

# EL ENSAYO TRANSCULTURAL EN DOS TEXTOS DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS<sup>1</sup>

Ezequiel Maldonado\*

La caracterización de José María Arguedas como creador, novelista y cuentista, ha relegado a su labor de ensayista. Un ensayista sui géneris que rebasa su formación de antropólogo y lo muestra en una dimensión pluridisciplinaria. En este trabajo destaco tesis primordiales de dos ensayos arguedianos. Valoro en los ensayos la incidencia de la traducción cultural, la voz del otro, así como los ensayos-crónica, que develan el aporte arguediano. Son una constante en sus investigaciones la desintegración de comunidades indias y la evolución de otras que resistieron el embate colonial y el capitalista sin perder su identidad.

En varios de estos ensayos, el discurso de Arguedas, oscilante entre el escepticismo y el optimismo, se inclina por esta última actitud vital cuando señala “la fortaleza o astucia... que permite al hombre andino apropiarse selectivamente de atributos que le son ajenos y enriquecer con ellos su experiencia de mundo”.<sup>2</sup> Un hombre andino que

<sup>1</sup> Una primera versión se leyó en el “XIII Congreso peruano del hombre y la cultura andina Julio C. Tello” el 3 de agosto del 2001 en Lima Perú. Agradezco el apoyo y la solidaridad de la profesora Angélica Aranguren.

\* Departamento de Humanidades, UAM-Azcapotzalco.

<sup>2</sup> Antonio Comejo Polar. “Condición migrante y representatividad social: El caso de Arguedas” en *Amor y fuego. José María Arguedas. 25 años después*. Lima, Desco-cepes, 1995, p. 5.

en su desplazamiento hacia la capital del país, en búsqueda de mejores condiciones de vida, agudiza la contradicción campo/ciudad y se transforma en migrante perpetuo. Sin embargo, esta “condición de migrante no desplaza a las categorías étnicas de indio o mestizo, pero de alguna manera puede englobarlas, como a otras, en términos de un proceso tanto individual como colectivo...”<sup>3</sup>

Es fundamental en la obra de Arguedas, narrativa y ensayística, la presencia de indios y mestizos, sin embargo éstos últimos son los grandes ausentes en los primeros relatos de Arguedas “sólo aparecen a partir de *Yawar Fiesta* (1941) y sobre todo en los ensayos antropológicos que Arguedas redacta en años posteriores”.<sup>4</sup> No es gratuita la afirmación de que en los ensayos es donde Arguedas descubre al mestizo. La condición de migrantes, indios y mestizos, difiere: “Mientras que en el indio hay comunidad, en el mestizo que migra... hay soledad, hay desarraigo. El mestizo de la época (...) estaría ubicado entre dos identidades sólidas, entre dos mundos más o menos coherentes y de fronteras bastantes definidas”.<sup>5</sup> Al igual que la categoría indio, la de mestizo es señalada como conciliadora y armonizante y tiende a diluir sus profundas contradicciones.

Es importante en el ensayo arguediano la caracterización que realiza sobre las excepcionales circunstancias históricas en el Valle del Mantaro y cómo la ausencia de instituciones de tipo colonial sirven para explicar continuidad cultural y permanencia de tradiciones indias. Por otro lado, la desindigenización “no era un factor que Arguedas considerara una valla para la realización de los cambios sociales...”<sup>6</sup> La segregación cultural “cruel, esterilizante y anacrónica” desaparecería

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 7.

<sup>4</sup> Alberto Flores G., *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Horizonte, 1994, p. 292.

<sup>5</sup> Carlos Iván Degregori, “Comentario (a la obra de Fermin del Pino)”, en *Amor y fuego*, op. cit., p. 60.

<sup>6</sup> Nelson Manrique, “José María Arguedas y la cuestión del mestizaje”, en *Amor y fuego*, *ibid.*, p. 82.

en la medida en que los indios se convirtieran en mestizos, ya que el “abandono de la condición de indio (implicaba) su conversión en algo distinto...”<sup>7</sup> Tesis que variará de rumbo en la última etapa de Arguedas.

La mayor contribución de Arguedas en el ensayo, o su etapa prolífica, se manifiesta entre 1952 y 1958. En este periodo fue jefe del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura y secretario del Comité Interamericano del Folklore. En la década de los cincuenta se desenvuelve como docente y realiza una ardua tarea como investigador. Además, en el terreno de la ficción, escribió *Diamantes y perdernales* (1954) y *Los ríos profundos* (1958). Entre el escritor de novelas y el ensayista no hay contradicción, sí armonía: “articuló su obra como etnólogo y antropólogo con su tarea de novelista y cuentista complementariamente”.<sup>8</sup> En esta década, en su tarea como investigador de campo y ensayista, realiza un descubrimiento excepcional: el mestizo peruano. En esa época, se creía que a través de aproximaciones sucesivas se fusionarían el mundo andino y el mundo occidental, obteniendo el fruto preciado del indigenismo: el mestizo.

En este trabajo analizo dos ensayos: “Puquio, una cultura en proceso de cambio” y su tesis doctoral: *Las comunidades de España y del Perú*. Ahí describe su viaje a tierras españolas, compara pueblos, con la idea de descubrir raíces de los Andes peruanos que emergieron de Castilla.

## CARACTERÍSTICAS DEL ENSAYO ARGUEDIANO

José María Arguedas es en el ensayo, al igual que en su narrativa, un traductor cultural. Puente que vincula el mundo indio con el mestizo

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>8</sup> Aymar de Llano, “Mariátegui y Arguedas: dos lecturas, una interpretación”, en *Mariátegui. Entre la memoria y el futuro de América Latina* (edición de Liliana Weinberg y Ricardo Melgar) México, UNAM, 2000, p. 129.

gracias al amplio conocimiento de lengua y cultura. Traductor en sentido amplio del que interpreta y es capaz de penetrar, mediante la lengua, al complejo universo de culturas y cosmovisiones. La lengua, en este sentido, no es un conjunto de palabras ni de sonidos sino ante todo un sistema de sistemas. Una manera de interactuar, materia prima del pensamiento, principio básico de la cohesión social, forma más efectiva de exteriorizar la subjetividad. Así, la traducción ejercida por Arguedas implica estos procesos, y en especial la dimensión cultural.<sup>9</sup> Narrador transcultural se le ha llamado y se ha obviado el de ensayista transcultural.

En sus diversos ensayos escuchamos la voz del otro, una multiplicación de voces referidas. Arguedas testimonió en el cuerpo central de sus ensayos los argumentos, las descripciones, los puntos de vista, las esperanzas de los sin voz. Por su voz hablan los barredores municipales, el danzante de tijeras, tres ancianos de Chaupi que, en voz de don Mateo Garriazo, transmiten una queja sobre los indios de las nuevas generaciones: "Ellos no quieren que asistamos ni a los cabildos. Ustedes hablan de otro modo que no entendemos, nos dicen...".<sup>10</sup> Esta yuxtaposición de voces no es nada ajena a otros ensayos o al común de los ensayos. Sin embargo, en esta polifonía coral no sólo hablan las voces de los sin voz, como don Mateo, al que Arguedas sí entendió, sino los ajenos, aun los enemigos.<sup>11</sup> En ese orfeón ensayístico resuenan las voces del conquistador Francisco Pizarro, del soldado Miguel de Estete, así como diversos informantes indios y mestizos.

Son múltiples los recursos tácticos y estratégicos empleados por Arguedas en sus ensayos. En la investigación de campo de corte

<sup>9</sup> Vid. Ezequiel Maldonado, "La traducción de una cultura y los relatos zapatistas", en *Tema y variaciones de Literatura*, México, UAM-A, 1999.

<sup>10</sup> José María Arguedas, "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1989.

<sup>11</sup> Vid. Horacio Cerutti G.. "Hipótesis para una teoría del ensayo", México, UNAM, 1995.

antropológica se presentan cuadros estadísticos, cuestionarios, muestreos, censos, monografías, crónicas, testimonios directos. Ninguna técnica de investigación le es ajena y aprovecha charlas *circunstanciales* para proyectar una idea. Emplea citas históricas, con lo cual sus afirmaciones se apoyan en la verdad irrefutable de documentos. El manejo de “citas fundamenta la verdad del aserto en la verdad del texto histórico”.<sup>12</sup> El método empleado es el punto de vista funcional: estrategia comparativa, utiliza planos cuantitativo y cualitativo. Es el descubrimiento de consecuencias sociales que afectan la supervivencia y la prosperidad de comunidades indias; o elementos contradictorios en su cultura religiosa o entre quechuahablantes e hispanohablantes, entre indios y mestizos. Sin embargo, en los resultados toma distancia de sociedades sin conflictos en donde los distintos sectores sociales no sólo aspiran a la movilidad sino son proclives al ascenso de un estrato a otro.

En el volumen de ensayos de “Antropología cultural”, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, con prólogo y selección de Ángel Rama y que Arguedas nunca vio reunidos, los títulos enunciativos destacan la “formación de una cultura propia mestiza y original”, al decir de Rama,<sup>13</sup> que proyecta a Arguedas como un tenaz investigador tras las huellas de esa personalidad. Empresa monumental con la que se comprometió varios años y que no pocos de sus contemporáneos habrán criticado esta penosa labor, máxime ante el abandono momentáneo de su tarea como creador. En uno de sus ensayos fundamentales, “Puquio, una cultura en proceso de cambio” concluye en que son óptimas las condiciones para el cambio del *statu quo* “característico del *mestizo*, son ideales nuevos a los que el natural de

<sup>12</sup> Jorge Ruffinelli, *Comprensión de la lectura*, México, Trillas, 1996, p. 68.

<sup>13</sup> Vid. Ángel Rama, *Formación de una cultura indoamericana*, *op. cit.*, p. XIX. En las siguientes citas de este texto se anota la página entre paréntesis.

Puquio ha empezado a aspirar y que está realizando (... son los) típicos fenómenos del cambio revolucionario de cultura...” (p. 78). En otro de sus ensayos, “Evolución de las comunidades indígenas” diseña un cuadro social donde impera la *armonía* india y mestiza con otras clases sociales peruanas. Así lo dice: “Y el mestizo o el indio... será un ciudadano... con la seguridad de que ha de recibir un salario que le permitirá, si lo deciden, entrar al restaurant *El Olímpico*, y sentarse a la mesa, cerca o al lado de un alto funcionario... y libres, en todo momento, del temor de que alguien blanda un látigo sobre sus cabezas...” (p. 139).

Sobre este periodo de su producción ensayística Nelson Manrique afirma: “Arguedas era un intelectual culturalmente colonizado”.<sup>14</sup> Sin embargo, es en 1966 cuando el anterior enfoque de la integración nacional se transforma en el ensayo “La cultura: un patrimonio difícil de colonizar” con un punto de vista en que la resistencia cultural indígena constituye un baluarte ante la colonización ideológica yanqui y Estado peruano. En este cambio radical se mencionan tres hipótesis: 1) Arguedas observa la difusión e influencia de la cultura occidental en las comunidades indígenas; 2) la revolución cubana derrota las ideas del destino manifiesto e inspira movimientos insurreccionales en Latinoamérica e impulsa en Arguedas el “recuperar el horizonte socialista que guiara su entusiasmo juvenil durante la segunda mitad de la década del treinta y que sería sometida a una dura prueba por el pacto de Stalin y Hitler”<sup>15</sup> y 3) su sensibilidad como creador artístico le permitió superar tanto los esquemas del funcionalismo norteamericano en boga como del estrecho y ortodoxo marxismo. Se pregunta Arguedas “¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mi lo mágico”.

<sup>14</sup> Nelson Manrique, “La cuestión del mestizaje”, en *Amor y fuego. José María Arguedas...*, op. cit., p. 89.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

## "PIQUITO. UNA CULTURA EN PROCESO DE CAMBIO"

El eje de este ensayo es el cambio cultural, ligado al impacto económico, dice Arguedas: "Estamos convencidos de que no se trata del cambio normal de hábitos de una generación a otra, cambio lentísimo en las pequeñas ciudades aisladas del interior, sino de una verdadera revolución en las normas" (p. 38). Un profundo cambio se produce en forma vertiginosa, cambio en los valores, en la visión del mundo, el ideal está puesto en el modo de vida de los mestizos, a esto se aspira y se realiza. A este cambio que se expresa en múltiples fenómenos Arguedas le llama, cambio revolucionario en la cultura. Pareciera un uso, de este término, fuera de contexto. Se trata sí de un acelerado proceso de transculturación que tiene su base en el desarrollo del capitalismo en zonas nuevas de su expansión. Arguedas le llama revolucionario por lo profundo y vertiginoso, ya que rompe con las formas *naturales* de los cambios y rupturas generacionales.

Arguedas entra en contacto con los viejos indios, quienes se quejan del cambio de costumbres entre los indios jóvenes. Este cambio se refleja, por ejemplo, en el desconocimiento del mito de Inkarrí, mito fundante de su cosmovisión. Tanto en narración del mito de Inkarrí, como el de los wamanis y el del aguay unu existe un gran rigor, cada elemento es detalladamente descrito y explicado, a partir de la observación participante. Realiza, igualmente, un análisis comparativo entre las diversas versiones que recoge y entre los diferentes momentos en los que asiste a tales ceremonias. El mito de Inkarrí explica el origen del orden social imperante, superpuesto al antiguo y este dios ofrece la promesa de que el antiguo orden podrá ser establecido. De esta manera, los dioses originales se vuelven un sólido respaldo hacia los indios.

Las tesis centrales son: el cambio, fundamentalmente económico, en los modos de vida indígenas trastoca los valores tradicionales y, por lo mismo, desarticula su cotidianeidad con una clara tendencia

hacia la mestización de las comunidades. La religión católica, practicada por los indios, es separada de la religión local, cumple una función diferente. A lo largo del ensayo, a partir del relato de los cultos se percibe claramente la certeza de esta afirmación.

En particular, dos fiestas dedicadas a los wamani son objeto de interés y descripción pormenorizada: la Herraza y la Sequía, fiesta del ganado y fiesta del agua. Conocemos cada uno de los aspectos del ritual, los cantos, las oraciones, las danzas, se recoge también, con el apoyo de un músico tradicional, la melodía que acompaña cada parte festiva. En el ensayo transcribe a la escritura occidental la música autóctona, las tonadas, las canciones etcétera. Se trata de fiestas indias, de remotas raíces, con variados elementos católicos, breves y de poca relevancia en el contexto general. Esta información refuerza las ideas que Arguedas desarrolla sobre la religión local: “Los naturales parecen tener en cuenta que reciben dones efectivos únicamente de sus antiguos dioses: los wamanis, mama allpa o allpa terra y aguay unu” (p. 75).

La religión tiene, asimismo, importantes expresiones en la vida social; las clases sociales dentro de estos grupos indígenas se determinan por el número y categoría de las obligaciones religiosas cumplidas por cada uno. Si bien la capacidad de cumplir con los festejos tiene relación con las posibilidades económicas, se señala la presencia de naturales que por avaros no cumplen. Existe una relación directa entre prestigio y cumplimiento de obligaciones religiosas, aún las oficiales. Afirma Arguedas que la religión local es una estructura muy sólida y con obligaciones de culto que son estrictamente observadas. Los dioses locales están presentes en todos los aspectos y acontecimientos importantes de la vida individual y social; aparecen como los elementos en los que realmente se sustenta la seguridad individual y social (p. 76).

El culto católico se practica más por convencionalismos que genuina necesidad religiosa, y se vincula a la recreación y a la promo-



ción social. Los mestizos, por otro lado, introducen una actitud escéptica ante ambas y promueven la desaparición de las mayordomías. Arguedas reconoce que en ambas expresiones de religiosidad se operan cambios muy profundos, y que generan consecuencias igualmente importantes. Al debilitarse el culto se remueven las bases de la vida comunitaria. Además, crece la convicción de que el alto costo de las festividades arruina a los naturales.

Es predominante la idea de ganar dinero mediante el comercio con la costa, la vida de los individuos se orienta hacia este fin. Todo la cosmovisión religiosa se trastoca por esta tendencia que cuenta con el apoyo y la alianza de los mestizos. Crece entre los indios la tendencia a adoptar los modos de vida de los mestizos. No obstante, Arguedas percibe que no toda la población se siente bien ante este drama; la gente se siente amenazada y lucha por mantener su *statu quo* tradicional.

Las culturas son dinámicas, Arguedas las contempla en un momento de profundos y acelerados cambios ¿Cuál es su posición frente a esto? Se encuentra ante la crisis de uno de los elementos centrales de la identidad india: la cosmovisión, la religiosidad, elementos de sus ritos y tradiciones ancestrales que empiezan a cambiar y aun a desaparecer, sin que se vislumbre qué pueda sustituirlos. La vida fluye y no se puede detener. “Siguen ahora, aparentemente un camino abierto hacia el individualismo escéptico, debilitados sus vínculos con los dioses que regularon su conducta social e inspiraron, armoniosamente, sus artes, en las que contemplamos y sentimos una belleza tan perfecta como vigorosa” (p. 79). Es en este punto cuando la visión estética de Arguedas se impone, se remueven las bases sobre las que estos pueblos han dejado la huella imborrable de la belleza. Sus propios ensayos ayudan a conservarla. Se deja sentir, por vez primera, una leve nostalgia por la pérdida de esta forma de belleza expresada en su portentoso arte.

Nunca cae, sin embargo, en el escepticismo. En el ensayo aparece un elemento utópico. No la noción utópica como simple aspiración

abstracta, sino un concepto utópico cargado de energía, en estado potencial que está presente en toda visión de mundo que aspire al triunfo de lo humano. Así lo entiende Freire,<sup>16</sup> para quien lo utópico no es lo irrealizable. La utopía exige conocimiento crítico, es un verdadero acto de conocimiento y profundo acercamiento con la realidad, por eso afirma Freire que sólo los utópicos pueden ser proféticos y portadores de esperanza.

En esta vertiente se encuentra Arguedas que, al final de su ensayo, señala: “Inkarri vuelve y no podemos menos que sentir temor ante su posible impotencia para ensamblar individualidades quizá irremediabilmente desarrolladas. Salvo que detenga al Sol. Amarrándolo de nuevo, con cinchos de hierro, sobre la cima de Osqonta, y modifique a los seres humanos; que todo es posible tratándose de una criatura sabia y resistente” (p. 79).

Esta manera de revivir el mito de la esperanza, implica una visión dialéctica, una aspiración también al cambio, a una transformación capaz de hacer más humanos a los seres humanos. Arguedas vio con claridad un cambio que traería como consecuencia el dominio del individualismo y la ruptura de los lazos comunitarios, la pérdida del asidero profundo a nuestros miedos y esperanzas que es la religión, y a su vez revitaliza, dando un nuevo significado al mito, al dios de la esperanza y el cambio: Inkarri.

## LAS COMUNIDADES DE ESPAÑA Y DEL PERÚ

En la tesis con que José María Arguedas obtuvo el doctorado en Etnología “Las comunidades de España y del Perú” subsiste el manejo del método funcionalista. Estratificación social, tensión, movilidad social,

<sup>16</sup> Vid. Evaristo López, *Cultura popular y revolución cultural*, Madrid, España, Marsiega, 1977, pp. 116-117.

valores, son categorías fundamentales en su investigación. Sin embargo, supera con creces ese limitado punto de vista al utilizar información cualitativa en que la intuición del artista inhibe el instrumental universitario del etnólogo, pues su texto es “una buena crónica; tiene por tanto, algo de novela y está salpicado de cierto matiz académico, perdonable y hasta amenamente pedantesco y temeroso a la vez”. En el estudio comparativo de poblaciones españolas y peruanas, Arguedas propone el objetivo: “que el buen conocimiento de esas supervivencias y de sus fundamentos históricos iluminarían la historia y la realidad actual de la organización y funcionamiento de nuestras comunidades”.<sup>17</sup>

En la investigación de Arguedas hay una tentativa histórica que abarca las distintas etapas de la vida. Con el apoyo demográfico, censos, estadísticas, registros, la entrevista a profundidad y charlas eventuales con pobladores de Bermillo y La Muga, en Castilla, España, logra penetrar en espacios invisibles para el investigador tradicional. Arguedas no se propone un estudio totalizador, ante límites temporales y espaciales, pero sí uno que refleje aspectos otrora intrascendentes para la investigación formal. Por ejemplo, amén de analizar la propiedad comunal, la ganadería, el comercio, desde la perspectiva económica, contempla mediante instrumental intuitivo: contrastes infantiles y juveniles, trabajo agobiador, rutina e ignorancia en la vida adulta. En el iluminador capítulo “De la infancia a la muerte” recrea cantos y danzas de niñas castellanas en la única etapa de plenitud pues, “los niños (viven) en un estado de libertad segregada de modo implacable. El temor religioso católico al sexo, al *gran pecado*, condiciona la vida de la comunidad rígidamente” (p. 137).

<sup>17</sup> José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, s/f., p. 7. Las siguientes notas acerca del texto van entre paréntesis.

José María Arguedas, con la *intuición* del creador como base, re-crea una historia que amplía el campo del documento histórico. En una primera etapa de su estancia en España, rastreó archivos en Madrid sobre las comunidades castellanas con una limitada bibliografía etnográfica: “durante el presente siglo no se han hecho estudios de comunidades en España y muy escasos y limitados trabajos de campo”. En comunidades castellanas, utilizó el testimonio oral, planos de viviendas, calendarios de fiestas taurinas, letras musicales de antiguas danzas que repercutieron en América Latina:

Tengo una muñeca vestida de azul  
con su sobrefalda y su canesú.  
La llevé a paseo y se me constipó,  
la metí en la cama con mucho dolor.  
Esta mañana me dijo el doctor  
que le diera jarabe con un tenedor (p. 121).

El etnólogo inglés Evans Pritchard apela a antropólogos a imitar el ejemplo de la nueva historia, en la crítica de la documentación y en la percepción del tiempo y del cambio.<sup>18</sup> Sin conocer tal consigna, Arguedas la llevó hasta sus últimas consecuencias en una novedosa concepción del documento: lo accesorio, nimio o aparentemente baladí, una inocente canción infantil, adquiere relevancia en los valores que intenta transmitir y en una época con nuevas ideas dominantes, como el caso español, posterior a la Guerra civil, y la instauración del franquismo:

Han puesto una librería  
con los libros muy baratos  
con un letrero que dice:  
“Viva Carmencita Franco” (p. 119).

<sup>18</sup> Vid. Jacques Le Goff, “La nueva historia”, en *La nueva historia*, Bilbao, España, Retz-2, s/f., p. 267.

Es precisamente esta historia sesgada o entre bambalinas, al margen del proyecto central, que los informantes españoles destacan cual estigma que marcó una profunda huella en la historia española. Habían transcurrido casi treinta años de la guerra civil, con la derrota de la República, y los testimonios orales conducen inevitablemente a las secuelas del conflicto: “Los *seranos*, centros de jolgorio, habían desaparecido hacía muchísimos años y, según todos mis informantes, la guerra civil había acabado por dejar más *secos* a los hombres que ya no se preocupaban de otra cosa que de las vacas” (p. 117). Lo mismo ocurrió con la alegría y cultura castellanas: “Después de la guerra prohibieron los bailes nocturnos de los jueves. Se cerró el teatro. El *Grupo juvenil* se había dispersado” (p. 243). El orgullo de Bermillo, su biblioteca ambulante, era cosa del pasado, así como la clausura del salón de baile para niños y niñas.

El método comparativo entre las comunidades españolas y peruanas abre vetas sobre lo que es posible equiparar y lo que no es comparable. Al ser realidades alejadas por tiempo y espacio no cae en la etiqueta simplista. El tratamiento comparativo difiere y es integral o matizado como la descripción de las fiestas, “Un intento de análisis comparativo”, o la comparación sin matices de la estratificación social: “Daría material suficiente para una obra extensa el estudio comparativo entre el status de los vecinos y labradores de las comunidades (...) Adelantaremos sí, no la hipótesis sino la comparación objetiva que hicimos, de que el vecino o comunero español al trasladarse al Perú tomó el status del señorito e impuso a la población indígena el status del vecino de Castilla, del comunero” (p. 237).

En conclusión, en los años en que Arguedas abre nuevos derroteros, en ámbitos literario e histórico, la perspectiva de sus obras es verdaderamente revolucionaria. Posee la capacidad de manejar de manera integral estos campos y no fracciona, como lo exige la crítica de la época. Se menciona a un Arguedas que nunca deja de ser antropólogo cuando escribe literatura y que no deja de ser literato cuan-

do hace antropología. El interés primordial del etnólogo es la historia de los marginales, los sin voz y sin historia. No requiere para ello de nociones como infraestructura y superestructura, incapaces de dar cuenta de una realidad múltiple y diversa. La categoría tiempo resulta fundamental en su investigación, pues de antemano rechaza la idea de un tiempo único, homogéneo y lineal. Valora y promociona una novedosa concepción del documento. Desentraña su aparente inocencia y evidencia sus condiciones de producción. Delimita y explica lagunas y silencios históricos. En síntesis, sus ensayos apuntan a una recreación de la historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*. (Selecc. y prol. de Ángel Rama) Quinta ed. México, Siglo XXI, 1989.
- , *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, s/f.
- BUENO, Salvador, “Arguedas en la Habana” y “Arguedas con todas sus sangres” en *Aproximaciones a la literatura hispanoamericana*, La Habana, Cuba, Ediciones Unión, 1984.
- ESCOBAR, Alberto, *Arguedas o la utopía de la lengua*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- LARCO, Juan (comp. y prol.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas, 1976.
- LE GOFF, Jacques *et al.* (coord.), *La nueva Historia*, Bilbao, España, Mensajero, s/f.
- LIENHARD, Martín, *Cultura popular andina y forma novelesca*, México, Taller Abierto, 1998.
- MARTÍNEZ, Maruja y Nelson Manrique (editores), *Amor y fuego. José María Arguedas, 25 años después*, Lima, Desco-Cepes, 1995.

- MARTOS, Marco (prol.), *Arguedas: cultura e identidad nacional*. (Mesa redonda con Alejandro Romualdo, Alberto Escobar, Gustavo Gutiérrez y Antonio Melis) Lima, Perú, Edaproaso, 1989.
- NITRIK, Noé, "Arguedas: reflexiones y aproximaciones", en *La vibración del presente*, México, FCE, 1987.
- ORTEGA, Julio, *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura*, México, FCE, 1988.
- , "Cuando José María Arguedas empezó a escribir" en *La cultura peruana. Experiencia y conciencia*, México, FCE, 1978.
- RAMA, Ángel (comp. y prol.), *José María Arguedas. Señores e indios*, Buenos Aires, Calicanto, 1976.
- SACOTO, Antonio, *El indio en el ensayo de la América Española*, Quito, Ecuador, Abya-Yala-U. Andina Simón Bolívar, 1994.
- SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000
- VARGAS LLOSA, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE, 1996.



 **AZCAPOTZALCO**  
CODEI BIBLIOTECA