

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS EN EL CORAZÓN DE EUROPA

Universidad Carolina de Praga
Facultad de Filosofía y Letras

Praga 2004

Vydáno s podporou výzkumného záměru
Srovnávací poetika v multikulturním světě
MSM 112100005
Publicado con el apoyo del proyecto
Poética comparada en el mundo multicultural
MSM 112100005

Diseño de carátula: Helena Šantavá
Fotografías: Petr Pšenička, Dora Čančíková

Cuidado de la edición: Klára Schirová
Revisión lingüística: Eduardo Fernández

© Instituto de Estudios Románicos
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Carolina de Praga
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

Impresión:
Vydavatelství Marie Mlejnkové, s. r. o.
P. O. Box B 37, 530 01 Pardubice
República Checa

ISBN 80-7308-081-8

Índice

- 10 Introducción
- 13 Armonía y conflicto en la obra de José María Arguedas
Anna Housková
- 29 El discurso experimental arguediano
Jana Hermuthová
- 77 El quijotismo en El Sexto de José María Arguedas
Anna Housková
- 97 Todas las sangres - la utopía peruana
Klára Schirová
- 144 Nota editorial



Todas las sangres – la utopía peruana

Klára Schirová

Una utopía que materializa poderosamente las necesidades humanas es una respuesta a la pesadilla de la historia del Perú.

William Rowe: *Ensayos arguedianos*¹

La compleja y heterogénea trayectoria literaria de José María Arguedas (1911-1969) provoca polémicas entre los críticos aún casi medio siglo después del deceso del autor. Considero que esta disonancia general en torno al legado arguediano se debe a que las novelas de José María Arguedas suelen ser examinadas desde el punto de vista estrictamente literario. Al escribir, Arguedas borró la línea divisora entre la literatura y la dialéctica y creó unas reflexiones ideológico-poéticas que reflejan críticamente el trasfondo social de la época.

El ensayo presente examina la novela penúltima de Arguedas. No intenta indagar en su valor literario. Más bien pretende presentar *Todas las sangres* como una de las manifestaciones culminantes del pensamiento utópico hispanoamericano. Postula que Arguedas recreó el antiguo mito del reino incaico y edificó un Tawantinsuyu nutrido de la pluralidad cultural. Con vista a las reivindicaciones

de la democracia multicultural en la América Latina contemporánea, el ensayo demuestra que la utopía multiétnica de José María Arguedas adelantó el pensamiento contemporáneo.

Teniendo en cuenta los escasos trabajos existentes sobre el utopismo de Arguedas, desarrollo el estudio de su utopía peruana basándome en las aportaciones de dos corrientes ideológicas vigentes en aquél entonces: la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Argumento que las afinidades entre la obra arguediana y las teorías demuestran el mismo cimiento mítico y humanista.

Indigenismo 1, 2, 3

En el mismo libro en el que calificó la obra de José María Arguedas como una nostalgia de la era incaica, Mario Vargas Llosa considera al autor “uno de los representantes más creativos del indigenismo”.² En este caso, el adjetivo „más creativo“ está relativizado por el desprecio con el que Vargas Llosa trató al indigenismo literario. Arguedas es clasificado en el grupo de los literatos que preferían la sociedad al arte y que en su yerro ilusorio y ideológico intentaron conservar la cultura autóctona intacta por las tendencias modernizantes.³ Su obra era portadora de los mismos atributos de otras novelas indigenistas; aparecían en ella los prejuicios racistas, regionalistas y anticapitalistas.⁴ En definitiva, José María Arguedas había sacrificado su talento y su fama de buen escritor por inclinarse demasiado al realismo indigenista y hundirse en el irrealismo.⁵ Visto por el prisma del análisis de Vargas Llosa, Arguedas parece un escritorzuelo regional que nunca llegó a ser moderno y cuya obra tardía constituye nada más que un puñado de libelos. Para

el debate presente no es importante la veracidad de los argumentos de Vargas Llosa. Lo relevante es que *La utopía arcaica* es una contribución a la discusión más general sobre la índole del indigenismo literario. Percibida así, su aporte fue entre otro de demostrar que el entendimiento del indigenismo determina de gran modo la lectura de la obra arguediana.

Resulta sintomático que Mirko Lauer abriera su análisis del indigenismo con el abordaje del tema de la identidad.⁶ Al poner en duda que el término europeo „indígena“ sea capaz de expresar la identidad real de las etnias precolombinas, preanunció de que ángulo los autores criollos se acercarían al mundo andino. Estando en la posición de extranjeros, los indigenistas no pudieron abordar la cultura india desde dentro. Recurrieron a hacer reproducciones de la realidad andina que despojaban el original de su “aura”.⁷ Las versiones literarias del mundo autóctono funcionaron como una ficción elevada al cuadrado. No obstante, la elaboración artística de la identidad ficticia de los indígenas tuvo también otro significado: inventando la identidad de las culturas autóctonas, los autores criollos construyeron paralelamente su propia identidad.

Lauer distinguió entre dos movimientos indigenistas. La corriente temprana que surgió en las postrimerías del siglo XIX estuvo comprometida políticamente y aspiró a solucionar el problema indio. La corriente que apareció en los años 1920-1940 resucitó el mundo autóctono por un motivo sumamente distinto. El segundo movimiento indigenista (denominado por Lauer “indigenismo 2”) formó un bastión defensivo criollo al advenimiento de la modernidad. Las élites intelectuales indigenistas procuraron integrar la cultura india dentro de la cultura criolla y

amasar una expresión cultural nacional que resistiera en el conflicto con las representaciones culturales foráneas. La nueva identidad nacional debía subvertir la aculturación peruana.⁸

La identidad continúa siendo el tema clave también en el abordaje de la obra arguediana, con la particularidad de que se apropió de los contornos más íntimos y domésticos. Tampoco Arguedas deseó convertirse en un esclavo de la modernidad occidental. También él buscó una expresión cultural que fuera más allá del regionalismo. No obstante, su instinto humanista se opuso a cualquier forma de dominación o unificación cultural. A diferencia de sus precursores, José María Arguedas rechazó el refuerzo de la identidad nacional por medio de la síntesis cultural peruana, que según su convicción amenazaba con destruir la singularidad cultural. Por ello, pensaba que la resistencia cultural nacional era posible solamente si contaba con la pluralidad de las culturas nacionales.

Lauer concluye su estudio sobre el indigenismo 2 con una glosa importante. Declara que el mayor aporte del indigenismo no yace en la reconstrucción del mundo indio sino en presentar el proyecto de identidad nacional que operó por primera vez en la historia peruana con el concepto de la multietnicidad.⁹ Creo que el tema de la multietnicidad constituye una línea divisoria entre el indigenismo 2 y la corriente consecutiva, el indigenismo 3. Merece señalar que Arguedas fue su padre espiritual.

El pensamiento arguediano

En los años sesenta del siglo XX, gran parte de América Latina pasó por una transición de una sociedad tradicional agrícola a una sociedad moderna capitalista. Como también se refleja en

la novela de Arguedas, la transformación fue acompañada por la industrialización, la urbanización, la formación de una clase media, la polarización política, la entrada del capital extranjero, etc. Sin embargo, para los fines de este ensayo es más importante señalar cómo la transición repercutió en el pensamiento colectivo de la época y especialmente en el pensamiento aguediano.

Ortega y Gasset relacionó la etapa de la transformación de la sociedad tradicional a la moderna con un cambio específico de la cognición: el hombre se despide de la tradición mítica y emprende el viaje hacia la cognición racional.¹⁰ De modo semejante, Arguedas y sus compatriotas se encontraron frente a una pelea de dos tendencias opuestas. El racionalismo suscitaba el pensamiento individualizado crítico que empezaba a cuestionar todo lo que quedaba fuera del campo empírico. El pensamiento mítico buscaba con angustia un camino hacia los orígenes, hacia la Edad de Oro preexistente y perdida.

José María Arguedas vivió esta divergencia ideológica atormentadamente. Las dos posturas ideológicas profundizaron aún más la disonancia cultural peruana, lo que se proyectó en su propia vacilación existencial. En la confluencia de las décadas de los 50 y los 60 Arguedas tomó la misión de apaciguar la angustia de su país natal. Intentó elaborar un proyecto social ideal donde las culturas y ideologías pudieran vivir en un ambiente del mutuo respeto y armonía. La solución al problema peruano debía aliviar a la vez el dilema interno de Arguedas.

El comentario de Sebastián Salazar Bondy presentado en la Mesa redonda sobre *Tódas las sangres* en el Primer encuentro de

narradores peruanos indica con elocuencia como fue aceptado el dualismo mítico-racional de Arguedas:

[*Tódas las sangres*] exhibe una doble doctrina, una doble concepción del Perú que resulta en cierto modo contradictoria, aunque él concisamente no lo crea así (...) por una parte, la novela presenta una concepción mágica de la naturaleza, una concepción indígena (...) [por otra] está su concepción racional, científica de la sociedad (...) dos doctrinas, dos ideologías que todavía no se han confundido en una sola concepción del mundo.¹¹

La relación de José María Arguedas a la mitología suele ser explicada de modo generalmente pragmático: nos enteramos de que Arguedas coleccionó, tradujo y creó los mitos. No obstante, esta afirmación carece de un complemento ontológico importante: Arguedas vivió los mitos. El mito superior de su obra literaria es el mito del paraíso perdido. Arguedas traspuso este mito al espacio y la atemporalidad del *ayllu* indio que quedó arraigado en sus memorias de la niñez. Los otros mitos que aparecieron en las novelas fueron dependientes de él.

Por un lado, José María Arguedas se inspiró en los mitos colectivos que constituían la cosmogonía andina desde tiempo inmemorial. Por otro, utilizó mitos que reflejaban e interpretaban sólo una parte de la realidad y estaban sujetos a la mitología dominante. Entre ellos destacan las variaciones modernas del mito de la opresión y liberación que ganaron importancia precisamente cuando Arguedas escribía su obra tardía. José María Arguedas combinó los dos tipos de mitos para objetivizar su visión de la realidad rebasando así las fronteras del pensamiento mítico colectivo.

José María Arguedas no abordó los mitos sin reproches; selec-

cionó y aceptó aquellos que más convenían a sus propios criterios de una sociedad justa. En el mundo utópico de Arguedas regían los mismos imperativos de dignidad humana, libertad y igualdad que estaban presentes en el *ayllu* edénico. Arguedas reanimó y a la vez reconstruyó el dualismo antiguo de la civilización y la barbarie. Las calidades de la civilización fueron el humanismo máximo basado en la tolerancia, la humildad y la comunidad. La sociedad que carecía de la distinción entre lo mal y lo bueno la clasificó automáticamente como una barbarie. Arguedas adoptó el paradigma de González Prada de que “donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización. Donde se proclama ley social, la struggle for life, reina la barbarie”.¹²

José María Arguedas escapó del atavismo colectivo de otras maneras. Aunque fue una persona de pensamiento, actuación y anhelo mítico, minó la mitología general con el pensamiento crítico e individual. Escrutó la realidad peruana y buscó las desproporciones entre ella y sus ideales sociales. Arguedas se atrevió a poner en duda el orden existente. Se negó a quedarse preso en una vida profana dirigida por una sociedad que abusaba de los hombres y de la naturaleza en nombre de progreso y centró todo su afán literario y personal en la resurrección del *ayllu* y su trasposición al Perú contemporáneo. Arguedas inventó una utopía literaria y la ofreció a la sociedad civil peruana como un plan sociopolítico alternativo. Bajo los estrictos leyes del humanismo, la utopía arguediana conjuntó lo mejor del pasado mítico con la realidad contemporánea y míticamente purificada.

La motivación arguediana, espontánea y natural, de obrar en contra de los males destacó por su fervor quijotesco. Arguedas

fue consciente de que el mundo no se complace con sus ideales. No obstante, la fe en la regeneración del origen edénico impulsó a Arguedas a restaurar el *ayllu* de su niñez luchando contra los molinos y los hidalgos ficticios. Nutriéndose de la filosofía quijotesca, no dudó en tratar a los mitos y la realidad sin distinción. Arguedas fue un Cervantes cínico y un Quijote idealista: observó la actividad cívica y cultural con una erizada mirada cervantina y al estilo de Quijote vivió en la ilusión de un mundo utópico realizable. *Todas las sangres* son la expresión superior del quijotismo de José María Arguedas. La alegría cósmica y la utopía declaran el optimismo vital con el que se suele caracterizar el pensamiento quijotesco.¹³

José María Arguedas defendió la autenticidad de este obrar con toda la honradez quijotesca: “Si no es [*Todas las sangres*] un testimonio, entonces yo he vivido por gusto, he vivido en vano o no he vivido.”¹⁴ Su respuesta reflejó un despertar de la embriaguez mítica y la reacción intelectual al mundo moderno naciente.

La defensa de Arguedas provocó pocas simpatías. Como cada ser de impulsos quijotescos, Arguedas estaba destinado al enjuiciamiento o al deceso. La sociedad solicitaba que el hombre eligiera entre el modo de pensar racional-moderno y el mítico-tradicional. La actitud ambigua no era tolerable. *Todas las sangres* quedó así como un símbolo de la confluencia de las épocas, de los modos de pensamiento y de los estilos literarios.¹⁵

La última etapa de la vida de José María Arguedas estuvo marcada por la creciente inquietud por alcanzar la verdad absoluta. La escritura de *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* le brindó la oportunidad de reflexionar sobre la cuestión obse-

sionante de la fuente y la fidelidad de la cognición humana: “¡Indio! ¿Quién te ha enseñado? ¿De dónde sabes?” “K’oto, tú eres indio de entendimiento tú sabes.”¹⁶ En el inicio de *Todas las sangres*, en la frontera entre el mundo nuevo y el viejo, Arguedas vaciló entre los dominios de la razón y de la fe. Al final del libro fusionó la palabra creer y saber manifestando todavía la angustia unamuniana en su pregunta al teólogo de la liberación peruano: “¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo?”¹⁷

Los personajes literarios de *Todas las sangres* pasan por la misma evolución espiritual que su autor. Los ciudadanos de San Pedro no alcanzaron la sabiduría ni el ser pleno y auténtico sin empezar a creer. Sólo después de entender la divinidad del canto de la *kurku* “fueron sintiéndose limpios, decididos, listos para irse a luchar en cualquier pueblo, por extraño que fuese, con la memoria ya pura e inapegable de su pueblo”.¹⁸ Como lo manifestó en sus palabras de despedida, Arguedas llegó a la conclusión de que la fe en Dios es capaz de crear un hombre nuevo:

(...) Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres ‘alzamientos’, del temor a dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre del Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador, Aquel que se reintegra.¹⁹

La utopía vivida

José María escribió *Todas las sangres* en el quicio entre dos épocas. Mientras que en el seno de América Latina los tradiciona-

listas luchaban contra el advenimiento de la modernidad, desde lejos se escuchaban los últimos gemidos del modernismo. Arguedas vivió esta discordia social y cultural íntimamente - él mismo vaciló toda su vida entre los extremos del Perú indígena y criollo: “Las dos naciones de las que provenía, estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente.”²⁰ Incitado por el impulso existencial, José María se puso a pensar en un modelo socio-cultural aplicable al Perú actual y a cualquier país multicultural.

Su proyecto tuvo como fin sostener la integridad nacional tanto internamente como con respecto a las culturas dominantes en la liza global. En este aspecto, Arguedas desarrolló la tradición del pensamiento sobre la identidad nacional inaugurada por Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui. A la vez, recuperó el pensamiento utópico presente en el continente desde su encuentro con Europa. El proyecto utópico tuvo que ser realizado justamente en la América Latina porque no hubo otro lugar con una tensión parecida entre “el ser” y “el deber ser”.²¹ El subdesarrollo, la violencia política y la pobreza del continente se observaron como virtud y ventaja que predeterminaban el pueblo americano a inaugurar el camino hacia la Nueva Jerusalén.

José María Arguedas no era un hombre político. Se distanció francamente de la política y su partidismo juvenil lo consideró un peccadillo. Arguedas era un *zón politikon* cuyo compromiso social y político brotó del anhelo humanista. Como tal, no pudo pasar por alto la situación conflictiva del Perú. Como inventor de una utopía y como escritor rehusó a pronunciar su opinión crítica desde la tribuna. La literatura le ofreció un espacio

donde pudo articular su posición hacia la realidad social de una manera apolítica, libre y pública. También le dió a José María Arguedas la fuerza de reconciliar las diversas tendencias culturales y dialécticas que existían en el Perú. A la vez posibilitó la integración entre la realidad peruana y el pensamiento mítico. En la utopía arguediana “aquí” y “allí” / “ahora” y “luego” constituían una unión eterna.²²

Todas las sangres es una novela de poca transparencia con respecto a la intención del autor y de gran determinismo hacia el lector. Desde el principio la novela actúa como un reflejo leal de la realidad peruana e insinúa la lectura crítica real. *Todas las sangres* aparenta un mural social; captura a todos los habitantes del país andino y retrata todo tipo de conflictos entre ellos. Aparecen Don Fermín (un modernizador rapaz y patriota), don Bruno (un gamonal tradicionalista y religioso), un puñado de los hacendados empobrecidos, los comuneros indios (los esclavizados y discriminados herederos del gran pasado incaico), las comunidades indígenas (luchadores de una pugna digna y noble por su autonomía e independencia), Rendón Willka (un defensor de la justicia y la libertad) y una corporación minera transnacional que representa los intereses anónimos.

La interpretación más simple de *Todas las sangres* enfatiza el motivo de la lucha de clases. Paralelamente, se suele ubicar a la novela en el grupo de las clásicas novelas indigenistas. Arguedas mismo profundizó la malinterpretación de su obra al reafirmar que su proyecto tuvo una ambición objetivadora:

Ninguna sociedad o nación puede tener una diversidad de grados diferentes de cultura, de modos de ser, de proximidad y distancia respecto de la antigüedad y la

contemporaneidad. Escribí una novela con el imposible intento de interpretar ese mundo porque yo atravesé casi todos esos grados de jerarquías y fronteras (...) ²³

Lo que Arguedas proclama de la realidad del mundo andino no es nada más que la realidad vivida, la experiencia. No se puede negar que *Todas las sangres* tenga elementos “objetivos”. Su carrera profesional de antropólogo cultural, la trayectoria de su vida personal o las preferencias políticas de José María Arguedas influyeron igualmente en la obra. No obstante, la lectura aberrante indica que bajo la superficie aparentemente real yace un trasfondo anhelado y mítico. Una vez que se unen todas las niveles, fabrican la utopía arguediana.

Para Arguedas el escribir fue una modalidad del vivir quijectesco; escribió de la manera en que vivió. Estuvo dispuesto a reconstruir la utopía peruana en las páginas de sus libros a costa de buscar los elementos expresivos y un género que se ajustara a su visión singular. En comparación con los conceptos de la fe y mitología contenidos en *Todas las sangres* choca el estilo rudimentario de la narración. El estilo extraña aun más si consideramos la sensibilidad poética con la que Arguedas comunicaba cosas trascendentales en la novela *Los ríos profundos*. Posiblemente, Arguedas se inclinó hacia el realismo debido al objetivo utópico de su arte literario. La utopía arguediana necesitaba eternidad. Anhelaba tener los seguidores que la hicieran una “utopía vivida”. ²⁴ José María Arguedas por eso buscó el medio óptimo para justificarla y convertirla en un mito colectivo universal. Por eso trató de cumplir con los requisitos de la sociedad que ya venía acostumbrándose a los mitos racionalizados y escribió una novela, donde el relleno realista

nubló la lucha simbólica de dos mundos y su reconciliación mítica.²⁵

¿Por qué se considera *Todas las sangres* como una novela realista y no como una novela mítica o utópica que elabora el tema de la liberación humana? Hay un factor decisivo que influyó en el modo de leer la novela: la diferencia entre el pensamiento colectivo y el pensamiento arguediano. La época marchó adelante y dejó a Arguedas a galopar con su casco y su lanza en el crepúsculo de la historia.²⁶ José María Arguedas simplemente dejó de ser un Whitman americano porque su patria renunció a soñar consigo misma.²⁷

El encuentro armónico de los mitos

Los críticos literarios llaman a Arguedas “peregrino”, “migrante” y “mestizo” refiriéndose a la índole conflictiva de su mente. Arguedas osciló toda su vida entre la cultura indígena de los Andes y la cultura europeizada de la costa. La dicotomía cultural fue acompañada por la dicotomía de los mitos que las dos razas cultivaron. Los mitos modernos y viejos surgieron de la misma imagen del paraíso perdido. Diferían en la idea de cómo la humanidad debía volver al estado original de la bienaventuranza. La civilización moderna fue incitada al regreso por la firme fe en el progreso técnico y las capacidades del hombre. El mito que mantuvo en marcha a las comunidades tradicionales se apoyaba en la fuerza colectiva y la fe panteísta. Arguedas utilizó las dos fuentes mitológicas para amasar su propia visión utópica del Perú.

Vargas Llosa calificó la utopía de Arguedas utilizando el adjetivo “arcaica”. Su afirmación la defendió argumentando que

Arguedas “rehusaba la sociedad industrializada, la cultura urbana, la economía mercantil y el dinero” y que consideraba bueno solo lo que ostentaba la patina de la cultura india de la edad precolombina.²⁸ En su visión en blanco y negro, Arguedas concibió todo lo que se oponía a estas calidades *a priori* como mal.²⁹ El objetivo de su proyecto utópico fue restaurar la época del protoc comunismo preincaico.³⁰ Paradójicamente, Vargas Llosa manifestó su opinión con el pasaje de *Todas las sangres* que se opone enteramente a su argumentación:

“- Bruno quiere una república de indios manejada por señores caritativos.

- Yo también, señor Peralta, una república de indios en el sentido de no destruir lo que tenemos de antiguo, de no destruir sino desarrollarlo.”³¹

Se puede mantener que precisamente este debate entre don Fermín y el ingeniero Hidalgo es crucial para el entendimiento de la utopía de Arguedas. Demuestra que José María Arguedas no intentó resucitar el pasado incaico sino juzgar a través de él el presente histórico y proponer una nueva y eterna forma que se realizara en el futuro cercano. Arguedas no rechazó las ciencias, la economía ni la política mientras que no limitaran la libertad y no ofendieran de ninguna manera la dignidad humana. No prestó resistencia a la modernización, puesto que esta contribuyó eficazmente a la construcción del estado como fue el caso del proyecto de Rendón Willka.

José María Arguedas alimentó su utopía con los mitos de la sociedad moderna. Entre ellos resaltó el mito de progreso basado en el perfeccionamiento y la modernización técnica. Arguedas celebró el progreso técnico puesto que éste era capaz de ali-

viar el trabajo y se dirigía por los criterios del uso humilde y humano. Esta dualidad de la modernización se reflejada en *Oda al jet* (1972) que es un himno apoteósico y alarmante a la vez:

Hombre, Señor, tú hiciste a Dios para alcanzarlo, ¿o para qué otra cosa? / Para alcanzarlo lo creaste y lo persigues ya de cerca. / Cuidado con el filo de este “jet”, más penetrante que las agujas de hielo terrenas, te rompa los ojos por la mitad / es demasiado fuego, demasiado poderoso, demasiado libre, este inmenso pájaro de nieve.³²

Arguedas no se entregó al mito tecnócrata de capitalismo. Este no cumplía con los principios de libertad y justicia por varias razones. Primero generaba inequidad y opresión. Segundo, provocó una aculturación. Tercero, prefirió el individuo ante la comunidad y así, en palabras de don Bruno, actuaba de veneno que hizo al hombre odiar al cercano suyo.³³ Por último, provocó el rencor, en contra el cual Arguedas luchó en *Todas las sangres* con el deseo memorable de “que no haya rabia”. José María Arguedas resumió todos los temores del capitalismo darwinista en esta pregunta formulada en el Primer encuentro de los narradores peruanos:

El Perú está ahora debatiéndose, en este momento el mundo se debate entre dos tendencias: ¿Qué es mejor para el hombre, cómo progresa más el hombre, mediante la competencia individual, el incentivo de ser uno más poderoso que todos los demás, o mediante la cooperación fraternal de todos los hombres, que es lo que practican los indios? Esa es la alternativa que se presenta en *Todas las sangres*.³⁴

Arguedas no escogió entre el socialismo o capitalismo. En sus obras ofreció un tercer camino: la utopía del Perú multiétnico o del llamado “socialismo mágico”³⁵:

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aun más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendía el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico.³⁶

No es sorprendente que Arguedas recurriera a Mariátegui. Fue Mariátegui quien introdujo el requisito del sistema político que respetara el carácter específico de América Latina. La muerte temprana impidió a Mariátegui desarrollar el concepto del socialismo singular americano.³⁷ Arguedas actuó como su sucesor tanto en los aspectos dialécticos como en los literarios. El socialismo de José María Arguedas partió del punto milenarista y se nutrió de la cosmogonía preincáica. El proyecto del Perú moderno contaba con restaurar un reino perfecto en la tierra y salvar a los peruanos de la pobreza y sufrimiento. El *ayllu* repleto de comunidad, solidaridad y equidad se extendería por la tierra. El socialismo mágico de Arguedas prometió acabar con el antiguo orden y la historia al estilo de los mitos modernos que incorporaron varios elementos del socialismo clásico.

En los años 50 y 60 la América Latina y otros continentes experimentaron la resurrección del mito de la liberación durante el esfuerzo histórico de restaurar la libertad y la justicia social. Entre los movimientos que tuvieron una gran repercusión en la vida social e intelectual del continente figuraron la teoría de dependencia y la teología de la liberación. La afinidad entre las ideologías y las últimas dos novelas de Arguedas puede ser accidental. No voy a examinar los motivos extraliterarios que causaron esta semejanza. Opino que los puntos de contacto se originaron por el hecho de que Arguedas, los dependistas y los

liberacionistas obraron con el mismo mito del paraíso perdido y con una utopía clarividente.

En comparación con Thomas More, Arguedas nunca delineó su proyecto utópico de una manera concreta. Era justamente la incertidumbre y la poca claridad lo que le reprocharon a menudo los críticos literarios:

Yo creo que José María nunca llegó a definir muy claramente si lo que quería era una imagen totalizante, globalizadora, sincrética o si lo que estaba buscando era un país multicultural más que transcultural, un país de muchas culturas que tenía el problema siempre de ser un planteamiento de alguna manera utópico muchas culturas siempre y cuando todas tengan el mismo rango social, pero eso evidentemente no existía ni existe.³⁸

Será el tiempo que causó que Arguedas no expusiera con precisión el concepto de la utopía. El mundo cambió con tanta rapidez, que Arguedas no logró adaptarse. El tiempo también fue el motivo de que el vocabulario de la época careciera de las palabras “multiculturalismo” y “posmodernidad”.

Aunque queda para la intuición del lector, se puede afirmar que José María Arguedas edificó su estado utópico a lo largo de cuatro ejes básicos:

- la liberación
- la reconciliación cultural (multiculturalismo)
- la comunidad
- la fe (panteísmo)

A estos motivos están dedicados los siguientes capítulos.

Abajo con la dependencia histórica

Cuando José María Arguedas defendió *Todas las sangres* ante el tribunal de los críticos en una mesa redonda celebrada en Lima, pintó su novela como una miniatura de todo el Perú y de los grandes poderes que dominan a su patria y otros pequeños países en el mundo.³⁹ En este momento es poco importante que la frase memorable no le proporcionara ninguna coartada. Lo significativo es que la frase captó uno de los principales motivos de su obra: la dependencia.

La narración de *Todas las sangres* raramente abandona el ambiente andino. Cuando baja a la costa es para evocar las andanzas dentro de la corporación transnacional que mete al Perú en la red de la dependencia económica. No es sólo este motivo el que presenta la dependencia como la raíz del sufrimiento y de la pobreza. Todas las estructuras sociales y culturales del Perú arguediano simbolizan idéntica relación de desigualdad.

En los años sesenta, cuando Arguedas escribía *Todas las sangres*, la teoría de la dependencia formó una parte inseparable del clima ideológico de América Latina. Las teorías tradicionales de desarrollo coincidían en que la función primordial del progreso era garantizar el derecho a la vida. Sin pasar por alto el razonamiento funcionalista del desarrollo, la teoría de la dependencia elevó la idea del progreso a un nivel más trascendental: postuló que el prerequisite del desarrollo es la abolición de los mecanismos de la dependencia, es decir la liberación de las “periferias” dependientes de los “centros”. La semejanza entre *Todas las sangres* y los postulados dependentistas provoca conjeturas



sobre si Arguedas simpatizó con esta teoría. Es una pregunta para la que no tengo respuesta. Lo que procuro demostrar es que la afinidad existente entre *Todas las sangres* y la teoría dependientista se debe a que las dos nacieron y expiraron con el mismo mito. Las dos fueron igualmente incapaces de encontrar un lenguaje que reprodujera su utopía.

La teoría de la dependencia se alimentó de la fuente mítica de la Edad de Oro, del tiempo en que el hombre vivía en pureza, libertad y bienaventuranza, y procuró a reanimar este mundo al mismo nivel arquetípico.⁴⁰ La teoría intentó relacionar la moralidad de la Edad de Oro con los aspectos económicos enfatizando tres rasgos principales: la justicia, la abundancia y la igualdad. La alabanza del paraíso perdido y la crítica social necesitaron justificación no tanto ante las masas empobrecidas como ante la racionalidad naciente.

América Latina, una encarnación del paraíso revisitado que perdió su esencia edénica en el camino hacia la modernidad, debió restaurar el modo de ser del comienzo en el continente americano y en todo el mundo. Estaba destinada a cumplir con este fin debido a su origen mítico, la experiencia angustiosa en la Edad de Hierro y los esfuerzos cíclicos de reinstaurar la Edad de Oro por vías más o menos democráticas. Por último, el continente americano estaba próximo a la idea de la dependencia por razones ontológicas: en su mera sustancia dependía de los que la “inventaron”.

Por las mismas razones, los pensadores de la dependencia intentaron a presentar una explicación del problema que partiera de la realidad latinoamericana y que tuviera validez universal. Octavio Paz recurrió a la misma utopía al declarar que

“nuestros problemas son nuestros y constituyen nuestra responsabilidad sin embargo, son también los de todos. La situación de los latinoamericanos es la de la mayoría de los pueblos de la periferia.”⁴¹

El esfuerzo de los dependentistas tuvo una aceptación contradictoria. Mientras en el continente africano y asiático surgieron seguidores, los Estados Unidos y Europa la denunciaron como un dogma ideológico. Esto no ocurrió por falta de mitos en occidente, sino por la diferencia entre los mitos orientales y occidentales. El destino de la utopía arguediana demostró que el mismo conflicto de los mitos puede ocurrir dentro de un país.

José María Arguedas edificó en su novela una serie de estructuras que reproducían la desigualdad desde el nivel local hasta el superior. En la posición más baja y sujetos a la opresión y dependencia más dura se encuentran los indios y mestizos. El nivel superior lo ocupan los gamonales y las capas medias de la costa. En la esfera más elevada obran los propietarios de las compañías mineras, los capitalistas nacionales. Todo el engraje está encabezado por Wither and Mozart, una corporación transnacional.

El planteamiento de José María Arguedas de la dependencia peruana no se limitó estrictamente al punto de vista dependencista. Arguedas abrió *Todas las sangres* con la muerte simbólica de una de las fases de este orden nefasto. El suicidio de don Andrés hizo doblar las campanas por el feudalismo andino. Su canto fue a la vez el presagio del advenimiento de un nuevo orden social. Dando la bienvenida a los indios y los hermanos pobres, don Andrés vislumbró quienes serán los portadores de la liberación. Él mismo, un descendiente orgulloso de los fundadores

de la iglesia, dobló bajo su fuerza y pronunció sus últimas palabras en quechua.

José María Arguedas revivió el mito revolucionario de las raíces escatológicas que los dependentistas sacaron de la doctrina marxista. Encontró un colectivo redentor (los indios) cuyo sufrimiento funcionaba como llamamiento al cambio ontológico del mundo. La tensión social debía acabar con el tiempo histórico.⁴²

La teoría de la dependencia sobrepasó los límites de la economía y trascendió a la esfera no habitual. Llegó a ser una corriente de la reflexión sobre la identidad del continente americano. Su desafío al modelo occidental fue continuado por la filosofía y teología de la liberación tanto dentro como fuera del continente. Aunque la utopía arguediana no logró incitar un apoyo equivalente, aspiró indudablemente a colocarse entre las utopías americanas que plantean el desarrollo sostenible en el marco de un sistema global justo.

El Dios de los pobres

No se ha escrito mucho sobre el catolicismo de Arguedas. Según su propia confesión Arguedas era un católico romano quien se identificó con don Bruno (un personaje hereje y profundamente penitente de *Todas las sangres*).⁴³ No obstante, hablar de la ortodoxia de Arguedas sería recurrir a la mera especulación. Con seguridad se puede afirmar solamente que no le eran ajenos los postulados de la teología de la liberación. Arguedas se encontró con la teología de la liberación al final de su vida en una reunión de poca duración pero de gran intensidad.

Arguedas hizo amistad con el padre espiritual de la teología de la liberación americana, Gustavo Gutiérrez.

Como se refleja en la manera en la que Arguedas se dirige a Gutiérrez en las páginas de su diario, el lazo entre Gutiérrez y Arguedas brotó del respeto mutuo y la inspiración creativa:

¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo? ¿Puedes decir tú, el teólogo del Dios liberador, que llegaste a visitarme aquí, a Lorena 1275, donde estuvimos tan contentos a pesar de que yo en esos días ya no escribía nada? Claro yo te había leído en Lima esas páginas de *Todas las sangres* en que el sacristán y cantos de San Pedro de Lahuaymarca, quemada ya su iglesia y refugiado entre los comuneros de las alturas, le replica a un cura del Dios inquisidor, le replica con argumentos muy semejantes a los de tus lúcidas y patéticas conferencias pronunciadas, hace poco, en Chimbote.⁴⁴

Gutiérrez mismo rindió homenaje a Arguedas en varias ocasiones. En el prólogo de su *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1972) citó un pasaje de *Todas las sangres*, donde Arguedas expresa la esencia del Dios cristiano. Unos años después Gutiérrez dedicó a Arguedas un ensayo titulado *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*. Aún más: en su discurso ante la Academia Peruana de la Lengua Española Gutiérrez afirmó que nadie había expresado el sufrimiento y la energía de un pueblo históricamente marginado con tanta empatía y maestría como Arguedas.⁴⁵

Arguedas hizo la alusión concreta a la teología de la liberación en la última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* donde dibujó a un cura progresista. La simbología liberacionista aparece claramente en la escena en que el clérigo lee la *Primera carta a los*

corintios en una habitación donde están colgados en la pared, uno al lado del otro, un crucifijo y un retrato del Che Guevara. En el caso de la última novela, Arguedas se inspiró en el trabajo de tres dominicanos procedentes de Estados Unidos, en cuya casa vivió en Santiago del Chile y con los cuales entabló las disputas teológicas.⁴⁶

Las insinuaciones religiosas y los motivos liberacionistas aparecen de modo mayor en *Todas las sangres*. Desde el punto de vista del contenido y de la forma, *Todas las sangres* cumplen con los rasgos de una novela mítica o de una alegoría bíblica.⁴⁷ El libro tiene su Cristo, sus apóstoles, su Judas y su Pilatos. El cuento contiene un conflicto modificado entre Caín y Abel, no se olvida de Job, de Verónica y de otros personajes bíblicos. La narración es un acto de liturgia: los personajes actúan en nombre de un principio superior, sus hechos están dirigidos por la voluntad divina.⁴⁸ Aunque pueda parecer que don Bruno actúa del redentor, es Rendón Willka quien representa el verdadero Hijo de Dios. La trayectoria de Willka simboliza la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. Su peregrinación a Lima, el despertar, el regreso a San Pedro, la organización de las comunidades y la muerte redentora junto con la señal del mesianismo repiten y afirman el ciclo cristiano del sufrimiento y la salvación.

Resumidos los pocos datos sobre el autor, es muy probable que en el tiempo en que Arguedas trabajaba en *Todas las sangres* no sabía nada o sabía poco del movimiento naciente dentro de la teología latinoamericana. Arguedas no era místico ni tuvo inclinación a la estilización artística religiosa. La razón por la cual utilizó los motivos religiosos y liberacionistas son diferentes: primero, la fe católica le ayudó en su cruzada en contra del

mundo racionalizado. Segundo, el cristianismo poseía los mismos ideales humanísticos. Tercero, tanto los teólogos latinoamericanos como José María Arguedas prestaron atención al motivo de la liberación. El cuarto punto de contacto entre la utopía de Arguedas y la doctrina cristiana fue el milenarismo que facilitaría al hombre el ser auténtico. Y por último, Arguedas coincidió con los liberacionistas en la opción preferencial por los pobres.

La teología de la liberación denunció las injusticias del orden social con la misma vehemencia que Arguedas. Los dos coincidieron en que el hombre está destinado a la vida libre y justa:

América Latina parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no sólo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común.⁴⁹

Los teólogos liberacionistas sobrepasaron los límites del dogma eclesiástico y procuraron buscar un modelo sociopolítico alternativo. Se fijaron de las manifestaciones del neocolonialismo y rechazaron a los falsos profetas del capitalismo del mismo modo que Arguedas rehusó el proyecto de don Fermín.⁵⁰ El criterio más importante del nuevo modelo fue la justicia social. Este principio dirigió el resto de las cuestiones teóricas. El desarrollo económico fue considerado una obligación mientras lograra “erradicar la pobreza masiva y mejorar el nivel de

vida”.⁵¹ Los liberacionistas no apoyaron el conservadurismo al estilo de don Bruno, no recurrieron al modelo neoliberal de la compañía transnacional, ni defendían el proteccionismo del capital nacional a la manera de don Fermín en *Todas las sangres*. La teología de la liberación estaba muy próxima al pensar arguediano en su intento de establecer un proyecto alternativo que sintetizara la modernidad y las tradiciones.⁵²

Los liberacionistas y Arguedas eran dispuestos a defender sus ideales de libertad y justicia con el mismo afán quijotesco. Los teólogos de la liberación exhortaron al pueblo a participar activamente en la realización del proyecto libertador, predicando la palabra de Dios en las favelas y barriadas. Arguedas presentó una invitación idéntica en las páginas de *Todas las sangres*. Juntos cooperaron en terminar con la pobreza y crear un mundo de justicia y hermandad.⁵³

A José María Arguedas le impresionó el principio escatológico-utópico del cristianismo. Coincidió en que existía un origen edénico que era capaz de retornar, puesto que el hombre se complacera con su asignación y llegara a la liberación interna y externa. La represión, sufrimiento y la injusticia existían en la vida para actualizar y justificar el mundo ideal opuesto al mundo terrenal. El otro mundo (un destino de la humanidad) emanaban la armonía, la eternidad y la paz. Una vez introducido el tiempo eterno, la humanidad se desharía del sufrimiento histórico. Igualmente, la muerte no constituyó el fin en *Todas las sangres*.

Los motivos bíblicos del paraíso perdido, el apocalipsis y el advenimiento del otro mundo encontraron imágenes análogas en la obra de Arguedas, precisamente en el *ayllu* andino y en el

río sangrante que inundara la costa. El evidente paralelismo entre la visión milenarista de la llegada del Reino de Dios de los liberacionistas y el *yawar mayu* de Arguedas surgió de la propia experiencia vital. Tanto Arguedas como la doctrina cristiana concebían la realización de su utopía como un imperativo axiológico. Sólo por medio de aceptar al Dios verdadero, el hombre puede alcanzar el ser auténtico.

De acuerdo con las conclusiones de la teología de la liberación (y de la teoría de la dependencia), Arguedas consideró que el remedio de la miseria terrenal eran las armas de fuego y el amor fraternal. Los que debían marchar al frente de las masas eran aquellos que estaban dotados del privilegio divino y de las virtudes humanas. La imagen mítica del buen salvaje que predominó en el pensamiento arguediano contribuyó a que los indígenas americanos emprendieran su misión histórica y guiaran a la humanidad fuera de Egipto. Solamente ellos cumplían con el requisito de la pobreza, la solidaridad colectiva y la humildad ante la grandeza cósmica.

No sin razón *Todas las sangres* presentaron a los indios como a “los verdaderos hijos de Dios”. Los indios no ganaron esta calidad por ser buenos salvajes que no conocían el pecado. Según la doctrina liberacionista, los indios llegaron a ser el pueblo elegido por ser pobres y oprimidos:

“- Padrecito: tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no coconiendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre, quita de la sangre cualquier suciedad.”⁵⁴

Los indios fueron el único pueblo que obró intuitivamente

según la voluntad de Dios. A pesar de sufrir, solo ellos fueron capaces de perdonar:

“- ¿A dónde voy, hija? - preguntó la señora Branes - ¿A dónde voy?”

- A tu casa, de tus hijos, a su casa. ¡Lahuaymarca!

- ¡Ah! Pueblo de los indios. ¿No me odias, criatura?”

- Lloro contigo, señora.”⁵⁵

Gracias al poder divino, los indios fueron el pueblo privilegiado para demostrar a la humanidad el camino para salir de la opresión. Los indios debían “humanizar” a la humanidad no solamente enseñándole la solidaridad y la comunidad, sino también reflejando el principio divino del ser. El acompañante en el éxodo del pueblo andino fue el profeta leal y verdadero, Rendón Willka, que vino a galope en su caballo blanco desde Lima para juzgar y luchar justamente.⁵⁶ Su muerte en el camino a la Nueva Jerusalén fue una bienvenida a la armonía permanente en el reino de Dios:

“¡Capitán! ¡Señor capitán! - dijo en quechua Rendón Willka - Aquí, ahora, en estos pueblos y haciendas, los grandes árboles no más lloran. Los fusiles no van a apagar al sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida a todos los indios. (...) El pisonay llora derramará sus flores por la eternidad de la eternidad, creciendo. Ahora de pena, mañana de alegría. El fusil de fábrica es sordo, es como palo no entiende. Somos hombres que ya hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán.”⁵⁷

Arguedas no abordó el tema de la fe sin criticismo. Él mismo se oponía a todas las manifestaciones de la fe que participaran

en la opresión del pueblo. En el plan arguediano la Iglesia decadente constituía una estructura más que contribuía a la extensión de la hegemonía basada en la desigualdad social. El anhelo de la fe pura sostuvo la tesis central de *Todas las sangres* del desarraigamiento del hombre. De ahí que Arguedas asumiera una posición anticlerical al denunciar al párroco de San Pedro de no respetar el celibato y al dejar que Cisneros confesara que fueron los curas que le enseñaron a torturar a los indios.

Con su crítica de la Iglesia corrupta, Arguedas no puso en cuestión la fuerza transformadora de la fe. Trató de demostrar cómo se podía nivelar su potencial con el mal obrar y la fe somera. No es sorprendente que la mayoría de los personajes que se ponen en contra del avance transformador practica su fe de manera utilitaria. La presencia de don Fermín en el funeral de Gregorio es un mero gesto, un hecho de hipocresía y especulación. El incendio de la iglesia por los habitantes de San Pedro o el catolicismo feudal de don Bruno muestra la misma patología.

El canto de los grillos

Para José María Arguedas, la Edad de Oro no se instauraría solamente en el momento de la reconciliación de las culturas, razas y capas. La humanidad alcanzaría la armonía total al convivir con Dios y por consiguiente con la naturaleza. El poder divino arguediano tomó la forma de un eje cósmico en el cual se centró todo lo verdadero: “Dios es esperanza. Dios alegría. Dios ánimo.”⁵⁸ Dios, la naturaleza y el hombre forman una unión panteísta.

José María Arguedas incorporó la visión de la armonía inspi-

rada por el mito andino de la madre tierra *Pachamama* en el proyecto social de Rendón Willka. El mundo ideal de Willka se caracterizó por la misma totalidad existencial en la que vivieron los miembros de un *ayllu*. Solamente los indígenas eran capaces de percibir la naturaleza como una parte de sí mismos. Ellos se consideraron una parte efímera del cosmos. Así lo percibió el ojo de Gregorio: “El ojo inmóvil de Gregorio, fijo en el bajo dintel de la tienda, parecía haber recibido el silencio de todas las cosas del mundo que la luz estelar amante, exalta, lleva, especialmente al atento corazón, la imagen total de la morada en que estamos viviendo.”⁵⁹

Al contrario de Gregorio, don Bruno era un intruso en el paisaje andino: “Los grillos y los sapos hablaban su voz se levantaba como agua sonora, llegaba a los astros, hacía vibrar la médula de las piedras más puras cubría de silencio vivo la figura apenas visible de las montañas y los abismos, acrecentaba dulcemente el frío, pero don Bruno no los oía.”⁶⁰ Sólo la adopción de la percepción andina hizo que don Bruno escuchara con atención el canto de los grillos y lo entendiera como Ernesto en *Los ríos profundos*.

El mundo de Rendón representó un espacio de la “veracidad humana” que es “vivido” por sus pobladores en su totalidad. La puerta del *ayllu* mítico se abre solamente a aquellos que logran integrarse en el tiempo-espacio cósmico. Como gratificación, desvaneció la “soledad cósmica” y en su lugar se extendió la “alegría cósmica”.⁶¹

Hacia la reconciliación cultural forzada

El discurso que Arguedas pronunció al recibir el Premio Nacional

de Literatura en 1958, se hizo famoso como una defensa del mestizaje cultural. Opino que las palabras de Arguedas han sido malinterpretadas. Arguedas rechazó la idea de que se pudieran unir las culturas que dividían Perú en una manifestación singular unos años antes de escribir *Todas las sangres*. Como demuestra la novela, Arguedas buscó un concepto más allá del mestizaje armónico que se podría denominar “reconciliación cultural forzada”.

El tema del ímpetu revolucionario del escritor peruano fue abordado por Nelson Manrique, quien analizó la posición de Arguedas ante el mestizaje a base de los ensayos de *La formación de una cultura nacional indoamericana* publicados en 1977.⁶² Según Manrique, Arguedas abandonó la idea del mestizaje idílico (o sea, la integración armónica de las razas) ya en los años sesenta. Manrique postula que José María Arguedas llegó a una oposición militante al mestizaje por tres razones principales: por la transformación de la cultura indígena bajo el influjo de la cultura criolla, por la radicalización ideológica como consecuencia de la revolución cubana y por la orientación literaria e intelectual del autor.⁶³ Manuel Castillo llega a una conclusión semejante a la de Manrique. Sostiene que Arguedas considera como culturalmente viables solamente dos tipos de relaciones: la “convivencia” y la “pervivencia”.⁶⁴

Todas las sangres apoya sobradamente estas observaciones. La percepción de Arguedas de la viabilidad del mestizaje no fue escéptica sino totalmente negativa. Para demostrar los efectos malignos y ilusivos del mestizaje, Arguedas utilizó el personaje del cholo Cisneros quien procuró integrarse entre los gamonales criollos a pesar de ser indio. La transculturación de Cisneros

le “sinculturó”. Cisneros se alienó de la cultura materna, fue excomunicado por la comunidad india y nunca penetró el mural de rencor de los sanpedrinos:

- ¿Para qué necesito el Credo [*en castellano*]?

- Para ser considerado, no ya como gran señor, sino vecino común. En Lucaslak' ta, el indio comunero Demetrio Huamanchilka, tiene cinco mil carneros y tres mil alpacas. No sabe el Credo en castellano. Es indio avaro. Ni siquiera podrá ser regidor. Ya no tiene derecho a hablar en los cabildos. Es llutan, indio de baja condición.⁶⁵

Arguedas nunca abandonó la fe de que la cultura autóctona sobreviviera la invasión cultural costeña. En vez del mestizaje que causaría que la cultura india perviviera hasta su desaparición total, Arguedas propuso un modelo que mantuviera la dualidad cultural. Fue la reconciliación de razas la que pudo garantizar que ninguna de las culturas involucradas perdiera sus rasgos distintivos. Arguedas, un atento observador de la realidad peruana, supo que el Perú multiétnico no se formaría sin que se reconociera la ciudadanía del pueblo indio. No obstante, el clima social no le fue favorable.

“Dios creó al hombre desigual en facultades. Eso no tiene remedio. Hay que respetar y perfeccionar la obra de Dios.”⁶⁶

“[*Los indios*] piensan de otro modo y, lo que es peor, anhelan otros bienes.”⁶⁷

A primera vista, los conflictos entre los individuos y las comunidades de *Tódas las sangres* se desarrollan en el plan de la reconciliación nacional peruana. La gradual remoción del aislamiento de las comunidades autóctonas, los diálogos entablados

entre los grupos originalmente segregados y la desaparición paulatina de los prejuicios actúan como una quimera del diálogo nacional. Sin embargo, el espíritu de la mutualidad está invertido por la indignación de los criollos serranos y los costeños a la integración de sus compatriotas indios. Los planes de la modernización del Perú de don Fermín, el proteccionismo de don Bruno y el desprecio de los feudales hacia los comuneros derrumban la perspectiva inicial. La supremacía cultural y económica de los criollos paraliza cualquier esfuerzo de acercamiento. Al ver la reluctancia por parte de los criollos, Arguedas buscó una solución radicalizada: la reconciliación debía ser impulsada por la violencia justificada.

Así, en la fase final de su vida Arguedas accedió a que la reconciliación de las razas estuviera reforzada desde “abajo” y desde los Andes. La firmeza de esta convicción está repetida en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* en la evocación de la fuerza del río sangriento *yawar mayu*: “Allí, en esa novela [*Todas las sangres*], vence el yawar mayu andino, y vence bien. Es mi propia victoria.”⁶⁸

La idea de que la reconciliación nacional peruana se pudiera restaurar solo desde abajo y por el derrumbamiento de las instituciones rígidas no era radicalmente nueva. González Prada postuló que los indios ganarían la dignidad y respeto por la violencia⁶⁹ y Mariátegui predijo que el socialismo peruano proveniría de la cultura indígena. Lo que aisló a Arguedas de sus precursores fue que la utopía del Perú del siglo XX respetaba la pluralidad cultural de un modo que desde el punto de vista de nuestro tiempo no dudaríamos en llamar posmoderno. Arguedas deseó crear un nuevo Perú donde la dualidad se basara en la tolerancia mutua y el intercambio cultural durante el

cual una raza aceptaría los atributos de la cultura opuesta y enriquecería su propia experiencia vital. José María Arguedas no promovió la idea de la transculturación. No intentó crear una cultura complementaria e ideal que fuese una combinación de lo mejor de las dos culturas originarias. Arguedas formuló el Perú *de todas las sangres*, manteniendo la riqueza cultural primaria y expresando su fe en el proceso de la “inculturación”.⁷⁰

La inculturación arguediana era un encuentro (no una fusión) armónico y constructivo de las culturas. El fruto de la inculturación es Rendón Willka, que se opone a la opresión histórica de su pueblo y se pone a luchar a favor de su avance. Su estancia en la capital le da la oportunidad de saborear y conocer la cultura criolla. A la vez, refuerza el lazo entre Willka y su cultura materna. Del ambiente limeño Willka absorbe solamente los elementos que le ayudaran a fortalecer la cultura india en sus choques con mundos diferentes. Esta reunión a mitad de camino libera al hombre de la unidimensionalidad y le prepara para una orientación más fácil en el medio multicultural.

El mestizaje utópicamente revisado por Arguedas es bilateral. Un criollo puede “despertarse” al encontrarse con una tradición cultural distinta. Por el proceso de la inculturación pasa el ingeniero Hidalgo, un luchador por una patria mejor, que salió a reunir lo que dividieron sus antepasados. Willka y Hidalgo son los Adanes de la nueva civilización basada en la tolerancia cultural y la convivencia de lo moderno y lo antiguo.

Antonio Cornejo Polar trató de expresar la dialéctica de la pluralidad arguediana llamando al autor y al ciudadano utópico “los migrantes”,⁷¹ El migrante distinguía entre el “aquí y ahora”,⁷² lo que Degregori considera un rasgo distintivo entre el hombre

moderno y el posmoderno.⁷³ Cornejo Polar y Degregori revisan así la idea general de que Arguedas percibió el mundo en una forma sintética y demuestran la intemporalidad de su utopía.

Vargas Llosa sostiene su análisis del proyecto social arguediano en la afirmación que Arguedas se inspiró en el mito del Incario e intentó reinstaurar el protoc comunismo incaico.⁷⁴ La alusión implícita de Vargas Llosa a la neofobia de Arguedas es poco justificable. Arguedas no aplaudió al comunismo totalitario de los Incas ni intentó evocar el pasado. En la búsqueda del modelo sociopolítico ideal, Arguedas extrajo los elementos del imperio incaico que coincidían con su idea del sistema humanista y liberal. Hizo la selección de la misma manera en la que escogió los motivos de los mitos modernos.

En vez de retratar a Arguedas como un pensador y escritor arcaizante, cabría presentarle como un hombre capaz de un pensamiento (pos)moderno: entre los motivos del imperio incaico que más cautivaron su atención estaba la multiétnicidad. En contraste, el tema del multiculturalismo fue abordado por las ciencias sociales en los años ochenta. También en este caso, Arguedas mezcló los datos reales con la mitología sin trazar una línea divisora entre ellos. El encantador mito de la pluralidad cultural del estado de Tawantinsuyu formó una parte bien pensada de la ideología imperialista incaica. A pesar de eso, Arguedas adaptó con su afán quijotesco el Tawantinsuyu multiétnico a la constelación sociopolítica de su tiempo.

El Perú utópico arguediano se hunde en las insinuaciones. No obstante, al confrontar las propuestas de Arguedas con la evolución de la democracia en la América Latina⁷⁵ actual, es remarkable su intemporalidad. En los últimos diez años, la sociedad

civil ha procurado desmitificar la idea del estado nacional culturalmente homogéneo y reanimar el Tawantinsuyu mítico. La reivindicación de la autonomía cultural constituye un severo “desafío postliberal”, a los sistemas políticos y al carácter de la democracia en toda la América Latina. El rasgo particular del movimiento del multiculturalismo constitucional es que son los grupos indígenas los que actúan de punta de lanza. Parece que la historia ha absuelto a Arguedas.

Comunidad en el Tawantinsuyu posmoderno

A semejanza de Mariátegui, Arguedas sufrió la influencia del mito de la comunidad incaica. Este representa a los habitantes del imperio como gente “trabajadora”, “disciplinada”, “obediente a los deberes sociales” y sin instintos individualistas.⁷⁶ El *ayllu* literario de Arguedas, Paraybamba dispone de todas las características de la sociedad ideal. Aparte de la comunidad, la igualdad, la firmeza y la devoción el pueblo elegido de Arguedas goza de conciencia política. Como observa uno de los criollos: “[Los indios] son cada vez más firmes y unidos. Hasta altivos y respetuosos. Eso da miedo.”⁷⁷ Arguedas no oculta sus simpatías con el ímpetu revolucionario de los indios dejándole rematar en el *yawar mayu* el torrente del anhelo andino que fue comprimido por siglos.

El espíritu rebelde en el indio no está en contradicción, sino que forma un complemento del mito antiguo del “buen salvaje”: la imagen general del indio en *Todas las sangres*. El pueblo indígena arguediano casi no conoce pecados de este mundo y en caso de errar es por abandonar la cultura materna y contagiarse de vanidad. Toda la fascinación de Arguedas hacia la moralidad india

está resumida en la exclamación de Jorge Hidalgo: “He encontrado aquí lo que no pude hallar en Lima: hombres superiores a mí por la nobleza de su espíritu, por la majestad de su alma.”⁷⁸

Arguedas atribuye a los indios la conducta de la revolución, pero nunca excluyó la posibilidad de que otras razas sostuvieran su lucha. Al contrario, José María Arguedas creyó que un enemigo común destruiría las barreras de las diferencias culturales y entablaría los lazos de la comunidad. *Todas las sangres* presenta el momento de esta movilización a través de las razas durante el accidente en la mina o cuando los sanpedrinos buscaron el amparo de los indios.

A pesar de la esperanza que Arguedas cifró en la comunidad, no eliminó la posibilidad de que un héroe individual pudiera actuar en la realización de su plan utópico. Como en otros casos, se pueden encontrar paralelismos entre el concepto de Arguedas y los mitos tempranos. El mártir Rendón Willka será la encarnación del mito sobre el rey Inkarri quien resurgió para guiar a su pueblo de la pobreza y opresión.⁷⁹ El mito de Inkarri que se nutrió del arquetipo del Dios justo, un redentor quien sufrió sin tener la culpa, es recurrente en la historia peruana y siempre actúa como fuente de esperanza y consuelo. Entre los personajes que lo reanimaron con sus hechos legendarios se encuentran Tupak Amaru, José Angula e incluso Abimael Guzmán.⁸⁰ Es también la muerte redentora la que en *Todas las sangres* abre el cataclismo de la nueva creación. Con la muerte de Rendón Willka, se materializa la utopía arguediana:

“El oficial lo hizo matar. Pero se quedó solo. Y él, como los otros guardias, escuchó un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar.”⁸¹

Es curioso que Arguedas intentara construir un mesías no solamente literariamente, sino también en la vida real. El hombre de carne y hueso a quién Arguedas encargó la misión redentora fue Hugo Blanco. Seis años después de terminar *Todas las sangres*, Arguedas dirigió a Blanco una serie de cartas escritas en quechua. En el anhelo de continuar en su encrucijada, Arguedas averiguó:

¿No fuiste tú, tú mismo quien encabezó a esos ‘pulguientos’ indios de hacienda de nuestro pueblo de los asnos y los perros al más azotado, el escupido con el más sucio escupitajo? Convirtiendo a éstos en el más valerosos de los valientes, ¿No aceraste su alma?⁸²

A manera de conclusión

José María Arguedas publicó *Todas las sangres* a principios de los años sesenta cuando ya quedaba claro que los experimentos utópicos del modernismo habían desembocado en el totalitarismo. El agravamiento de la crisis internacional demostró la necesidad de un nuevo marco sociocultural. Arguedas experimentó el drama de este conflicto con una profundidad excepcional debido a su sensibilidad quijotesca, su marginalidad cultural y su postura mítica ante el mundo. Tomó la decisión de responder a la situación tensa y componer una nueva interpretación de la ontología humana y de la dialéctica histórica. Cuanto más convencido estuvo Arguedas de la veracidad de su plan multicultural utópico, tanto más trágicamente sintió su fracaso. *Todas las sangres* fueron como un niño nacido prematuramente. Su padre espiritual se adelantó al pensamiento global en ocho años que faltaron a la destrucción de la aglomeración funcionalista en Missouri y la llegada del posmodernismo.

Es oportuno preguntarse por qué *Todas las sangres* no ha logrado despertar un interés más profundo entre los lectores. Evidentemente, el proyecto poético de Arguedas ha quedado reducido a un intento narrativo realista de baja calidad que se empeña presuntamente por denominar críticamente la situación del Perú. Arguedas quedó atrasado en su pensamiento mítico en relación con su época. Consciente de este problema, trató de alcanzar a su público por medio de un estilo realista artificioso. Además, la sociedad latinoamericana ya había abandonado el culto a la utopía y había renunciado a su estatuto poético. Dicho en palabras de Octavio Paz: América Latina había dejado de “soñar con sí misma”.

José María Arguedas no se convirtió en un “Whitman” continental. Ha sido insertado dentro del movimiento de la literatura indigenista y su obra suele ser alabada, salvo unos pocos “excesos”. Parece que las novelas utópicas de Arguedas recuperarán su debida valoración cuando América Latina (y el mundo entero) haya soñado con un sueño diferente.

Notas

- 1 Rowe, William. *Ensayos arguedianos*. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996, p. 1980.
- 2 Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica*. México : Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 17.
- 3 Ibid., pp. 25 y 293.
- 4 Ibid., p. 73.
- 5 Ibid., pp. 17 y 31.
- 6 Lauer, Mirko. *Andes imaginarios: Discursos del Indigenismo 2*. Lima : SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1997, pp. 14-15.
- 7 Benjamin, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Praha : Odeon, 1979, p. 20.
- 8 Lauer, Mirko. Op. cit., p. 109.
- 9 Ibid., p. 109.
- 10 Ortega y Gasset, José. *Úkol naší doby*. Praha : Mladá fronta, 1969, p. 87.
- 11 ¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres. Op.cit., IEP : Lima, 1985. En Escajadillo, T. G. : “Las señales de un tránsito a la universalidad”. En Larco, J. (ed.) *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. Ed. cit., p. 108.
- 12 González Prada, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 340.
- 13 Černý, Václav. *Studie a eseje z moderní světové literatury*. Praha : Československý spisovatel, 1969, p. 19.
- 14 Cornejo Polar, Antonio. En Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 299.
- 15 Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky*. Praha : Torst, 1998, p. 99.
- 16 Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Madrid : Alianza Editorial, 1988, pp. 44 y 41.
- 17 Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., p. 244.
- 18 Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Ed. cit., p. 425.
- 19 Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., p. 246.
- 20 Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., p. 257.

- 21 Aínsa, Fernando. *Necesidad de la Utopía*. Varsovia : CESLA, 1998, p. 9.
- 22 Cornejo Polar, Antonio. “Condición migrante y representatividad social: El caso de Arguedas”. En Martínez, Maruja, Manrique, N. (eds.). *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995, p. 10.
- 23 Larco, Juan (ed.). „Conversando con Arguedas“. En Larco, Juan (ed.). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana : Casa de las Américas, 1976, p. 26.
- 24 Aínsa, Fernando. *Necesidad de la Utopía*. Ed. cit., p. 9.
- 25 Cornejo Polar, Antonio. “Un ensayo sobre ‘Los zorros’ de Arguedas”. En Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., p. 299.
- 26 Ibid., p. 299.
- 27 Ibid., p. 260.
- 28 Vargas Llosa, Mario. Op. cit., p. 39.
- 29 Ibid., p. 276.
- 30 Ibid., p. 39.
- 31 Arguedas, José María. *Tódas las sangres*. Ed. cit., p. 460.
- 32 Arguedas, José María. *Temblar. El sueño del pongo*. La Habana : Casa de las Américas, 1976, pp. 30-31.
- 33 Arguedas, José María. *Tódas las sangres*. Ed. cit., p. 410.
- 34 Escajadillo, T. G. Op. cit., p. 109.
- 35 Montoya, R. P. “Todas las sangres: ideal para el futuro del Perú”. *Ciberayllu*. 30 de noviembre 2001. [online]. [cit. junio 2002].
<<http://www.andes.missouri.edu/andes/arguedas>>
- 36 Arguedas, José María. “No soy un aculturado”. En Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., pp. 257-258.
- 37 “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva”.

- Mariátegui, José Carlos. “Aniversario y balance”. En Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1999, p. 141.
- 38 Cornejo Polar, Antonio. “Debate”. En Martínez, Maruja y Manrique, N., (eds.). Ed. cit., p.71.
- 39 Primer Encuentro de Narradores Peruanos, Casas de la Cultura del Perú, 1969. En Cornejo Polar, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires : Editorial Losada, 1973, pp. 187-188.
- 40 Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha : Oikoyomenh, 1993, p. 28.
- 41 Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México : Fondo de cultura económica, 1993, p. 232.
- 42 Eliade, Mircea. Op. cit., p. 15.
- 43 Larco, Juan, (ed.). Ed. cit., p. 24.
- 44 Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., pp. 244-245.
- 45 Rivera-Pagán, L. N. “Theology and Literature in Latin America: John A. Mackay and *The Other Spanish Conquest*. *Journal of Hispanic/Latino Theology*.” May 2000, no. 4, vol.7, pp. 16-17.
- 46 Arredondo, S. “*El zorro de arriba y el zorro del abajo* en la correspondencia de Arguedas.” En Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., p. 286.
- 47 Černý, Václav. Op. cit., pp. 213-251.
- 48 Černý, Václav. Op.cit, pp. 219-220.
- 49 Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Conclusiones de Medellín*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Mensaje, 2. Junio 2002. [online]. [cit. junio 2002]. <<http://www.arciprensa.com/medel.htm>>
- 50 Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Conclusiones de Puebla*, Consejo Episcopal Latinoamericano. 55-56, 1156. Junio 2002. [online]. [cit. junio 2002]. <<http://www.arciprensa.com/puebla.htm>>
- 51 Ibid., *Conclusiones*, 21.
- 52 Ibid., *Conclusiones*, 12.
- 53 *Conclusiones* de Puebla. Op. cit., Conclusiones, 1161.

- 54 Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Ed. cit., p. 422.
- 55 Ibid., p. 426.
- 56 *Bibliá svatá*. Praha : Blahoslav, 1954, (Zj. 19,11).
- 57 Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Ed. cit., pp. 472-473.
- 58 Ibid., p. 426.
- 59 Ibid., p. 129.
- 60 Ibid., p. 285.
- 61 Rowe, William. Ed. cit., p. 95.
- 62 Martínez, Maruja y Manrique, N., (eds.). *Amor y fuego*. Ed. cit., pp. 77-91.
- 63 Ibid., p. 88.
- 64 Castillo, M. O. : “José María Arguedas, el conflicto cultural y la ‘intervención triunfante’.” En Martínez, Maruja y Manrique, N., (eds.). Ed. cit., p. 97.
- 65 Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Ed. cit., p. 278.
- 66 Ibid., p. 242.
- 67 Ibid., p. 303.
- 68 Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. cit., p. 79.
- 69 González Prada, Manuel. Ed. cit., pp. 342-343.
- 70 Cornejo Polar, Antonio. “Condición migrante y representividad social: El caso de Arguedas”. En Martínez, Maruja y Manrique, N., (eds.). Ed. cit., p. 5.
- 71 Ibid.
- 72 Ibid., p. 10.
- 73 Degregori, C. I. : “Comentario”. En Martínez, Maruja y Manrique, N., (eds.). Ed. cit., p. 59.
- 74 Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica*. Op.cit., p. 158.
- 75 Yasha, D. J. “Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge”. En C. Mendoza (ed.). Latin America. *Democracia Multicultural*. 27 de mayo 2002. [online]. [cit. junio 2002].
<http://www.geocities.com/tayacan_2000/yashar.html>.

- 76 Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana : Casa de las Américas, 1973, p. 159.
- 77 Arguedas, José María. *Tódas las sangres*. Ed. cit., p. 158.
- 78 Ibid., p. 463.
- 79 Vargas Llosa, Mario. Ed. cit., pp. 161-164.
- 80 Demélas-Bohy, M.D. “Estado y actores colectivos. El caso de los Andes”. En A. An-nino (ed.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza : Ibercaja, 1994.
- 81 Arguedas, José María. *Tódas las sangres*. Ed. cit., p. 473.
- 82 Amaru, no.11, diciembre 1969. En Vargas Llosa, Mario. Op. cit., p. 15.

Bibliografía

- Aínsa, Fernando. *Necesidad de la Utopía*. Varsovia : CESLA, 1998.
- Annino, A. *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza : Ibercaja, 1994.
- Arguedas, José María. *Témblar. El sueño del pongo*. La Habana : Casa de las Américas, 1976.
- Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Madrid : Alianza Editorial, 1988.
- Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Colección Archivos, 1990.
- Arredondo, S. *El zorro de arriba y el zorro de abajo en la correspondencia de Arguedas*, in Martínez, Maruja y Manrique, N. (eds.). *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995.
- Bibli svatá*. Praha : Blahoslav, 1954.
- Benjamin, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Praha : Odeon, 1979.
- Castillo, M. O. “José María Arguedas, el conflicto cultural y la ‘intervención triunfante’”. En Martínez, Maruja y Manrique, N. (eds.). *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995.
- Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Conclusiones de Medellín*, Consejo Episcopal Latinoamericano. Junio 2002. [online]. [cit. junio 2002] <<http://www.arciprensa.com/medel.htm>>.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Conclusiones de Puebla*, Consejo Episcopal Latinoamericano. Junio 2002. [online]. [cit. junio 2002] <<http://www.arciprensa.com/puebla.htm>>.
- Cornejo Polar, Antonio. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires : Editorial Losada, 1973.
- Cornejo Polar, Antonio. “Condición migrante y representividad social: El caso de Arguedas”. En Martínez, Maruja y Manrique, N. (eds.). *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995.
- Cornejo Polar, Antonio. Un ensayo sobre ‘Los zorros’ de Arguedas. En Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

- Černý, Václav. *Studie a eseje z moderní světové literatury*. Praha : Československý spisovatel, 1969.
- Degregori, C. I. Comentario. En Martínez, Maruja y Manrique, N. (eds.). *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995.
- Demélas-Bohy, M. D. “Estado y actores colectivos. El caso de los Andes”. En Annino, A. *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza : Ibercaja, 1994.
- Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha : Oikoymenth, 1993.
- Escajadillo, T. G. “Las señales de un tránsito a la universalidad”. En Larco, Juan (ed.). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana : Casa de las Américas, 1976.
- González Prada, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca : Ediciones Sígueme, 1999.
- Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky*. Praha : Torst, 1998.
- Larco, Juan (ed.). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana : Casa de las Américas, 1976.
- Larco, Juan. “Conversando con Arguedas”. En Larco, Juan (ed.). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana : Casa de las Américas, 1976.
- Lauer, Mirko. *Andes imaginarios: Discursos del Indigenismo 2*. Lima : SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1997.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana : Casa de las Américas, 1973.
- Martínez, Maruja y Manrique, N. (eds.). *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995.
- Montoya, R. P. “Todas las sangres: ideal para el futuro del Perú”, 30 de noviembre 2001
- Ciberayllu, Martínez, D. C.(ed.). Junio 2002. [online]. [cit. junio 2002]
<<http://www.andes.missouri.edu/andes/arguedas>>.
- Ortega y Gasset, José. *Úkol naší doby*. Praha : Mladá fronta, 1969.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México : Fondo de cultura económica, 1993.

- Portocarrero, Gonzalo. "José María Arguedas: El arte como recreación de la identidad". En Martínez, Maruja y Manrique, N. (eds.): *Amor y fuego*. Lima : Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1995.
- Rowe, William. *Ensayos arguedianos*. Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* México : Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Yasha, D. J. "Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge". En Mendoza, C. (ed.). Latin America. *Democracia Multicultural*. 27 de mayo 2002. [online]. [cit. junio 2002] <http://www.geocities.com/tayacan_2000/yashar.html>.