

Interludio

Las comunidades campesinas de España y del Perú (1958-1962)*

Gustavo Hernández

En este artículo, comento un periodo poco estudiado de la vida del antropólogo y escritor peruano José María Arguedas. Se trata de un periodo que ha producido una remarcable y excepcional pieza de la etnografía contemporánea. Por primera vez en la historia de la antropología latinoamericana, un etnógrafo de una nación “colonizada” estudia la sociedad rural de la “madre patria”. El estudio de Arguedas emplea el caso de una sociedad provincial de España —el nivel mínimo de la jerarquía social urbana— para capturar la naturaleza de la relación entre campo y ciudad. A este nivel de interacción, la relación humana es presentada como un patrón universal. En términos del perfil de la vida de Arguedas, este periodo representa una etapa de pausa, de calma y de reflexión. Le provee la oportunidad de separarse del ambiente de Lima (con su explosiva urbanización debido a las migraciones del campo) y la posibilidad de ampliar su conocimiento sobre una cultura con raíces distintas a la suya. Fue una gran sorpresa encontrar que el poblador urbano español (el “señorito”) era el prototipo que conquistó y emigró hacia América. Fue también una gran alegría la oportunidad de confraternizar con los labradores españoles. Fue para Arguedas un regocijo descubrir que el campesino español era, en estilo de vida y valores, igual a sus “propios” indígenas.

Las Comunidades de España y del Perú (1962), publicada seis años después de ser escrita, representa una inusual mezcla del formalismo científico y

* Este artículo se ha beneficiado con los comentarios de Víctor Vich y Javier Ricard. Las citas textuales de Arguedas que aparecen en el texto, salvo una excepción, provienen de la edición de su tesis doctoral publicada por la Universidad de San Marcos en 1968. Otras citas que el lector encontrará y que pertenecen a otros autores han sido traducidas del inglés por el autor de este ensayo. Omisiones y desaciertos son de mi entera responsabilidad.

del entusiasmo de un etnógrafo-artista por descubrir las similitudes entre una sociedad rural de España y una de América. Este entusiasmo no es típico del "investigador objetivo" al cual Arguedas fue entrenado para emular. Es útil precisar que, en la naciente antropología andina, los principales grupos étnicos eran presentados como entidades incapaces de coexistir e, inclusive, interactuar dentro de un mismo modelo teórico.¹ De la mezcla del cuestionamiento a profundidad (visión *émica*) y de la amplia reflexión comparativa que utilizan los métodos de investigación con los que los etnólogos usualmente trabajan, emerge un cuadro bastante apropiado de la continuidad de la cultura rural en España y de su relación con el crecimiento y desarrollo de la civilización en los Andes. La primera parte de la monografía describe la vida social de un distrito en Castilla, región en el noroeste de España, socialmente dividida en castas (1968: 180).² La segunda parte describe otro distrito de la misma región en el que la privatización de la tierra y la individuación social, producto de fuerzas capitalistas, han sido más acentuadas.³

Los habitantes de ambos distritos en Castilla disponían de una larga y viva experiencia en la explotación comunal de pastos y tierras agrícolas. En términos generales, esta experiencia no era diferente de las formas comunales de adjudicación y manejo de tierras en la zona andina.⁴ En América, sin embar-

-
- 1 La recurrente "necesidad" de presentar los principales grupos étnicos del Perú como entes absolutos e independientes es un punto ampliamente criticado en los trabajos de Deborah Poole (1992), Orin Starn (1994) y William Stein (1984, 1997). Un lugar común dentro de esta concepción lo constituye el concepto de "aculturación", tan persistente en el discurso académico y político e inspirado sobre todo en la doctrina de Naciones Unidas luego de la Segunda Guerra Mundial. Este último aspecto lo desarrollo extensivamente en mi tesis doctoral (Hernández 2000).
 - 2 Describiendo un aspecto de las relaciones sociales. José María Arguedas apunta "Los labradores, todos, parecían resignados, aparentemente, a considerar su situación como congelada, como irremediable, en cierto modo como obra de la voluntad de Dios mismo. Habían aceptado en este sentido la filosofía oficial del reino que se transmitía y divulgaba por boca del clero y era aplicada rigurosamente por las autoridades".
 - 3 Es importante mencionar que la mayor parte de los primeros españoles que colonizaron América vino de la región de Castilla.
 - 4 "Los colonizadores españoles disfrutaban ya de una experiencia propia y muy antigua del aprovechamiento comunal de la tierra, mediante la adjudicación de parcelas de arar a cada miembro de una comunidad y del usufructo común de los pastos. La aplicación por los españoles de su propia experiencia a un gran imperio donde encontraron sistemas de explotación de la tierra tan semejantes al suyo constituyó una tarea relativamente fácil y evidentemente necesaria y lógica. Más fácil que la relativamente equivalente que aplicaron durante el proceso de la reconquista en la propia península" (Arguedas 1968: 329).

go, algunos decretos provenientes de la Corona permitieron la conservación de los terrenos comunales y solo las tierras desocupadas fueron autorizadas para ser poseídas por los colonizadores españoles. Estos, no obstante, fueron sujetos a la autoridad y a los intereses de la burocracia real representada en la figura del Rey de España. La corona, asimismo, autorizó el funcionamiento de un sistema de tributación, labor que permitió tanto al estado como a sus representantes reclutar, en su propio beneficio, la mano de obra indígena. En términos generales, la política colonial de protección de las tierras comunales hizo posible que las poblaciones indígenas de América gozaran de un “término comunal”. Dichas tierras comunales, según Bernard Mishkin (1947: 422), fueron tomadas de las propiedades previamente destinadas al soporte de la burocracia inca durante los siglos XV y XVI.

Las formas sociales de trabajo de las tierras fueron también similares tanto en España como en el Perú. En la América española, sin embargo, las formas de cooperación muestran características peculiares derivadas de la herencia tanto hispana como precolombina. Entre los indígenas, persisten la *minka* y el *ayni* como formas de ayuda mutua e intercambio de mano de obra. Tanto en el Perú como en España, la diferenciación social se ha incrementado con la expansión de las fuerzas capitalistas. No obstante, en el Perú, este proceso no había modificado de manera sustantiva la relación tradicional entre los habitantes urbanos y los del campo hasta 1945. Como regla general, las formas sociales de cooperación entre campesinos persistieron tanto en España como en el Perú hasta mediados del siglo XX; sin embargo, en nuestro país, las formas sociales de cooperación entre indígenas perviven dentro de una estructura en la cual los grupos descendientes de los españoles (los “vecinos”) ocupaban la escala superior. A pesar de que la división de “castas” era más implacable en España que en Perú, en América, las formas de cooperación entre indígenas se desarrollan hasta la actualidad y se desplazan a partir de la segunda mitad del siglo XX como medios de adaptación (movilidad) social en la conquista de las grandes ciudades del área andina.

En términos políticos, las cédulas reales que velaban por la protección de las antiguas formas de organización en las Américas hicieron posible que los *varayoc* o autoridades indígenas tuvieran mayores prerrogativas en los tiempos coloniales que durante el periodo republicano. Además del mantenimiento de su forma tradicional de autoridad y de la disposición de ciertos recursos económicos para la satisfacción de las necesidades colectivas, entre estas prerrogativas, se pueden encontrar el manejo y la distribución del agua (que en sociedades agrarias es tan valorada como el oro). El gobierno peninsular concedió tales prerrogativas a las autoridades nativas con el fin de inhibir el cre-

ciente poder de los colonizadores españoles. Las políticas reales, al final de cuentas, permitieron a las comunidades nativas “transpirar”, “inhalar” y “exhalar” a través de la concesión de tales libertades. Y algo que resulta sorprendente es que debido a la adquisición de la educación formal y a la instalación de una suerte de “colonias móviles” (Uzzell 1972) en las urbes, los campesinos de América tuvieron, a partir de la segunda mitad del siglo XX, un mayor espacio para el ascenso social en comparación a sus similares de Castilla.

El marco formal del Perú republicano previo a 1945 propició, sin embargo, una situación en la cual la relación entre criollos e indígenas permaneció “congelada”. El caso de la religión indígena es un buen ejemplo de ello, ya que, en términos reales, el indígena nunca fue verdaderamente evangelizado. Tanto campesinos como *señoritos* en España gozaban de una ideología religiosa común, que daba un marco de identidad total al ciclo de la vida en la villa. En el Perú, esta normatividad entre indígenas y “vecinos” casi no existía. Era tan distinta como la totalidad de los dos mundos en los cuales el espacio andino se dividía. Los habitantes indígenas continuaron su evolución con un sistema religioso que era funcional tanto en el contexto de la cultura nativa como en la aceptación formal de los símbolos religiosos impuestos por la Iglesia Católica. El espacio otorgado a los indígenas para el desarrollo de sus expresiones mágico-artísticas (Arguedas 1941: 116-117; 1968: 222)⁵ y el conservadurismo católico al que fueron sometidos los campesinos españoles pueden explicar parcialmente que, en comparación a la península, la sociedad colonial en América fuera más permeable con los hijos de campesinos que veían, en la educación formal, un mecanismo de cambio:

Los vecinos [pobladores de España] egresados de la escuela sabían leer, escribir y contar, en grado muy elemental, tan débilmente que, con el tiempo, se convertían en gente que sólo sabía firmar y leer con dificultad los pocos documentos que durante su vida necesitaban rubricar, enterándose de su contenido. En las comunidades mestizas [del Perú], la escuela ha conseguido impartir a los egresados una confusa información acerca de los elementos de las ciencias y de las letras, tan confusa como el castellano que les fue impuesto y al que se aferran desesperadamente, sepultado el quechua y, no dis-

5 “Las fiestas religiosas se convirtieron casi en los únicos puntos de referencia de la vida del indio, en el calendario, perdido el antiguo. Y pasar un cargo, una mayordomía religiosa, fue desde entonces obligación ineludible entre los indios, una cuestión de dignidad y honra [...] El día que se suprimieran las fiestas religiosas, la vida de los ayllus quedaría aún más silenciosa y triste. Y de ahí que resulte difícil tal supresión [...] Lo esencial de estas fiestas siguen siendo las danzas, los grandes bailes populares, los ritos nativos que se cumplen en estos días; todo flota en un ambiente dominado por lo indio en su aspecto externo y mucho más aún en su sentido, en su realidad esencial” (Arguedas 1941: 116-117).

poniendo al final, sino de un español limitadísimo, rudimentario, que los hace exhibirse con pedantería ante sus paisanos y, casi sin excepción, como ridículos y aún grotescos ante los señores de sus pueblos y en las capitales de la zona más desarrollada de la costa. (Arguedas 1968: 344)

Desde, por lo menos, 1920 y, más aceleradamente, a partir de los años cuarenta, las comunidades de España y el Perú han enfrentado serias presiones externas provenientes de la expansión de la sociedad liberal (Arguedas 1968: 222). Estas presiones de la sociedad mayor tienden a “desintegrar” o “desarrollar” los lazos de cooperación tradicional de los campesinos, con el objetivo de transformar a los miembros de la sociedad en individuos que compiten por la acumulación de recursos económicos. Pero, en este ineluctable camino de la civilización, a pesar de que las esferas demográficas campesinas se han estabilizado primordialmente en España, en el Perú, las comunidades campesinas parecen estar mejor preparadas para adquirir una suerte de “victoria” (Arguedas 1968: 312-322; 1970: 27) a través de la recuperación del espacio desposeído en tiempos de la etapa republicana.⁶ Debido a su rica herencia étnica y cultural, las fuerzas comunitarias indígenas en el Perú parecen ser más fuertes que aquellas de las subordinadas comunidades campesinas de Castilla:

Pero las fuerzas endógenas de los pueblos peruanos son, a nuestro juicio, mucho más poderosas en cuanto a su ethos comunitario. En aquellas que han alcanzado el más alto grado de desarrollo, como las del Valle del Mantaro y Puquio, se mantienen vínculos de cooperación y de cohesión aparentemente muy fuertes. (Arguedas 1968: 346)

El enfoque de Arguedas resulta innovador si es comparado con la larga dinastía de antropólogos que en el siglo XX ha sido orgullo de la profesión. En las páginas que siguen, intentaré someramente trazar líneas de comparación de este enfoque con el de etnógrafos europeos de diverso calibre —desde Malinowski hasta Claude Levi-Strauss, pasando por el norteamericano Clifford

6 “En el Perú [...] la triunfante música folklórica andina representa, la presencia urbana de las masas indígenas y mestiza surgentes y el hecho de que la clase señorial de esta región andina fue ganada, durante el período colonial, en las pequeñas capitales, por la música y danza precolombinas. En España no existía la profunda dicotomía cultural que en el Perú. Relegada en España la música y la danza a la categoría de espectáculo teatral y no de uso y ejercicio cotidianos; sustituida en los salones y campos por el repertorio internacional, la música y danza tradicionales no se transformaron, no evolucionaron como en el Perú; fueron oficialmente organizadas con fines de propaganda cultural y política y se convirtieron en una fuente de estudios de los especialistas en folklore y musicología” (Arguedas 1968: 321-322).

Geertz—; empezaré mi argumentación con Bronislaw Malinowski, la prominente figura que sedimenta el terreno científico de la antropología. “Es bueno para el etnógrafo —dice Malinowski— algunas veces poner de lado la cámara, la libreta y el lápiz, y tomar parte de lo que sucede con el objeto de estudio” (lo que usualmente se denomina “observación participante”). Aunque, refiriéndose a los juegos que frecuentemente los nativos llevan a cabo en sus villas, esta enunciación personal conlleva una declaración epistemológica: “[...] a partir de esas conexiones —cosa que hago frecuentemente no sólo por beneficio de la investigación sino también por la propia necesidad humana de compañía— he adquirido el sentimiento distintivo de la conducta de los nativos, su manera de ser, en toda clase de transacciones sociales, se me presentan aún más transparentes y más fácilmente de entender” (Malinowski 1922: 23). Existe, en la etnografía, una deliberada y secuencial distinción entre la “observación” y la “inferencia”.⁷ José María Arguedas se refiere muchas veces a sus íntimas conexiones con los campesinos de Castilla. Como etnógrafo, participa de la acción sin ánimo alguno de simular su propia interferencia en los asuntos sociales de la villa. Todo lo contrario, como etnógrafo, establece claramente no solo su condición de “observador participante”, sino, además, su propia condición de ser él mismo parte del “objeto de estudio”. Enfrentado en el campo a rituales específicos como los *seranos*, por ejemplo, el investigador traba una reflexión que vincula etnológicamente las festividades en su propia aldea nativa. De esta manera, mientras describe las relaciones en Castilla, el etnógrafo simultáneamente pone como centro de reflexión, por inferencia, los significados latentes e implicancias de aquella acción en el contexto cultural de su propia (del investigador) aldea nativa:

En San Vitero de Aliste, a los seranos se les llama hilanderas. Es una misma costumbre con diferente nombre. Durante los inviernos solían reunirse, por las noches, mozas y señoras en la casa de alguna vecina, con el objeto de hilar. Acudían en mayor número las mozas. A cierta hora, las visitaban los mozos, acompañados de músicos, y cantando...las hilanderas de San Vitero desaparecieron hace muchos años; no pudieron precisar cuántos. “Fue el cambio de costumbres que trajo el trigo, el aumento de ganado, de los negocios; la mayor preocupación que hay, lo que hizo desaparecer las hilanderas y, también el mayor rigor que los curas aplican en su vigilancia; el mayor poder que tienen”, afirmó P.F. “Eso era también una costumbre muy atrasada, creo, como de pueblos un poco gentiles”, concluyó. *Yo le advertí que las mozas estaban ahora, como en Bermillo, abandonadas y los mozos sin otro medio de diversión que los [juegos] frontones*, porque en San Vitero no

7 De acuerdo con Malinowski, la distancia es usualmente enorme entre el material crudo de información y la “autorizada” presentación final de la etnografía.

existían ni existieron los bailes públicos de los domingos. “Así es —contestó P.F.— Es todo un silencio este pueblo”. (1968: 144-145. El énfasis es nuestro.)⁸

Es interesante notar que no existe un abrupto contraste entre la voz del “informante” y la voz del investigador que diagnostica. Más aun, en el intrincado proceso de interacción que la etnografía pone en marcha, existe, de manera implícita, una posición desde la cual el etnógrafo elabora su propia interpretación de los asuntos de la villa. Esta posición podría bien definirse como el *ethos* del investigador. Como se muestra en el párrafo de arriba, tanto la voz del investigador como la del propio informante son parte activa del proceso cognitivo: sus posiciones interactúan, se intersecan y convergen, sin claros límites, en lo que constituye un conocimiento “objetivo”. Por tal razón, en la perspectiva de Clifford Geertz (1973: 7), subyace aquí el objeto de la etnografía, “[...] una estratificada jerarquía de estructuras de significado e inferencia a través de la cual el etnógrafo trata de encontrar su propia vía”. A partir de esta situación de concurrencia, el etnógrafo elabora su interpretación de la conducta de los pobladores de un área de Castilla: el sistema de “hilanderas”, aunque demande tiempo, constituye un arreglo funcional en el control de la natalidad campesina. El etnógrafo percibe, sin embargo, que en el Perú este arreglo —casi inexistente en la cultura andina— encuentra una diferente expresión debido a que la sociedad colonial, por su permeabilidad, era más abierta a la difusión de los valores indígenas (Arguedas 1968: 321).⁹

-
- 8 La idea del “silencio” es más adelante explicitada por el etnógrafo en el siguiente pasaje: “Los cambios, la relativa modernización del confort, la facilidad con que, en comparación con los tiempos anteriores a la difusión del trigo, podía conseguirse dinero y acumularlo, no pudo abrir, sin embargo, un cauce nuevo a las formas tradicionales de contacto social ya desquiciadas; agentes de presión moral conservadora lo impidieron y crearon el estado de ‘silencio’ o ‘miedo’ con que en San Vitero y en Bermillo definían los propios labradores el desconcierto en las relaciones eróticas del mocerío. No cambió, tampoco, el sistema de obstaculizar el matrimonio, sistema que nos parece que fue establecido como una forma extrema de control de la natalidad. La población de Bermillo no había aumentado en medio siglo. El súbito incremento de la economía no produjo en Bermillo cambios radicales en otros órdenes de la cultura, *cambios que sí ocurrieron en algunas comunidades del Perú* en las cuales la economía fue, como en Bermillo, tan subidamente desarrollada: tales los casos de las comunidades del valle del Mantaro y de las cuatro de la ciudad de Puquio. En el Mantaro se realizó la integración de las castas con predominio de ciertos valores de la cultura indígena, la castellanización e incorporación de las comunidades a las interrelaciones nacionales.” (Arguedas 1968:146. El énfasis es nuestro.) Para este punto cf. Turino (1993).
- 9 “La antigua vitalidad de estos campesinos [en España], su vinculación con el pasado; el uso inspirado y bellísimo de la lengua española. Todo esto ha quedado silenciado y, aparentemente fenecido, en La Muga y Bermillo [...] Creímos encontrar en este hecho el sig-

Debe recordarse, sin embargo, que tanto en el caso de España como en el del Perú existían agudas barreras sociales que mantenían a la cultura campesina en una situación de minusvalía. El siguiente párrafo pone de manifiesto tal situación que, en ambos casos, claramente diferenciaba la posición social ("castas") de los pobladores del centro urbano y la periferia rural. Cabe precisar la existencia de una ideología que cumplía su objetivo de separar fieramente a los pobladores de este mínimo nivel de la jerarquía provincial (los nombres de los informantes han sido mantenidos en iniciales por "J.M." para José María Arguedas):¹⁰

"¿Usted cree que J.V. o A.P., labradores muy ricos se sienten de igual categoría que el 'hospiciano' M.R.?"

"Yo no le puedo contestar de veras, por ninguno de esos dos vecinos: no soy la conciencia de ellos, la pura conciencia, pero por cuenta de la conciencia del común le puedo contestar que son iguales, y si alguno de ellos no lo cree así, de uno o de otro modo, peca contra Dios. Y de ese modo, señor J.M., aquí no pecamos, que se diga. Hay otras formas de faltar al Señor y El lo toma en cuenta". Luego me interrogó: ¿usted, que durante no sé cuantos meses ya ha estado examinando nuestro modo de vivir, ha visto alguna vez que A.P. o J.V. mire como 'señorito' a algún vecino?"

"Tiene razón —le dije—. Le ruego que perdone mi insistencia. *Así tengo que proceder para conocer a fondo las cosas*". "No se le dé, amigo. Usted sabe hacerse estimar".

"Pues, mi querido amigo, por esa estimación que con la gracia de Dios he ganado entre ustedes, desearía hacerle una última pregunta. Estoy convencido ya que no existe lo que se llama diferencias de categorías entre los vecinos en cuanto que todos se tratan con el mismo respeto sin tener en cuenta la hacienda ni la propiedad de tierras de cada cual, pero ¿no hay una palabra, lo que nosotros denominamos un término que diferencia a los que tienen poca hacienda de los que tienen mucha y de los que no tienen nada?"

"¡Claro que la hay! Los ricos, los acomodados, los pobres y los criados: pastores o peones. Hay¹¹ [sic] tiene Ud. cómo llamamos a eso que diferencia nuestra hacienda pero no nuestras personas." (Arguedas 1968: 166-167. El énfasis es nuestro.)

no de un proceso de desarraigo de la tradición, bastante más grave que el que amenazaba al Perú".

10 Sobre este asunto, conviene, una vez más, remarcar la posición de Clifford Geertz (idem), según la cual, en la etnografía, la cuestión es más compleja que la mera presentación de una ideología: "El análisis consiste, entonces, de la separación de las diferentes estructuras de significación —lo que Ryle denominó 'códigos establecidos', una expresión no del todo exacta, porque asemeja la empresa más a la de un traductor que a la de un crítico literario— y la de la determinación social de su importancia".

11 Se utiliza "Hay" en vez de *Ahí*, el etnógrafo fuerza las reglas gramaticales del lenguaje de Castilla —llevada a su máxima radicalidad en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*— con el objetivo de retratar, de la mejor manera, la expresión vocálica de su informante. Este hecho, una vez más, pone de manifiesto un manejo magistral de la "lengua objetivo" de la cual no se conocen precedentes en la etnografía.

Conocer a fondo implica el acto por el cual debemos reconocer no solo la naturaleza diversa y plural de la realidad que observamos, sino también reconocer el hecho de que el conocimiento es generado en la interacción misma.¹² Como se refleja en las *Comunidades de España y Perú*, el registro etnográfico discurre a través de distintos niveles de “subjetividad” que, de acuerdo a la perspectiva o posición de la voz autorizada, podrían bien ser considerados como voz “objetiva”. Cuanto más destapemos los diferentes velos de discursividad, más adecuada y profunda será la etnografía. Bronislaw Malinowski lo ha mencionado algo cruda y etnocéntricamente de la siguiente manera: “[...] lo que realmente persigo en el estudio de la cultura nativa es su punto de vista de las cosas, su *Weltanschauung* [...]” (Malinowski 1929: 517). Según este, la etnografía no es solo una extrapolación de la estructura de una tribu, sino que debe superar en vivacidad y plasticidad el mero registro científico de la etnografía:

Pude conseguir varias entrevistas con el mayor de los cuatro hermanos, dueños de la Empresa de Omnibus de las líneas a Zamora y Salamanca. Eran estos los “señoritos” más odiados de Bermillo. Uno de ellos, el menor, atropelló con un ómnibus a una manada de ovejas y mató a dos de ellas. El pastor enfurecido golpeó con su “cayata” (bastón) al engréido señorito, cuando éste se dignó bajarse para ver a las ovejas agonizantes. Como el pastor no se humilló sino que, por el contrario, atacó al señor, ante el asombro de los pasajeros, “el de la fonda” volvió apresuradamente al ómnibus y en cuanto llegó a Bermillo habló con el Alcalde y el Jefe de la Guardia Civil. El pastor fue apresado y, según afirmaban algunos vecinos, lo azotaron. Estuvo detenido varios días. El atropellador guardó silencio; no consideró el hecho como una hazaña ni aprovechó la ocasión para vociferar con inmundas palabras contra los labradores, como en otras oportunidades en que había logrado humillarlos. (Arguedas 1968: 168)

El párrafo arriba aludido pone claramente en juego diferentes niveles de subjetividad, uno de los cuales yo referiría como la “evocación”. En el párrafo aludido, la evocación constituye el principal mecanismo por el que el etnógrafo reconstruye un evento en la villa (el incidente del bus). Es útil mencionar que, en *Los Ríos Profundos*, la “evocación” deviene en la herramienta predilecta para mostrar el punto de vista de los nativos. Como elemento ordenador del párrafo de arriba, la evocación se constituye en herramienta primordial en la medida en que pone de manifiesto eventos que, a pesar de que no han sido observados directamente por el investigador, son cruciales para nuestro “conocimiento a fondo” —a varios ángulos— de los significados que los actores

12 La etnología comienza precisamente en el límite de la “otredad”, según Levi-Strauss.

adscriben a un hecho.¹³ De acuerdo al paradigma científico de la antropología, la evocación debe ser dominada por una sistemática disposición empírica. La conspicua predominancia de la evocación en el párrafo de arriba muestra, sin embargo, que visualizamos la vida social con alguna precisión desde el punto de vista “grueso” de la etnografía. Nuevamente, los límites entre “inferencia” y “observación”, conocimiento objetivo y subjetivo, son muy difíciles de precisar.¹⁴ La “evocación” se constituye en uno de los principales implementos del científico, al igual que sus preconcepciones asumidas sobre la gente, la política y el quehacer científico. De manera análoga al pensamiento mágico o religioso, la etnografía pone en marcha la íntima colaboración entre mente y espíritu:

La carga de subjetividad con que apreciaba yo ciertos aspectos de la conducta de los bermillanos era insuperable y no contaba sino con la ventaja de ser consciente de tal defecto. Encontraba, por ejemplo, en muchos labradores un porte digno y señorial, en tanto, el cura, uno de los dos abogados, los empleados del Banco, el Brigada de la Guardia Civil y todos los comerciantes, no me inspiraban respeto alguno y encontraba en sus figuras rasgos de insignificancia, de algo ridículo o mezquino. (Arguedas 1968: 179)

Las caras afectiva-humanista y científica de la antropología son puestas en tensión para presentarnos a cabalidad tanto las posibilidades como el “estrés” que entabla tal acercamiento. A pesar de que existe, en el comentario anterior, un deliberado gesto de auto-reflexividad, esta disposición no se traduce en la necesidad de cancelar la carga “subjetiva”. Todo lo contrario. La confesión de la existencia de la subjetividad no aparece en el etnógrafo necesariamente como una desventaja o debilidad sino definitivamente como un elemento integrador de la etnografía. Esta situación provee al investigador un punto de partida desde el cual las diferentes maneras de observar el fenómeno se organiza-

13 Es útil precisar que el incidente del bus fue narrado al etnógrafo por otro informante que no aparece en el párrafo.

14 Esta aproximación ha sido ya descrita por George Marcus (1998) como *multi-cited ethnography*. La idea de que “[...] la etnografía contiene una autobiografía [...]” (Stein 1999: 1) está implícita en esta concepción, que Deborah Reed-Danahay (1997: 9) más precisamente define como “auto-etnografía”, refiriendo a una forma de narración que ubica a la primera persona dentro de un contexto social: “[...] es indistintamente un método y un texto, como en el caso de la etnografía. La auto-etnografía puede ser hecha tanto por un antropólogo que está haciendo trabajo ‘nativo’ o en ‘casa’, como también por un no-antropólogo o persona no adiestrada en la profesión. Puede a su vez ser realizada por un auto-biógrafo que ubica su propia historia dentro de la historia del contexto social en la cual aquella ocurre”. Todas estas son facetas por las cuales transcurre la obra de José María Arguedas.

rán de manera concéntrica (para usar la metáfora de Claude Levi-Strauss).¹⁵ En última instancia, el objetivo principal de la etnografía no consiste en “constituir” al hombre sino en “disolverlo”. Pocos antropólogos han sido insistentes en este asunto: la práctica de la ciencia del hombre consiste en una búsqueda personal; está motivada por una visión particular y dirigida hacia el encuentro de una (propia) identidad.¹⁶

“¿No les importa a ustedes [los señoritos] que los vecinos [labradores] los odien, porque ellos sienten el desprecio con que ustedes los tratan? Si todos vosotros sois cristianos ¿no sería lo natural que no se odiaran?”, pregunté al dueño de los ómnibus.

“Oiga usted —me contestó, con violencia— lo de ellos no debe usted llamar odio sino miedo. Un cobarde no odia, solamente se orina de miedo ante el que manda. Dios los hizo para la obediencia, para criados; los hizo nacer gente baja. Y si duda de mí, pregúntele al señor cura. El le dirá cosas peores y más verdaderas de los vecinos”.

“¿A pesar de que es hijo de sacristán?”.

“Mucho más por eso. Vaya usted donde él, que ya yo le dije lo que debía. Y aunque usted pregunta cosas necias, las contesto porque me place decir esa clase de verdades que parece que usted quiere oír de nosotros mismos. ¿Verdad?”.

“Sí, señor. Le ruego que me disculpe si le he disgustado. Le agradezco muchísimo y sinceramente por su franqueza”.

“Vaya con Dios, amigo, y no vuelva”. La entrevista en que, por fin, me aventuré a hacerle estas preguntas se realizó en la propia casa de los hermanos. *Nos despedimos sin darnos la mano muy a gusto de ambos*. Eran los últimos días de mi estada en Bermillo. (Arguedas 1968: 169. El énfasis es nuestro.)

Existe una inevitable relación entre la posición moral del etnógrafo y el desarrollo de los eventos en la villa. Esta posición, revelada en el párrafo de arriba, la contrastaría con la usual situación del “observador participante” para acentuar, una vez más, el papel activo que el encuentro de “subjetividad” des-

15 “La historia, la política, la economía y el mundo social, el mundo físico e incluso el inmenso cielo, me rodean de manera concéntrica, círculos a los cuales mi pensamiento no puede escapar sin que yo ceda un fragmento de mi existencia. Como el contacto de una piedra que toca el agua, haciendo anillos en la superficie mientras se extiende, para alcanzar la profundidad yo mismo debo lanzarme al estallido.” (Levi-Strauss 1975: 413)

16 Como en el gesto de Levi-Strauss en *Tristes Tropiques*, en el que trata de unir las brechas abiertas entre conocimiento “objetivo” y “subjetivo”, no es de extrañar que Levi-Strauss reclame a Rousseau como el fundador de la etnología. Es muy sintomática, a este respecto, la ceguera con que usualmente se ha recibido el proyecto estructuralista de Levi-Strauss, pues de él se han discutido ampliamente los aportes en torno al parentesco, el totemismo o los mitos. Pero ha pasado desapercibida la novedad epistemológica que representa como diseño lo que Javier San Martín (1990: 290) refiere como una antropología del “espíritu humano”.

encadena en la etnografía. En el párrafo aludido, el sujeto etnográfico se convierte en “objeto” y “sujeto” en sí mismo: es parte constitutiva de la acción misma y este hecho es la única garantía del proceso cognitivo. Su inmersión en la subjetividad es la única garantía del conocimiento mismo: “[...] esta situación es igual para todos [...]” en la perspectiva de José María Arguedas (véase el párrafo siguiente). Pasado y presente, memoria y razón, es decir, el gesto del etnógrafo de reconocer su propia materialidad en la acción (reconocimiento de su “subjetividad”) representan en la etnografía la búsqueda de una identidad. En este sentido, la más refinada etnografía nos abre la puerta hacia el conocimiento de lo(s) “otro(s)”:

Me quedé desconcertado, a pesar de todo lo que ya sabía acerca de la cultura de la comunidad, cuando N. me dijo que “los labradores forman una clase excluyente, sin aspiraciones, necesariamente torpe, porque las vacas no les dejan tiempo para pensar ni gozar de nada”. Le repliqué enérgicamente, pretendí demostrarle que tenían muy buen juicio, que hablaban en un castellano excelente y rico y que muchos de ellos tenían verdadera sabiduría sobre las cosas y, que además, eran muy cordiales.

“Depende del asunto del que les hable usted y de la forma”. *Le observé que a todos nos ocurre igual.*

“Pero a ellos, hábleles de patatas y de cómo ganar ‘perras’ [monedas] sin gastar ellos un centavo para conseguirlas. Y no le pida nada que no se lo darán”.

Le advertí que a mí me habían dado todo lo que les había pedido y aún mucho más.

“Nada de patatas ni de garbanzos, ni un cacho de nada. ¿Qué les ha pedido?”.

Hablaba como si la clase “baja” no tuviera ni hubiera tenido jamás ninguna relación con él y, si no los juzgaba con el desprecio apasionado que el dueño del Bazar y el otro señorito, propietario de la Empresa de Transportes, se percibía en el tono de su voz y en sus conceptos un menosprecio frío e inmovible por los vecinos. (Arguedas 1968: 171-172. El énfasis es nuestro.)

En suma, tanto en trascendencia como en actualidad, en logro como en posibilidad, la perspectiva que denominamos “subjetiva” deviene en una suerte de más poderosa forma de conocimiento “objetivo”. Esta objetividad más inclusiva no descarta otras formas de conocimiento que son parte constitutiva de la acción misma (como la evocación, por ejemplo, que la etnografía pone en marcha). En su conjunto, los párrafos aludidos reflejan magistralmente la coexistencia de diferentes niveles y estratos de significado, voces y cadenas de discursividad en la etnografía. Los párrafos en su conjunto ponen de manifiesto el hecho de que la subjetividad, en suma, deviene en propia objetividad operativa: un entendimiento “profundo” de los asuntos de la villa:

Valiéndome de que este joven me trataba con verdadero respeto, pues habíamos charlado muchísimas veces, especialmente durante los bailes del Café al que asistía invariablemente, traté de convencerlo de que los vecinos [campesinos en España] poseían un

juicio común de gran lucidez, no únicamente para todo lo relacionado con vacas y patatas sino en cuanto juzgaban la vida del pueblo y la vida humana en general; que, en lo que se refería a su avaricia, él, N., no sería capaz de demostrarme que los comerciantes y profesionales fueran menos avaros; que yo estaba convencido, por los hechos que había observado durante más de cien días, que un comerciante tampoco estaría dispuesto a obsequiar un cacho de nada a nadie, y que llegado el caso, un labrador se sentiría más conmovido ante la desventura de un semejante suyo que un “señorito”, y que podía llegar en ese caso a desprenderse de más de un cacho de tocino.

“Usted piensa y juzga con más *autoridad* y luces que yo —me replicó—. Yo no tengo escuela; pero no puede negar que conozco a los vecinos mejor que Ud. que declara que está aquí sólo poco más de cien días; los conozco, don J.M., los conozco mejor que a la palma de mis manos. Hazte un poco más arriba que ellos y entonces los ves mejor”.

“¿Qué entiendes por ‘estar arriba’?”

“No estar todo el día metido entre ellos”.

“Y, ¿Cómo conocerlos entonces sin estar con ellos?”

“Después de haberse salido de entre ellos, de la bajeza en que viven”. “A toros desde lejos, Don J.M.”

Me daba el alto tratamiento de Don, mientras que los labradores me hablaban como a igual y me decían “señor”. (Arguedas 1968: 172. El énfasis es nuestro.)

La unión de lo que Arguedas denomina “conocimiento a fondo” y lo que aparece como “compasión” en el párrafo anterior —el significado opuesto a la noción de “estar arriba”— bien podría definirse como “verdadera cultura”.¹⁷ Arguedas intentó reconciliar tal oposición y retrató, en un único “patrón”, visiones aparentemente difíciles de conciliar. Algunos han criticado a José María Arguedas por exagerar la división de las visiones del mundo (léase “castas”) tal y como se presentan en muchas de sus obras y, en especial, en las páginas de *Las Comunidades de España y del Perú* (véase, especialmente, Vargas Llosa 1996). Frente a ello, las preguntas que dejamos abiertas al lector se formulan como sigue: A través de su magistral uso de la lengua “primitiva”, ¿penetró Arguedas el *ethos* del español o el *ethos* del indio? ¿Encontró, acaso, su verdadera identidad o simplemente la de su “objeto” de estudio: el campesino español? Esto motiva que la iniciativa etnográfica de Arguedas sobresalga sobre cualquiera otra que generalmente son estudios realizados por hombres occidentales estudiando “otras” culturas. José María Arguedas invierte este rol y estudia al “hombre occidental” en el propio contexto de su cultura desde un punto de vista no occidental. Más aun, se identifica con los valo-

17 Esta unión, a la que Rousseau y Kant aluden también como la reconciliación entre “naturaleza” e “historia”, inclinación “egoísta” del ser humano y su responsabilidad “civil” (Bloom 1979: 17), hasta donde llega mi conocimiento es imposible de conciliar fuera del marco humanista de la antropología.

res universales de los campesinos en contraposición a los de la cultura instrumental: con el sujeto en íntima conexión con la naturaleza antes que con aquel que vive del artificio.

REFERENCIAS

ARGUEDAS, J.M.

1968 *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1976 [1941] "El 'Varayok', eje de la vida civil del ayllu". En *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Ed. A. Rama. Montevideo: Calicanto. pp. 114-119.

1985 [1970] "El indigenismo en el Perú". En *Indios, mestizos y señores*. S. Arredondo (ed.). Lima: Horizonte. pp. 11-27.

BLOOM, A.

1979 Introducción. En *Emile or On Education*. Jean-Jacques Rousseau. Nueva York: Basic Books. Traducción y notas de Allan Bloom.

GEERTZ, C.

1973 *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.

HERNÁNDEZ, J.G.

2000 "The 'Boiling Cauldron'. The development of ethnicity in the context of colonized Andean cultures". Sustentación de tesis Ph.D. University of Texas at Austin.

LEVI-STRAUSS, C.

1975 *Tristes tropiques*. Nueva York: Atheneum.

MALINOWSKI, B.

1922 *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge.

1929 *The sexual life of savages in north-western Melanesia: an ethnographic account of courtship, marriage and family life among the native*. Nueva York: Halcyon House.

MARCUS, G.

1998 *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.

MISHKIN, B.

1947 "The contemporary quechua". En *Handbook of South American Indians*. J. Steward (ed.). Washington: Smithsonian Institution.

POOLE, D.

1992 "Antropología e historia andinas en los EE.UU.: buscando un reencuentro". *Revista Andina* 10.

REED-DANAHAY, D. (ed.)

1997 *Auto/Ethnography, rewriting the self and the social*. Oxford y Nueva York: Berg.

SAN MARTÍN, Javier

1990 *Antropología y política: Contribución a una polémica* (s.f).

STARN, O.

1994 "Rethinking the politics of anthropology: the case of the Andes". *Current Anthropology* 35.

STEIN, W.

1984 "How Peasants Are Exploited: The extraction of Unpaid Labor in Rural Peru". *Research in Economic Anthropology* 6.

1997 "El destino de 'El proceso del gamonalismo'. Algunas vicisitudes acerca del Otro". *Anuario Mariateguiano* IX. 9.

1999 *Rethinking Peruvian studies: de-essentializing the Andean*. (Ponencia presentada en the American Ethnological Society Meetings, Portland, Oregon, March 25-28, 1999).

TURINO, T.R.

1993 *Moving away from silence: music of the Peruvian altiplano and the experience of urban migration*. Chicago: University of Chicago Press.

UZZELL, J.D.

1972 "Bond for places I'm not known to: adaptation of migrants and residence in four irregular settlements in Lima, Peru". Sustentación de tesis Ph.D. University of Texas at Austin.

VARGAS LLOSA, M.

1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

