a postular a la Presidencia.

⁶¹ Fuente: Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH), 2001, *Memoria para los ausentes. Desaparecidos en el Perú (1982-1996)*.

desplazados y un equivalente a 26,000 millones de dólares en destrucción de la infraestructura pública y privada.⁶²

El presidente Toledo se comprometió a acatar las recomendaciones de la CVR, en especial las referentes a las reparaciones a los huérfanos y viudas. Anunció también mayor inversión en educación, salud y vivienda y un Plan de Paz y Desarrollo. De esto último no hizo nada; de lo primero, muy poco. En vez de eso, fue acusado de haber recibido sobornos para la ejecución de obras públicas; por lo cual estuvo preso en los Estados Unidos y afronta un proceso de extradición. Los sucesivos presidentes, Ollanta Humala, Pedro Pablo Kuczynski y Martín Vizcarra también están involucrados en casos de corrupción. Sin duda, el conflicto interno, más la dictadura fujimorista, corrompieron hasta los cimientos a la sociedad peruana.

El último censo poblacional, realizado en el 2017, demostró que la violencia interna también impactó en la composición demográfica. De un universo de 29'381,884 personas censadas, se proyectó una población promedio de 31'237,385 habitantes. De ella, 79.3 % es urbana, y 20.7% es rural. El 58% se concentra en la costa; 28.1% en la sierra; y 13.9 en la selva. La tasa de crecimiento anual fue de 1.3 en la costa; 1% en la selva; y -0.6 en la sierra. El conflicto, pues, despobló el campo. La cifra de medio millón de desplazados que ofrece la CVR podría ser mayor, quizá el doble. Según el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, la mayoría de desplazados proceden de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Junín, Apurímac, Huánuco, Ucayali, San Martín, comprendiendo entre ellos también a poblaciones amazónicas, sobre todo asháninca. El porcentaje de los desplazamientos habría variado en las dos décadas de la violencia: 40.06%, de 1980-85; 36.5%, de 1986-90; 17.72%, de 1991-95; y 5.71%, de

⁶² Fuente: Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, *Hatun Willakuy*.

1996-2000.⁶³ Las zonas de acogida o reasentamiento de estas personas serían, de preferencia, Lima, El Callao, Arequipa, Cusco, Ancash, Puno, Huánuco. En Lima, los desplazados se han organizado en una asociación (ASFADDEL), y forman barrios en razón a su procedencia, como Huanta II en San Juan de Lurigancho o la comunidad shipibo-konibo en Cantagallo.

Esta segunda ola migratoria, provocada, ya no por la industrialización y la oferta de trabajo, que abrían la posibilidad de una vida mejor, sino por la violencia, por el miedo a la muerte, afectó también la composición demográfica:

CUADRO N° 2.69
PERÚ: POBLACIÓN CENSADA DE 12 Y MÁS AÑOS DE EDAD POR SEXO,
SEGÚN AUTOPERCEPCIÓN ÉTNICA, 2017
 (Absoluto y porcentaje)

Autopercepción étnica	Total		Hombre		Mujer	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Total	23 196 391	100,0	11 306 670	100,0	11 889 721	100,0
Mestizo	13 965 254	60,2	6 820 691	60,3	7 144 563	60,1
Quechua	5 176 809	22,3	2 507 480	22,2	2 669 329	22,5
Blanco	1 366 931	5,9	619 402	5,5	747 529	6,3
Afrodescendiente	828 841	3,6	449 224	4,0	379 617	3,2
Aimara	548 292	2,4	269 848	2,4	278 444	2,3
Nativo o indígena de la amazonía	79 266	0,3	39 524	0,3	39 742	0,3
Asháninka	55 489	0,2	27 266	0,2	28 223	0,2
Parte de otro pueblo indígena u originario	49 838	0,2	25 419	0,2	24 419	0,2
Awajún	37 690	0,2	18 559	0,2	19 131	0,2
Shipibo Konibo	25 222	0,1	12 440	0,1	12 782	0,1
Nikkei	22 534	0,1	10 309	0,1	12 225	0,1
Tusan	14 307	0,1	7 161	0,1	7 146	0,1
Otro	254 892	1,1	130 448	1,2	124 444	1,0
No sabe / No responde	771 026	3,3	368 899	3,3	402 127	3,4

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2017: XII de Población y VII de Vivienda.

En este cuadro, los grupos étnicos, que eran considerados tradicionalmente cuatro (blanco, indígena, mestizo y negro), se han ampliado a doce. Se reconoce también,

⁶³ Fuente: Boletín de Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 2012, *Información Estadística de la población desplazada por la violencia (1980-2000) en Perú*.

como integrantes de la nación, aparte de los tusán (descendientes de chinos) y los nikkei (descendientes de japoneses), a los aimaras, awajún, ashánincas, shipibo-konibos y otros pueblos indígenas u originarios. La violencia, que tanto dolor había causado, obligó al país a mirar hacia el interior y descubrir a los que no eran visibles. Otro dato importante: la población mestiza alcanza el 60.1% del total absoluto. Ya es mayoría. Esto conduce necesariamente a una reconsideración del mestizo peruano: ya no debe ser visto solamente como el fruto de la unión blanco-indio, sino también como alguien que puede surgir de la unión de otros grupos étnicos, cuando no de todos ellos. El mestizaje, pues, no ha producido un ser homogéneo, sintético, sino alguien heterogéneo, lleno de peculiaridades. El panorama es abismalmente distinto al que se tenía en 1822, al empezar la vida republicana. Señal inequívoca de que el país ha cambiado, de que seguirá transformándose.

IV.2.- CUANDO LOS CERROS BAJAN

Las dos oleadas migratorias, la de mediados del siglo pasado y la que ocurrió entre los años 1980-2000, tuvieron repercusiones también en el aspecto cultural. La cultura de los migrantes colisionó con la de aquellos que habitaban en las ciudades receptoras; de ese choque, surgieron manifestaciones culturales nuevas, que tenían elementos de ambas vertientes. El viejo juego de la resistencia, donde una cultura cede algo de lo suyo y, al mismo tiempo, adquiere algo de la otra, como una estrategia para sobrevivir, se suscitó nuevamente. En el proceso de adaptación a la nueva realidad, los migrantes, o sus hijos, adoptaron en algunos casos conductas desafiantes -forma de hablar, de comportarse-, que los hacían ver como agresivos (achorados) ante la sociedad citadina, aunque a la vez usaran las vestimentas, los peinados, las modas de esta. Pero hubo también casos en que los encuentros fueron más flexibles, menos problemáticos, donde los aportes de las

culturas matrices se amalgamaron con mayor facilidad y procrearon, en poco tiempo, manifestaciones fusionadas, mestizas, como las que surgieron principalmente en las artes. De ellas, la primera en cobrar notoriedad fue la música.

A mediados del siglo pasado, las fiestas familiares o sociales en la costa se amenizaban con mambos, tangos, guarachas o fox-trot, y pasada la medianoche, para terminar el evento, el organizador ordenaba tocar un huayno. Sin embargo, en ocasiones había entre los asistentes algunos serranos que, en vez de marcharse, recién empezaban a bailar. La idea de hacer una versión que tuviera tanto de andino como de occidental y fuera aceptada por todos los asistentes, tuvo que haber rondado la mente de los músicos. No pasó mucho tiempo para que dos compositores ingeniosos, Alejandro del Carpio y Manuel Guzmán Collado, crearan un huayno con la alegría y los compases del mambo. Surgido en los primeros años de la década del cincuenta, *El mambo de Machaguay* alcanzó una gran popularidad; gracias a que fusionaba dos vertientes musicales, a que era una música mestiza, fue aceptado y bailado tanto por serranos como costeños.

Los músicos andinos, aquellos que llegaron a la costa con la primera oleada migratoria, actuaban en coliseos o en clubes provinciales. Buscaban abrirse camino, popularizarse y, lógicamente, alcanzar mejores condiciones de vida. En ese propósito, la participación de José María Arguedas fue decisiva. Asiduo concurrente a esos espectáculos, supo descubrir intérpretes talentosos y prestarles apoyo. Abogó para que los centros de grabaciones limeños les abriesen sus puertas y, en 1948, consiguió que el artista Jacinto Palacios grabara un huayno: fue el primer disco de música folklórica en el país. Después vendrían *El Jilguero del Huascarán*, *El Picaflor de los Andes*, *La Pastorita Huaracina*; prácticamente, se convirtió en agente ad honorem de músicos andinos. *El Jilguero* fue el primero en ganar un disco de oro por récord de ventas.

Respecto al huayno, Arguedas se mostró siempre permisivo, transigente, a diferencia de otras expresiones artísticas andinas con las que era más bien conservador. La explicación a estas distintas posiciones radicaría en que, por su vivencia en la sierra del sur, sabía desde muy joven que el huayno, aunque de raigambre prehispánica, ya se había convertido en un género mestizo. Es indudable que en sus recorridos por la serranía, aprendió a distinguir las diferentes versiones del huayno, cómo cambiaba en cada lugar que llegaba y en cada grupo de gente que conocía. Los de la puna eran diferentes a los de la quebrada; los tristes y melancólicos de los arrieros, distintos a los alegres y pícaros que cantaban los campesinos.

En el artículo “La canción popular mestiza en el Perú”⁶⁴, que escribiera a los veintinueve años, ya calificaba al huayno como un “canto mestizo” o “canto popular mestizo”, y consideraba que era la huella clara y minuciosa que el pueblo mestizo había dejado en su camino de salvación y de creación. Una huella, una señal por la cual se podía rastrear la historia del mestizo, su vida atribulada, en busca de salvación, pero también majestuosa, de creador, de artista. Mas no era una sola huella ni un solo camino; podría haber muchísimos, tantos como mestizos. Porque el huayno se caracterizaba por su ductilidad, era accesible a las peculiaridades, tenía por eso múltiples expresiones; los había del sur, del centro, del norte, del oriente, y cada pueblo le imprimía una tonada particular, un color local. Eso Arguedas lo puso en evidencia en *Los ríos profundos*:

El arpista comenzó a tocar un huayno. No era de ritmo abanquino puro. Yo lo reconocí. Era de Ayacucho o de Huancavelica. Pero algo del estilo de Apurímac había en la cadencia (Arguedas, 1983 T III: 150).

Pero no solo ocurría con las peculiaridades locales; el huayno también se mostraba accesible a los aportes foráneos. Podía, por ejemplo, adaptarse fácilmente al ritmo

⁶⁴ Publicado en el diario *La Prensa*, Buenos Aires, el 8 de agosto de 1940.

caribeño del mambo. De igual modo podría hacerlo con ritmos provenientes de Estados Unidos, México o Colombia. Todo dependía de la habilidad de los arreglistas y los compositores. Es decir, era mestizo no solo por saberse adaptar a los distintos colores y expresiones locales, sino también por incorporar los aportes que llegaban de otras naciones. Eso también Arguedas lo supo desde muy temprano, y señaló que la música que había venido de afuera, como el jazz o el vals, tendía cada vez más, en la sierra, a tomar el ritmo y el tono del huayno (Arguedas, 2012 T VI: 278). Era cierto, pero al revés. Ni el jazz ni el vals se modificaban al contacto con el huayno; era el huayno el que tomaba los aportes de los ritmos foráneos y los acomodaba a sus registros, se amoldaba, presentaba nuevas versiones.

El musicólogo peruano Julio Mendívil considera que existe una tradición variopinta en el huayno, tal como lo es la geografía social del Perú; una tradición desde el punto de vista etnológico, por cuanto no ha cesado de adquirir y transmitir experiencias acumuladas desde tiempos remotos (Mendívil, 2004: 27-64). Tradición variopinta, que constantemente adquiere y transmite; es decir, una tradición de permanente cambio.

Mendívil, además, resalta la volubilidad del huayno. Cree, por lo que informan algunos cronistas, que en la época incaica era de menor categoría que el harawi, el haylli o el cashua. Trata, entonces, de hallar una explicación a por qué logró sobrevivir y tener en la actualidad mayor vigor que los otros géneros musicales. Y se pregunta:

¿No fue acaso precisamente su predisposición al cambio, su permeabilidad frente a las nuevas condiciones con que se iba enfrentando musical y extramusicalmente lo que le permitió sobrevivir y rebasar hoy la trascendencia local...? (Ibid.: 39).

En respuesta, señala que el huayno nunca se mantuvo intacto, que supo adecuarse a las novedades que venían de Europa; a saber:

Incorporó nuevos elementos como el arpa y el violín y otros de cuerda pulsada (...) insertó así la armonía europea a su estructura musical (...) supo domar el español y ajustar sus frases musicales a una nueva métrica, además de insertarse en formas de

producción capitalistas al llegar la modernización con el siglo XX e introducirse en el estudio de grabación para luego venderse como cualquier mercancía en el Mercado Central o La Parada (Ibid.: 39).

Adaptabilidad constante, volubilidad, tradición de cambio. Ceder: dar y recibir; incorporar lo foráneo a lo propio, y entregar una nueva versión globalizada; captar el sentimiento de un pueblo, y devolver una versión particular, con una tonada local. Tener miles de rostros en un país variopinto, multiforme. Arte de sobrevivencia: el huayno siguió la huella del mestizo, se transformó como este, fue su manera de mantenerse vivo en una nueva realidad. Pero esa predisposición a la metamorfosis hizo que a la larga el huayno, en concurrencia con otros géneros musicales nacionales y foráneos, procreara un género nuevo, también mestizo, también cambiante, que reunía en sí mismo todas las peculiaridades, todas las innovaciones; un todo único pero a la vez múltiple, distinto, que tenía algo de cada uno de los conformantes: la música chicha.

Se estima que fue en los años 60' cuando la música fusionada andina-occidental se empezó a escuchar con mayor frecuencia. Por supuesto que, por aquel entonces, nadie la conocía con el adjetivo de "chicha". El Jilguero del Huascarán solía experimentar con sus canciones, interpretaba lo que el público llamaba "huayno-cumbia" o "huayno con rocanroles". Por el año 1963, el grupo Los Pacharacos también empezó a innovar; tocaba huaynos con rasgos de cumbia y guaracha, acompañado de güiro, guitarra acústica y saxofón. En 1966, Enrique Delgado fundó la orquesta Los Destellos y produjo una música con ritmos andinos, colombianos y caribeños, acompañándose de guitarra eléctrica y batería. Dos años después, graba *El Avispón*, un disco considerado fundacional de la música chicha (Cárdenas, 2014: 18). Por supuesto que en ese momento Delgado no lo sabía, y llamaba a su música "cumbia peruana". Los Demonios del Mantaro grabaron, en 1968, un disco con influencia de la cumbia y el jazz al que

llamaron *La chichera*. Su popularidad trascendió las fronteras y llegó a ser interpretado por el músico estadounidense Ray Conniff. Ese es el antecedente más remoto de la denominación actual.

El término “chicha” fue usado, al principio, de manera despectiva, para menospreciar a quienes se dedicaban a ese género de música; y por extensión, le decían “chichero” a quien lo bailaba. Al principio, los grupos musicales trataban de desprenderse de lo que consideraban un insulto, y llamaban a su producción “cumbia chola”, “cumbia andina”, “música tropical andina” y otras denominaciones por el estilo. Pero en 1977 la disquera Caracol y la productora Infopesa se unieron para hacer una antología de ella, y grabaron un long-play al que le pusieron de nombre: *Los reyes de la chicha*. Esa fue la partida de nacimiento. Pronto, los grupos más importantes de la capital aceptaron que hacían música chicha. Y Los Shapis, de Huancayo, bautizaron a sus discos, orgullosamente, *Rica chicha*, *Vientos de chicha*, *Dulcemente chicha*. El camino estaba despejado para que Chacalón hiciera su aparición y se convirtiera en un fenómeno de masas de este género musical.

“Cuando Chacalón canta, los cerros bajan...”, ese era el eslogan que, escrito en papeles o cartones, con letras chillonas, en colores fosforescentes, se pegaba en paredes o postes de los barrios marginales de Lima, para anunciar que Lorenzo Palacios Quispe, alias Chacalón, cantaría el fin de semana en cualquier carpa, corralón o escenario armado al aire libre. Iba dirigido a los pobladores de los cerros y de los extensos arenales que rodean la orgullosa Ciudad de los Reyes, a aquellos hijos de migrantes que se habían criado en medio de la carencia y la discriminación, soportando las miradas desdeñosas de los otros limeños, de aquellos que pertenecían a barrios y familias tradicionales de la capital. Chacalón no tenía una gran voz, tampoco las letras de sus canciones eran muy elaboradas, pero le cantaba a sus seguidores, directamente a la

llaga, con temas que los hacía emborracharse de bronca, como el de aquel chico recién llegado que tiene que pasar una serie de peripecias para sobrevivir (*Soy provinciano*) o del otro que recuerda cuando el frío se colaba por entre los intersticios de su choza (*Viento*); así se hizo querer, y llegó a ser el más grande exponente de la música chicha.

Había nacido en 1950, en el cerro San Cosme, un barrio populoso de Lima, donde se crió en una casa pequeña y modesta. Sus padres también fueron migrantes provincianos; Lorenzo Palacios Huaypacusi, un bailarín de tijeras como Rasu Ñiti, el personaje que inmortalizara Arguedas, y Olimpia Quispe, más conocida como la Huaytita, una cantante folklórica que prodigaba su arte en los coliseos, igual que El Jilguero del Huascarán o La Pastorita Huaracina. Desde muy niño, ante la muerte de su progenitor, se vio precisado a ejercer diversos oficios; canillita, vendedor ambulante, cantor de microbús, zapatero, sastre, cosmetólogo y cantante profesional.

La cada vez más numerosa presencia de los hombres del Ande en la capital, motivó que en la década del setenta los grupos de música empezaran a andinizar los géneros tropicales; uno de los primeros en hacerlo fue el Grupo Celeste. Víctor Casahuamán, compositor, arreglista y director del conjunto, dispuso que el cantante Alfonso Escalante Quispe, apodado Chacal, interpretara con inflexiones parecidas a las del huayno, como le gustaba al público serrano. No fue una tarea muy difícil; el Chacal llevaba la música andina en la sangre:

Siempre me ha gustado el huayno, ha nacido creo por mi viejita (Olimpia Quispe), porque ella ha sido cantante. Cantaba en el coliseo Bolívar, que quedaba frente al Nacional (...) Víctor Casahuamán me entregaba la música (cumbias) y me decía hágalo con quiebres (inflexión acelerada, dulce y graciosa la voz) y salió el estilo de la cumbia andina.⁶⁵

⁶⁵ Declaración recogida en "La chicha no se crea ni se destruye, solo se transforma. Vida y milagro de la cumbia peruana", artículo de Jaime Bailón, Quito, revista *Íconos* No. 18, 2004, pág. 53-62.

Así surgió, en 1974, la canción *En el campo*, una de las primeras versiones “ahuaynadas” de la música chicha. Después vendría *Noche de invierno*; Alfonso Escalante lo recuerda:

El primer tema que grabé, recuerdo bastante, fue en el año 1974, que grabé el tema *En el campo*, con Víctor Casahuamán, en la disquera DISCOPE, y en el año 1975 grabé, con Los Titanes, *Noche de invierno...*⁶⁶

Canciones interpretadas con la tonada serrana, pero acompañadas de guitarras eléctricas del rock, el ritmo juguetón de la cumbia, los timbales de la guaracha y el sonido wah-wah del jazz (efecto de sordina en los instrumentos de viento). De la misma manera que el huayno, la música chicha se mostraba abierta a todos los géneros musicales; tomaba de estos lo que le convenía y los armonizaba, los hacía encajar hasta crear un producto nuevo; era, pues, ecléctica, un remolino de influencias:

una fusión musical de la cumbia colombiana, guaracha cubana y huayno andino, acogiendo en menor medida elementos de otros géneros musicales de la época, como el bolero, la nueva ola y el rock (...) siendo ejecutada por los instrumentos musicales que adoptó de la música tropical caribeña -la conga, el bongó, el timbal y el güiro- y la música moderna, sobre todo el rock -la guitarra eléctrica, el bajo eléctrico, y el órgano eléctrico o sintetizador y la batería-. (Cárdenas, 2014: 17).

Para el investigador social y docente universitario Jaime Bailón, esta concurrencia de distintos elementos musicales que se fusionaban en la chicha, había dado lugar a:

un género musical producto de una multiplicidad de agenciamientos y punto de encuentro de matrices culturales locales y globales; destacan entre los más importantes el huayno mestizo, la cumbia colombiana y ritmos cubanos diversos. (Bailón, 2004: 53).

Este último la considera un género musical, es decir, un producto que se ha independizado de los géneros matrices y tiene vida propia, autónoma. Aunque otros investigadores sociales creen que no lo es. El antropólogo Carlos Leyva, por ejemplo,

⁶⁶ Entrevista a Alfonso Escalante, “Hay Chacal para rato”, aparecida el 3 de febrero del 2022, en la revista digital *Chichaweb.com*

considera que la música chicha no puede ser un género porque se alimenta de formas rítmicas, estilos vocales e instrumentos de otros géneros musicales que, en su mayoría, provienen de otros lugares del planeta (Leyva, 2005: 25). Rodrigo Montoya, por su parte, estima que, en ese encuentro de lo andino con lo moderno para producir la chicha, la cultura quechua se empobrece, pues pierde el idioma y la poesía que se deriva de su dominio (Montoya, 1996: 487). Estas posiciones, basadas en la supuesta pureza u originalidad de las artes, ya no son aceptables. De lo contrario, respecto a la música, géneros como la salsa -que se deriva de aportes de ritmos cubanos, portorriqueños y estadounidenses-, o el rock and roll -que tiene del blues, el western, el country, el jazz-, ya no podrían serlo. El arte se nutre de la diversidad, en ella encuentra el sustento de su vigencia. Y un género musical que, en el encuentro con otro, adquiere un elemento nuevo, se enriquece, se revitaliza, y ese es el secreto de su sobrevivencia: ceder para ganar. Las culturas o las manifestaciones artísticas que se han mantenido estáticas y puras, han desaparecido. Por lo demás, como bien lo señaló Arguedas, el huayno había evolucionado, había dejado de ser quechua para volverse mestizo.

Cuando Alfonso Escalante pasó al conjunto Los Titanes, Lorenzo Palacios fue llamado por el Grupo Celeste para reemplazarlo. Como era un poco más fornido que su hermano el Chacal, le pusieron Chacalón. El primer disco que grabó fue *Viento*, y con ello marcó un hito en la música chicha. Su voz también tenía la inflexión ahuyñada, pero sonaba encorajinada, bronca, como si quisiera expresar una denuncia, una rebeldía ante la adversidad. Y aunada a la letra de contenido social, caló hondo en los hombres que vivían en las barriadas, en ranchos de esteras, y tenían que salir cada día a las calles a ganarse la vida. Chacalón grabaría más discos del mismo corte, y convertiría sus temas en el cantar de gesta del migrante. Se volvió un ídolo de multitudes. Pero no solo por su voz, sino también por su estampa. Usaba pantalones acampanados, chaleco y

camisa abierta hasta el esternón, una vestimenta entre elegante y atrevida que él mismo cosía, y un peinado bien cuidado, con moña, ondulado, que le llegaba hasta el hombro; un Elvis Presley moreno, achinado y algo rollizo cantando chicha.

En el ensayo *Folklore en el valle del Mantaro* (Arguedas, 2012 T VIII: 15-235), que escribiera en 1953, José María Arguedas consideraba a dicho valle el más amplio y poblado de la sierra, y a Huancayo la ciudad más importante de los Andes peruanos. La fuente de trabajo en los yacimientos mineros, el comercio y la explotación de la tierra en parcelas privadas -sin latifundios ni gamonales-, le había permitido tener un mayor desarrollo económico. En el aspecto socio-cultural, las razones ya indicadas, más la proximidad a Lima y la construcción del Ferrocarril Central y de la Carretera Central, habían propiciado que la región deje de ser india para convertirse en mestiza. Esto nos da una idea de que, para Arguedas, el ser indio o mestizo no tenía que ver con la condición racial, sino con la forma de pensar o de comportarse de los individuos; es decir, equivalía a un ethos. Se podía, entonces, pasar de una condición a otra con tan solo cambiar, con adecuarse a los nuevos patrones de comportamiento de la cultura occidental o india. Un indio de raza podía ser mestizo; y un mestizo, indio. La versatilidad era la clave de esa mudanza.

Eso se puede aplicar también al huayno; es un género mestizo no porque los indios hayan dejado de interpretarlo y solamente lo toquen lo mestizos, sino porque es versátil, proclive a adecuarse a las nuevas circunstancias, a todos los gustos. Al respecto, la investigadora Julia Sánchez Fuentes ha hallado, solamente en la región Ancash, hasta cinco estilos de templar y tocar la guitarra para acompañarlo: conchucano, tamborrealino, Sánchez Cerro, bambasino y cajatambino (Sánchez, 2012: 23-27). Si esto se proyectara a todas las regiones y a todas las maneras de cantar y de tocar los

instrumentos del huayno, se llegaría a un número elevadísimo. Se trata, pues, de un género musical sumamente versátil, definitivamente mestizo.

Arguedas creía que el huayno había seguido la misma suerte que el mestizo; por tal motivo, siguiendo la huella de aquel, se podía rastrear la historia y las vicisitudes de este; tenían una vida en común, los dos eran mestizos. Pero no solo contemplaba el pasado, también avizoraba el futuro. Refiriéndose al Jilguero del Huascarán, invitaba a sus lectores a escucharlo cantar, porque con sus canciones, hablaba del Perú nuevo, mestizo, no indio, a la propia corriente de las venas, directamente.⁶⁷ En contra de quienes lo consideran un intelectual pasadista, que anhelaba una nación india y el absurdo de la restauración del Imperio incaico, Arguedas supo proyectarse, mucho antes que sus detractores, al futuro, y entrevió un Perú mestizo, una nación inmersa en un mestizaje cultural que corría como un río imparable.

Por esa razón, se sentía impulsado a valorar y promocionar a los músicos e intérpretes del huayno mestizo; veía en ellos al país del mañana. En *Folklore en el valle del Mantaro*, hace hincapié en que él había contribuido a la difusión del huayno huanca, llevando a los principales cantantes -Picaflor de los Andes, Flor Pucarina- a la disquera Odeón, en Lima, donde vendían decenas de miles de discos. Y agregaba, con beneplácito, que en Huancayo se había producido un mestizaje bien ajustado, un tipo de mestizo consciente y feliz de su propio estado y capaz de seguir evolucionando (Arguedas, 2012 T VIII: 40). Su intuición visionaria le permitía vislumbrar al mestizo huancaíno del futuro, ya empoderado de su condición y abierto al cambio, a una constante evolución.

Cambiarían los dos, el mestizo y su música. Debido a la Carretera Central y a los medios de transporte masivo, Huancayo se acercó más a Lima, se convirtió en la puerta

⁶⁷ "Apuntes sobre el folklore peruano. Los instrumentos musicales y su área de difusión. El jilguero del Huascarán", artículo de José María Arguedas publicado en el Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*, Lima, 8 de julio de 1962.

de entrada de la cultura occidental a la sierra central y del sur. El intercambio cultural se intensificó; a diario viajaban comerciantes, empresarios, estudiantes, artistas de una ciudad a otra, de ida y vuelta. En la década del sesenta, durante la primera oleada migratoria, casi la totalidad de los integrantes de las agrupaciones musicales limeñas, eran provincianos; de ellos, la mayoría provenía del valle del Mantaro. Pero también sucedía al revés; los músicos se iban de Lima a Huancayo a fundar nuevas orquestas. Surgieron Los Pacharacos, Los Demonios del Mantaro, Los Yungas, Los Ovnis, Los Shapis. De esta manera, Huancayo se convirtió en el segundo foco de este género musical.

Arguedas dejó de existir en 1969, pero, tal como lo había anunciado, el mestizo y su producción cultural siguieron cambiando. La música chicha llegó pronto a las otras regiones y cubrió todo el Perú. Surgieron grupos como Los Orientales de Paramonga, Los Rumbaney de Chimbote y Grupo Dominó de Trujillo, en el norte; en el sur, la Quinta Dimensión del Cusco y Los Quantos de Ica; y en la selva, Juaneco y su combo, Los Mirlos y Los Wemblers. Y en cada región se fue diversificando, adquiría nuevas peculiaridades, sellos característicos; también se interpretaba de nuevas maneras, con diferentes estilos.

El medio millón de desplazados de la segunda ola migratoria rebasó la capacidad del Estado. Ante su impotencia para solucionar las necesidades de vivienda, salud, educación y trabajo de los nuevos migrantes, estos tomaron las calles de las ciudades y trataron de sobrevivir ejerciendo actividades al margen del marco legal. Lima se llenó de vendedores ambulantes, llamados eufemísticamente “trabajadores informales”. Esta nueva realidad impactaría en el ámbito cultural; al mismo tiempo que se producían modificaciones a nivel social y demográfico, también la música chicha experimentaba

cambios. En 1981, mientras Alan García intentaba estatizar la Banca, Los Shapis, con la voz de Julio Simeón, alias Chapulín el Dulce, grababan *El Aguajal*, un disco que alcanzó un gran éxito; se cree que, con ese tema, se inicia el Boom de la música chicha. La canción hablaba de un amor perdido en un remoto lugar del interior, estaba dirigida a los migrantes; estos acudían en masa a los “chichódromos” a desfogar sus frustraciones. En el primer lustro de la década del ochenta, por lo menos medio millón de personas concurría los fines de semana a esos locales de baile acondicionados en playas de estacionamiento, terrenos sin construir y hasta carpas de circos abandonados (Bailón, 2004: 58).

En la primera mitad de la década del noventa, cuando Fujimori recuperó la economía y reinsertó al país al sistema financiero internacional, el intercambio cultural con el extranjero se hizo más fluido, llegaron los teléfonos móviles, el internet, las modas, la modernidad. Las agrupaciones musicales contrataron cantantes femeninas, innovaron las vestimentas e introdujeron bailarinas y coreografía; asimismo, renovaron los instrumentos, apostaron por la nueva tecnología -como el sintetizador- para producir sonidos electrónicos. Rosa Guerra, una intérprete selvática, de Madre Dios, adoptó el seudónimo de Rossy War y una vestimenta parecida a la que usaba la cantante mexicana Selene. Se estima que con ella surge la tecno cumbia, un producto musical derivado de la cumbia amazónica. En Lima, Ruth Karina funda el Grupo Euforia, e introduce las prendas ligeras para sus bailarinas. Lo que se vendía, al mismo tiempo que la canción, era el show, el espectáculo. Pronto surgieron otros grupos; Zona Franca, Skándalo, Joven Sensación. El momento de mayor auge de esta música se alcanzó en el año 2000, con la canción *El baile del chino*, grabado expresamente para ser usado en la campaña de la segunda reelección de Alberto Fujimori.

El pueblo organizó la llamada Marcha de los cuatro suyos para protestar contra la postulación del dictador, pues la consideraba ilegítima; la televisión transmitió a nivel nacional los famosos vladivideos;⁶⁸ y se comenzaron a destapar las vinculaciones del régimen con el Grupo Colina, responsable de varios casos de asesinatos y desapariciones forzadas. Resulta sintomático que, con la caída de Fujimori, la popularidad de la tecnocumbia declinara rápidamente. Se ha señalado que esta abusaba de la frivolidad, que apuntaba más al espectáculo que al contenido de sus canciones, pero, sin duda, una razón de peso fue que el subconsciente popular la terminó asociando con la Dictadura; la carga negativa de esta afectó a la otra.

Pero la música chicha siguió transformándose. Ya en el presente siglo, varias orquestas del norte del país innovaron sus propuestas. Los Hermanos Yaipén, Los Caribeños de Guadalupe, Armonía 10, Marisol y la Magia del Norte, entre otros, introdujeron las trompetas y el trombón de la salsa, aumentaron también los vocalistas, apostaron por canciones más alegres, amorosas y pícaras, y mejoraron, con trajes más elegantes y llamativos, la presentación estética de sus conjuntos. De ese modo, dieron lugar a lo que se conoce como cumbia norteña. Por otro lado, la tecnocumbia derivó en una cumbia básicamente femenina y más ligera, una versión light o pop de la música chicha. Ambas vertientes, no obstante, han apostado por la internacionalización, realizan giras intercontinentales y aprovechan las ventajas de la modernidad para insertarse en un mundo globalizado.

Gracias a la versatilidad heredada del huayno, la música chicha sigue vigente, se adecúa a los nuevos tiempos. Se estima que, en la actualidad, existen hasta seis vertientes de ella, según la región de procedencia: cumbia costeña, cumbia norteña, cumbia sureña, cumbia andina, cumbia selvática, tecnocumbia; y cinco subvertientes,

⁶⁸ Escenas donde aparecía Vladimiro Montesinos, asesor del Alberto Fujimori, sobornando a dueños de medios de comunicación y políticos de oposición.

según la forma de interpretación: estilo A, estilo G, estilo wanka, chacalonero, carretero (Cárdenas, 2014: 21). A ello se debe agregar que su espectro cultural se ha expandido y ha ingresado a otras artes, a otros oficios y, en general, a casi todas las manifestaciones culturales del país. Algunas canciones chicha sirven de música de fondo de series de televisión y películas nacionales. Y los modestos carteles que anunciaban, con sus colores chillones y fosforescentes, alguna fiesta chicha o un show de Chacalón, sirven ahora de inspiración para una nueva forma de pintar o hacer publicidad, diseños, escenografías.

IV.3.- LA CHICHA ESTÁ FERMENTADO

Los inmigrantes construyen allí, en pleno desierto, en invasiones relámpago y en una sola noche, barriadas, poblaciones clandestinas. En una de las más recientes: la del pequeño cerro y llanura La caída del ángel, el dirigente de la invasión notifica al oficial que manda la tropa y que ha ido a desalojarlos: señor: no queremos sino esta pampita para vivir o que usted nos mate a toditos. Sólo mataron a uno... (Arguedas, 2012 T XII: 84).

En el ensayo *El indigenismo en el Perú*, presentado en un congreso de intelectuales realizado en Génova, el año 1965, José María Arguedas da cuenta de cómo se había realizado una reciente invasión en uno de los descampados de Lima. El mensaje es muy claro: los migrantes están dispuestos a todo, incluso a perder la vida, con tal de conseguir un lote de terreno en la capital. Y anotaba que quienes no tienen ojos para ver lo profundo -el gobierno de turno, los políticos, la sociedad limeña, la iglesia católica y hasta los antropólogos de entonces-, solo percibían la pobreza, el desorden y el mal olor en esos asentamientos humanos que llamaban cinturones de miseria (Ibid.: 87); pero él, en cambio, prefería llamarlos cinturones de fuego de la renovación, de la resurrección, de la insurgencia del Perú profundo (Ibid.: 85). Fue el historiador Jorge Basadre quien acuñó la frase “Perú profundo”, para referirse a la población del interior, pobre y

mayoritariamente indígena, que el Perú oficial, limeño y centralista, ignoraba, prefería no ver. A ese país invisible para casi todos, Arguedas se dirige y denota que él sí puede “verlo”, pero no solo en el presente sino, y sobre todo, proyectado al futuro, como renovación y resurrección. Tiene una mirada adelantada a su época: él ve una posibilidad de transformación, de progreso, donde los demás solo aprecian miseria y atraso.

Ya en un artículo de 1961, “El Perú y las barriadas”, había hecho hincapié en que, en esas mismas invasiones, al lado de construcciones de esteras, cartones o adobes, se levantaban rápidamente edificios de ladrillos, con antenas de radio o televisión; por esa razón, donde otros solamente percibían el mal olor y aún la fetidez penetrante, él podía contemplar una muestra de la pujanza del Perú. Y estimaba que en la peor barriada de Lima había la posibilidad de la emergencia, del ascenso, de la promoción (Arguedas, 2012 T X: 311-312). Y en otro artículo, denominado precisamente “La caída del ángel”, el novelista informa que ha ido a visitar la antes referida invasión y se ha entrevistado con los ocupantes. Estos han decidido llamar a su asentamiento El Milagro de la Confraternidad; y el dirigente expresa su anhelo: Haremos un barrio modelo, precioso. Está hablando, obviamente, del futuro, de la realización de sus sueños. Y Arguedas cree que sí lo harán, y con más regocijo, con gratitud al Perú y a quienes lo gobiernan, si se les da protección y no muerte (Ibid.: 377).

El autor de *Todas las sangres* cree que esos desarrapados, los tutaykires que llegaron a la costa con la primera oleada migratoria, representan el futuro del país. Por eso invoca que el gobierno, en vez de mandar a los contingentes de policías a reprimirlos con bombas lacrimógenas y balas, les dé protección. El Estado debería reconocer que ha sido rebasado, que ante su incapacidad de atender a los migrantes, estos se han visto precisados a salirse del marco legal para satisfacer sus necesidades. Pero esto no los

convierte en delincuentes ni enemigos de aquel; al contrario, son sus aliados, pues lo han suplido, por otra vía, en la tarea de procurar el bienestar de la población. Entonces, en lugar de muerte, se les debería formalizar, hacerlos ingresar dentro de la legalidad para que, de esa manera, puedan tener acceso a los servicios básicos y al crédito en la construcción de sus viviendas, y desarrollar mejor sus potencialidades de progreso.

En 1973, a cuatro años del fallecimiento de Arguedas, Vargas Llosa publica la novela autobiográfica *La tía Julia y el escribidor*; en ella, expone sucintamente la transformación que estaba experimentando Lima a mediados del siglo pasado. Él sale de la Biblioteca Nacional y se topa con el caos de la calle:

En sus veredas, una apretada muchedumbre de hombres y mujeres, muchos de ellos con ponchos y polleras serranas, vendía, sobre mantas extendidas en el suelo, sobre periódicos o en quioscos improvisados con cajas, latas y toldos, todas las baratijas imaginables, desde alfileres y horquillas hasta vestidos y ternos, y por supuesto, toda clase de comidas preparadas en el sitio, en pequeños braseros. Era uno de los lugares de Lima que más había cambiado, esa avenida Abancay, ahora atestada y andina en la que no era raro, entre el fortísimo olor de fritura y condimentos, oír hablar quechua... (Vargas Llosa, 1983: 432).

La otrora capital del Virreinato del Perú había sido invadida por los migrantes serranos, y estaba tornándose en la ciudad andina que es ahora, en aquella que concentra el mayor número de moradores quechua hablantes. La élite tradicional, blanca e ilustrada, la ciudad letrada representada por la Biblioteca, había sido rebasada y retrocedía ante el avance de la ciudad oral emergente.

La gran migración de la sierra a la costa había trasladado la proporción demográfica del campo a las ciudades, modificando drásticamente el carácter de la nación. Y en ese proceso, el migrante había experimentado penas y glorias, triunfos y fracasos. Por tal motivo, Cornejo Polar estimaba importante evitar los estereotipos, no considerarlo

triunfador ni derrotado. Tampoco creía en la identidad como una homogeneidad, mucho menos en lo que respecta al migrante, pues este era un ser sometido a constante cambio; en consecuencia, el discurso sobre la identidad tenía que estar enraizado en la incesante e inevitable transformación (Cornejo Polar, 1996: 837-844).

Concebía la cultura como un producto heterogéneo, siempre cambiante. Por ello, era contrario a aquella idea de una cultura mestiza sintética, dialéctica, fruto de la fusión de lo andino con lo costeño. Para Cornejo Polar, el migrante no estaba orientado a sintetizar sino a innovar, a cambiar, era un sujeto radicalmente descentrado, que manejaba una pluralidad de códigos. En su artículo “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”, presenta a un cómico ambulante que, interactuando con el público, emplea distintas y fluctuantes identidades discursivas: es, al mismo tiempo, serrano, criollo, mestizo, indio, limeño, provinciano, antiguo y actual, capaz de admirar al imperio incaico y a Túpac Amaru y llamar “estos mierdas” a la gente de rasgos indígenas.

De una lectura rápida, se podría tener la impresión de que la idea de cultura de Cornejo Polar es contraria a la del mestizaje de José María Arguedas. Pero no es así. Arguedas tampoco creía en un mestizo como producto sintético, homogéneo; el suyo provenía de todas las vertientes que integraban el gran mosaico de la nacionalidad peruana, podía tener de indio, blanco, negro, asiático, selvático, ser de todas las sangres, como corresponde a un habitante del país más diverso del mundo, más múltiple en variedad terrena y humana (Arguedas, 1983 T V: 13-14). Concebía, asimismo, el mestizaje desde el punto de vista cultural; no del racial. Y en el ensayo *El complejo cultural del Perú*, señala claramente que hay infinidad de grados de mestizaje (Arguedas, 1975: 3). No lo entiende, pues, como un sincretismo, como un producto acabado y uniforme. Cornejo Polar pensaba en una cultura como producto heterogéneo

y cambiante, y Arguedas creía en una cultura mestiza que tenía la mismas características. Más allá de las nomenclaturas, el tiempo les dio la razón a ambos. La gran migración produjo un mestizo ecléctico, heterogéneo y cambiante. Y este, una cultura cuyo rasgo principal es la versatilidad, su permanente transformación.

En *El otro sendero* (1987), Hernando de Soto da cuenta de los resultados de una investigación económica que había llevado a cabo con un equipo del Instituto Libertad y Democracia (ILD). Indica, en el prefacio, que siempre había tenido dudas acerca de la hipótesis, bastante aceptada, de que la cultura peruana, el llamado Perú profundo, es incompatible con el espíritu empresarial y los sistemas económicos de los países más desarrollados del mundo (Soto: 1987: XXXI). Los descubrimientos que hizo, respaldados con simulacros, evaluaciones y estadísticas, le despejaron esa duda. Tan solo en Lima, el comercio que desarrollaban los informales daba trabajo a medio millón de personas. De los 331 mercados existente, 274, es decir, el 83%, lo habían edificado los informales. Asimismo, ellos tenían en sus manos el 95% del transporte público; habían invertido más de mil millones de dólares en vehículos e infraestructura y se podía decir que, sin su aporte, la capital se quedaría inmovilizada. En cuanto a la vivienda, habían invertido en construcción, entre los años 1960 a 1984, por el valor de 8,319.8 millones de dólares, en tanto que el Estado lo había hecho solamente en la suma de 173.6 millones; vale decir, ¡47 veces más que este!

En resumen, había descubierto el enorme potencial de los migrantes informales para el desarrollo del Perú. El deficiente, entonces, era el Estado, y no la cultura peruana, puesto que esta había demostrado tener un espíritu empresarial sumamente competitivo y estar en capacidad de adaptarse a cualquier sistema económico de los países de desarrollados. Es tan contundente este resultado, que Vargas Llosa, en el prólogo, llega

a decir que la obra constituye algo notable por la amplitud de sus hallazgos y revelaciones (Ibid.: XX). Estimaba, pues, que el autor había revelado algo que estaba oculto, que había visto donde otros no podían ver; es decir, para el prologuista, Hernando de Soto sería un visionario. No obstante, a José María Arguedas, que había visto lo mismo con muchos años de anticipación, lo acusaba de arcaico.

Otro resultado de la investigación, no menos importante, es la identificación de la cultura peruana (el Perú profundo) con la gran población indígena que migró del campo a la ciudad a mediados del siglo veinte; gracias a ella, el Perú había experimentado el cambio más profundo de su historia republicana (Ibid.: 3). Los migrantes no solo habían cambiado la fisonomía de las ciudades, sino también alterado sus patrones culturales y sociales: la afición al fútbol y la televisión había desplazado al gusto por el teatro y la zarzuela; la fe en Santa Rosa de Lima había retrocedido ante la creencia en santitas y beatitas no consagradas; la música chicha tenía cada día mayor aceptación que la criolla y la folklórica andina; los hijos de los migrantes ocupaban puestos en las empresas privadas y en las oficinas públicas; la gente de origen popular había ingresado también a los clubes aristocráticos, a la política y hasta a Palacio de Gobierno. Para de Soto, todo ello constituía una nueva identidad cultural que reclamaba ser retratada socialmente (Ibid.: 4).

En su contexto, esa apreciación del economista peruano es correcta. Los migrantes, la nueva cultura, se convirtieron en el motor de la economía, expandieron también sus creencias y aficiones a otros ámbitos de la vida social y cultural, como las artes, la religión, la educación, la política, pero esa expansión enfrentaba una fuerte resistencia entre los otros sectores sociales. Necesitaban, en consecuencia, ser aceptados por estos, para verse retratados fielmente en la sociedad. Sin embargo, con el tiempo, la nueva cultura se impuso, hizo trizas las barreras que se oponían a su avance y consiguió, tres

décadas después de la publicación del libro, colmar todos los segmentos sociales, todas las artes y las manifestaciones culturales; se puede decir que, ahora, la sociedad peruana es el vivo retrato de ella.

Porfirio Meneses, un escritor nacido en Huanta, Ayacucho, en 1915, y que escribía en quechua y castellano, ganó en 1947 los juegos florales de la Universidad de San Marcos con una colección de cuentos titulada *Campos marchitos*. En aquel entonces ni se imaginaba el revuelo que indirectamente iría a causar ni la influencia que tendría en la denominación de la nueva cultura, pero uno de sus relatos, *La viuda*, fue llevado quince años después al teatro, convertido en la comedia *La chicha está fermentando*, y produjo un gran impacto en la sociedad limeña, recibió numerosas críticas, a favor y en contra.

La viuda narra la historia de una mujer indígena que, en pleno velorio del marido, ya está cortejando con otros hombres, buscando un sustituto para el muerto. Eso correspondía al carácter de Meneses, a su mirada festiva, juguetona de la vida. Le gustaba reírse, incluso de sus propias experiencias, como cuando contaba que su madre lo había llevado a Lima siendo él un niño, amarrado a los lomos de un burro. Los indios de sus relatos también son alegres, jocosos, muy distintos a los que pueblan los libros de los demás escritores indigenistas. Meneses había configurado sus propios indios, terribles a veces, pero siempre alegres, risueños, padeciendo sin llanto, y antes bien con frases pícaras a flor de labios (Pantigoso, 2008: 137-162).

Rafael del Carpio, el comediógrafo que adaptó el cuento a la comedia, traslada la historia a una ciudad y presenta unos indios irreverentes, ambiciosos, proclives al licor, malolientes y capaces de cometer cualquier baja por lograr sus propósitos. Mucho público, atraído por las escenas cargadas de humor, acudió a ver la actuación de los integrantes de la compañía Histrión, y expresó después sus comentarios. Algunos

intelectuales tildaron a la comedia de prejuiciosa y racista. Oswaldo Reynoso, un novelista reconocido por su mente abierta y tolerancia, se sintió indignado, y escribió que Del Carpio sufría de una miopía descaradamente racial, la cual correspondía a la concepción errada que la huachafa aristocracia provinciana y el señoritismo limeño tienen del Perú serrano.⁶⁹ Por supuesto que esto era una exageración y, más bien, representaba el revés de ese mismo prejuicio: la idea de que el indio es un ser noble (buen salvaje) y puro, incontaminado de la maldad de los costeños; un hermano menor al que se debe proteger. Ni Reynoso ni los otros críticos contrarios habrían dicho nada si, en lugar de indios, los inmorales, sucios y perversos hubiesen sido hombres blancos y costeños.

El Perú estaba en plena transformación; cambiaban las ciudades, el campo, los patrones culturales y sociales y, del mismo modo, también los hombres. El indio campesino ya no le tenía temor reverencial a la costa ni a los costeños; había llegado a la capital y, con su inteligencia y astucia, se había enfrentado a la bestia de un millón de cabezas y había logrado sobrevivir. Envalentonado, se abrió camino en la gran ciudad y fue venciendo todos los obstáculos que encontraba a su paso. Se “acriolló” -se volvió mestizo, diría Arguedas-, y dejó de parecer sumiso e inocente; también podía emborracharse y cometer trapacerías. Realmente, estaba empezando a mostrarse y a ser reconocido como lo que siempre había sido: un ser humano. Con sus ambivalencias, con sus claroscuros, capaz de hacer el mayor de los bienes y la peor de las maldades. Fue este indio, y no el noble y virginal que idealizaban algunos intelectuales, el que conquistó Lima y las principales ciudades costeras.

La chicha está fermentando fue ganando terreno; pasó a la televisión, a entregarse por capítulos semanales, y, después, en 1983, llegó al cine. El film contó con actores de

⁶⁹ Oswaldo Reynoso, “Calma Chicha”, artículo publicado en la revista *Destino*, No. 1, Lima, julio de 1963.

primer nivel y también con la participación de cantantes folklóricos como El Indio Mayta y La Pastorita Huaracina. Pero lo que más llama la atención es la música de fondo: la canción *El aguajal*, de Los Shapis, interpretada por Chapulín el Dulce. Es evidente que el director, Moshe Dan Furgang, quiso ofrecer un fresco de la nueva cultura. La llamada cultura chicha había dado saltos de la música al teatro, luego a la televisión y al cine; se expandía como una humareda fosforescente a las otras artes y a los medios de comunicación masiva. Solamente era cuestión de tiempo para que llegara a todos los ámbitos y expresiones de la sociedad peruana.

La actriz Delfina Paredes, ex integrante del grupo Histrión, y que participara en las primeras escenificaciones de la indicada obra de teatro, se dio cuenta muy temprano de que esta representaba la transformación del migrante al llegar a las ciudades:

La chicha está fermentando es una obra clave, porque todos los personajes, con excepción del juez, son cholos... cholos emergentes. Después de hacer *La chicha está fermentando* descubrí que podía encarnar a un personaje andino con bastante soltura, sobre todo con sinceridad. A medida que interpretaba al personaje se me venían imágenes de personas que había conocido y las ponía en escena. Considero que con esta obra Rafael del Carpio fue un precursor. En ella se ve cómo el andino, el indio, el autóctono del Perú, pasa por las etapas de ser cholo, mestizo y señor.⁷⁰

Sometido a las condiciones de la nueva realidad, el indio migrante se vio obligado a cambiar para salir airoso. Se enseñoreó en la gran ciudad, logró domeñarla. Pero esta transformación implicaba un proceso de ida y vuelta. A medida que él cambiaba, que tomaba las costumbres y hábitos de las ciudades costeñas, estas también hacían lo propio, se andinizaban. De este doble cambio surgió la cultura chicha.

Pero el enseñoramiento no solo vino con la adopción de nuevos comportamientos, sino sobre todo con la educación. Las familias serranas realizaban toda clase de sacrificios para darle una carrera a sus hijos, su más caro anhelo se cristalizaba cuando

⁷⁰ Entrevista a Delfina Paredes, aparecida en la revista digital *La Mula.pe*, el 23 de marzo del 2014

al fin podían colgar, en la pared de su sala, el título de profesional de alguno de sus vástagos. Esa aspiración la traían de sus pueblos; allá, la persona de mayor prestigio y autoridad moral era el profesor que llegaba de la costa a enseñar en la escuela. Los hijos de los migrantes ingresaron en masa a la Universidad de San Marcos, y provocaron también la transformación de esta casa de estudios superiores, la más antigua de América: de ser aristocrática y selecta, se tornó popular y democrática.⁷¹ Luego hicieron lo mismo con las demás universidades públicas. Ese acontecimiento puede considerarse como una verdadera revolución (pero sin armas, sin rabia) en el aspecto educativo. El camino se allanó para que los nuevos habitantes ciudadanos pudieran progresar y ascender en la escala social. Por añadidura, las puertas se abrieron también para la nueva cultura; esta podía llegar a otros ámbitos, expandirse a todos los estamentos.

El antropólogo Clifford Geertz llegó a la conclusión, luego de estudiar la evolución del australopitecos para llegar a ser homo sapiens, que no existe naturaleza humana independiente de la cultura (Geertz, 2003, 55). Fue un proceso larguísimo, tomó varios millones de años para que el primero inventara herramientas, aprendiera a comunicarse mejor, dominara el fuego, desarrollara nuevas estrategias de caza, vale decir, para que acumulara cultura y, a la par de eso, cambiara físicamente y mentalmente; su cerebro creció y se volvió más inteligente. Y la cultura siempre estuvo con él. No fue, pues, un agregado, algo que llegó al final cuando ya se hizo hombre; al contrario, fue un elemento constitutivo y central en la transformación de animal a hombre.

El hombre está desde siempre envuelto en tramas de significación que él mismo ha creado; a esa urdiembre, Geertz llama cultura. Por tanto, esta debe ser estudiada, no

⁷¹ Según Rodrigo Montoya, antropólogo egresado de la universidad San Marcos, hasta las primeras décadas del siglo veinte se acostumbraba en esta casa de estudios que los graduandos invitaran un banquete a los miembros del Jurado y luego los llevaran a la Plaza de toros de Acho, gastos que solamente podían asumir los hijos de los ricos. (Clase magistral por la inauguración del año académico 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=EY0yf1zNn2E>)

mediante una ciencia experimental orientada a establecer leyes, sino a través de una ciencia interpretativa que busca significaciones (Ibid.: 20). Es, pues, una definición semiótica de la cultura. De tal manera que la ciencia que se ocupe de ella, debe hacerlo mediante la interpretación de los símbolos o manifestaciones culturales, buscar el origen y el significado que estos pudieran tener. Porque lo simbólico, según Geertz, tiene una existencia tan concreta como lo real; las estructuras que trasuntan no son milagros o espejismos, sino hechos tangibles. Una fenomenología que no se queda solamente en el estudio de los fenómenos, los síntomas o manifestaciones, sino que va al fondo, a los orígenes. Por eso creía que las culturas debían ser estudiadas como lo hace la arqueología; capa por capa, yendo de lo externo a las estructuras internas.

En esa misma línea, el sociólogo Jorge Thieroldt define a la cultura chicha como una nueva y desconcertante urdiembre de significados que se encuentra en pleno proceso de articular la cobertura del “nosotros total” (Thieroldt, 2001: 187-211). El “nosotros” vendría a ser una serie de rasgos particulares que distinguen y diferencian a una comunidad de otra. Esa idea, precisa Thieroldt, ha precedido siempre a un proceso de delimitación territorial que ha conllevado a la concepción moderna de soberanía estatal. La cultura chicha, vista como un nuevo tejido simbólico, sería el fruto de dos procesos:

el primero, de índole demográfico: las olas de inmigrantes andinos; y el segundo, de tipo mediático: la paulatina penetración de lo selvático en el imaginario urbano a través de la música y la prensa (Ibid.: 189).

Observamos que la cultura chicha tiene ya asimilada la influencia de las manifestaciones amazónicas, lo cual le da un carácter de “nuevo nosotros” y la diferenciaría de los “otros nosotros” que serían la cultura criolla y andina. Justamente Thieroldt considera que la cultura chicha se superpuso a la criolla, a la cual concibe como un nosotros costeño de proyección nacional. Aquí debemos hacer algunas

aclaraciones. Una cosa son los criollos hijos de españoles que relevaron a estos en la conducción del país cuando se dio la Independencia, y otra los criollos que se agrupaban en pequeñas cofradías vinculadas a la música, la jarana y la picardía, compuestas por blancos empobrecidos y gente de ascendencia afro que eran vistos como un rezago de la Colonia. Con estos últimos se toparon y vincularon los migrantes que llegaron a Lima a mediados del siglo veinte. A los primeros casi no los veían -aunque sí podían sentir su dominio-; pues se habían convertido en gamonales y banqueros y, luego de formar parte de la élite de la República Aristocrática, se reciclaron en partidos políticos para seguir ostentando el poder.

Por otra parte, es muy discutible hablar de una cultura criolla de alcance nacional, pues, fuera de Lima, en las provincias, casi nadie se identificaba como criollo ni creía pertenecer a dicha cultura. Sinesio López describe así a la cultura criolla que encontraron los migrantes:

Lejos de constituir un bloque compacto y homogéneo, comprende un conjunto de rasgos típicos del mundo de la aristocracia colonial y republicana: pasadismo y conservadurismo, racismo anti indigenista, arribismo y huachafería... (López, 1982: 4).

Por eso es que fueron prontamente rebasados por la avalancha migratoria; su música, por ejemplo, perdió la preferencia en las radios y canales de televisión en tanto que el huayno y la chicha ganaron aceptación. Lo que sí tuvieron que enfrentar los migrantes fue la terrible discriminación de parte de una falsa aristocracia limeña, de gente que, por el solo hecho de haber nacido en la capital, se consideraba pudiente, blanca y culta. Pero también discriminaban a los criollos; para estos aristócratas de mentira, tan malo era, casi una maldición, que una de sus hijas se comprometiera con alguien venido de la sierra o con un guitarrista de Barrios Altos.

Los criollos también discriminaban a los migrantes andinos, pero en menor medida. Los suyo era la burla, la fijación de estereotipos para la comicidad, como la del serrano

que aún conserva su deajo y sus maneras pero ya usa terno y corbata y canta rock and roll. Pero, entre tantos chascos que le pasan, también aprende a burlarse y reírse de los otros. Son los casos típicos de Nemesio Chupaca, encarnado por el cómico Tulio Loza, o el Cholo Cirilo, por Ubaldo Huamán. Por eso, cuando se tilda a alguien de serrano “acriollado”, no es porque este haya tomado las costumbres del criollo de callejón, sino porque se ha hecho matrero en la ciudad, ha aprendido a sobrevivir en ella. En algunos casos se volvió rebelde y agresivo, como el achorado. Pero, en la mayoría, supo amoldarse a sus patrones de conducta, se integró a la nueva sociedad y logró progresar. Estos últimos crearon la música chicha y forjaron la cultura chicha.

La importancia de la propuesta de Thieroldt radica en que considera a la cultura chicha como un nuevo entramado o tejido simbólico de alcance nacional y reconoce en ella la participación del componente amazónico. Supera, de esta manera, la típica interacción costa-sierra para producir la nueva cultura, y deja atrás la vieja idea del mestizo como un producto dialéctico indio-blanco; con la integración de la selva, la cultura chicha abarca todo el territorio (algo que no lograron la cultura andina ni la criolla), realmente se torna representativa de un nosotros nacional, y el mestizaje se abre a todas las razas y culturas que habitan el Perú.

Sin embargo, el camino de la nueva cultura no ha sido llano; en los inicios, encontró resistencia en los gustos de los estratos sociales tradicionales de las ciudades costeras. La música les pareció estridente, una bulla, y los chicheros extravagantes, huachafos, cuando no agresivos. Fue asociada con la informalidad y la ilegalidad, así como lo criollo lo está con la viveza. Vargas Llosa no fue ajeno a esa percepción:

Integración acaso no sea la palabra que convenga para describir el fenómeno, pues ella sugiere una armoniosa aleación de culturas (...) Mescolanza, confusión, amalgama, entrevero, parecen términos más apropiados para caracterizar esta amorfa sociedad surgida de la forzada cohabitación de millones de peruanos de origen serrano con los costeños (...) Lo resultante no es la hispanización (...) Más bien, un extraño híbrido

(...), una idiosincrasia y hasta unos valores estéticos virtualmente nuevos: la cultura chicha (Vargas Llosa, 1996: 331-332).

Mezcolanza, confusión, entrevero, amorfa sociedad, son algunos de los términos que revelan la resistencia del nobel peruano a la nueva cultura. Aunque sí reconoce que, gracias a ella, a la economía informal que desarrolló, surgió por primera vez un capitalismo popular y un mercado libre y el país pudo sobrevivir a los desastres económicos de las últimas décadas.

A mediados de la década del noventa, aparecieron en Lima diarios llamativos, chillones, que utilizaban en sus portadas los mismos colores primarios de los carteles que anunciaban los shows de música chicha. El contenido de sus páginas (escándalos, chismes de la farándula, crímenes) también le daba un sentido de disonancia, de mal gusto; la población los bautizó como “diarios chicha”. No pasó mucho tiempo para que la mayoría de estos diarios -*El Popular, La Chuchi, El Ajá, El Mañanero, El Chino*- vendieran su línea editorial a la Dictadura. Estos medios se dedicaron a hacer publicidad a favor de la reelección de Fujimori, atacar a los candidatos opositores y desviar la atención ciudadana sobre los problemas nacionales. Para esto último, inventaban, cada semana, Vírgenes que lloraban, niños que obraban milagros, vampiros que resucitaban o la proximidad de una guerra exterior.

Los diarios chichas fueron sinónimo de lo falso, informal y mal hecho. Y el calificativo se extendió a otros ámbitos; se decía que había políticos chichas, periodistas chichas, profesionales chichas, hasta hospitales y universidades chichas. Se le dio una connotación negativa, peyorativa, que no se correspondía con las demás manifestaciones de la cultura chicha. Esta ya había llegado, con sus colores fuertes y estridentes, a la publicidad y a la pintura. Asimismo a la escenografía; es memorable la que hizo el artista Elliot Tupac en el film *Madeinusa*. También en el cine, la música de Los Destellos (la canción Elsa) participó en la película *La teta asustada*, que fue

candidata al Oscar. Del mismo modo, estaba presente, desde los tiempos de *La chicha está fermentando*, en el teatro y la actuación en general, como es el caso de los cómicos callejeros. Se puede afirmar, con certeza, que la cultura chicha cubre actualmente todo el territorio nacional y está presente en todas las actividades que en él se desarrollan.

Después de tres generaciones de hijos de migrantes, ha llegado el momento de rescatar lo positivo de la cultura chicha. El economista Oswaldo Morales considera que esta continúa siendo el sostén de la economía nacional. Gracias a las empresas exitosas que fundaron los migrantes, el Perú se ha convertido en un país de emprendedores, llegando a ostentar, según el *Global Entrepreneurship Monitor*, el primer lugar a nivel de emprendimiento en el mundo.⁷²

En el campo empresarial, la connotación de informal que se derivaba de la cultura chicha, está cambiando, pues, por la de emprendedor. Un ejemplo de empresarios emprendedores son los miembros de la familia Añaños, migrantes de origen ayacuchano que llegaron a Lima en la década del ochenta, huyendo de la violencia terrorista. Fundaron la empresa de gaseosas Kola Real, que produce la bebida Big Kola, la cual se exporta a diferentes países, es la cuarta más consumida en el mundo y figura como espónsor del club de fútbol Barcelona de España.

Es muy común ahora escuchar que el Perú es un país chicha. A diferencia de la cultura criolla, que en quinientos años se desarrolló básicamente en Lima y aún conserva reminiscencias coloniales, razón por la cual muy pocos se reconocen en ella, la cultura chicha ha alcanzado, en menos de un siglo, gracias a su raigambre netamente popular y

⁷² Artículo “La cultura chicha y la nueva clase emprendedora”, publicado en la revista digital *Intercultural*, Lima, junio del 2016, <http://www.esan.edu.pe/conexion/bloggers/intercultural-management/2016/06/la-cultura-chicha-y-la-nueva-clase-emprendedora/>

a su dimensión nacional, ser reconocida como un “nosotros peruano”. Como la chicha, la bebida ancestral de los incas, que se ha modificado con los ingredientes recibidos de la costa, sierra y selva, y también la chancaca que trajeron los europeos, así la cultura que lleva su nombre abarca las tres regiones del país, ha recibido los aportes de estas y también de las manifestaciones culturales extranjeras. Y los sigue recibiendo y asimilando, porque apuesta por la globalización, está abierta al mundo, al futuro. Su sino, por eso, es la transformación, estar siempre en pleno cocimiento, en constante fermentación.

IV.4.- NO HAY PAÍS MÁS DIVERSO

No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdiembres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta del Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4,000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo (Arguedas, 1983 T V: 14).

En este fragmento del discurso “No soy un aculturado”, José María Arguedas habla de dos componentes principales de un Estado; el físico, territorial, que es el país, y el humano, que es la nación. En ese país diverso, múltiple, heterogéneo, ha surgido una nación con las mismas características. Existe, pues, en efecto, una variedad terrena y humana. Así es el Perú. En él han surgido figuras señeras que han contribuido a la formación de la cultura peruana. Arguedas los nombra y les da una ubicación preminente. Pero, a la vez, marca una distancia con ellos. Ninguno de ellos, formados en la concepción tradicional de la nación como un producto íntegro, uniforme, homogéneo, fruto de la fusión armoniosa del componente humano, pudo tener, en su

tiempo, una proyección futura del Perú como una nación diversa y múltiple. Eso estaba muy lejos de sus miradas. En ese aspecto, Arguedas, con su visión de una nación diversa, heterogénea y en constante transformación, los supera.

Pero también se supera a sí mismo. Esa visión de nación que transmite en el indicado discurso, ofrecido a los 57 años, a poco tiempo de su muerte, no es la misma que tenía cuando empezó a escribir sus primeras obras de ficción. Ya no es la nación dicotómica, dividida entre indios y mistis blancos, de *Agua*; tampoco la preponderantemente indígena como, a instancias de las enseñanzas de Mariátegui, deja traslucir en *Yawar fiesta*. Ahora apostaba por otro país, por el que se estaba transformando radicalmente a raíz de la migración. Sin duda, sus estudios de Antropología, que lo acercaron a Dilthey, a aquella filosofía que estima a la vida humana (la particular, de cada individuo) como fuente de conocimiento, fueron determinantes para que tuviera una proyección futura del Perú como un país múltiple y heterogéneo, el más diverso del mundo.

Dilthey creía que no se necesitaba demostrar la existencia del mundo exterior; está ahí, tenemos una certeza empírica de él; se muestra, no se demuestra. Pero, frente a ese mundo, está el mundo interior, el de cada hombre, que es más difícil aun de demostrar y conocer. Ambos mundos, están en constante relación y forman uno solo, el Mundo. En *Introducción a las ciencias del espíritu*, expone que el hombre siempre ha querido conocer este mundo; para ello ha recurrido a las ciencias naturales, positivas, a las que demuestran y explican. Pero estas han resultado insuficientes para conocer el mundo, que es inefable. El hombre, entonces, tuvo que recurrir a las otras ciencias, a las del espíritu, que no explican sino que invitan a la comprensión. El mundo no puede ser explicado pero sí comprendido. En *Vida y poesía*, Dilthey afina la idea y señala que, entre el mundo exterior y el mundo interior de cada hombre, está la vida de este como un puente. Es a través de este puente como se puede comprender el mundo. La vida

humana, entonces, alcanza una dimensión hermenéutica; mediante ella podemos interpretar mejor el mundo en que nos desenvolvemos, el que nos ha tocado en suerte para nacer y estar. La lectura de este libro fue fundamental para Arguedas; le confirmó su vocación de *chaka* (puente) y, lo más importante, le ayudó a conocer, a través de su propia existencia, qué tipo de país era el Perú: uno que había dejado de ser mayoritariamente indígena para convertirse en mestizo, sobre todo, en mestizo cultural.

En *Teoría de las concepciones del mundo*, Dilthey nos habla de la interacción entre el mundo interior del hombre y el mundo exterior, de cómo esa interacción determina al individuo y afecta su forma de concebir el mundo global. Hay distintas concepciones típicas, como la mística, la poética, etc., pero lo más importante es que cada persona puede desarrollar la suya propia. Eso le da al individuo una independencia y una capacidad para proyectarse al futuro, ver a lo lejos el país que desea. José María Arguedas solo mencionó haber leído *Vida y poesía*, pero hay muchos indicios que sugieren que leyó más de un libro de Dilthey.

Los cuentos y novelas de Arguedas están llenos de personajes afuerinos, de gente migrante o que no se termina de ubicar en el medio en que está; el Ernesto de *Agua y Los ríos profundos* es un chico que no ha nacido en el lugar donde radica y vive casi extraviado en el limbo que divide a los indios de la cultura occidental. En *Orovilca*, tanto el personaje narrador como el estudiante Salcedo son forasteros; el primero procede de la sierra, y el segundo de otro lugar de la costa. En *Todas las sangres* vemos una multitud de hombres venidos de la capital y de distintos pueblos de la costa y la sierra; y el personaje principal, Rendón Wilka, que ha migrado de la sierra a la costa, realiza luego una mudanza a la inversa, retorna a su pueblo natal. Pero es recién en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, novela ambientada en Chimbote, que advertimos la presencia de personajes principales amazónicos y extranjeros. Ese puerto pesquero

variopinto, cosmopolita, que Arguedas descubrió en 1967, más las lecturas de Dilthey, contribuyeron, sin duda, a que el novelista tuviera esa percepción del Perú como un país heterogéneo, de una diversidad humana, que expresa en su discurso de 1968.

Lo primero que salta a la vista, que apabulla, en la novela póstuma de Arguedas, es una ciudad caótica y una muchedumbre desbordada. Pero entre ellas destaca la presencia del cura Cardozo y el gringo Maxwell, dos estadounidenses, y del albañil Cecilio Ramírez, un hombre proveniente de la región nororiental, en las alturas del Marañón, es decir, de la ceja de selva. Fue inevitable que así ocurriera. Cuando el escritor llegó a Chimbote, este puerto ya concentraba a todos los tipos humanos que se habían gestado en el país (indios, blancos, cholos, negros, zambos, niseis, tusán, selváticos, etc.), procedentes de la selva, sierra, costa y también del altiplano, frontera con Bolivia, como el pescador Hilario Caullama. Pero no solo eso; reunía también a hombres llegados de distintas partes del mundo: españoles (la mayoría pescadores gallegos), yugoslavos, franceses (que trabajaban en la siderúrgica), italianos, estadounidenses, judíos (algunos empresarios de la pesca), árabes (comerciantes itinerantes que terminaron quedándose), japoneses y la gran colonia china (descendientes de los culíes que, en el siglo diecinueve, trabajaron en el tendido de la línea férrea). El sumun de todos estos inmigrantes es Braschi, voraz e inescrupuloso empresario de la pesca que domina la ciudad; representación de Luis Banchero Rossi, aquel hijo de genoveses que revolucionó la industria pesquera y se convirtió en uno de los hombres más ricos del mundo.

Chimbote cambió la mirada de Arguedas, su perspectiva del país. El Perú se le presentó como un país múltiple, diverso, donde el mestizaje que se estaba fraguando no solo tenía de la cultura andina y occidental, sino también de todas las que se desarrollaron dentro del territorio nacional y de las que llegaban de todos los rincones

del planeta. El nuevo peruano, entonces, no podía ser un producto sintético ni homogéneo; todo lo contrario, tenía que ser alguien heterogéneo, que albergara dentro de sí una diversidad de aportes que recibía de diferentes razas y culturas. La diversidad era su riqueza. Es muy posible que estando en dicho puerto, José María Arguedas haya recordado su paso por París en 1958, cuando encontró aquella multitud de asiáticos, africanos, latinoamericanos y blancos que le hizo sentir que estaba ante la presencia de la unidad del espíritu humano. No se sentía extranjero allí; le pareció que en ninguna parte del mundo como en París se respetaba y admiraba lo que de nuevo podían traer los hombres venidos de todos los pueblos de la tierra (Arguedas, 2012 T X: 96).

El Perú no estaba en otro planeta; la gran migración que ahí se estaba produciendo desde mediados del siglo pasado, ya se había dado y se seguía dando en el resto del orbe. El destino del hombre era migrar, mudar, transformarse; ir a nuevos lugares y dar lo que trajera y tomar lo que encontrara. Las sociedades del futuro tenían que ser multiculturales, diversas: eso lo entrevió José María Arguedas en la última etapa de su vida, en sus días en Chimbote.

Carlos Iván Degregori nos habla de un “nosotros diverso”. A su juicio, la perspectiva de la Antropología ha cambiado; ya no busca la aculturación homogenizadora ni la protección del buen salvaje, sino la construcción de una sociedad en la que se reivindique el derecho de unos y otros a la igualdad y a la diferencia (Degregori, 2017 T I: 63-64). Su propuesta de igualdad está alejada de la uniformidad, y, más bien, se orienta a la superación de las discriminaciones, a borrar la idea de que hay personas de segunda categoría. Es contraria, entonces, a aquel concepto de democracia de las mayorías, donde estas legislan solamente para otorgarse derechos a sí mismas y dejan de lado a las minorías; esto, se sobrentiende, constituye, en vez de una práctica

democrática, una dictadura de las mayorías. La igualdad de Degregori parte de las diferencias; como somos diferentes, necesitamos de una legislación tolerante e inclusiva que nos haga iguales en derechos. Se trata, en resumen, de que se haga efectiva esa conquista del género humano que ya forma parte de casi todas las Constituciones modernas: la igualdad ante la ley. Y como consecuencia de ella, de un ordenamiento jurídico que considere a las minorías, a la diversidad y la multiculturalidad.

El propósito de la Antropología ha sido básicamente el conocimiento del Otro. En una primera etapa, en la llamada clásica, tenía una concepción esencialista del otro; lo consideraba un ser invariable, estático y homogéneo. De ahí que su interés científico estuviera plagado de exotismo, de una curiosidad exacerbada hacia lo que estimaba una rareza, un ser radicalmente distinto. Esa concepción cambió cuando pasó a desarrollarse en Latinoamérica. Los antropólogos nacidos en esa región, al hacer estudios de campo en sus sociedades, es decir, al tener la doble condición de investigador y de objeto de sus investigaciones, descubrieron algo trascendente: que ellos mismos también eran los otros. En países como Perú, México o Guatemala, de una gran población indígena, no se podía decir que esta fuera uniforme ni monolítica; no lo había sido en el pasado prehispánico y tampoco lo era en el presente republicano. En el Perú, por ejemplo, estaban, plenas de vitalidad, junto a los quechuas y aimaras, las etnias amazónicas y también los descendientes de los tallanes, mochicas, huancas, chancas, etc. La Antropología peruana, entonces, amplió su mirada; orientó su objetivo hacia un reconocimiento, a la aceptación de la diversidad para, a partir de ella, proponer una construcción nacional.

La realidad se había impuesto; demostró que el Perú no es un país culturalmente uniforme sino heterogéneo. A pesar de los anhelos de los hispanistas de alcanzar un país homogéneo, íntegro, fruto dialéctico de la unión de los conquistadores españoles con la

aristocracia incaica, cuyo representante máximo sería el Inca Garcilaso de la Vega, o de las aspiraciones de los indigenistas, que imaginaron una nación edificada sobre la base de la población mayoritariamente indígena, o de los esfuerzos de los intelectuales de izquierda, que buscaron, durante el gobierno de las Fuerzas Armadas, construir una sociedad teniendo como sustento la fortaleza y los valores morales de los descendientes de los incas, a imagen de Túpac Amaru II, el Perú seguía siendo un país diverso. El primero en advertirlo fue José María Arguedas.

Degregori considera a Arguedas el precursor de la interculturalidad. No obstante, señala que esta recién pudo ser sustentada teóricamente y popularizada 10 o 15 años después de la muerte del escritor (Ibid.: 45). La mirada de Arguedas, aguzada por su acercamiento a la filosofía de la vida de Wilhelm Dilthey y al relativismo cultural de Franz Boas, le permitió captar la realidad peruana, advertir que esta había rebasado la posición de los hispanistas, de los indigenistas y de los que se encaminaban hacia la nueva teoría de la Dependencia.⁷³ Esto marcó una distancia con los investigadores sociales de su época, tal como se evidenció en la Mesa Redonda de 1965, donde algunos de aquellos, adheridos a dichas posiciones, no lograron entenderlo y vapulearon su novela *Todas las sangres*. Le dijeron que no reflejaba la realidad del país, que se había quedado anclado en el pasado, cuando, por el contrario, había avizorado lo que estaba por venir: el impacto del capitalismo internacional en la sociedad peruana, el desplazamiento de los pueblos donde se asientan los yacimientos mineros y la depredación de la ecología.

Lamentablemente, José María Arguedas no tuvo el tiempo, tampoco la tranquilidad necesaria, para organizar en un tratado completo y sistemático aquellas ideas,

⁷³ Desarrollada en la década del sesenta y considerada la primera de origen latinoamericano, esta teoría sociológica, que tuvo como referencia la relación entre los países industrializados (metrópoli) y los países productores de materia prima (periferia), llegó a orientar los estudios antropológicos hacia temas como el subdesarrollo y el neocolonialismo.

intuiciones y premoniciones que aguijoneaban su pensamiento, aunque sí las expuso, de manera dispersa, en sus artículos, discursos y textos sociológicos y las representó en sus obras de ficción, sobre todo en sus dos últimas novelas. Pero, con el advenimiento de una nueva generación de antropólogos, de estudiosos como Rodrigo Montoya, Alejandro Ortiz Rescaniere, el mismo Carlos Iván Degregori, entre otros, la proyección futurista de Arguedas empezó a ser revalorada. Como lo predijo Martín Lienhard, son otros los que se están encargando de completar su tarea de construir un nosotros diverso, un país moderno, multicultural, en el que cualquier hombre libre, con sus peculiaridades pero con igualdad ante la ley, pueda vivir feliz todas las patrias (Arguedas, 1983 T V: 198).

La Revolución Industrial llegó tarde al Perú, con dos siglos de retraso. Los economistas que formularon la tesis de la inequidad en las relaciones entre los países metrópolis y periféricos (precursores de la teoría de la Dependencia), propusieron que estos últimos desarrollaran una política de industrialización para sustituir las importaciones. Darle un valor agregado a las materias primas, consumir lo que se produce y, de esta manera, alcanzar la autosuficiencia. El Estado peruano, en sintonía con esta propuesta, implementó un marco jurídico, a mediados del siglo pasado, dirigido a incentivar la creación de empresas industriales. Poco a poco, surgieron los primeros centros fabriles en las ciudades costeras. Los empresarios respondieron, arriesgaron, apostaron por la industrialización. Y atraídos por la oferta de trabajo, comenzaron a llegar los primeros migrantes. Así empezó la gran migración, el fenómeno socio-cultural más importante en la historia del país, el que lo transformó desde sus cimientos.

La gran transformación no la hicieron los caudillos militares ni los políticos mesiánicos -ambos, personajes que se creían los predestinados para salvar la patria y

que no repararon en ensangrentarla con tal de alcanzar sus alucinantes anhelos-, sino los hombres comunes y corrientes, los millones de seres humanos que abandonaron sus pueblos en la sierra, en la selva y en distintas partes del planeta y llegaron a la costa del Perú sin más capital que sus sueños de una vida mejor. Fueron ellos, los nuevos tutaykires, los distintos de a pie, los otros desarrapados, quienes forjaron el país de hoy, el nosotros diverso que es la nación peruana.

Las aspiraciones de cambio, de revolución, se llevaron a la práctica casi siempre a través de la violencia, desatando el caos. Los movimientos colectivos, como aquellos que estuvieron inspirados en la utopía andina, sembraron muerte y destrucción en su afán de alcanzar un imposible. Pero también hubo de los otros, proyectos personales de supuestos redentores que, a su paso, en sus alocadas carreras por llegar al poder, ensangrentaron al país. La semilla del caudillaje germinó en las primeras horas de la República. Bolívar selló la Independencia pero, para completar su gloria, se hizo nombrar presidente vitalicio del Perú, con el derecho agregado de elegir sucesor. Quiso tener un poder absoluto, nada menos que como el mismo rey de España. Y esa desaforada idea prendió en todos los generales y coroneles que habían participado en las batallas de Junín y Ayacucho. En adelante, todos ellos se creyeron con derecho a tener el mando supremo; la Presidencia de la República se les presentó como el último galón que faltaba en sus gloriosas charreteras. Y entonces, cada uno de ellos, por su cuenta, comenzó a organizar tropas y montoneras, a alborotar el país, tratando de conseguir el poder de la única manera que sabían: haciendo la guerra.

La Historia del Perú está plagada de afiebrados salvadores de la patria. Estos desataron la violencia incluso en las más impensadas circunstancias, en las peores. A poco tiempo de alcanzar la Independencia, nos fuimos en guerra con la Gran Colombia, pero, en lugar de defendernos unidos, los generales Gamarra, Santa Cruz y Gutiérrez de

la Fuente, encargados de la defensa, se coaligaron para enfrentar, internamente, al presidente La Mar. Después, como era de esperarse, estos generales se pelearon entre ellos por llegar al sillón presidencial. Cuando nos fuimos en guerra con Bolivia, Salaverry se levantó en armas contra el presidente Orbegoso. Cuando nos fuimos en guerra con Chile, Piérola, un civil mesiánico, le dio golpe de Estado a Prado y se dedicó a ensañarse con todos los oficiales que habían demostrado simpatía con el presidente depuesto.

La guerra con Chile significó, para el Perú, un altísimo costo humano y territorial, pero no le sirvió de escarmiento. Después del conflicto, el país siguió peleando internamente; Cáceres e Iglesias se enfrentaron en una guerra civil (1884-1885), y, más adelante, Piérola provocó otro conflicto fratricida (1894-1895) para llegar por segunda vez al poder. Los caudillos militares continuaron tentando el poder mediante asonadas, amotinamientos y golpes de Estado durante el siglo veinte. Pero, paralelamente, surgieron nuevas ideologías, se fundaron el Partido Comunista y el Partido Aprista, refugio de nuevos políticos que también querían salvar la patria a como dé lugar, incluso a costa de destruirla.

El APRA causó la revolución de 1932 y, una de sus vertientes, el llamado “APRA rebelde”, fundó el MIR, grupo guerrillero que se levantó en armas en 1965. De este partido también salió Polay Campos, que fundó el MRTA (aunque ya de tendencia marxista-leninista), grupo terrorista que cometió atentados con coche-bombas, secuestros y asesinatos selectivos a partir de la década del ochenta. Ese mismo año 1965, el ELN, de orientación comunista, también se alzó en armas. Asimismo, de un ala radical del Partido Comunista, surgió Sendero Luminoso, que pretendió arrasar con el antiguo Estado peruano para, sobre sus cenizas, construir uno nuevo. Sin embargo, a pesar de tanta sangre derramada, ninguno de esos caudillos militares, ninguno de esos

movimientos utópicos, ninguno de esos políticos mesiánicos, logró cambiar el país. Tampoco lo hicieron los partidos políticos ni las vertientes armadas que surgieron de ellos. Las ambiciones, los anhelos delirantes, las utopías fueron tan vanos como las ideologías; lo único que consiguieron, en su afán de transformación, fue el caos y la muerte.

Este terrible panorama de la historia peruana, conduce necesariamente a repensar las ideas que Karl Mannheim. En *Ideología y utopía, introducción a la sociología del conocimiento* (1936 [1993]), este filósofo alemán estimaba que las ideologías buscan mantener un orden establecido; las utopías, en cambio, destruir, parcial o completamente, ese orden. El problema radica, en ambos casos, en la falta de congruencia con la realidad, que es un fluir perpetuo (Mannheim, 1993: 86). Eso hace que las ideologías, organizadas como un conjunto de ideas para comprender mejor una realidad concreta, queden muy pronto desfasadas, y que ciertos grupos que se han fortalecido al amparo de ellas, como el clero o la clase política, en lugar de adecuar sus ideas, se dediquen a ocultar la nueva realidad o combatir la nuevas ideologías. Por el mismo hecho de que la realidad es cambiante y dinámica, no puede existir una ideología eterna y absoluta. En cuanto a la utopía, esta es incongruente con la realidad desde su nacimiento; se orienta desde siempre a objetivos que no existen en una situación real. Siendo así, el fracaso resulta inevitable.

Respecto a las ideologías, Althusser explicaba, en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (1970 [2016]), que estas, si bien se gestan a raíz de la realidad, operan a nivel simbólico, en otra realidad no histórica; por tanto, son impracticables. Pero eso no significa que se le pueda señalar de falsas o verdaderas, están alejadas de estas clasificaciones, ya que su función práctica no es generar verdades sino efectos de verdades, es decir, ilusiones. ¿Por qué entonces se cree tanto en las ideologías? Ante tal

interrogante, la posición de Zizek, de que detrás de toda ideología subyace una conciencia cínica (Zizek, 2001: 60-61),⁷⁴ cobra relevancia. Los ciudadanos se dan cuenta de que entre ideología y realidad media un abismo, pero prefieren creer que encajan perfectamente. Le dan su conformidad, son cómplices. Se niegan a conocerla a profundidad, a mirar su entraña; si lo hicieran, las ideologías perderían su encanto, cesaría su sortilegio.

Quizá por estas razones, la gran transformación peruana no necesitó de ideologías ni de utopías, tampoco de cañonazos ni de campos de batalla; no la hicieron los ambiciosos ni los alucinados ni los radicales, sino los migrantes, gente desarrapada, sencilla, cuyo pensamiento central consistía en forjarse una nueva vida, sin disparar una sola bala. No tuvieron en mente conquistar el poder ni volverse todopoderosos. Ellos solo anhelaban salir adelante, trabajar, conseguir un lote de terreno y mantener con dignidad a una familia. Con eso les bastó para conquistar la capital y las principales ciudades de la costa. A base de sacrificio, coparon el comercio, las empresas, y se convirtieron en el motor de la economía nacional. Tal como lo vislumbrara Arguedas en su poema dedicado a Túpac Amaru, llegaron como interminables filas de hormigas y terminaron dominando Lima, el núcleo del poder. Derribaron los muros de una sociedad clasista, cerrada, y franquearon el paso a los hombres de las cuatro regiones del mundo (Arguedas, 1983 T V: 224-233). Así gestaron el nosotros diverso que ahora es la sociedad peruana, la nueva cultura chicha.

El nuevo país, el que gestaron los tutaykires venidos de todas partes, requiere, no obstante, ser reconocido. Reconocimiento y derechos para alcanzar un desarrollo pleno.

⁷⁴ La frase la acuñó Sloterdijk, en *Crítica de la razón crítica*. En *El sublime objeto de la ideología*, Zizek señala que no se puede conocer la realidad por completo, pero ese aspecto desconocido también forma parte de ella. Las ideologías, por tanto, al sustentarse sobre una realidad que no conocemos a cabalidad, son inconsistentes, ilusorias. Los ciudadanos sabemos que son así, pero las aceptamos. No, por ingenuidad, claro está, sino por cinismo.

Los miembros de ese nosotros diverso, la cultura que han desarrollado, ya están presentes en las distintas expresiones artísticas, han logrado insertarse también en todos los estamentos sociales y en las múltiples actividades de la vida nacional, pero aún no obtienen el reconocimiento pleno del Estado ni de las instituciones; por ende, no son sujetos de derechos cabales dentro del marco jurídico. En otras palabras, son ciudadanos de segunda clase. Viven aún en los márgenes de la legalidad, en la informalidad. Y esta situación, en vez de corregirse, se ha agravado con el correr de los años.

Hernando de Soto, al concluir *El otro Sendero*, en 1987, señalaba que la informalidad en el Perú equivalía al 48% de la Población Económicamente Activa (PEA), y hacía votos y daba recetas para que esa situación se revertiera, para que los informales sean incorporados a la legalidad, formalizados. Empero, siete lustros después, esa tasa no solo no ha disminuido sino que se ha disparado. En el 2021, acicateados por la epidemia del Covid, 1´600,000 personas, que representaban el 23.6% del PEA, ingresaron a la informalidad. Eso significa que actualmente un total de 9´446,300 personas, equivalente al 76.8% del PEA, son informales.⁷⁵ Esto es dramático, explica cuán desprotegido estuvo el Perú durante la pandemia, por qué fue el país con mayor índice de mortalidad en el mundo. Quiere decir que, ahora, tres de cada cuatro trabajadores no tienen seguro de salud ni de vida (ni ellos ni sus familias); tampoco, por supuesto, compensación por tiempo de servicios, vacaciones, gratificaciones ni jornada laboral de ocho horas.

Una de las recetas que dio Hernando de Soto fue el cambio del modelo económico. Se debería dejar de lado el mercantilismo orientado a la intervención del Estado en la economía, y dar mayores oportunidades a la iniciativa privada. Pero, con la llegada al poder de Alberto Fujimori, se implantó el Liberalismo, se privatizaron las empresas públicas, se abrió el mercado a la ley de la oferta y la demanda, y, no obstante, la

⁷⁵ Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI), reporte publicado el 15/03/2022, en diariogestión.com.pe

informalidad, en vez de bajar, aumentó. Otra receta fue la descentralización, que el Estado derive funciones y presupuesto a los gobiernos locales, para que estos, estando más cerca de la población, solucionen más pronto sus problemas. Pero se llevó a cabo el proceso de Regionalización, se crearon veinticinco Regiones administrativas con funciones y presupuesto autónomo, y el remedio resultó peor que la enfermedad. Creció la burocracia y la corrupción. El dinero destinado a resolver los problemas de la gente, se va quedando en el camino; al pasar por varias manos, llega en menor cantidad y con mayor tardanza.

El problema, entonces, no radica en el modelo económico sino en la estructura del Estado. Este, a pesar de haber sido rebasado por las oleadas migratorias, no se ha modernizado, no se ha puesto a la altura de los cambios. Sigue siendo el mismo de antaño; anquilosado, elefantiásico, sin capacidad de reacción. Plagado de regulaciones (se estima que existen más de dos mil normas de carácter laboral), de organismos fiscalizadores, de entidades públicas que repiten funciones, de una burocracia que, en vez de procurar la creación y crecimiento de nuevas empresas, recibe bonos de producción por multarlas y hacerlas quebrar. Ese Estado ineficiente ha prohiado una administración pública parasitaria, que vive, no de su sueldo, sino de esos incentivos perversos. Y también de la corrupción, porque, ante la excesiva regulación, los empresarios que optan por formalizarse se ven obligados a pagar coimas para evitar las multas y poder subsistir. Ese vía crucis tiene dos efectos: desanima a los informales a formalizarse, y, al revés, hace que los formales ingresen a la informalidad.

Desfasado, superado por la realidad, arrastrando el lastre de una estructura pesada y gravosa, el Estado también ha caído en la informalidad. Sus propias regulaciones e instituciones lo maniatan e impiden que actúe con eficacia y prontitud frente a problemas y situaciones apremiantes para la colectividad. De esta manera, se ha puesto

al margen de sus obligaciones y funciones. Pero no para superarse, como los migrantes informales, sino para mantenerse en la inercia y la inoperancia. Esa es la razón por la que no tiene los mecanismos ni la voluntad para sancionar a las empresas que contaminan los lagos, los ríos y el mar territorial con relaves mineros y derrames de petróleo. Tampoco puede proteger a los niños de Cerro de Pasco que tienen plomo en la sangre. Ni cuidar los bosques de Madre de Dios que son arrasados por los mineros informales. Por lo mismo, los pobladores de Camisea, de donde se extrae el gas natural, pagan los precios más altos por ese combustible. Y los de Talara, donde están los pozos de petróleo, tuvieron un hospital hecho de trapos durante la pandemia del Covid.

Urge, pues, una reingeniería del Estado peruano, que se vuelva menos pesado y más eficiente. Pero sin renunciar a sus funciones y obligaciones. Que desmonte la burocracia y los excesivos organismos fiscalizadores, que elimine los incentivos perversos. Que incentive la formalización; que disminuya los trámites, que abarate costos, que facilite créditos para las nuevas empresas, que cambie las multas por orientación; en fin, que haga ver, a los informales, que es más ventajoso ser formal. Con el aumento de la PEA, aumentará también la recaudación fiscal, la seguridad jurídica y la tranquilidad en la colectividad. Crecerá la sensación de bienestar y habrá mayores recursos para construir hospitales, escuelas, caminos, puentes, y combatir la delincuencia. Pero, sobre todas esas ventajas, la razón principal para implementar una política de formalización, es que se trata de un acto de justicia, de dignidad humana; significa el reconocimiento, de parte del Estado, del derecho a la igualdad ante la ley para la población mayoritaria, para los tutaykires, quienes hasta ahora son ciudadanos de segunda clase.

En julio de 1888, Manuel González Prada dio su célebre discurso del Politeama.⁷⁶ En él responsabilizó a la clase criolla aristocrática del fracaso de la guerra con Chile; por no haber sabido reconocer y otorgar derechos a la población mayoritaria, por no haber convertido a los indígenas en ciudadanos. De haberlo hecho, quizá el Perú hubiera tenido mejor suerte en el conflicto. Pero en la actualidad, más de ciento treinta años después, sigue en las mismas condiciones. Lo que quiere decir que la lección de la historia no fue aprendida. Ahora la lucha es contra la pobreza, la delincuencia y la corrupción, y, para que el país tenga posibilidades de vencer, necesita incorporar a la legalidad a los informales, hacer de ellos ciudadanos plenos. Ellos ya han demostrado que son el sostén de la economía, su principal impulsor. Pero también supieron enfrentar a Sendero Luminoso, defender al Estado y a la sociedad de la violencia e insania desatadas por este movimiento terrorista.

Los migrantes hicieron el salto del campo a las ciudades, y conquistaron a estas, mucho antes que SL. Pero lo hicieron sin violencia, sin derramar sangre. Por eso, cuando ese grupo terrorista quiso hacer lo mismo, a mediados de la década del ochenta, no encontraron apoyo en la población; no tenía sentido que esta hiciera lo que ya había hecho. Dejaron sin argumentos, sin piso a SL. Y cuando este causaba muerte y destrucción en los barrios más humildes, los migrantes se apiñaban en juntas vecinales y organizaban ollas comunes, comedores populares y comités de vasos de Leche. Así, restañaban de inmediato las heridas que el terrorismo causaba en el cuerpo social. Sendero, entonces, le declaró la guerra a los dirigentes barriales, comenzó a asesinarlos. El crimen de María Elena Moyano, el caso más emblemático, significó un punto de quiebre en la lucha contra este grupo terrorista; si algún simpatía quedaba en la población por él, se desvaneció totalmente con este acto demencial. Los migrantes no se

⁷⁶ El texto fue publicado posteriormente, en 1894, en Lima, por la imprenta Dupont, como parte del libro *Páginas libres*, de González Prada.

amilaron con esto; al contrario, cobraron mayor valor; de ese modo, mientras Sendero destruía, cometía atentados, detonaba coche bombas, provocaba apagones, asesinaba gente, ellos seguían trabajando, hacían empresa, sostenían el país. Así como las Fuerzas Armadas y Policiales enfrentaron al terrorismo con las armas, los migrantes lo hicieron con su trabajo y su solidaridad, también otorgaron su cuota de sacrificio en defensa de la patria. Sin ellos, el Perú hubiera quebrado, y quizá Sendero hubiera tomado el poder.

La lección de la historia está ahí. Solo hace falta tomarla y actuar en consecuencia. Los errores del pasado, el imperativo de no volver a cometerlos, exigen reconocer a los informales, borrar de una vez esa ominosa distinción de peruanos de primera y segunda clase. Pero, más que el pasado, lo exige el futuro. La segunda gran transformación del país, la construcción de un mañana con desarrollo humano, donde el nosotros diverso pueda desenvolverse con dignidad y en paz, pasa necesariamente por dicho reconocimiento. Este es un requisito ineludible para el advenimiento de la nueva aurora.

IV.5.- LA NUEVA AURORA

Viene la aurora.

Me cuentan que en otros pueblos

los hombres azotados, los que sufrían, son ahora águilas,

cóndores de inmenso y libre vuelo (...)

El mundo será el hombre, el hombre el mundo... (Arguedas, 1983 T V: 231-233).

En estos versos del poema *A nuestro padre creador Túpac Amaru*, Arguedas habla de la aurora, la relaciona con un cambio radical en los hombres, en los animales, en el mundo. Es el paso de un ciclo a otro. Cuando llegue la nueva luz del día, los hombres serán libres, ya no sufrirán dolor, y podrán volar alto, a sus anchas, como las aves más poderosas; el mundo estará a su disposición, a su medida, para su disfrute. La aurora es una imagen recurrente en las obras de ficción de José María Arguedas. En *El Sexto*,

transcribe unos versos de *Canto a mí mismo*, extenso poema de Walt Whitman que forma parte del poemario *Hojas de hierba*: Tremenda y deslumbrante, la aurora me mataría/, si yo no llevara, ahora y para siempre/, otra aurora dentro de mí... (Arguedas, 1983, 1983 T III: 327). Gabriel, el personaje narrador, lee en su celda, en la noche, alumbrado por una vela. De pronto, su lectura es interrumpida por unos gritos. Sale de la celda y observa una pelea a cuchillo. Uno de los contrincantes, el preso apodado Pacasmayo, cae enseguida muerto. Los versos, entonces, cobran sentido: después de ese tiempo cruel del encierro, de esa noche cruenta y de la muerte, vendrá un tiempo mejor, de libertad, de dicha, de resurrección. Esa esperanza, esa aurora que lleva dentro de él, mantiene vivo a Gabriel. Sin ella, ya hubiera sucumbido.

En *Yawar fiesta*, el vaquero Kokchi le habla al toro Misitu al rayar la aurora. Llorando, le dice que lo van a matar, que lo van a despedazar con dinamita. La aurora, pues, es un momento de prodigios; es posible, en los breves minutos en que transcurre, que un hombre se comunique con una bestia. Pero sobre todo es un tránsito, un paso de un estado a otro, el anuncio de un cambio de suerte, para bien o para mal. Tal como ocurre en la naturaleza, en que esas horas de luz incipiente significan el paso de la noche al día. Con las primeras luces del nuevo día, a los tañidos de la campana María Angola, el niño Ernesto, en *Los ríos profundos*, despierta y se alista para abandonar el Cusco; es el anuncio de la separación de su padre y el inicio de una nueva vida en el internado de Abancay. A esa misma luz, la prostituta Orfa, de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, corre por las arenas de la barriada San Pedro, después de haber trajinado toda la noche en El Corral, el ambiente para pobres del prostíbulo chimbotano La Rosada; tiene prisa por ver a su hijo recién nacido, sin presagiar que pronto conducirá a ese niño a la muerte.

Pero la aurora, que dura solo unos minutos, que es un tránsito efímero, se repite, vuelve a suceder cada día; significa, por eso, también renovación, apagarse y volver a nacer. Así se lo expresa José María Arguedas a su psiquiatra Lola Hoffmann, en una correspondencia donde alude a las cartas que recibe de B., una novia que tenía en Chile: Cada carta suya significa para mí una aurora y una especie de nuevo renacimiento (Murra, Pérez-Baralt, 1998: 80). La aurora cobra, pues, un nuevo sentido; es una posibilidad de cambio de estado, pero también, en el nuevo estado, de volver a vivir. Arguedas le otorga una connotación de entidad vivificadora. Si la vida se apaga en la negra noche, es posible renacer con la llegada de la luz del nuevo día.

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, en el *¿Último diario?*, Arguedas se despide del mundo, prepara su suicidio. Pero expresa una esperanza: Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú. Y pide que despidan en él a un tiempo del Perú. Anuncia el cambio de un estado a otro; se cerrará el tiempo del azote, del sufrimiento y el dolor y, enseguida, vendrá el ciclo de la luz y la fuerza liberadora. Se cierra la noche, la muerte, y viene la aurora, el nuevo día, la nueva vida. Se despide de la vida pero tiene una esperanza. Y como al personaje Gabriel, esa esperanza, esa aurora que lleva dentro, le da una ilusión, le lleva a creer que volverá a renacer cuando llegue la nueva luz, en el mañana. Sin ella, moriría verdaderamente, se apagaría su vida y su estela en los hombres que han de venir. Porque su esperanza está puesta en el futuro, en el país del mañana, en la nueva cultura que han de construir los otros que vendrán, el nosotros diverso que ahora es el Perú. Y en esa nueva aurora, que vislumbra mejor, él también quiere participar.

En medio de sus pulsiones de muerte, Arguedas pensaba en el Perú, imaginaba su futuro como un estado de libertad y esplendor. ¿Cómo se lograría esto?, ¿quiénes lo harían? En sus obras de ficción advertimos un cambio paulatino de la sociedad peruana;

en cada una de ellas, esta se modifica, se agranda, abarca nuevos espacios, incorpora nuevos estamentos sociales y se hace más compleja. Entre la publicación de su primer libro de cuentos y el día en que se quitó la vida, cuando estaba escribiendo su novela sobre Chimbote, median treintaicuatro años; en ese lapso, la migración y el mestizaje le han cambiado el rostro al país. Ese proceso de cambio está reflejado en los cuentos y novelas de José María Arguedas, se puede ver como en un film: empieza en una aldea serrana pequeña, remota, aislada, dividida en dos clases sociales inflexibles, y termina en un puerto caótico, cosmopolita, donde hombres de distintas partes del país y del mundo convergen y se entremezclan a un ritmo acelerado, tan frenético que las barreras sociales son casi imperceptibles.

El proceso de cambio que va de *Agua* a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, no se detendría; gracias a su propia dinámica, a la fuerza que tenía, rompería todas las barreras y alcanzaría el país entero. Eso Arguedas, como etnólogo, lo sabía perfectamente. También sabía que quienes le daban impulso a ese cambio, eran los migrantes, la gente que se asentaba en los descampados de las ciudades y empezaba a labrarse una nueva vida. Detrás de la fetidez, la miseria y la fealdad de las barriadas, estaba la energía del cambio, la vitalidad del nuevo país; eso lo expuso claramente en sus artículos. El futuro, entonces, la nueva aurora, sería construido por los nuevos peruanos, por los hijos de los migrantes, de aquellos tutaykires venidos de todas partes. Hasta allí llegó su mirada. Fue el primer intelectual peruano que avizó el Perú diverso, heterogéneo que ahora es. El primero también en proyectar un futuro diferente para su patria; de libertad, de justicia, de paz, esplendoroso, construido por ese nosotros diverso, cuando él ya no estuviera. Esa fue su esperanza, la aurora que haría que no sucumbiera ante la muerte.

La segunda gran transformación de la sociedad peruana, la tarea de construir un país de luz y libertad, aún está pendiente. Pero ya no puede esperar más. Las víctimas de la epidemia del Covid-19, que alcanzaron la cifra de 213,316 fallecidos, un promedio de 6,538 por cada millón de habitantes,⁷⁷ el más alto del planeta, claman a viva voz que esta tarea es ahora apremiante, impostergable. Se trata de una catástrofe humanitaria, la más terrible de las desgracias que al Perú le ha tocado padecer, y que ha dejado más muertos que los que causaron, en conjunto, todas las guerras externas e internas que el país ha afrontado desde que es una República. Sin embargo, a pesar que está sumido en la pobreza, el desánimo y el dolor, la violencia y la corrupción no le dan tregua. Pero la nueva aurora, incluso en esas circunstancias adversas, tampoco deja de salir; cada mañana despeja la oscuridad, flamea en el horizonte.

El momento es propicio, entonces, para el escarmiento y la comprensión, para buscar el consenso en la construcción de un futuro mejor. El Perú ya no puede repetir los errores del pasado. Tuvo la oportunidad de hacerlo, después de la debacle de la guerra con Chile, y no lo hizo. Tampoco fue capaz, luego del enfrentamiento con Sendero Luminoso, de reconciliarse y construir un país de paz y progreso, y ahora se encuentra más polarizado y dividido que antes. La Comisión de la Verdad (CVR) dejó pasar una oportunidad histórica; hizo un recuento de víctimas y daños, determinó responsabilidades, pero no propuso un *statu quo post bellum* ni una política de reconciliación. Nadie de los que habían participado en el conflicto, en uno u otro lado, sabía qué hacer, a qué atenerse cuando este terminó. Quedaron como extraviados en la sociedad, sin saber dónde ubicarse, cuál debía ser su participación. Y la sociedad tampoco supo qué hacer con ellos. Se procesó y encarceló a los subversivos y también a los que habían luchado contra ellos; ambos quedaron arrinconados y estigmatizados,

⁷⁷ Fuente: Ministerio de Salud del Perú, reporte del 11 de junio del 2022.

pero más enemigos que antes. Y después, cuando alcanzaron las calles, iban igual de pobres, desempleados, sin esperanzas, pero por veredas distintas.

Se elaboró un plan de reparación a las víctimas, de asistencia a los huérfanos y viudas que dejó la violencia, pero, con las heridas aún frescas, nadie tuvo el valor de proponer una política de reconciliación, nadie intentó siquiera cerrar los abismos de odio, de resentimiento que separaban a la nación, porque eso significaba acercar a los que combatieron en bandos opuestos, poner cara a cara a la víctima con el victimario. No se propuso porque, sencillamente, la reconciliación pasaba por el perdón, y eso, perdonar, era impensable, un escándalo, una palabra obscena después del conflicto. Y así, enemigos, cargados de odio, extraviados en las ciudades, estigmatizados, expulsados de la sociedad, sin oportunidades de trabajo, muchos de los ex subversivos y ex militares y policías, recurrieron, para solventar sus necesidades, a lo que ya conocían y tenían más a la mano: la violencia.

Aquellos que nacieron durante el conflicto armado (1980-2000), y los hijos de estos, son hijos de la violencia. Las dos últimas generaciones de peruanos se han criado en medio de ella; esto se debe tomar en cuenta a la hora de analizar la sociedad y de proponer la construcción de su futuro. La anomia, la delincuencia que ha tomado las calles, la corrupción galopante, la falta de respeto a los derechos fundamentales, la inoperancia de las instituciones, el marasmo del Estado, deben ser vistos también desde este punto de vista. La pandemia desnudó al país, mostró sus miserias, y la población vio, inerme y sin reacción, cómo la delincuencia y la corrupción se ensañaban con ella. Estas dos lacras contribuyeron, junto con el virus, a causar la gran mortandad. Pero lo más patético fue ver cuán desunida estaba la sociedad, el grado de deshumanización al que había llegado: los dueños de las farmacias, de las clínicas y de las plantas de gas medicinal, los llamados a salvar vidas, aprovecharon la oportunidad para aumentar

exorbitantemente el precio de sus productos y servicios, se dedicaron a lucrar con la muerte. La falta de reconciliación, seguir siendo hijos de la violencia, fue otra de las razones por las que el Perú tuvo la mayor tasa de fallecidos de todo el planeta.

En plena pandemia, el domingo 23 de agosto del 2020, un grupo de muchachos desató el confinamiento y organizó una fiesta en una discoteca. La policía acudió al local y lanzó bombas lacrimógenas y algunos disparos; provocó una estampida que dejó un saldo de 13 jóvenes muertos. La noticia, que dio la vuelta a todo el país, dejó consternada a la sociedad. En los días siguientes, la televisión transmitió los sepelios de los fallecidos. Transgrediendo las normas de distanciamiento social, la gente se aglomeraba en las calles y luego se dirigía, llevando los ataúdes, a los cementerios, donde, ebria y adolorida, cantaba y bailaba canciones chicha. Fue un desafío a las leyes, a la enfermedad y a la muerte, que dejó en los espectadores la sensación de que el país no tenía futuro, de que todo estaba perdido. Los hijos de la violencia parecían vivir en otro mundo. Esa fue la primera impresión. Pero la transgresión tenía otro mensaje, exigía ser leída de otro modo: quería decir también que el Perú nunca había tomado en cuenta a esos jóvenes.

Los medios de comunicación los presentaron como unos antisociales, como gente vinculada a la delincuencia. La policía incluso se esmeró en demostrar que casi todos los involucrados, hasta los que habían muerto, habían consumido drogas. Quisieron mostrar que se trataba de un caso aislado, provocado por unos cuantos desadaptados. Intentaron encubrir el tema de fondo, desviar las miradas sobre una verdad inocultable: que no eran unos cuantos sino la mayoría. Porque son millones los jóvenes a quienes el Estado desatiende, con quienes omite su función primordial de brindar una educación de calidad y democrática que permita abrir las puertas a un futuro mejor para todos. A ellos solo acuden, el Estado y los grupos violentistas, en épocas de conflicto, cuando quieren

mandar gente al matadero. A lo largo de la historia nacional, han sido los jóvenes quienes, con sus vidas, han pagado los costos de enfrentamientos originados por los mayores. De ese modo, el país ha diezmado generaciones, ha caminado hacia los nuevos tiempos con grandes forados en el cuerpo social. Así, el Perú se ha negado, periódicamente, al futuro.

Los jóvenes ya viven en la casa del mañana, decía el poeta Khalil Gibran. A esa casa, los padres solo pueden llegar en sueños, con sus proyectos. Por tal razón, es importante que, tanto los proyectos familiares como las políticas públicas del Estado, estén orientados a darles una educación de calidad y mejores condiciones de vida. De esa manera, ellos tendrán las herramientas necesarias para construir un mañana de paz y progreso. No puede haber un futuro si es que ellos no participan. La gran tarea que la sociedad peruana tiene por delante es hacer de los hijos de la violencia los constructores de la paz. Es una tarea enorme, difícilísima, pero ineludible. Y se debe empezar ya mismo, porque el futuro es ahora; para eso, cada familia debe dar el primer paso en sus casas. Porque la cultura de paz se siembra, se cultiva con paciencia; la calidad de sus frutos depende del cuidado que se ponga en los retoños.

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* -¿Último diario?-, José María Arguedas deja, entre sus disposiciones postreras, instrucciones de cómo debería su última novela. A Orfa, la prostituta blanquiñosa, le corresponde subir al cerro El Dorado con su hijo pequeño en brazos. Le han dicho que en la cima se encuentra el dios Tutaykire tejiendo una soga de oro, y ella quiere comprobarlo. Pero no logra su propósito porque una negra cerrazón de arrepentimientos le nubla los ojos. Entonces, impotente, decepcionada, se lanza al abismo con su niño en brazos. Orfa sacrifica el futuro. Por no tener la mirada

limpia para verlo, lo sacrifica. Antes de partir, Arguedas hizo esa gravísima advertencia. Si una nación no se limpia los ojos de los resentimientos, odios, arrepentimientos que arrastra del pasado, no va a poder ver lo que tiene de más valioso, a sus niños y jóvenes. Pero también están las falsas ilusiones, los sueños imposibles, que despiertan pasiones, que subvierten, y animan proyectos mesiánicos, movimientos liderados por afiebrados salvadores de la patria. Toda esta cerrazón ha impedido, constante, obstinadamente, que se preste la atención debida a las nuevas generaciones, ha condenado al Perú a ser un país sin futuro.

Cada vez que la nación levanta la mirada, le sale al frente un supuesto pasado de esplendor y felicidad que la turba, la enceguece. Y así, a tientas, toma el camino incorrecto, el desvío que conduce de regreso a una época dorada que nunca tuvo. Esa utopía ha sido, a lo largo de la historia -lo es hasta ahora-, el mayor obstáculo para la construcción del futuro. No obstante, a diario, en las escuelas y colegios, los profesores y textos enseñan que el Imperio incaico fue una sociedad casi edénica, perfecta, donde los hombres vivían en paz, felices, en medio de la abundancia, con justicia y oportunidades para todos. Y eso, es una fantasía. Como todo imperio, el Tahuantinsuyo tenía una política de expansión territorial y de sometimiento de otras naciones; por tal razón, era un estado militarizado, una sociedad donde los jóvenes convivían con el fantasma de la guerra. También se dice que el inca era un soberano bienhechor, paternalista, amoroso con sus súbditos. Eso tampoco es cierto. El inca era la cabeza de una sociedad organizada en un sistema de castas inflexible, vertical, en la cual unos cuantos eran los privilegiados para ejercer el poder y tener toda clase de gollerías en tanto que los demás, los súbditos perdidos en la gran masa, estaban destinados, fatalmente, desde el nacimiento hasta la muerte, a obedecer en silencio, sin ninguna posibilidad de escalar posiciones o pertenecer a la clase privilegiada.

No existía la noción de individuo; el hombre no podía concebir su existencia apartado de la colectividad, del ayllu; era una brizna de hierba en un pajar. Su vida valía muy poco; el inca podía disponer de ella a su antojo. En pocas palabras, no había la misma justicia ni las mismas oportunidades para todos, porque, sencillamente, el Incario fue una Dictadura, una de las más rígidas e injustas que se haya conocido.

Se debe sincerar la historia del Perú, enseñar que el poderío alcanzado por los incas, su asombroso paso de pequeño reino a un inmenso imperio, se sustentó en el sometimiento a otras naciones, en la servidumbre de millones de seres humanos que, con su trabajo y sus vidas, sostuvieron a las tropas y a la nobleza quechua. De ese modo, las utopías dejarán de ser una posibilidad de futuro, se borrarán del horizonte de los nuevos peruanos. Además, estos deben saber la otra parte de la historia, la que nunca se cuenta: que aquellos que intentaron alcanzar dichas utopías, en vez de conseguir la paz y la felicidad, terminaron desatando la violencia, el caos, sembraron el país de cadáveres.

Con los ojos limpios, liberada de esas utopías, pasiones y resentimientos que la obnubilan, la nación estará en condiciones de señalar el camino correcto a los niños y jóvenes. Decirles por qué es mejor vivir con respeto a las normas, a la vida, a la propiedad ajena, a los semejantes y a los diferentes, que en medio de la violencia. Sembrar valores, educar para la paz. Sembrar la cultura de paz. En las casas y escuelas, los padres de familia y profesores deben convertirse en sembradores de la cultura de paz, transmitir valores con sus palabras y actos.

En este punto, la obra de Carmen María Pinilla, *Conocimiento y vida*, donde analiza la infancia de José María Arguedas, es sumamente valiosa. Ella considera que el novelista, a temprana edad, se gestó una escala de valores a partir de las experiencias y de las

personas que le sirvieron de modelos de conducta. Algunas de esas vivencias lo habrían marcado para siempre; como el viaje por doscientos pueblos de la sierra que realizó con su padre, a quien siempre consideró una persona amorosa, respetable, o su convivencia con los indios, que le permitió apreciar el afecto de la cocinera doña Cayetana y la sabiduría y dignidad de don Felipe Maywa. Estas experiencias e imágenes le dotaron de una conciencia ética que lo llevó a reconocer, como valores supremos, el amor, la bondad, la solidaridad, la justicia. Al respecto, Pinilla cita a Hans Gadamer:

las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de lo justo o injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc., son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía (Pinilla, 1994: 35).⁷⁸

Modelos de conducta, imágenes directrices que duran para toda la vida. La educación en valores, más que con textos, se transmite con ejemplos, en la vida diaria. Por ello, es muy importante que los niños y jóvenes se críen en ambientes donde se practique la decencia, la honradez. La educación en valores, por tanto, debe comprender también a los mayores. Estos son los llamados a dar el ejemplo, a convertirse en imágenes directrices que sirvan de guía. De nada sirve dar charlas, repartir folletos, si los padres realizan actos inmorales o los profesores cobran coimas o los alcaldes, congresistas y presidentes de la República son encarcelados por corruptos.

José María Arguedas entendía el Perú como un nosotros diverso, múltiple, heterogéneo, integrado por gente de distintas procedencias y culturas; por ello, la nueva aurora que entreveía estaba lo más alejada posible de la utopía andina. El Perú del futuro no podía significar un paso atrás, un regreso a un pasado colectivista y dominado por una mayoría indígena, sino una marcha progresiva hacia adelante, como corresponde a una

⁷⁸ Pasaje de *Verdad y método*, obra en la que Gadamer habla de un saber moral, que se aprende con la experiencia. No es algo que el hombre pueda escoger libremente, como una técnica o una carrera, sino que se obtiene con la vivencia, involuntariamente. Es un aprendizaje previo, que ocurre en la infancia, muchas veces antes de ir a la escuela, y que se queda para siempre, orientando nuestra conducta.

casa moderna, abierta al mundo, destinada a albergar a individuos de todas las sangres, venidos de todas las patrias.

Precisamente, una de las tareas más importantes en el proceso de educar para la paz, es enseñar a los niños y jóvenes a reconocer que viven en un país no solo compuesto por descendientes de indios y españoles sino también de las otras etnias que pueblan el país y de inmigrantes llegados de los cinco continentes. Y aprender a respetar esa diversidad. Y también a las minorías. Ese reconocimiento y ese respeto son requisitos indispensables para que el derecho que consagra la igualdad de las personas ante la ley, a pesar de ser diferentes, sea efectivo y no caiga en letra muerta. Ese tiene que ser el primer tramo en el proceso de construcción del nuevo país. Paz y derechos para todos, y libertad para el disfrute pleno de esos derechos, es el camino para alcanzar el desarrollo humano, en la nueva aurora. Ese es el reto de la segunda gran transformación; reto formidable, titánico, como corresponde a un nosotros diverso, a un país que tiene las energías y la riqueza que otorga la diversidad.

A diferencia del desarrollo material, que se mide por la acumulación de riqueza o la opulencia, el desarrollo humano tiene que ver con derechos y libertades, se aprecia de acuerdo al grado de libertad con que se gozan los derechos. El desarrollo implica entonces la eliminación de las fuentes que privan la libertad: la falta de trabajo, de salud, de educación, de oportunidades, la carencia de servicios públicos, la intolerancia, etc. De tal manera que, si esas fuentes subsisten, un individuo es pobre. Si, por el contrario, esas fuentes desaparecen y el individuo puede gozar de los derechos que eso implica, es rico.

En *Desarrollo y libertad*, el economista indio Amartya Sen explica que el desarrollo humano radica en la expansión de las libertades reales de que disfrutan los individuos (Sen, 2000: 19). De ese modo, mientras más libertades goce una persona, puede ser

considerada más rico. Pero se trata de libertades reales, efectivas, es decir, de aquellas que se alcanzan cuando, en la vida diaria, el individuo concretiza sus derechos, los ejerce plenamente; de lo contrario, estos serían solamente una abstracción oculta en los cuerpos legales. Sin la realización de los derechos, sin el disfrute de esa libertad, no es posible considerar, aunque se tenga dinero o bienes materiales, que una persona haya alcanzado un desarrollo humano. Para Sen, la libertad tiene un papel preponderante, constitutivo, es el factor más importante para alcanzar la superación, el enriquecimiento de la vida humana.

No hay un modelo único en este nuevo concepto de desarrollo; cada colectividad debe elaborar el suyo de acuerdo a sus propias características. En un contexto pluricultural, como el de la sociedad peruana, el desarrollo humano debe reflejarse en los derechos que se otorguen al nosotros diverso y a las minorías y, por supuesto, en la libertad real de los individuos para disfrutar de esos derechos. La cultura de paz implica la coexistencia de personas diferentes en un ambiente liberado de la violencia. Es la consecuencia de un intenso proceso de educación en la tolerancia, el respeto al derecho ajeno y la aceptación de la diversidad. Pero también del compromiso del Estado y la instituciones para que esa cultura se sostenga. El ordenamiento jurídico y el funcionamiento de la administración pública deben estar orientados a procurar que el acceso a la salud, la educación, la vivienda, el trabajo, sea posible, a que esos derechos puedan estar al alcance de la población en general, sin excepciones. Así, cada individuo podrá ejercer su libertad a plenitud. La cultura de paz está, pues, estrechamente vinculada con el desarrollo humano.

La primera carta en la que Arguedas da cuenta de lo que ha hallado en Chimbote, es del 1 de febrero de 1967, y está dirigida a John Murra. Le habla con admiración de las

barriadas, de las fábricas, de la gran masa de migrantes que ha llegado a vivir a ese puerto. Quiere captar el fenómeno que está sucediendo, conocerlo a profundidad. Soy intuitivo, le dice, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y, antes de analizarlos, los vivo (Murra, Pérez-Baralt, 1998: 141). Esa intuición, ese olfato, le permitieron vislumbrar la nueva cultura que se estaba gestando. La percibe como un licor hecho de varios ingredientes, como una chicha en fermentación, y ansía beber, nutrirse de ella:

Si alcanzo a mejorar, podré escribir una narración sobre Chimbote (...) será como sorber en un licor bien fuerte la sustancia del Perú hirviente de estos días, su ebullición y los materiales quemantes con que el licor está formado (Ibid.: 143).

Tiempo después, en una carta del 27 de noviembre de 1969 (un día antes de atentar contra su vida), dirigida al rector de la Universidad de la Molina, le pide que acompañen su cuerpo, no con congoja, sino con fe en el país y su gente y con decisión de seguir trabajando por la eliminación de aquellos obstáculos que impiden aún el libre vuelo de la capacidad humana, especialmente la del hombre peruano. En sus últimas horas, cuando ya ha decidido quitarse la vida, sigue pensando en su patria; dice que ha vivido atento a los latidos de su país. Y expresa la percepción que tiene del Perú: Es un cuerpo cargado de poderosa savia ardiente de vida, impaciente por realizarse.

La chicha en ebullición se ha transformado en una savia de vida que busca ansiosa su realización. Y esta no es otra que la construcción de una nueva cultura, de una nueva aurora de luz y libertad. Pero tiene plena consciencia, a pesar del momento de extrema angustia por el que atraviesa, que la educación es la herramienta fundamental de esa transformación. Pide, entonces, que la universidad y los maestros guíen esa realización con generosidad sabia y paciente. Esa tarea debe estar orientada a sembrar la paz, a desterrar definitivamente la violencia. Por eso implora enérgicamente: ¡La rabia no! (Arguedas, 1983 T V: 205).

De una carta a otra median 2 años y 10 meses, el tiempo que a Arguedas le tomó terminar de escribir su novela póstuma. Pero sería mejor decir, como Lienhard, que la dejó inconclusa, para que los lectores del futuro la terminen, para que hagan de ella una creación colectiva. Así también dejó su sueño de la segunda gran transformación del Perú. Para que lo cristalicen los peruanos que han devenir, los hijos de los tutaykires. Ese fue su último deseo. Es posible que, en la hora suprema, abrigara la esperanza de que, con la llegada de la nueva aurora, él podría volver a la vida.

CONCLUSIONES

En los 58 años de existencia de José María Arguedas, que va de 1911 a 1969, sucedieron, en el Perú, una serie de acontecimientos socio-económico-políticos que contribuyeron a cambiar la fisonomía demográfica y cultural de ese país. Los más importantes de estos, son la industrialización de las ciudades costeras (a mediados del siglo veinte) y, como consecuencia de ella, la gran migración de la sierra a la costa y del extranjero al Perú. Esta última es considerada el acontecimiento más trascendente de la etapa republicana peruana. Arguedas, como escritor y etnólogo que era, supo captar estos cambios y, a la postre, exponerlos en sus trabajos sociológicos y representarlos en sus obras de ficción. Pero no solo supo ver lo que estaba sucediendo sino también lo que estaba por venir; se proyectó al país del futuro, a aquel que surgiría a raíz del mestizaje acelerado que estaba provocando la migración. No obstante, algunos intelectuales han elaborado tesis acerca de una utopía arcaica (Mario Vargas Llosa), o de una utopía andina (Alberto Flores Galindo), sustentadas en el mito de Incarrí, y que importan una regresión a un supuesto pasado prehispánico de esplendor; y no han duda en vincular a Arguedas con ellas. De allí se deriva la consideración, en algunos sectores, de Arguedas como un intelectual pasadista o retrógrado. Empero, en sus artículos y ensayos, Arguedas logró avizorar la pujanza y energía de los migrantes, en aquellos cerros y decampados donde estos se habían radicado, para la construcción del nuevo país. Y luego, cuando descubrió al dios Tutaykire, llevó a este dios a la literatura (El zorro de arriba y el zorro de abajo), como representación de los migrantes que estaban forjando

la nueva cultura peruana en el puerto de Chimbote. Demostró, pues, en contra de la clasificación de pasadista que le han endilgado, que estaba adelantado a su tiempo. Supo vislumbrar la cultura peruana actual, el nosotros diverso que es ahora, y aspiró para ella un mañana de progreso y libertad, la nueva aurora. En ese sentido, al término de la investigación, hemos arribado a las siguientes conclusiones:

- a) José María Arguedas alcanzó un conocimiento global y profundo de su país, el Perú, gracias al acervo cultural recibido de sus mayores y del estudio y práctica de las profesiones de Educación y Etnología, así como de su quehacer como escritor, pero, fundamentalmente, de su experiencia de vida, vale decir, de las especiales circunstancias en que transcurrieron su infancia y juventud, en pueblos de la serranía socialmente dicotómicos, divididos entre blancos e indios, y su adultez, en ciudades costeras mayoritariamente mestizas, que lo llevaron a percibir su país como una nación heterogénea, variopinta, en transformación y búsqueda de entendimiento.
- b) La propia vida como fuente de conocimiento, más sus estudios académicos y su actividad como escritor, coadyuvaron para que Arguedas tuviera una mirada aguzada de los principales fenómenos sociales ocurridos en el Perú a partir de mediados del siglo XX, como fueron la industrialización de la capital y las principales ciudades costeras y, como consecuencia de ello, la gran migración interna (de la sierra a la costa) y externa (de extranjeros al Perú), que aceleraron la dinámica del mestizaje y le dieron, a él, la perspectiva de su país como una nación heterogénea, cosmopolita, de todas las sangres. Dichos fenómenos fueron novelizados, en mayor medida, en su novela llamada, precisamente, *Todas las sangres* y en la póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.

- c) Esta capacidad de observación excepcional, le permitió a Arguedas advertir no solamente los fenómenos sociales coetáneos, que se estaban produciendo en el Perú, sino también los que estaban por venir, como la actividad depredadora de las corporaciones mineras internacionales (*Todas las sangres*), que actualmente contaminan el medio ambiente (este año 2022, la empresa Repsol derramó petróleo en el mar de Lima y del norte del país) y envenenan a las personas (caso de niños con plomo en la sangre en Cerro de Pasco), y, en el aspecto humano, la formación de una nueva cultura como consecuencia de la gran migración interna y externa (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*)
- d) El proceso de conocimiento de Arguedas fue de menos a menos, y le permitió superar etapas. De una aldea pasó a una capital de provincias, luego a una capital del departamento, enseguida a la costa, a la capital de República y acabó en el puerto de Chimbote, donde se concentraba, simbólicamente, todo el país y el mundo. Su visión de la sociedad peruana también fue ampliándose; de una cerrada y dicotómica de sus primeros cuentos (*Agua*), pasó a una mestiza indio-blanco (*Los ríos profundos*), y luego a una heterogénea y cosmopolita (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*). Del mismo modo, su aspiración a una nación con predominancia de la cultura indígena de sus primeros años, forjada bajo la influencia de José Carlos Mariátegui y Luis Valcárcel, fue prontamente sustituida, bajo la influencia de Wilhelm Dilthey, por la perspectiva de una nación mestiza, entendiendo como tal no a un producto humano sintético u homogéneo (que, por lo demás, es imposible), sino a uno heterogéneo, múltiple, un “somos diverso” en constante “cocimiento”.
- e) Consecuentemente, Arguedas no tuvo ninguna identificación con el mito de Inkarrí (si bien lo investigó y difundió), cuya propuesta simbólica implica una

vuelta al pasado, la restauración del Imperio de los Incas y el desarrollo de una nación mayoritariamente indígena, regida por los valores morales y los preceptos de solidaridad y colectivismo del incario. No fue, por lo mismo, un intelectual pasadista o retrógrado que aspirara, ni en sus obras de ficción ni en las sociológicas, a una Utopía andina, como es la propuesta de Alberto Flores Galindo, ni a una Utopía arcaica, como propone Mario Vargas Llosa.

- f) José María Arguedas, por el contrario, fue un intelectual futurista, el primero que avizoró, con muchos años de anticipación, los fenómenos sociales que ocurren hoy en día y, sobre todo, la nueva cultura peruana que se forjaría a raíz de la gran migración y el mestizaje, vale decir, el somos diverso que es el Perú actual. Tiene, por tanto, identificación con el mito de Tutaykire -descubierto a raíz de la traducción que hiciera de los manuscritos de Francisco de Ávila, publicada con el título de *Dioses y hombres de Huarochirí-*, el dios guerrero que abandonó la sierra y, en la costa, se unió a una mujer de la zona, renunció a su divinidad y se quedó a forjar una nueva vida. Es, pues, el dios que simboliza la migración, el mestizaje y la formación de una nueva cultura; es, entonces, el dios del futuro del Perú, ese futuro que Arguedas logró vislumbrar en su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.
- g) La nueva cultura avizorada por Arguedas es la que, en la actualidad, se conoce como “cultura chicha”, fruto de la migración y el mestizaje, la cual se ha expandido por todas las regiones del Perú, ha alcanzado todos los estratos sociales y se hace manifiesta en los patrones de conducta, en el habla, en la economía, en la música, en el baile, el teatro, el cine, la política, en fin, en todas las artes y expresiones culturales.

h) Esta cultura chicha, el somos diverso peruano, es la nueva aurora del Perú, representa su futuro. No obstante, a pesar que ya se expresa a todo nivel y es el motor de la economía del país, se mantiene al margen de la legalidad, excluida del país oficial. La gran mayoría de sus integrantes realizan trabajos informales, viven en inmuebles sin títulos de propiedad, no tienen acceso al sistema de salud ni a una educación de calidad. Requiere, en consecuencia, urgentemente, ser reconocida en derechos y oportunidades. Ese es el camino necesario que el Perú debe transitar para alcanzar la paz y el progreso. Ese sería también el mayor homenaje a José María Arguedas, el primer intelectual que, en su últimos días de vida, en medio de sus angustias y pulsiones de muerte, logró entrever lo que ahora somos los peruanos.

BIBLIOGRAFÍA

ANSIÓN, Juan. (1982). “¿Es luminoso el camino de Sendero?”. Revista *Caballo Rojo*, No. 108. Lima, junio de 1982.

ALTHUSSER, Louis. (2016). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Nueva visión.

ARGUEDAS, José María. (1928). “En el día de la madre”. Revista *Antorcha*, Junio de 1928.

----- (1939). “Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo”. Diario *La Prensa*, Buenos Aires, el 24 de diciembre del 1939.

----- (1940). “La canción popular mestiza en el Perú”. Diario *La Prensa*, Buenos Aires, 8 de agosto de 1940.

----- (1941). “Ritos de la siembra”. Diario *La Prensa*, Buenos Aires, 2 de marzo de 1941.

----- (1943). “El layk’a (brujo)”. Diario *La Prensa*, Buenos Aires, el 5 de diciembre de 1943.

----- (1950). “La novela y el problema de la expresión literaria”. Revista *Mar del Sur*, Lima, febrero de 1950.

----- (1952). *El complejo cultural en el Perú*. Revista *América indígena*, No. 2, México, 1952.

----- (1953). “La sierra en el proceso de la cultura peruana”. Diario *La Prensa*, Lima, 23 de septiembre de 1953.

- (1953). *Folklore en el valle del Mantaro*. Revista *Folklore americano*. Lima, noviembre de 1953.
- (1954). “El Folklore y las academias”. Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*, Lima, 18 de julio de 1954.
- (1957). “Canciones quechuas”. Revista *América*, Lima, 1957.
- (1958). “París y la patria”. Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*, Lima, 7 de diciembre de 1958.
- (1961). “El Perú y las barriadas”. Diario *Expreso*, Lima, 24 de octubre de 1961.
- (1962). “Apuntes sobre el folklore peruano. Los instrumentos musicales y su área de difusión. El Jilguero del Huascarán”. Suplemento *Dominical* del diario *El Comercio*. Lima, 8 de julio de 1962.
- (1967). “Mitos quechuas posthispánicos”. Revista *Amaru*, No. 3, Lima, septiembre de 1967.
- (1969). “El Ejército peruano”. Revista *Oiga*, Lima, 18 de julio de 1969.
- (1974). “El Folklore y los problemas que trata”. Revista *Educador peruano*, Lima, 2 de mayo de 1974.
- (1975 [1956]). *Puquio. Una cultura en proceso de cambio*. En José María Arguedas. *Formación de una cultura nacional indoamericana* (pág. 34-79). México: Siglo XXI.
- (1975). *José María Arguedas. Formación de una cultura nacional indoamericana*, edición de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
- (1983). *José María Arguedas. Obra completa literaria* (cinco tomos), Lima: Editorial Horizonte.

----- (2004). *¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo!* Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

----- (2007). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

----- (2012). *José María Arguedas. Obra completa antropológica y etnológica* (siete tomos). Lima; Editorial Horizonte.

ARROYO, Eduardo. (1985). “El limeño: forjando su identidad”. Diario *La República*. Lima, 10 de mayo de 1985.

----- (1985). “Del cholo emergente al achorado”. Diario *La República*. Lima, 5 de setiembre de 1985.

BAILÓN, Jaime. (2004). “La chicha no se crea ni se destruye, solo se transforma”. Revista *Íconos*, No. 18. Quito, 2004.

BASADRE, Jorge. (1929). *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú*. Lima: Imprenta de A.J. Rivas Berríos.

----- (1931). *Perú, problema y posibilidad*. Lima: Casa Editorial Rosay.

BAZÁN BLASS, Fernando. (2019). *El Chimbote de Arguedas*. Chimbote: autoedición.

BENJAMIN, Walter. (2009). *Obras completas*, Vol. II, edición de Rolf Tiedermann. Madrid: Abada Editores.

BETANZOS, Juan de. (1987). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

BRUNER, Jerome. (1996). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Editorial Gedisa.

CAMACHO, Enrique. (2019). “El Arguedas que yo conocí”. Entrevista a Enrique Camacho, portal web *Publimetro.pe*

- CÁRDENAS, Hubert. (2014). *Música chicha, la música tropical andina en la ciudad del Cusco*. Lima: Ediciones Interculturalidad.
- CASO, Alfonso. (1983). *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTRO-KLARÉN, Sara. (1982). “Testimonio de Arguedas”. En *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*, pp. 106-107, publicado por Julio Ortega. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. (2005). *Crónica del Perú*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- COOK, David Noble. (2010). *La catástrofe demográfica andina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CORNEJO POLAR, Antonio. (1996). “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXII, pp. 837-844. Lima, diciembre de 1996.
- (1997). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Lima: Editorial Horizonte.
- (2003) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en la literaturas andinas*. Lima: Celacp.
- CORTEZ, Enrique. (2015). “José María Arguedas, etnógrafo: campo cultural y mestizaje”. *Revista online Letras*, No. 125, pp. 69-91. Lima, 2015.
- CURATOLA, Marco. “Mito y milenarismo en los Andes: del Taki onqoy a Inkarrí”. *Revista Allpanchis*, No. 10, pp. 65-91. Arequipa, 1977.
- CUSI YUPANQUI, Titu. (1992). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CHUMACERO, José Antonio. “La industrialización en el Perú: 1930-1975”.
Revista *Pensamiento Crítico*, de la Facultad de Ciencias Económicas (Universidad
Mayor de San Marcos), Vol. 7, No. 2, pp. 9-26. Lima, 2012.

DEGREGORI, Carlos Iván. (2017) *No hay país más diverso. Compendio de
Antropología peruana*, Vol. 1. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEL BUSTO, José Antonio. (1978). *Historia General del Perú*. Lima: Editorial
Studium.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. (1939). *Historia verdadera de la Conquista de
la Nueva España*, T I. México: Editorial Pedro Robredo.

DILTHEY, Wilhelm. (1945). *Teoría de las concepciones del mundo*. México:
Fondo de Cultura Económica.

----- (1949) *Introducción a las ciencias del Espíritu*. México: Fondo de Cultura
Económica.

----- (2016) *Vida y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

ELIADE, Mircea. (2013). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Alianza
Editorial.

ELIOT, T.S. (1984) *Notas para la definición de la cultura*. Barcelona: Editorial
Bruguera.

ESCAJADILLO, Tomás. (1965). “Entrevista a José María Arguedas”. Revista
Cultura y Pueblo, No. 7. Lima, julio de 1965.

ESCALANTE, Alfonso. (2022). “Hay Chacal para rato”, entrevista a Alfonso
Escalante, revista digital *Chichaweb.com*. Lima, 3 de febrero del 2022.

ESTETE, Miguel de. (1938). *El Descubrimiento y Conquista del Perú*. En *Los
cronistas en la Conquista del Perú (Noticias del Perú)*, edición de Horacio H. Urteaga.
París: Editorial Desclée.

- FLORES GALINDO, Alberto. (1976). *Túpac Amaru y la sublevación de 1780*. Lima: Retablo de papel Ediciones.
- (2021). *Buscando a un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- FORGUES, Rolland. (1989). *José María Arguedas, del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía andina*. Lima: Editorial Horizonte.
- (1999). “El mito del monolingüismo quechua de Arguedas”. En *José María Arguedas, vida y obra*. Lima: Ediciones Amaru.
- FOUCAULT, Michel. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Montevideo: Editorial Espartaco.
- (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GEERTZ, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLES PRADA, Manuel. (1975). *Páginas libres*. Lima: Peisa.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. (1980) *Nueva corónica y buen gobierno*, dos tomos. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- HERSKOVITS, Melville. (1952) *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUAMÁN, CARLOS. (2004) *Pachachaca puente del mundo*. México: Editorial del Colegio de México.
- HUERTAS, Lorenzo. “Movimiento de Túpac Amaru (1784-1812)”. Revista *Allpanchis*, No. 11, pp. 7-16. Arequipa, 1978.

- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos. (1892) *Relación de los Quipucamayocs*. En *Una antigualla peruana*, edición de Jiménez de la Espada. Madrid: Impresor de la Casa Real.
- KLARÉN, Peter. (2012) *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- KOLAKOWSKI, Leszek. (2007). *La presencia del mito*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- LAS CASAS, Bartolomé de. (1892). *Relatos y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid: Librería de la viuda de Hernando C.
- LATCHAM, Ricardo. (1929). *Las creencias religiosas de los antiguos peruanos*. Santiago: Balcells.
- LA VEGA, Garcilaso de. (2009). *Historia General del Perú*. Lima: Editorial SCG.
- LEYVA, Carlos. (2005). *Música chicha, mito e identidad popular*. Quito: Ediciones Abya Yala-Universidad Simón Bolívar.
- LIENHARD, Martín. (1990). *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Editorial Horizonte.
- (2012). “José María Arguedas. Una mirada antropológica”. En *José María Arguedas. Obra completa antropológica y cultural.*, Tomo VI, pág. 25-60. Lima: Editorial Horizonte.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes. (1998). “Wakcha, pachakuti, tincu: tres claves andinas para acceder a la escritura de Arguedas”. En *Cartas de Arguedas*, edición de John Murra y Mercedes López-Baralt, pág. 301-330. Lima: Universidad Católica.
- LÓPEZ, Sinesio. (1982). *El mundo escindido de la cultura criolla*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- LUKACS, Gyorgy. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- LLORENS AMICO, José. (1983). *Música popular en Lima: criollos y andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1984). "Canción criolla: ¿qué fue de tu hermosura?". Revista *Quehacer*, No. 32. Lima, 1984.
- MANNHEIM, Karl. (1993). *Ideología y utopía, introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MANRIQUE, Nelson. (1995) "José María Arguedas, cuestión de mestizaje". En *Amor y fuego. José María Arguedas, 25 años después*, edición de Nelson Manrique y Maruja Martínez. Lima: Desco.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. (1987). "Minuto solemne". Diario *El Tiempo*. Lima, 25 de abril de 1917. En *Mariátegui, Escritos juveniles, la Edad de Piedra*, compilación de Alberto Tauro, T V, pp. 347-349, 1987. Lima: Biblioteca Amauta.
- (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MENA, Cristóbal de. (1937). *La Conquista del Perú*. En *Las relaciones primitivas de la Conquista del Perú, (Cuadernos de Historia del Perú II)*. París: Les Presses Modernes.
- MENDÍVIL, Julio. (2004). "Huaynos híbridos: estrategia para entrar y salir de la tradición". Revista *Lazos*, No. 25, pp. 28-38. Lima, 2004.
- MONTOYA, Rodrigo. (1983). "Izquierda Unida y Sendero: potencialidad y límites". Revista *Sociedad y Política*, No. 13. Lima, agosto de 1983.
- (1996). "Música chicha: cambios de la canción andina quechua en el Perú". En *Cosmología y música en los Andes*, edición de Peter Baumann. Madrid: Editorial Iberoamericana.

----- (2011). *Cien años del Perú y de José María Arguedas*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

----- (2012). “Aproximaciones a la obra antropológica de José María Arguedas”. En *José María Arguedas, Obra completa antropológica y cultural*, pág. 61-99. Lima: Editorial Horizonte.

----- (2018). Clase magistral en Universidad Mayor de San Marcos, inauguración del año académico 2018, aparecida en Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=EYOyf1zNn2E>).

MORALES, Oswaldo. (2016). “La cultura chicha y la nueva clase emprendedora”. Revista digital *Interculturalidad*. Lima, 1 de junio del 2016, <http://www.esan.edu.pe/conexion/bloggers/intercultural-management/2016/06/la-cultura-chicha-y-la-nueva-clase-emprendedora/>

MORO, Tomás. (1986). *Utopía*. Madrid: Alianza Editorial.

MURRA, John, LÓPEZ-BARALT, Mercedes. (1998). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

NUGENT, Guillermo. (2012). *El laberinto de la choledad*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

NÚÑEZ, Estuardo. “Huachafo: aproximación semántica”. Diario *El Comercio*. Lima, 6 de diciembre de 1993.

ONG, Walter. (1999). *Oralidad y escritura*. México: Fondo de Cultura Económica.

ORTEGA Y GASSET, José. (1983) *¿Qué es la Filosofía?*. En *Obras completas*, Vol. VII. Madrid: Alianza Editorial.

ORTIZ, Fernando. (1999). *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

OVIDIO. (2005). *Metamorfosis*. Madrid: Alianza Editorial

PANTIGOSO, Manuel. (2008). “El neindigenismo de Porfirio Meneses”. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, No. 46, pp. 137-162. Lima, 2008.

PAREDES, Delfina, (2014). “Entrevista a Delfina Paredes”. Revista digital *La Mula.pe*. Lima, 23 de marzo del 2014.

PAZ, Octavio. (1998). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

PEASE, Franklin. “Las versiones del mito de Inkarrí”. *Revista de la Universidad Católica del Perú*, No. 2. Lima, del 31 de diciembre de 1972.

----- (2014). *El dios creador andino*. Lima: Fondo Editorial del Ministerio de Cultura.

PINILLA, Carmen María. (1994). *Arguedas, conocimiento y vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

----- (1999). *Arguedas en familia*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

PIZARRO, Hernando. (1953). *Carta a los odores de Santo Domingo*. En *Los cronistas de la Conquista*, edición de Horacio H. Urteaga. París: Editorial Desclée.

POLO DE ONDEGARDO, Juan. (2010). *El Orden del inca*. Edición de Andrés Chirinos y Martha Zegarra. Lima: Editorial Commentarios.

QUICHUA CHAICO, David. (2021). *De curaca a congresista*. Lima: Ediciones Copé.

QUISPE LÁZARO, Arturo. (1994). “La chicha está fermentando”. Revista *Quehacer*, No. 87, pp. 82-92. Lima, enero-febrero de 1994.

REYES, Alejandro. (2002). “Las finanzas en el Perú 1895-1914”. *Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales* (Universidad Mayor de San Marcos), Vol. 6, No. 10, pp. 71-87. Lima, diciembre del 2002.

REYNOSO, Oswaldo. (1963). “Calma chicha”. *Revista Destino*, No. 1. Lima, julio de 1963.

ROMERO, Raúl R. (2004). *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

RUIZ DE ARCE, Juan. (1933). *Relación de servicios de Indias*. En *Boletín de la Academia de Historia*, No. 102. Madrid, 1933.

SALCEDO, José María. (1984). “El Perú informal”. *Revista Quehacer*, No. 31. Lima, 1984

SAN AGUSTÍN. (2009). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

SÁNCHEZ FUENTES, Julia. (2012). “Arguedas y el arte musical de El Jilguero del Huascarán”. *Revista Arariwa*, No. 11, pp. 23-27. Lima, diciembre del 2012.

SANTACRUZ PACHACUTI, Juan. (1879). *Relación de Don Joan Santacruz Pachacuti*. En *Tres antigüedades peruanas*, edición de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. (1988). *Historia de los incas*. Madrid: Miraguano Ediciones.

SCHWEITZER, Albert. (1987). *La filosofía de la civilización*. Nueva York: Prometheus Book.

SEN, Amartya. (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires; Editorial Planeta Argentina.

SOLÍS, César A. (1963). "Migración e integración en el Perú". Revista *Monografías andinas*, No. 2. Lima, 1963.

SOTO, Hernando de. (1987). *El otro sendero*. México: Editorial Diana.

SULMONT, Dennis. (2006). "El Boom de Chimbote". En *Libro Centenario de Chimbote*, 2006. Lima: Editorial Yan Producciones.

TALADOIRE, Eric. (2011). "La guerra de los mundos". En *Archivos de Estudios de la Cultura Náhuatl*, Vol. 42, UNAM. México, 2021.

TELLO, Julio C. (1967). *Páginas escogidas*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

THIEROLDT, Jorge. (2001). "La cultura chicha como un nuevo y desconcertante nosotros". En *Revista de Debates de Sociología*, No. 25, pp. 187-211. Lima, 2001.

TODOROV, Tzvetan. (2020). *La conquista de América*. México: Siglo XXI.

URBANO, Henrique. (1977). "Discurso mítico y discurso utópico en los Andes". Revista *Allpanchis*, No. 10, pp. 3-14. Arequipa, 1977.

VALCÁRCEL, Luis E. (1972). *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.

----- (1985). "Inicios de la Antropología en el Perú". En *La Antropología en el Perú*, edición de H. Rodríguez Pastor. Lima: Concytec.

VARGAS LLOSA, Mario. (1983). *La tía Julia y el escribidor*. Barcelona: Seix Barral.

----- (1996). *La utopía arcaica*, México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2020). *La civilización del espectáculo*. Barcelona: Penguin Random House.

VARGAS, Raúl. (1965). “Entrevista a José María Arguedas”. Diario *Expreso*.
Lima, 25 de marzo de 1965.

WACHTEL, Nathan. (1976). *Los vencidos. Los indios frente a la Conquista española*. Madrid: Alianza Editorial.

XEREX, Francisco de. (1891). *Verdadera relación de la conquista del Perú*, edición de Juan Cayetano García. Madrid: Imprenta de la Casa Real.

ZIZEK, Slavoj. (2001). *El sublime encanto de la ideología*. México: Siglo XXI.