

En homenaje a Alejandro Ortiz, antropólogo y amigo

Fermín DEL PINO DÍAZ

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España
fermindelpino@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-3068-4533

RESUMEN

Se traza primeramente una semblanza del autor y del homenajeado doctor Ortiz Rescaniere como antropólogos ubicados en un contexto propio, dentro de las comunidades española y peruana, unidos por su amistad y biografía coincidente. Dentro del campo de estudio peruanista se elige la obra de José María Arguedas, porque une la historia científica de ambos y de sus comunidades respectivas (Arguedas, lector de Joaquín Costa). El doctor Ortiz fue el discípulo predilecto de Arguedas, y ambos se han relacionado estrechamente con la cultura hispano-peruana, de un modo que les distingue particularmente dentro de la rica y diversa antropología peruana. Su común valoración de la dignidad personal, la diversidad cultural

y, en particular, del campo de las emociones sinceras y poéticas les distingue como para reconocerlos emparentados.

PALABRAS CLAVE: *Joaquín Costa, José María Arguedas, valle del Mantaro, Sayago, colectivismo, emociones*

In Tribute to Alejandro Ortiz, Anthropologist and Friend

ABSTRACT

The author and the honoree Dr. Ortiz Rescanière are first described as anthropologists situated in their own contexts, within the Spanish and Peruvian communities, united by their friendship and shared biography. Within the field of Peruvianist study, the work of José María Arguedas is chosen because it unites the scientific histories of both, and of their respective communities (Arguedas, reader of Joaquín Costa) Dr. Ortiz was Arguedas' favorite disciple, and both have had a close relationship with Spanish-Peruvian culture, in a way that distinguishes them particularly within the rich and diverse Peruvian anthropology. Their shared appreciation for personal dignity, cultural diversity, and in particular the field of sincere and poetic emotions, distinguishes them to recognize them as related.

KEYWORDS: *Joaquín Costa, José María Arguedas, Mantaro's Valley, Sayago, colectivismos, emotions*

ME INVITA JUAN JAVIER RIVERA al homenaje a su maestro Alejandro Ortiz, y nada me impedirá ofrecer mi recuerdo al coro de amigos que ha congregado para ello. Mencionaré algunos momentos compartidos con él y, sobre todo, la huella dejada en mí por su propio maestro Arguedas, el poeta, novelista y original etnógrafo, al que he reconocido ya otras veces como peruano ligado a la antropología hispana (Pino, 1995, 2005, 2012, 2013, 2018). También entonces fui invitado a ello por sus numerosos discípulos y admiradores peruanos (Alberto Flores Galindo, Cecilia Rivera, Nelson Manrique, Rodrigo Montoya, Carmen María Pinilla, Alejandro Ortiz, entre otros).

1. EL PRIMER CONTACTO PERUANO

Mi llegada primera al Perú ocurrió en el verano de 1971, cuando ya hacía dos años había fallecido Arguedas (1911-1969), y nada me unía todavía con el maestro peruano. Es verdad que, en mis clases madrileñas de Ciencias Políticas (1960-1966), su nombre y el Perú habían sonado alguna vez en el aula, pero mi visita real al país andino no tenía que ver con esa disciplina, primera en mi formación. Había sido más bien mi iniciación posterior en la antropología (ocurrida en 1967-1968) y mi interés en el fenómeno de la migración —como tal «cosa social»— lo que me condujo por espacio de un año (los veranos de 1971 y 1974 y un semestre de 1975) al departamento peruano de Madre de Dios, caracterizado por una economía recolectora típica de la selva amazónica (caucho, castaña, madera y oro), que atraía una numerosa mano de obra de los departamentos serranos de Cusco y Puno. Aunque otros miembros del equipo español que me acompañaban se interesaron por la población nativa de selva, yo atendí principalmente a la problemática migratoria: a su frecuencia, motivos, antigüedad y dispersión a lo largo de un departamento tan extenso (tiene una superficie de 85,301 km², que emula incluso la extensión de toda Andalucía —la región más extensa de España [87,599 km²], después de Castilla-León [94,224 km²]— pero con una escasa población de apenas 130,000 habitantes).

Esas tres temporadas de trabajo de campo fueron una indudable experiencia personal, que coincidió con mi traducción del clásico *Manuel d'ethnographie* (1947) de Marcel Mauss, y dieron lugar a varios ensayos míos presentados a los tres congresos internacionales americanistas coetáneos —Roma, 1972; México, 1974; París, 1976—,¹ y a algunas

1 Pino (1972, 1974). El texto de 1974 fue recogido con modificaciones en Pino (1979). En México asistí a una apasionante sesión sobre etnografía amazónica, coordinada por D. Ribeiro y S. Varese, y en París presenté una comunicación so-

conferencias en el propio Perú y España, así como a una estancia larga en el *Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine* bajo la dirección de varios colegas franceses (Henry Favre, François Bourricaud y Jean Piel), amparado en una beca española de la Fundación March (1973-1975). Cuando arribé al trabajo de campo peruano, mi experiencia se reducía realmente a un mes de práctica en los Pirineos aragoneses, junto con otros compañeros dirigidos por Claudio Esteva. Este era entonces director de una nueva Escuela de Estudios Antropológicos (1965-1968), en el Museo Nacional de Antropología, donde yo me había formado durante un año de cursos intensivos, dictados por profesores españoles y americanos, algunos de ellos republicanos hispanos formados en México, como el propio Esteva. Por cierto, en los primeros años de la década de 1970, Esteva dirigía también a un grupo de alumnos de Barcelona para realizar un estudio de comunidad en Chinchero (Cusco) y estaba en contacto con los antropólogos peruanos.

Pero, a decir verdad, los problemas migratorios de la selva peruana no centraron en exclusiva mi atención en esos años, porque mi dedicación doctoral y posterior producción antropológica fue dedicada de modo creciente a la historiografía antropológica, fundamentalmente respecto de las antiguas crónicas de Indias en el siglo XVI. Yo notaba interiormente, en mi visita al Perú, el mismo incentivo en los trabajos de campo sobre localidades de selva que en la etnohistoria colonial, usando archivos coloniales o crónicas de Indias. La masiva participación hispana en los viejos archivos americanistas, así como la búsqueda de ancestros antropólogos en el pasado, me invitaba a sumarme con gusto tanto a la ola de trabajadores de campo como a la etnohistoria documental o a la historia disciplinar propia.

Formada entonces a partir de maestros y textos internacionales, nuestra generación española echaba de menos ancestros propios.

bre la migración altiplánica a la selva como forma de su complementariedad ecológica con la sierra, bajo la coordinación de Flores Ochoa, pero no se publicó.

Mi propia dedicación doctoral —simultánea a mi trabajo de campo amazónico, como he señalado— había sido sobre el valor etnográfico de las crónicas de Indias (1975). Aunque no sea una explicación del todo suficiente, tal énfasis historiográfico de mi parte coincidió también con mi traslado profesional desde la Universidad Complutense al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), donde desde 1982 coordiné un equipo de alumnos interesados en la historia de la Antropología, apoyados en varios proyectos de investigación financiados. Estos nuevos proyectos y algunas becas de investigación en esos años del quinto centenario de 1492 (1982-1992) dieron lugar asimismo a una serie de tesis doctorales, bajo mi dirección, dedicadas a la obra del padre Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, Cieza de León, Francisco Ignacio Alzina, Tomás López Medel, entre otros. Esta dedicación en equipo a fuentes etnográficas coloniales me llevaría progresivamente al campo de las ediciones críticas, en el que he dedicado especial atención posterior tanto a algunos autores del período colonial (Polo Ondegardo, José de Acosta, Bernabé Cobo, Bartolomé Hernández) como a personajes ilustrados (Alejandro Malaspina, Martínez Compañón, José Ignacio Lecuanda) y contemporáneos (entre los que destacan Joaquín Costa, Miguel de Unamuno, Juan Serrano o José María Arguedas).

Fue así, tras mi inicial especialización como historiador de la antropología, como di el salto cronológico del presente etnográfico al período colonial, y finalmente temático, de la historiografía colonial a la edición crítica de algunas fuentes etnográficas sobresalientes. Pero ese salto no era un paso en el vacío, porque la primera formación recibida en la Facultad de Ciencias Políticas era en parte sociológica y en parte historiográfica. En la especialidad elegida de Estudios Hispanoamericanos, en el último curso de la carrera (iniciada en octubre 1960 y concluida en junio de 1966), competían el estudio de la sociedad actual latinoamericana con el de su período colonial. Eso producía un mestizaje en mi formación disciplinar que iba desde los debates

morales lascasianos del siglo XVI a la problemática que enfrentaba la revolución cubana de Fidel Castro con el programa reformista del primer presidente católico norteamericano: mi acceso a los estudios universitarios en Madrid en octubre del año sesenta coincidió casualmente con ambos fenómenos (Castro en enero de 1959 y Kennedy en noviembre de 1960).

2. DE MADRE DE DIOS A LA HISTORIOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

De hecho, el planteamiento peruano que elaboré de la migración altioplánica en Madre de Dios oscilaba, por un lado, entre un minucioso recorrido de las zonas suburbanas de Puerto Maldonado a lo largo del río Tambopata y del Colorado (donde se asentaban la mayoría de los migrantes de procedencia serrana en trabajos agrícolas o de lavado de arenas auríferas) y, por el otro, una encuesta a diferentes informantes antiguos (arequipeños y japoneses, principalmente) en la que pretendía recuperar la historia reciente del departamento, nacido en 1912 durante el gobierno del presidente Guillermo Billinghurst (1912-1914). En el primer caso, mi programa me llevaba a distinguir la suerte particular de estos migrantes de la sierra, que era la población más numerosa entre los migrantes recientes, a los que se refería reiteradamente la burguesía urbana nacional como inadaptados al clima de selva, frente a los nativos, cuya adaptación climática se pretendía imitable por todos.

Normalmente, las dificultades adaptativas de tipo climático se referían a la frecuencia epidémica de enfermedades de piel (por picaduras de mosquitos y serpientes), y, en particular, a la «uta», que es una forma de *leishmaniasis* caracterizada por la aparición de úlceras cutáneas indoloras que pueden tardar en sanar y dejar visibles cicatrices (una enfermedad parasitaria transmitida por la picadura de mosquitos infectados, que afecta principalmente la piel). La frecuencia con que los migrantes serranos padecían esta enfermedad daba lugar a una

cierta preocupación académica cusqueña sobre una supuesta incapacidad adaptativa, por proceder de un clima serrano; pero pude comprobar que esa mayor frecuencia se derivaba más bien de la proporción mayor de serranos que entraban en contacto directo con el agente mediador, los mosquitos, sin protección ni atención médica alguna. En el trabajo «Migración y adaptación...» (Pino, 1974), me ocupaba de discutir el análisis tradicional de los estudios de migración altiplánica, proponiendo otra etiología menos «biologista», más socioecológica. De hecho, en mi participación en el grupo coordinado por Flores Ochoa en el Congreso Americanista de París de 1976, expuse las características de esta migración a zona selvática como parte tradicional del proceso andino de intercambio entre diversas zonas andinas (de sierra y llanos), que caracterizaba la reciente historia andina propuesta por los trabajos del profesor John V. Murra.

Pero la parte menos desarrollada de mi investigación selvática, aunque tal vez la más interesante, se ocupaba del estudio histórico del nuevo poblamiento de Madre de Dios. En efecto, incluía un largo proceso en que habían participado tres grupos sociales, enfrentados entre sí, de tal manera que recordaba la historia medieval española: en este caso, a los cristianos conquistadores que se habían enfrentado a las tropas islámicas que habían invadido la Península Ibérica en el siglo VIII (711 d. C.) y dominado por siete siglos (hasta 1492, derrotadas en Granada). Con las tropas islámicas vino un pequeño componente judío, que terminó adueñándose de la economía cristiana, por lo que terminaron igualmente expulsados en 1492, tras una larga polémica acerca de la sinceridad de su conversión cristiana. Lo que los historiadores profesionales señalaban como característica de la historia hispana medieval (cultivada por mentes privilegiadas como Américo Castro y Sánchez Albornoz, ambos exiliados de España en 1936 por el régimen franquista) era precisamente la peculiar formación de una sociedad caballeresca, compuesta de estos tres típicos grupos: soldados cristianos e islámicos, agricultores musulmanes y administradores judíos.

Cuando los informantes ancianos de Puerto Maldonado se referían a la propia sociedad de la ciudad y su entorno agrícola, su descripción me recordaba esencialmente la del Medioevo hispano: cada cual reacciona a los nuevos datos de acuerdo con su sensibilidad previa... A los migrantes limeños y arequipeños tempranos que llenaban el espacio superior de la sociedad urbana (representado por las autoridades burocráticas, grandes colonos, empleados bancarios, profesores numerosos de educación, ciertos funcionarios, etc.) se enfrentaban los propios nativos, que tuvieron que ser «conquistados» para ocupar el estrecho espacio suyo que ocupaban en las riberas, sus núcleos principales de población. Luego, fueron la mano de obra principal en los trabajos sucesivos de extracción de materia prima (caucho, castaña, oro), aunque a veces competían y peleaban esporádicamente por el uso de la tierra y zonas de caza propias.

Pero a esas dos fuerzas sociales enfrentadas (conquistadores y nativos) le acompañó en los primeros años del siglo XX un sector migrante inesperado: mano de obra japonesa que fue contratada previamente por empresas peruanas de la costa en sus haciendas azucareras y en costas llenas de «guano», y que hacia los años veinte (1908-1920) contribuyeron a la construcción de la carretera de acceso a Puerto Maldonado.² En aquel momento de nuestra visita (1971-1975), la población japonesa seguía siendo todavía un sector social considerable, que hacía producir los campos de arroz y maíz de la ribera del Tambopata, cercanos a Puerto Maldonado —la capital—, que dirigían algunos hoteles (por ejemplo, uno en que nosotros posteriormente nos alojamos), y proveía asimismo algunos de los técnicos urbanos (médico, ingeniero, dentista, entre otros). Como ejemplo de su impor-

2 Parece que desde Japón mismo se contrató en los años iniciales del siglo XX la venida de obreros para la instalación de una empresa cauchera, comandada por la norteamericana Inca Rubber Co. Véanse Ikeda Yoshikawa (2015), también Sala i Vila (1996), Lausen-Herrera (1991) y García Morcillo (1982), formando este parte de nuestro equipo.

tancia grupal disponían de un cementerio propio, formaban un equipo de fútbol local y sus ancianos respondieron afablemente a algunas de nuestras encuestas, en una de sus reuniones colectivas periódicas. Eran, pues, un grupo importante de la población natural de Madre de Dios, especialmente de su capital.

La sociedad antigua del departamento hasta la década de 1970 la formaban, pues, tres grupos importantes. En primer lugar, colonos de la costa (Lima y Arequipa), entre los cuales hubo algún español relevante como don Máximo Rodríguez (asturiano dueño de un famoso fundo cauchero, en un pueblo llamado por él «Iberia» al norte del departamento), adonde se había traído del norte población campa para su negocio cauchero. Su hijo Lucho Rodríguez Rengijo fue en las décadas 1930-1940 diputado electo del departamento de Madre de Dios, y su familia había dejado herederos en España, a quien entrevistamos posteriormente. El segundo grupo eran los propios nativos, de procedencia variada (Ese-Eja, amaracairis, shipibos, antiguos campas, etc.), mano de obra principal de los caucheros, que en ese momento ocupaban zonas de reserva en el territorio del Manu y en varias misiones marginales actuales (Palma Real, bajo los adventistas; El Pilar, bajo los dominicos). Y el tercer grupo eran los japoneses, de los que ya hablamos con algún detalle.

En el momento actual, los japoneses habían sido sustituidos como grupo demográfico importante por los serranos de Cusco y Puno: eran ellos ahora los principales empleados del Ministerio de Educación, con algunos funcionarios y, sobre todo, campesinos del Tambopata: pero también empezaban a ser los principales dueños de centros mineros para la recogida del oro fluvial, que traían a sus propios obreros de Cusco y Puno.³ Como se ve, mi propuesta de historia

3 En cierto modo eran representantes en la selva del sistema capitalista serrano (que recurrían al sistema de enganche forzado para abastecerse de mano de obra propia), como les acusaba oficialmente entonces Stefano Varese, cuando le entrevisté como alto funcionario de la División de Comunidades Nativas de la

cultural de Madre de Dios no se centraba finalmente en un estudio puntual de la población migrante de la sierra, sino en la descripción de una estructura social dinámica, que creía podía parangonarse con la primitiva España medieval, *mutatis mutandi*.

No quiero ocultar que la realidad de campo era mucho más compleja y cambiante, como saben quienes hayan probado someter a un esquema estructurado una tierra de colonización migratoria, cíclicamente sometida al cambio de precios del producto económico que les atraía como migrantes. En la década de 1970 la actividad aurífera estuvo relativamente controlada por el Banco Minero y por un grupo político denominado SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, creado en 1971), formando una serie de apasionados funcionarios del gobierno militar, que tuvo entonces en su mano un enorme poder, pero fueron despojados de ello en 1975, una vez alterado el curso del gobierno revolucionario. Ellos fueron primeramente nuestros informantes a nivel económico. La actividad minera empezaba a cambiar a partir de 1975, debido a los abusos privados del empleo descuidado de mercurio para la obtención del oro de playa, lo que terminó deteriorando fatalmente la higiene de los ríos de la zona y arruinó la economía departamental a su alrededor.

Selva, dentro del Ministerio de Agricultura, implementado por el gobierno del general Velasco, a finales de la década de 1960. Allí se hallaban también las oficinas de SINAMOS y de la Reforma Agraria. Recordaba este comportamiento serrano en cierto modo al poblamiento extractivista que hicieron previamente los caucheros. Véase al respecto la entrevista que le hizo Rodrigo Montoya (2001). Posterior a su paseo antropológico por Norteamérica, al término del gobierno militar, Varese logró enlazar con los afines colegas mexicanos y norteamericanos, y ha escrito sus recuerdos (Varese, 2018), que ha tenido varias ediciones, incluso inglesa.

3. EL NUEVO INTERÉS POR LA ANTIGUA ETNOGRAFÍA HISPANA SOBRE AMÉRICA

Aún sin recurrir al desafortunado curso económico y demográfico del proceso migratorio serrano en Madre de Dios y a la inmediata deriva política del gobierno militar peruano, mi compromiso creciente con el tema de mi tesis doctoral me hizo ir dejando a medias el estudio de campo. Pero mis contactos con el Perú prosiguieron. Ahora, a distancia, puedo mostrar —sin complejo de culpa disciplinar— mi desapego a la hora de aprovechar los datos de campo, que fue seguramente una decisión negativa para mi dedicación peruana; aunque, finalmente, es cierto que estaba haciendo objeto especial de atención la historia antropológica en el Perú, tanto colonial como presente (la obra del P. Acosta, la expedición Malaspina, la obra de J. Costa y J. M. Arguedas, etc.).

En este caso, mi dedicación ya no era exclusivamente peruanista, pero sí fue fundamentalmente histórico-científica. Incluso amplí mi ámbito temporal, incluyendo expediciones ilustradas (la grande de Malaspina en torno al Pacífico, en 1789-1794), la obra decimonónica hispano-americana del abogado español Joaquín Costa (1846-1911) y también la de los recientes republicanos exilados: en la década de 1960 la participación antropológica de los exilados hispanos en México (Bosch-Gimpera, Comas, Genovés, Bernaldo de Quirós, Palerm, Carrasco, Lorenzo, Esteva, etc.) superaba en importancia a la nacional —Julio Caro Baroja y Luis Pericot— y era de donde esta se nutriría en adelante. Esto me obligaba a conceder atención institucional a la historiografía científica, perteneciendo desde 1978 a la Sociedad Española de Historia de la Ciencia (ingresé como número 37), donde comencé destacando allí la obra del jesuita Acosta (1540-1600), cuyo naturalismo como ciencia era entonces más apreciado que su etnografía y teoría evolucionista, recién descubierta por el maestro Rowe en 1964 (Pino, 2017).

Con ese tema histórico regresé al Perú en 1987, cuando el profesor Maticorena nos convocó en el hotel Crillón a un congreso sobre la integración nacional. En la década de 1970, yo había dictado conferencias aisladas en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco (UNSAAC) sobre el trabajo de campo selvático, pero no un curso formal. Mis contactos con antropólogos de la PUCP continuaban a partir de entonces, en especial con Juan Ossio, Alejandro Ortiz y el antropólogo jesuita Manuel Marzal, quien me invitaría luego, en 2001, a dictar un seminario de doctorado sobre crónicas, etnohistoria y antropología.⁴

Debo recordar que mi coordinación de un gran congreso madrileño dedicado al Inca Garcilaso, en 1990, nació de una iniciativa de Alberto Flores Galindo (nuestro querido «Tito») que, con motivo de mi regreso en 1987, me comprometió a organizarlo en España con apoyo de la embajada peruana (que luego me nombraría por ello Comendador de la Orden al Mérito por Servicios Distinguidos). Yo conocía a Tito desde París, donde fuimos compañeros de estudios en el curso 1973-1974. Cuando el congreso madrileño del Inca Garcilaso se celebró en abril de 1990, entonces el pobre Tito —amenazado ya de una enfermedad fatal— acababa de morir y todo el país lloró desconsolado acompañándole al entierro y dando luego su nombre a instituciones como la biblioteca de la PUCP (donde él dictaba cada año clases de Sociología Histórica del Perú).

En Lima se celebraron varios congresos garcilasianos en esos años (2009 y 2016) y la UNSAAC convocó finalmente, en 2017, un congreso extraordinario en recuerdo del Inca Garcilaso, invitándome

4 En esta ocasión Alejandro y yo coincidimos como miembros del Departamento de Antropología de la PUCP. Es interesante observar que entonces publicó su *Manual de etnografía amazónica*, tema que yo había abandonado del todo, aunque hice una última visita a Puerto Maldonado en 1998, cuando fui invitado a Lima a estudiar la edición del jesuita Acosta en un congreso sobre edición de crónicas de Indias (Pino, 1999).

a dictar la conferencia de clausura («Inca Garcilaso, 400 años»). Ese año centenario de 2009 se celebraron asimismo varios homenajes al Inca en España (Alicante, Barcelona, Sevilla), a los que asistí ya como veterano garcilasista. Lo mismo ocurriría en 2009 en todo el mundo (Lima, Boston y Sevilla).⁵

Tito Flores Galindo, que venía con frecuencia a España en las décadas de 1980 y 1990, nos dictaba seminarios de historia crítica sobre el variado proceso nacional del Perú (Garcilaso, Túpac Amaru, Arguedas, Sendero Luminoso), me unió a otro sector académico más comprometido con la historiografía nacional, hasta el punto de formar un grupo ideológico (Sur) que editaba una revista propia marxista, *Márgenes*. Ellos me llevaron a un congreso sobre el novelista y etnógrafo José M. Arguedas, al cumplirse los veinticinco años de su muerte (1994) y luego en el centenario de su nacimiento (2011). Finalmente, otra institución peruana que me ha distinguido con sus invitaciones ha sido la Biblioteca Nacional del Perú, durante la dirección de don Ramón Mujica, que organizó dos coloquios especializados dedicados al libro antiguo (2014 y 2015) y a la historiografía peruana de la Compañía de Jesús. Aunque mi interés originario peruano siempre fue el campo antropológico, he mencionado otros contactos y actividades para mostrar que mi peruanismo excedía ese campo en exclusiva.

4. MIS ENCUENTROS CON ALEJANDRO ORTIZ

Mi primer contacto con Alejandro Ortiz tuvo lugar en España en la década de 1980, cuando fue invitado a Santander por la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo a dictar una conferencia de antropología americana, coordinada por mi colega español Manuel Gutiérrez.

5 Desde 1992 he publicado diversos artículos garcilasianos, incluyendo la coordinación de un congreso.

Yo era un simple testigo atento, que acudía al acto interesado en aprender de los demás, pero la humanidad contagiosa de Alejandro me permitió compartir algunas conversaciones amistosas y comidas llenas de expansiones personales. Sin embargo, aunque propiamente no compartíamos siquiera un tema común de trabajo (tradiciones populares, mitos, interpretaciones estructurales...), mi conocimiento con Alejandro Ortiz se hizo prolongado y objeto de mutuas invitaciones cada vez que uno visitaba al otro en su país.

Finalmente, hallamos un terreno común en la obra de su maestro Arguedas, aunque indirectamente. En realidad, mi proximidad a Arguedas tiene que ver con mi dedicación al estudio del abogado Joaquín Costa (1846-1911), cuya obra de derecho consuetudinario inspiró al propio José M. Arguedas cuando vino a España en 1958. Quería estudiar entonces dos comunidades tradicionales equiparables a dos peruanas, separadas entre sí por una distancia evolutiva dentro de un mismo «polo de modernidad», por la pérdida progresiva de su primitivo estatuto colectivista. Así que en ocasiones posteriores, en que se le dedicó la atención en Perú a su maestro personal (1994, 2005 y 2011), reanudamos nuestra amistad compartiendo nuestra devoción por el personaje.

Mi llegada a París fue más tardía que la suya en la década de 1960, atento con sus materiales mitológicos peruanos bajo el magisterio de Arguedas, a las enseñanzas directas de Lévi-Strauss. Para mí, Lévi-Strauss era asimismo un reverenciado maestro, pero por otros motivos más historiográficos: por su discipulado temprano con Boas y Lowie, su disputa posterior en Francia por la herencia de Durkheim y Mauss, por sus postulados sobre la lógica del totemismo, etc. Pero, sobre todo, me interesaba por su mirada de *longue durée* a la historia renacentista de la antropología (él atento lector de los primeros viajeros franceses a la costa brasileña, y yo a los escritos tempranos jesuitas sobre los incas). Sé por mi amigo Serge Gruzinski que al maestro francés le gustó un escrito mío sobre el jesuita Acosta (Pino, 1992),

publicado en un monográfico de 1992 por Serge y Carmen Bernard en su conocida revista *L'Homme*.

Mi llegada posterior a París en 1973-1974 no fue con maestros de antropología, propiamente hablando, sino con sociólogos y geógrafos peruanistas del IHEAL (*Institut de Hautes Études de l'Amérique Latine*), quienes me ayudaron a interpretar la migración altiplánica a la selva vecina de Madre de Dios. En particular seguí la estela de dos sociólogos franceses que intervinieron directamente en el progreso etnográfico de Arguedas, uno en contra (Henri Favre) y otro a favor (François Bourricaud). Por ellos tuve en París una noticia directa del agrio debate sostenido entre él y el antropólogo H. Favre en 1965, con motivo de su novela *Todas las sangres* (1964).

Creo que ambos, Alejandro y yo, tenemos una cierta distancia personal *vis a vis* de la colectividad antropológica nacional, en mi caso por mi derivación a la dedicación historiográfica, y en el suyo, por no deberle casi nada a los otros maestros peruanos de la disciplina, sino al propio Arguedas. La doble dependencia de Alejandro respecto de Arguedas (a través de su padre José Ortiz, amigo de Arguedas) y, a su través, del propio Lévi-Strauss, le alejó de los debates internos de la profesión en los correspondientes corrillos del gremio (la PUCP y fuera de la misma). Creo que su magisterio personal en la antropología peruana también ha sido distinto, como lo prueba el discipulado directo de Juan Javier Rivera, que reclama tener en cuenta la antropología peculiar de su maestro y de algunos colegas genuinos como Alejandro Vivanco. Otro énfasis que distingue a ambos en la comunidad etnográfica peruana es su interés por referirse al valle del Mantaro y Huancaayo, tierra de los Huancas. Posteriormente ha estudiado Juan Javier Rivera la zona cañari, más al norte pero igualmente caracterizada históricamente por su colaboración con los españoles y contra los incas.

Mi conocimiento directo de la comunidad antropológica peruana, como digo, viene limitado por mis dos intereses temporales en Perú, ya mencionados (la migración altiplánica y la historia «colonial»

de la antropología). En el primer terreno conocí a los nacionales Stefano Varese (aunque nacido en Italia), Alberto Chirif, Jorge Flores Ochoa y Héctor Martínez; o los peruanistas relacionados con la selva John H. Rowe, Thomas Moore, Patricia Lyon, Jean Piel, Jean Revel Mouroz, Jean-Pierre Chaumeil, entre otros. Mis primeros contactos en la década de 1970 fueron con Juan Ossio, Enrique Mayer y Fernando Fuenzalida en Lima, quienes me invitaron a una charla sobre mi investigación de campo, como haría Flores Ochoa en Cusco. Me admiró la erudición de Fuenzalida, que ya conocía mi reciente trabajo traductor de Marcel Mauss en 1971, el mismo año que se produjo. Ossio compartió conmigo su discipulado personal con Evans-Pritchard, al que yo llegué por su discípulo español Carmelo Lisón, uno de mis profesores allegados en Madrid.

Mi deriva hacia la historiografía antropológica me puso en contacto posterior con otros profesores de la PUCP como Franklin Pease (quien compartió conmigo su empatía con los dos maestros peruanistas Murra y Rowe), Marco Curatola o el jesuita Manuel Marzal, quienes me pidieron participar en sus coloquios y clases de la PUCP. Sin embargo, en el campo de la propia historiografía antropológica peruana he colaborado asimismo con historiadores como Alberto Flores Galindo, Nelson Manrique, Manuel Burga (rector de la Universidad San Marcos entre 2001 y 2006), y más recientemente con Luis Millones, Carlos Iván de Gregori, Víctor Peralta, Pedro Guibovich, Eduardo Wuffarden, José Carlos Vilcapoma y Andrés Chirinos, entre otros. Con ellos he coeditado libros sucesivos en Lima (sobre el Inca Garcilaso, los jesuitas Acosta y Cobo, el ilustrado Lequanda y J. M. Arguedas). Con otro sector más literario he discutido sobre la edición crítica de crónicas, como José Antonio Mazzotti, José A. Rodríguez Garrido, Carlos Gálvez, etc. Así que me siento unido a la academia peruana por numerosos lados disciplinares.

5. EL CASO ARGUEDAS, CLAVE EN MI MIRADA PERUANA

Me gustaría finalmente centrar mi participación en este homenaje a Alejandro sobre el plano de la originalidad de la familia arguediana y el buen fundamento de su personal enfoque antropológico, que yo puedo comprender mejor desde España y su relación larga con el Perú. La venida de José María Arguedas a España en 1958 y el uso posterior de esa experiencia antropológica comparada no ha sido vista por todos sus intérpretes posteriores con toda la claridad necesaria, según creo. Tiene mucho que ver su interés hispano con la peculiar visión arguediana de la tradición y la modernidad, que dio lugar a la famosa malinterpretación de parte de su joven amigo y admirador Mario Vargas Llosa, que se ha generalizado más de lo conveniente, definiendo a José María como pensador «arcaico». Ambos estuvieron en España el mismo año, Mario de estudiante de doctorado y José María de investigador de campo. La autoridad interpretativa de Mario sobre el escritor José María no tiene otro fundamento que su prestigio universal como escritor y no por su saber peruanista: aquel prestigio fue empleado asimismo por el gobierno peruano de Fernando Belaunde para encargarle luego en 1983 —justamente el año que conocí en Santander a Alejandro— una encuesta colectiva sobre los campesinos de Uchuraccay (Cépeda Cáceres, 2023)⁶ acusados de matar a ocho periodistas, seguramente confundidos por ellos como miembros de Sendero Luminoso.

Vargas Llosa reunió a un pequeño grupo de antropólogos peruanos (Luis Millones, Juan Ossio y Fernando Fuenzalida), junto con algún jurista, psicólogo, lingüista y periodista, para llevar a cabo la encuesta, tras la que creyeron de buena fe —con error trágico—

6 Al respecto se puede consultar el estudio de caso desarrollado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Muy interesante asimismo el análisis del antropólogo peruano Enrique Mayer, desde la Universidad de Yale (1991).

que el asesinato de los periodistas a manos campesinas se debió a su primitivismo cultural y a sus creencias en demonios. No nos importa el acierto de su diagnóstico, ya juzgado muy críticamente por otros colegas como Rodrigo Montoya —un discípulo entusiasta de Arguedas— y la posterior Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), sino el hecho probable de que su llamada oficial a juzgar este caso le dio posiblemente legitimidad para juzgar posteriormente a Arguedas —a quien reconocía admirar— como escritor adscrito a una «utopía arcaica» (FCE, 1996). Es curiosa la ingenuidad con que los escritores elevados a la fama suponen tener el monopolio de la modernidad, y más aún con la flagrante contradicción de que el primer premio Nóbel peruano reconociera primeramente en Arguedas un héroe personal por poseer la clave de las dos mitades del alma nacional, para luego condenarlo como incapaz de atender al progreso (es decir, a una de las mitades del alma peruana, en la que él mismo se ubica como juez y parte). Admira primeramente a Arguedas como escritor por su doble familiaridad con la cultura nacional y la popular, para luego acusarle de sostener esa dualidad, que ya le parece insostenible para el progreso nacional por su arcaísmo utópico.

Yo puedo percibir mejor ese malentendido mirando las cosas desde fuera del Perú, porque el rol «arcaico» de España ha sido igualmente malinterpretado a lo largo del tiempo, por la misma dialéctica entre tradición y modernidad. Y, así como el personaje Arguedas permite observar de otro modo la historia peruana, por ser «representativo» de su doble peculiaridad nacional, yo podría afirmar del personaje Joaquín Costa lo mismo. Creo que Arguedas supo ver bien este valor personal de Costa y su obra de finales del siglo XIX, cuando decidió seguir su ejemplo como etnógrafo y eligió en 1958 dos comunidades zamoranas —previamente estudiadas por Costa y su equipo a fines del siglo anterior— como ejemplo del problema que quería resolver en su estudio de las comunidades peruanas (oponiendo polarmente el caso de Puquio y el valle del Mantaro). A ambas comunidades dedicó

su atención como etnógrafo y como novelista. Precisamente su inspirador Costa había elegido —para su investigación sobre el presente de las comunidades rurales— una zona tradicionalista de la provincia de Zamora, la comarca de Sayago, que ya los literatos del siglo XVI consideraban el paradigma de lo arcaico, del hombre de campo inculto. Las dos comunidades de Sayago elegidas eran Bermillo y Aliste: en Bermillo no se habían repartido los «bienes de propios» y en la comarca de Aliste sí (Arguedas cambió Aliste por otro pueblo cercano y parecido, La Muga).

Como se sabe, el «colectivismo agrario» fue el tema que centró la atención de Costa como etnógrafo, y así tituló la obra final de 1898 en que recogió el resultado de sus investigaciones en equipo sobre el derecho consuetudinario en España (Costa, 1898).⁷ La progresiva privatización de tierras, ganados, contratos, instituciones, etc., ocurrida en España a fines del XIX no era para él un camino sin retorno hacia la degradación sino, salvando ciertas condiciones de sobrevivencia de los viejos intereses y derechos establecidos, una solución para enfrentar la problemática general que lleva consigo todo cambio inducido desde el exterior. De Costa, conocido por su estudio minucioso sobre las tradiciones regionales en España (empezando por el Alto Aragón, su tierra natal oscense), no debe olvidarse su continuo compromiso con los cambios jurídico-políticos sobrevenidos en España (empezando por la reforma de la institución monárquica y de la hegemonía de la Iglesia católica), dando entrada a una modificación radical de las ideas y formas políticas con la reforma promovida desde 1876 por la famosa Institución Libre de Enseñanza.

El abogado aragonés, consciente de la historia jurídica propia, contemplaba el pasado colectivista de muchas instituciones económicas de la España rural (herencia, propiedad, matrimonio, sistemas

7 Costa tomó datos sistemáticos de su trabajo anterior (1896-1898), que luego apareció como libro (Costa, 1902).

de contratos, por ejemplo) y, a partir de su conocimiento personal del mundo rural dentro de su propia familia campesina (en que había nacido), analizaba las consecuencias de la pérdida progresiva de esta condición colectivista, con motivo del progreso temporal a fines del siglo XIX. Esto ocurre justamente cuando se produce el final antillano y filipino del sistema colonial hispano, en 1898. A pesar de su devoción por las tradiciones rurales, era consciente de la inadaptación económica a los tiempos presentes de parte de los diversos entes demográficos que formaban la sociedad española. Y por ello proponía que estos cambios fuesen considerados como parte de la necesaria reforma de las tradiciones para su conservación en beneficio suyo, justamente puesta a la libre disposición de la población. Dada su formación humanista en historia del Derecho, era consciente de los seculares cambios establecidos en España sobre la primitiva población celtibérica, justamente tras la venida de sucesivos invasores (romanos, visogodos, árabes, entre otros).

No de otra forma planteaba José María Arguedas el caso del fin de la influencia hispana sobre su colonia peruana, o sea, de los cambios sobrevenidos en el periodo republicano desde el exterior —europeo o norteamericano (sistema de carreteras y puentes nuevos, inversiones mineras o de productos naturales preciosos como el guano, reforma de la flota pesquera en Chimbote, venta rural de mercancías urbanas...)—. En el valle del Mantaro, ubicado al centro del país en la zona antigua de la etnia huanca —enemiga jurada de los incas, desde el gobierno de Pachacútec hacia 1460—, es donde Arguedas pudo descubrir un resultado exitoso de los cambios culturales derivados del contacto con el exterior (comercio, migrantes, carreteras, ferias, entre otros). Y, a la hora de explicar la causa, enfatizó que importaba el sentimiento local de no sentirse inferiores ni desconectados del destino nacional, en este caso particular. Al contrario que el caso de otras comunidades menos conectadas con el exterior como Puquio, al sur del departamento de Ayacucho, donde la apertura de la carretera —deci-

dida por la propia comunidad— trajo consigo resistencias interiores e inadaptaciones, a pesar de su beneficio económico. Se debía el éxito del cambio positivo al pasado tradicional no alterado, gracias a la alianza con los españoles, como no ocurrió del mismo modo en un área sometida al gobierno incaico generalizado (al sur del Perú), aunque parte de sus gobernantes se aliaron con los españoles (la sección cusqueña de Huáscar Inca, Paulo Inca y de Sayri Topa) y se le reconoció por ello su estatuto previo de nobleza.

Este fenómeno particular de la zona huanca, estudiada por expertos como el entonces profesor de la Universidad del Centro (Huánuco), Waldemar Espinoza Soriano (1971-1979), nos lleva a un fenómeno particular de la conquista, subrayado asimismo por el historiador Edmundo Guillén, pero que no ha sido tenido en cuenta —de modo sistemático— por la historiografía tradicional:

El imperio [inca] sucumbió, no tanto por la audacia y la nueva tecnología bélica de los invasores, sino más bien por la alianza de algunos sectores andinos sometidos, que creyeron encontrar en los españoles el medio para reaccionar contra los incas, y las pugnas intestinas entre los linajes o *panacas* incas que crearon las circunstancias favorables para su trágico final. (1979, p. 11)

Esta interpretación se ofrece por E. Guillén como opuesta a la versión «hispana» de la conquista, que subraya el mérito propio de las armas hispanas, pero realmente coincide con el énfasis reciente puesto por los historiadores mexicanos sobre la conquista cortesiana, exitosa a causa de sus alianzas antimexicanas, tanto en Tlaxcala como en Michoacán.⁸ Es decir, el énfasis de Arguedas sobre el progreso cultural sostenible logrado por las comunidades actuales del Mantaro tiene en cuenta la importancia de esta espontánea y temprana colaboración

8 Es la nueva versión de la conquista cortesiana, sostenida por historiadores mexicanos siguiendo la propuesta temprana de Mathew Restall (2019), anunciada ya en Restall (2012). Véase una síntesis actualizada en Esteban Mira Caballos (s. f.).

nativa con los conquistadores hispanos para explicar el éxito contemporáneo de los cambios posteriores: se trata de regiones preparadas —previamente— para sacar provecho propio de la actual invasión externa, precisamente por parte de este grupo de comunidades «colaboracionistas», no de las vencidas por su oposición incaísta. Una explicación estructural viene dada por Juan Javier Rivera (2002, p. 79), al analizar esta particular situación mestiza:

Si los pobladores campesinos del valle son tan «insolentes», es porque —gracias a una serie de privilegios recibidos en el virreinato [a los indios que la habitaban, los huancas]— nunca hubo un sólido régimen de haciendas que despojase a los campesinos indígenas de sus tierras... ese particular dinamismo social y económico se debe también a un tipo particular de percepción del otro [...].⁹

Soy consciente de la dificultad para mantener este análisis para todo el territorio andino, y comparto los escrúpulos mostrados por el historiador José Carlos de la Puente Luna (2011), ante la interpretación generalizante de W. Espinosa, cuando sostiene en contra suya que el comportamiento huanca fue generalmente colaborativo con los incas de Cusco, pero que ni siquiera se puede generalizar la misma conducta de todas las comunidades huancas, que no eran un reino homogéneo, sino una inestable asociación de comunidades locales, obrando cada una por su interés. Yo haría notar que los incas vencidos fueron los quiteños obedientes a Atahualpa, no los del Cusco (aliados finales del lejano emperador), aunque entre estos hubo seguidores temporales de la misma conducta en Vilcabamba, finalmente colaboradores a partir de Sayri Topa (1557), cuya hija casará con el capitán español que capturó a su tío Tupa Amaru en 1572, Martín García de Loyola. De esta rama nacerán los marqueses de Santiago de Oropesa, con mayorazgo

9 Este ensayo sobre Arguedas se incluyó, como lo anunciaba ya en 2002, en la obra colectiva de Carmen María Pinilla (2004, pp. 269-286).

en el valle de Yucaj (Lohmann Villena, 1948-1949). Precisamente de esta colaboración incaica con la Corona y su conversión en nobleza hispana se ha ocupado ya el mencionado José Carlos de la Puente Luna (2016), en un suculento monográfico de la *Revista Andina*, acompañado de cuatro eruditos comentarios (César Itier, Sara Vicuña Guengerich, R. Alan Covey y Luis Miguel Glave).¹⁰ Como conclusión ilustrativa de su temprano trabajo de 2008 sobre las visitas de curacas y nobles a la Península reclamando su apoyo real y el pago de los gastos del viaje («a costa de su Majestad»), recogemos esta frase:

Al reinventarse como leales vasallos cuyo único interés —y deber— era permitir que el rey «viese» las injusticias cometidas en América, estos viajeros legitimaron sus travesías con razones que las autoridades metropolitanas encontraron extremadamente difíciles de refutar, al menos en el papel. (Puente Luna, 2008, p. 50)

Me llama la atención que el doctor Puente Luna, dedicado tenazmente —desde su tesis doctoral— a estudiar la relación pactada entre la nobleza incaica o caciquil durante el largo período «hispánico», se haya ocupado previamente de la relación «mestiza» desarrollada en el valle del Mantaro durante el siglo XVII.¹¹ Esta interpretación «peruanista», preferida también por Arguedas para explicar la capacidad huanca de salir airosa del contacto cultural con los españoles conquistadores, se oponía claramente a la interpretación «incaísta» de la conquista por parte de sectores cusqueños representados por Luis

10 El mismo autor publicó recientemente un libro sobre las visitas de nobles andinos a la metrópoli, para hacer valer sus derechos ante el Real Consejo de Indias (Puente Luna, 2022). Un avance del mismo en Puente Luna (2008), en él se remite a su tesis de maestría (Puente Luna, 2006).

11 Así mencionaba este precedente trabajo en una entrevista del 21 de abril de 2023: «mi primera publicación en formato de libro estuvo dedicada al siglo XVII, el valle de Jauja, las acusaciones de hechicería e idolatría. Ya para ese entonces se había definido mi interés en el periodo colonial con énfasis en la relación entre poblaciones indígenas, Estado y sociedad» (*Libros a mí*, 2023).

Valcárcel, donde toda modernización era vista del todo negativa para la causa nacionalista. Esa posición radicalmente antihispánica tuvo una contestación coetánea —en el propio Cusco de la década de 1930— de parte de José Uriel García (véase Castilla, 2010), que tuvo una evidente influencia hispanista con los argentinos Martín Noel, Ángel Guido y Ricardo Rojas. Ya se ha indicado la incidencia de Uriel en los presupuestos arguedianos, desde los comentarios ya mencionados de Vargas Llosa, en 1996, pero creo que lo ha tratado más resueltamente la antropóloga cusqueña Elizabeth Kuon Arce (2008, p. 48) en un brillante trabajo —junto con los arquitectos Ramón Gutiérrez y Graciela María Viñuales— sobre las relaciones intelectuales establecidas entre Cusco y Buenos Aires, en que se despliega la obra de tres ancestros académicos andinos (Luis Valcárcel, Uriel García y José Marías Arguedas) que fueron influidos por una corriente hispanista desplegada en la vecina Argentina:

[...] en definitiva, la visión de García sobre «el nuevo indio» es justamente el entender como tal al «mestizo andino» capaz de testimoniar la síntesis peruana [...]. No es ajeno a esta visión, que comparte José María Arguedas, sobre todo después de sus trabajos en el Valle del Mantaro, el hecho de que la mayoría de los indigenistas sean en definitiva no indígenas sino mestizos, donde la presencia hispana y criolla está plenamente vigente.

Estudiosos recientes en la Universidad de Alicante de la inventiva literaria de Arguedas han coincidido en esta original revaloración mestiza de sus orígenes culturales —andinos e hispanos— al describir su universo literario:

[...] un universo cultural en el que no solamente tuvieran cabida los mitos y leyendas andinas, sino en el que la cultura hispánica entrara a dialogar con la indígena con el fin de establecer un mestizaje socio-cultural [...]. De este modo, en los años cuarenta, Arguedas comienza a desmarcarse del concepto de clase con el que definió Mariátegui el

problema del indígena en el Perú en términos dualistas, para dirigirse hacia el reconocimiento de la cultura andina, en la que lo hispánico podría llegar a dialogar con lo indígena en una realidad heterogénea [...] la narrativa arguediana a partir de los años cincuenta se dirige hacia la defensa de «un Perú mestizo, fuertemente cargado de herencia indígena, pero también con presencia de lo hispánico» (Alemany Bay, 2002).¹²

El propio Juan Javier Rivera recogía el mismo año de 2002 una cita propia de Arguedas, bien expresiva de su concepción transcultural entre lo hispano y quechua, como tal antropólogo:

Algunos antropólogos [...] concebimos la integración en otros términos o dirección. La consideramos no como una ineludible y hasta inevitable y necesaria *aculturación* sino como un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua, que conservó muchos rasgos de la incaica. (1989 [1970], pp. 18-19).¹³

Otra confirmación de su persistente atención a lo hispano en su «universo cultural» vino expresado por el propio Alejandro Ortiz, cuando describía «el círculo de amistades de Arguedas», en uno de los homenajes a Arguedas, en que participamos juntos. Entre las personas que formaban el grupo de amigos íntimos de José María estaban Emilio Adolfo Westphalen y César Moro, quien era francamente anti-hispánico por su orientación francesa, en lo cual chocaba francamente con José María. Así lo expresaba Alejandro Ortiz (2005, p. 293) recurriendo a sus recuerdos familiares:

12 Simón Martínez (2017, p. XX). Véase también Alemany Bay (2002).

13 En Rivera (2002, p. 94). La cita de Arguedas procede de su artículo «El indigenismo en el Perú» de 1965, para el coloquio literario de Génova (se llama a sí mismo «antropólogo», en un congreso literario).

Arguedas admiraba lo hispano, su lengua y cultura, lo hispano peruanizado o aindiado; gustaba de las mezclas y de los colores peruanos. Aunque también, aborrecía la explotación que sufría el hombre del campo, al que por entonces llamaban indio. El antihispanismo de Moro significaba para Arguedas afrancesamiento, esnobismo extranjerizante, desarraigo. Y Arguedas buscaba la belleza y la verdad en las raíces, en todas las raíces de esta nación que amaba tanto [...].

A tener en cuenta que el joven Arguedas estuvo preso varios meses por su simpatía hacia la República española, al participar a inicio de los años treinta en una burla estudiantil del enviado fascista italiano; era amigo del embajador español republicano enviado por M. Azaña (el cordobés Antonio Jaén Morente, 1879-1964); en sus clases de literatura en Sicuani, estudiaría la obra póstuma de García Lorca (*Poeta en Nueva York*, 1940), etc. Es decir, al contrario que el resto del país, Arguedas conocía una España progresista, compatible perfecto con su indigenismo apasionado. Con frecuencia, la imagen popular en Perú acerca de personajes hispánicos contemporáneos sufre del estereotipo reaccionario, tal vez por contagio del largo período colonial; pero aun así se olvida la importancia del componente lascasiano en el siglo XVI peruano, la crítica frecuente dentro del sector eclesiástico hacia el gremio conquistador, así como el apoyo inicial de la Corona al propio lascasismo (justamente para debilitar el peso de los conquistadores rebeldes, reunidos alrededor de Gonzalo Pizarro). Incluso en el período republicano, la presencia de españoles como José Joaquín de Mora, Sebastián Lorente, Jiménez de la Espada o Juan Larrea —amigo en París de César Vallejo— replican ese estereotipo conservador, como pudo advertirlo el propio Arguedas en su fértil encuentro con la obra del abogado progresista Joaquín Costa.

En este antihispanismo peruano se hallaba asimismo otro miembro de la academia peruana con quien Arguedas estuvo en contacto, no siempre fluido: Luis E. Valcárcel. Si bien se ha estudiado el enfrentamiento de Valcárcel con José Uriel, no he visto señalado con tanta

claridad el que se dio de modo sostenido entre Valcárcel y Arguedas, que en mi opinión tendría consecuencias fatales para el segundo. Es conocida la distancia entre ambos (la han marcado ya Ángel Rama y otros arguedistas), porque el propio Arguedas lo reconoció varias veces, desde 1953:

Valcárcel representa la corriente pesimista acerca del mestizo. Pero toda persona que haya vivido en muchas ciudades y aldeas de la sierra, sabe por propia experiencia que el mestizo no representa solo «un borroso elemento de la clase media», sino la mayoría y, en algunos casos, como en los pueblos del valle alto del Mantaro (provincias de Jauja y Huanca-
yo), la totalidad de la población de estas ciudades y aldeas.¹⁴

En el artículo citado por Juan Javier de Arguedas sobre «El indigenismo en el Perú», que es redactado justamente el año 1965, aunque no publicado hasta 1970, se declara duramente sobre la contribución de Valcárcel al conocimiento del Perú actual, por su tendencia incaísta y antihispánica, que desdibuja la realidad indígena actual:

Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo; se conocía y es posible que aún en estos días se conozca mejor la cultura incaica, sobre la que existe un bibliografía cuantiosísima, más que sobre el modo de ser de la población campesina actual... Pero durante el largo período colonial el pueblo nativo asimiló una ingente cantidad de elementos de la cultura hispánica, aparte de los que las autoridades les // impusieron... Los españoles y sus descendientes rodeados por la masa indígena... en el fondo de angostos valles de prodigiosa hermosura se indigenizan mucho más de lo que hasta ahora se ha descubierto... Uno de los colaboradores de *Amauta*, el Dr. Luis E. Valcarcel, se convertirá... en el mentor de la corriente antihispanista más extrema del pensamiento... se aventura a sostener la conveniencia de una restauración del imperio incaico, afirmación de la que se

14 Citado por A. Rama (1975, p. 3), tomado del artículo «La sierra en el proceso de la cultura peruana», publicado en el diario limeño *La Prensa*.

arrepiente después. Sostiene que todos los vicios y defectos del hombre peruano son de origen hispánico... El historiador Raul Porras representa, en cambio, la actitud contraria... en los últimos años de su vida, adopta una posición menos radical...

Es inevitable que el propio Valcárcel tuviera noticia de ello, aunque desde 1962 Arguedas ya no pertenecía a la Universidad San Marcos sino a la Universidad Agraria. No obstante, ambos compartían su pertenencia fundacional del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) desde 1964, en el que Valcárcel actuaba de presidente. En ese año la editorial argentina Losada (fundada en 1938 por un español republicano) publicaba su segunda novela *Todas las sangres*, como en 1958 había publicado *Los ríos profundos*, y justo se había convocado en Arequipa una mesa redonda de críticos literarios, en la que discutieron Arguedas y Salazar Bondy.¹⁵ Así que Luis E. Valcárcel como presidente del IEP y José Matos Mar como su director, ambos antropólogos, decidieron convidar a algunos sociólogos como el joven francés Henri Favre, o los peruanos Jorge Bravo Bresani y Aníbal Quijano para comentar la famosa novela. Esta llamada «mesa redonda», pues, se realizó enseguida, el 23 de junio de 1965. Ha sido objeto de varias ediciones la misma, así como muy comentada en artículos y libros y no merece la pena reproducir sus numerosos análisis.

Pero sí lo merece referirse brevemente a los críticos sociólogos, tras declarar que el propio Augusto Salazar Bondy continuó criticando (junto con dos críticos literarios más, Alberto Escobar y José Miguel Oviedo) la obra como más o menos adaptada a la tónica estilística de la novela moderna y —al mismo tiempo— a la realidad social (Alberto Escobar, al menos, le dio valor a sus referencias reales y de estilo, subrayando que la última novela había elevado el referente real desde la familia o comunidad aldeana a toda la nación, cosa que agradeció

15 Fue entre el 14-17 de junio de 1965 cuando se desarrolló el primer Encuentro de Narradores Peruanos en Arequipa.

especialmente el autor juzgado, acosado por todas partes). Pero ninguno de los sociólogos pareció entender la correcta relación entre la novela y la realidad social: especialmente el francés insistió de modo contundente en que el relato de la sociedad andina que se hace en la novela no se correspondía con los campesinos peruanos que él estaba entonces estudiando en Huancavelica: ya no había unidades «étnicas» indígenas —como sostenía entusiasmado Arguedas, respondiendo a su propia experiencia personal y de campo— sino simples campesinos, que respondían a los problemas propios en términos de clase social «dependiente».

Tal vez fuera especialmente doloroso para Arguedas que su amigo Aníbal Quijano —asistente elevado a polemista por invitación de la propia mesa— suscribiera casi totalmente la crítica francesa. No creo que lo reparase luego el hecho de que rectificara en un artículo laudatorio de periódico, al cabo de una semana —alabando a Arguedas como antropólogo, no como novelista—, en respuesta a la crítica a los sociólogos de parte de uno de los críticos literarios, José M. Oviedo. Como se sabe, esa misma noche recogió José María en su diario la determinación de quitarse la vida, dado que le parecía «haber vivido en vano», sin contacto con la realidad de la nación; aunque no lo intentase por primera vez hasta diez meses después, el mes de abril de 1966. Es evidente que fue consecuencia directa de la contundente crítica literaria y sociológica recibida en junio, a juzgar por las palabras que escribió esa misma noche:

Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser.... casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro «Todas las sangres» es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediabilmente.

Pido perdón a los que me estimaron por cuanto de incorrecto haya podido hacer contra cualquiera, aunque no recuerdo nada de esto. *He tratado de vivir para servir a los demás*. Me voy o me iré a la tierra en que nací

y procuraré morir allí de inmediato. Que me canten en quechua cada cierto tiempo donde quiera se me haya enterrado en Andahuaylas [...].¹⁶

Se ha dicho (Cortez, 2016) que una parte relevante del poco éxito nacional de Arguedas como antropólogo se debió a la oposición interna sufrida de parte de José Matos Mar, tanto en la Universidad de San Marcos como luego —ya fuera de esa universidad— en el IEP. En efecto, Matos fue quien organizó la encerrona crítica y además participó en ella, aunque hablase el último de los ponentes, para condenarla por confusa y por subjetiva:

La novela de José María Arguedas, de *Todas las sangres* ofrece ... una situación confusa en diferentes niveles y en diferentes sectores... dentro de todo este plan, José María en *Todas las sangres* toma parte implícita... // por dar preferencia de acuerdo a su experiencia personal, a su simpatía con un aspecto de la realidad, con un aspecto del proceso social.¹⁷

Se sabe que Valcárcel guardó un silencio absoluto en esta mesa redonda, sin hacer ninguna intervención que no fuera su clausura, sin mediar palabra alguna al respecto. Así lo describió José Miguel Oviedo unos días después en *El Comercio Gráfico*: «La mesa terminó sorpresivamente cuando Luis E. Valcárcel, que la presidía guardando el más absoluto silencio ante la creciente confusión, juzgó que ya era suficiente y dijo a media voz *Hemos terminado...*» (en Cortez, 2016, p. 70). Tampoco en sus *Memorias* (Valcárcel, 1981) —obra que fue editada antes que la propia mesa redonda— he podido advertir alusión alguna a la ocasión, a pesar del triste final que conectó su primer intento de suicidio con la mesa redonda. Por el contrario, Valcárcel se permitió informar en esas memorias, sin delicadeza alguna, que Arguedas no era hijo de

16 Arguedas et al. (1985, p. 67). Cursivas añadidas.

17 Cortez (2016, pp. 54-55).

su madre sino de una criada.¹⁸ No se puede decir, pues, que el maestro amase mucho a su discípulo, que tan contestón le había salido. Lo que ignoro es si esa indiscreción —tan molesta para la memoria de José María— fue hecha pública por voluntad de Valcárcel o de su dinámico alumno José Matos. Las memorias fueron dictadas personalmente por el primero, pero editadas por el segundo.

CONCLUSIONES

Lo que puedo decir, en conclusión, es que la persona del autor de *Todas las sangres* —y su obra antropológica también— permanece en pie a la luz de todos, creando escuela todavía como innovadora y coherente. Sobre todo, nos muestra su recuerdo la importancia intelectual para sus herederos de haber sido «buena persona», a pesar de sus dificultades propias: «He tratado de vivir para servir a los demás...» se atrevió a confesar al borde de la muerte. Y su mensaje antropológico apasionado —de que «no hay país más diverso» que Perú— ha tenido éxito, y se reconoce no solamente porque da orgullo a su gente, sino porque es la clave que explica y da sentido al resto de la historia nacional. Desde España, país de historia cultural igualmente «diversa» y mestiza, compartimos ese diagnóstico y agradecemos que decidiese no desterrarnos en sus análisis de la propia historia peruana, que tanto marcó nuestro propio proceso histórico. Nuestro amigo Alejandro, su discípulo, también está siendo reconocido por sus muchos discípulos y deudores como original y verdadero, llevado como él por sus propias emociones personales.

18 «José María fue hijo natural de un abogado de vida irregular» (Valcárcel, 1981, p. 370).

AGRADECIMIENTOS

El autor agradece a los revisores de *Allpanchis* su inteligente lectura previa del texto.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2026, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

- ALEMANY BAY, Carmen (2002). José María Arguedas y su acercamiento a lo español a través de la antropología, la etnología y la literatura. *América Sin Nombre*, Universidad de Alicante, núm. 3, pp. 5-13.
- ARGUEDAS, José María et al. (1985). *¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre Todas las sangres, 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- CASTILLA, Martín (2010). *Concepciones de la alteridad social en el indigenismo peruano de los años veinte*. Trabajo final de grado (licenciado en Sociología). Universidad Nacional de La Plata.
- CÉPEDA CÁCERES, Mario R. (2023). A cuarenta años de las masacres de Uchuraccay: las lecciones que no hemos logrado aprender. *Boletín del Instituto de Democracia y Derechos Humanos*. En: Pontificia Universidad Católica del Perú [en línea]. Disponible en: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/a-cuarenta-anos-de-las-masacres-de-uchuraccay-las-lecciones-que-no-hemos-logrado-aprender-27706/>. Consulta: 14.07.2025.
- CORTEZ, Enrique E. (2016). José María Arguedas, etnógrafo: campo cultural y mestizaje. *Letras*, vol. 87, núm. 125, pp. 69-91.

- COSTA, Joaquín (1896-1898). Derecho consuetudinario y Economía popular de España. *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, vols. LXXXVIII- XCII.
- COSTA, Joaquín (1898). Colectivismo agrario en España. Partes I y II: doctrinas y hechos. 2 volúmenes. Madrid: Imprenta de San Francisco de Sales.
- COSTA, Joaquín (1902). *Derecho consuetudinario y Economía popular de España*. 2 volúmenes. Biblioteca de Ciencias Sociales. Barcelona: Henrich y Cía.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar (1971-1979). Los huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, Huancayo, núm. 1, pp. 9-407.
- GARCÍA MORCILLO, Juan (1982). Del caucho al oro: El proceso colonizador de Madre de Dios. *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 12, pp. 255-263.
- GUILLÉN, Edmundo (1979). *Visión peruana de la conquista (la resistencia incaica a la invasión española)*. Lima: Editorial Milla Batres.
- IKEDA YOSHIKAWA, Santos (2015). Japoneses y comunidad nikkei en Madre de Dios: Crónica en memoria de los inmigrantes japoneses a la selva tropical de Madre de Dios. *Journal Discover Nikkei* [en línea], Japanese American National Museum. Disponible en: <https://discovernikkei.org/es/journal/2015/1/16/madre-de-dios/>. Consulta: 14.07.2025.
- KUON ARCE, Elizabeth et al. (2008). *Cuzco-Buenos Aires, ruta de intelectualidad americana (1900-1950)*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- LAUSENT-HERRERA, Isabelle (1991). Pasado y Presente de la Comunidad Japonesa en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LIBROS A MÍ (2023). José Carlos de la Puente Luna: El sistema de justicia es una entrada privilegiada para entender cómo se construyó el orden colonial y monárquico. Disponible en: <https://librosami.pe/2023/04/jose-carlos-de-la-puente-luna-el-sistema-de-justicia-es-una-entrada-privilegiada-para-entender-como-se-construyo-el-orden-colonial-y-monarquico/>. Consulta: 14.07.2025.

- LOHMANN VILLENA, Guillermo (1948-1949). El señorío de los marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú. *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 19, pp. 347-458.
- MAYER, Enrique (1991). Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's «Inquest in the Andes» Reexamined. *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 4 (noviembre), pp. 466-504.
- MIRA CABALLOS, Esteban (s. f.). Hernán Cortes, entre dos leyendas. En: Sitio web Esteban Mira Caballos. Disponible en: <https://estebanmiracaballos.com/2021/01/08/hernan-cortes-entre-dos-leyendas/>. Consulta: 14.07.2025.
- MONTOYA, Rodrigo (2001). En la selva sí hay estrellas. Una entrevista con el doctor Stefano Varese. *Revista Quehacer*, núm. 128, pp. 98-105.
- ORTIZ, Alejandro (2005). El círculo de Arguedas. En: Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas y el mundo de hoy*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo, pp. 289-293.
- PINO, Fermín del (1972). Trabajos de antropología en Puerto Maldonado (Perú). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, núm. 2, pp. 424-432.
- PINO, Fermín del (1974). Migración y adaptación: el caso de los serranos en el departamento selvático de Madre de Dios (Perú). En: *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, tomo 3. Roma: Tilgher, pp. 499-510.
- PINO, Fermín del (1979). Migración y adaptación: el caso de los serranos en el departamento selvático de Madre de Dios (Perú). En: Alberto Chirif (ed.). *Etnicidad y ecología*. Lima: Ediciones del Centro de Investigación y Promoción Amazónica, pp. 53-83.
- PINO, Fermín del (1995). Arguedas en España, o la condición mestiza de la antropología. En: M. Martínez y N. Manrique (eds.). *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima: Editorial Desco, pp. 23-55.
- PINO, Fermín del (1996). La Renaissance et le Nouveau Monde: José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600). *L'Homme*, París, núm. 32, pp. 311-328.

- PINO, Fermín del (1999). Hermeneútica y edición crítica de la «Historia natural y moral de las Indias» del P. Acosta. En: I. Arellano y José A. Rodríguez Garrido (eds.). *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Pamplona, Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana-Vervuert, pp. 305-350.
- PINO, Fermín del (2005). Arguedas como escritor y antropólogo. En: C. Pini-lla et al. (eds.). *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, pp. 377-403.
- PINO, Fermín del (2012). José María Arguedas entre España y Perú, buscando la intrahistoria nacional. En: E. Rodríguez Gómez (ed.). *Liberación y diálogo de todas las sangres. Homenaje a José María Arguedas*. Madrid: Editorial Dykinson, S. L., pp. 109-130.
- PINO, Fermín del (2013). El jurista español Joaquín Costa y el etnógrafo José María Arguedas, aliados «naturales»: la academia al servicio de la sociedad. En: C. Esparza et al. (coords.). *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*. Tomo 3. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 21-55.
- PINO, Fermín del (2017). El maestro Rowe y los orígenes de la reflexión antropológica. *Investigaciones Sociales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 39, pp. 97-112.
- PINO, Fermín del (2018). La influencia de Joaquín Costa en el planteamiento etnográfico de América Latina y el Perú: José María Arguedas. *Cuadernos Arguedianos*, Lima, núm. 17, pp. 157-175.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2006). *What's in a Name? An Indian Trickster Travels the Spanish Colonial World*. Tesis de maestría. Fort Worth: Texas Christian University.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2008). «A costa de Su Majestad»: indios viajeros y dilemas imperiales en la corte de los Habsburgo. *Allpanchis*, núm. 72, pp. 11-60.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2011). Curacas «amigos de cristianos» y «traidores» a sus indios: a propósito de la alianza hispano-huanca. En: José Luis Álvarez et al. (eds.). *Pueblos del Hatun Mayu. Historia, Arqueología y Antropología en el valle del Mantaro*. Lima: CONCYTEC, pp. 87-110.

- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2016). Incas pecheros y caballeros hidalgos: la desintegración del orden incaico y la génesis de la nobleza incaica colonial en el Cuzco del siglo XVI. *Revista Andina*, núm. 54, pp. 9-95.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la (2022). *En los reinos de España. Viajeros andinos, justicia y favor en la corte de los Austrias*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- RESTALL, Mathew (2012). La Nueva Historia de la Conquista. *History Compass*, vol. 10, núm. 2, pp. 151-160.
- RESTALL, Mathew (2019). *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. México: Taurus.
- RIVERA, Juan Javier (2002). Una antropología del mestizaje. El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista. *Antropologica*, núm. 20, pp. 77-102.
- SALA I VILA, Nuria (1996) Apuntes sobre una región de frontera: la creación del departamento de Madre de Dios (Perú). En: Pilar García Jordán (coord.). *Las raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy*. Barcelona: Universitat, pp. 453-466.
- SIMÓN MARTÍNEZ, José David (2017). *La concepción mestiza de lo andino en los relatos de José María Arguedas*. Tesis de grado en español: lengua y literaturas. Universidad de Alicante.
- VALCÁRCEL, Luis (1981). *Memorias*. Edición de José Matos Mar. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- VARESE, Stefano (2018). *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*. México: Universidad Autónoma de México.
- VARGAS LLOSA, Mario (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 2025-07-22.

Fecha de evaluación: 2025-09-22.

Fecha de aceptación: 2025-09-29.

Fecha de publicación: 2026-06-30.

