

Los viajes de Inkarrí y la escena del encuentro: una lectura de *Los juicios finales* de Peter Elmore

The Journeys of Inkarrí and the Scene of Encounter: A Reading of *Los juicios finales*, by Peter Elmore

Javier Muñoz-Díaz

St. Lawrence University, Canton, Nueva York, Estados Unidos de América

Contacto: jmunozdiaz@stlawu.edu

<https://orcid.org/0000-0003-4219-677X>

RESUMEN

Los juicios finales, el último y más ambicioso libro de crítica de Peter Elmore, es una contribución fundamental al estudio del campo cultural e intelectual peruano en la segunda mitad del siglo XX. Sustentado en una minuciosa reconstrucción bibliográfica, el libro establece que el hallazgo del ciclo mítico de Inkarrí entre 1955 y 1956 fue el origen de la visión letrada más difundida e influyente de las mentalidades andinas. A partir de este descubrimiento, la *intelligentsia* peruana postula que el campesinado indígena tiene una mentalidad de raíz mítica y de proyección mesiánica. En *Los juicios finales*, Elmore analiza el impacto de esta visión en las ciencias sociales, la literatura y las artes plásticas. En esta nota de comentario bibliográfico, además de examinar cada sección y capítulo, identifico la centralidad de dos figuras para los objetivos y la organización del libro: José María Arguedas (quien fue el difusor más creativo de la nueva perspectiva sobre las mentalidades andinas) y Alberto Flores Galindo (cuya tesis sobre la "utopía andina" tiene diferencias sustanciales con la del "mesianismo andino"). Finalmente, esta nota comenta algunos límites de *Los juicios finales*, particularmente la ausencia de una perspectiva interseccional de género, raza y clase que relativice la escena (invocada en la introducción) del "encuentro entre el intelectual y el hombre andino".

Palabras clave: José María Arguedas; Alberto Flores Galindo; Inkarrí; Andes; Utopía andina; Mesianismo andino; Milenarismo andino; Historia de las mentalidades; Historia intelectual.

ABSTRACT

Los juicios finales, Peter Elmore's latest and most ambitious book of criticism, is a fundamental contribution to the study of the Peruvian cultural and intellectual field in the second half of the 20th century. Based on a meticulous bibliographical reconstruction, the book establishes that the discovery of the Inkarrí mythical cycle between 1955 and 1956 originated the most widespread and influential lettered vision of Andean mentalities. The Peruvian intelligentsia postulates indigenous peasants as having mythical roots and messianic projection from this discovery. *Los juicios finales* analyzes the impact of this vision on the social sciences, literature, and visual arts. In this bibliographic review, in addition to examining each section and chapter, I identify the centrality of two figures for the book's objectives and organization: José María Arguedas (who was the most creative disseminator of the new perspective on Andean mentalities) and Alberto Flores Galindo (whose thesis on the "Andean utopia" has substantial differences from that of "Andean messianism"). Finally, this bibliographic review comments on some limitations of *Los juicios finales*, particularly the absence of an intersectional perspective of gender, race, and class that relativizes the scene (invoked in the introduction) of the "encounter between the intellectual and the Andean man."

Keywords: José María Arguedas; Alberto Flores Galindo; Inkarrí; Andes; Andean utopia; Andean messianism; Andean millenarianism; History of mentalities; Intellectual history.

1. Historia intelectual y cultural

El quinto libro de crítica de Peter Elmore, *Los juicios finales. Cultura peruana moderna y mentalidades andinas* (2022) no solamente es el más extenso y ambicioso de su carrera, sino que también es el más iluminador y estimulante. Si los cuatro libros anteriores se insertan cómodamente en los estudios literarios, este último se involucra con la historia cultural e intelectual, con las transformaciones de la *intelligentsia* peruana y su problemática articulación con los sectores andinos populares. Escrito con la elegancia de un ensayo, el texto ofrece, además del análisis de la representación letrada del indígena, una reconstrucción de las operaciones de intercambio, traducción, desplazamiento y distorsión que atraviesan las interacciones entre sectores de la élite y el campesinado andino pobre en la segunda mitad del siglo XX¹. El objetivo de *Los juicios finales* es examinar el diálogo intelectual y artístico que se produjo en el marco de los movimientos de masas más importantes a mediados del siglo pasado: la toma de tierras por parte de campesinos indígenas y las migraciones del campo a la ciudad. A partir de este diálogo (fragmentado y desigual, con múltiples interlocutores, pero caracterizado por el entusiasmo), se constituyó una visión de lo indígena que, aunque tuvo un origen académico y especializado, se diseminó hasta alcanzar a actores diversos del cuerpo social.

Un primer logro de *Los juicios finales* es que, a lo largo de sus catorce capítulos divididos en cinco secciones, la tesis central se comunica con claridad. Elmore propone que el descubrimiento letrado del ciclo mítico de Inkari, por medio de trabajos de campo en Q'ero (Cusco) y Puquio (Ayacucho) entre los años 1955 y 1956, sustentó una nueva visión acerca del campesinado andino pobre. Esta perspectiva sobre el sujeto popular andino, que excede los círculos especializados y gravita sobre la esfera pública hasta los últimos años del milenio pasado, postula que su mentalidad tiene una raíz mítica y una proyección mesiánica. La tesis es polémica, pero no puede negarse que su carácter combativo se debe precisamente a su atractiva sencillez. Asimismo, la sólida articulación de esta tesis evita que el libro de Elmore se convierta en una mera colección de ensayos independientes.

Un punto central de *Los juicios finales* es que, aunque el ciclo mítico de Inkari se encuentre en el origen, la nueva visión letrada de las mentalidades

andinas se sostiene en una versión del mito que no coincide con ninguna de las versiones recopiladas en el trabajo de campo. Elmore sostiene que el “relato canónico” de Inkari (el retorno del Inca decapitado para invertir el orden injusto de la colonización)

[...] no es producto de la memoria oral popular, sino de la interacción de esta —a través de la entrevista entre un antropólogo y un informante— con las preocupaciones y las prácticas de la intelectualidad peruana de la segunda mitad del siglo XX. (2022, p. 114)

Para desarrollar esta tesis, Elmore ofrece una lectura atenta y sensible de materiales diversos (la mayoría publicados entre 1956 y 2006) que citan, reelaboran o recogen ecos de la versión mesiánica del mito de Inkari. El corpus de *Los juicios finales* incluye textos literarios como relatos, novelas, poesía y teatro (tanto de creación original como traducciones), obras plásticas y performativas (tanto de creación individual como colectiva) y trabajos académicos de antropología y etnohistoria. Es encomiable el rigor en el manejo de un archivo tan numeroso, así como la flexibilidad del estilo para orientar al lector en esferas intelectuales y artísticas tan diversas¹¹.

La organización de *Los juicios finales* no es estrictamente cronológica, sino que se enfoca en vertientes o problemas específicos del desenvolvimiento de la visión letrada de las mentalidades andinas. El primer capítulo, que funciona como introducción y lleva el título “Encuentros con los Andes”, ofrece una periodización del campo intelectual peruano desde la guerra con Chile hasta la actualidad, explicando con detalle el marco conceptual y afectivo de los intelectuales y artistas desde mediados del siglo XX. La introducción también ofrece el marco teórico sobre mesianismo, milenarismo y apocalipsis (Norman Cohn, Maria Isaura Pereira de Queiróz, Eugen Weber), así como sobre las relaciones entre milenarismo, rebeliones campesinas y pensamiento radical moderno (Friedrich Engels, Karl Mannheim, Ernst Bloch, Eric Hobsbawm). Los siguientes tres capítulos conforman la primera sección, titulada “Inkari: retornos y migraciones”, y analizan el hallazgo y la difusión del catalizador de este proyecto de investigación. Los capítulos cinco y seis, que componen la sección “Del Taki Onqoy a Tupac Amaru: volver al otro orden”, discuten el impacto del descubrimiento de Inkari

en los estudios historiográficos sobre el periodo colonial. Los capítulos siete, ocho y nueve, agrupados en la sección “Las muertes del Inca en quechua: la elegía, el drama y las fiestas”, se enfocan en un fenómeno paralelo a la difusión del ciclo de Inkarrí: las representaciones en quechua de la muerte del Inca. Los capítulos diez, once y doce, que constituyen la sección “El fantasma del Inca: artes plásticas, poesía y novela”, comentan la influencia de la imagen de la muerte del Inca, modulada por el mito de Inkarrí, en formas y géneros artísticos cultos. Finalmente, los dos últimos capítulos del libro, agrupados en la sección “José María Arguedas: la escritura después de Inkarrí”, están dedicados exclusivamente a la literatura de este escritor indigenista, a quien se reconoce como el más creativo explorador de las transformaciones de las mentalidades andinas.

En esta nota de comentario bibliográfico, comienzo discutiendo la importancia de dos escritores peruanos que, además de ser materia de análisis, establecen los parámetros del libro y organizan sus materiales. Estas dos figuras son José María Arguedas y Alberto Flores Galindo. Luego, ofrezco un análisis de las secciones y los capítulos de *Los juicios finales* en su orden de aparición, apuntando detalles específicos a cada uno de ellos, como los límites de la escena del “encuentro del intelectual con el hombre andino” (p. 11) por la ausencia de una perspectiva de género/raza.

2. Arguedas es el principio y el fin

José María Arguedas es uno de los recopiladores y el principal difusor/recreador del ciclo mítico de Inkarrí, por lo que *Los juicios finales* se ocupa de analizar la mayor parte de su producción literaria y antropológica desde mediados de la década de 1950. Incluso podría afirmarse que, en cierto sentido, *Los juicios finales* es un libro sobre la “obra” de Arguedas si por tal entendemos no solo los textos firmados por este autor, sino también la configuración de un contexto de recepción acerca de lo andino. La tesis central del libro, que compete al campo cultural peruano a mediados del siglo XX, encuentra su más precisa expresión en la trayectoria de Arguedas. Elmore propone que el hallazgo del ciclo mítico de Inkarrí en Puquío en 1956 desencadenó motivos, imágenes, tonos y acentos de una sensibilidad mesiánica desde, por lo menos, *Los ríos profundos* (1958).

En *Los juicios finales*, Elmore utiliza varios textos de Arguedas para introducir vertientes de la nueva visión letrada acerca del sujeto popular andino. La primera sección empieza discutiendo el ensayo antropológico “Puquío, una cultura en proceso de cambio” (1956), mientras que la tercera sección comienza con un análisis de su traducción del poema quechua “Apu Inka Atawallpaman” (1955). El efecto retórico de esta distribución es que Arguedas es el iniciador de tradiciones de lectura sobre las mentalidades andinas. Asimismo, la última sección de *Los juicios finales*, dedicada exclusivamente a la literatura de Arguedas, establece que su figura autorial es el sintetizador de los imaginarios y las sensibilidades acerca de lo andino en la segunda mitad del siglo XX.

Desde mi perspectiva, la propuesta de Elmore dialoga (sin mencionarla) con una conocida interpretación de Nelson Manrique sobre la obra antropológica que Arguedas realizó en la década de 1950. Según Manrique, en textos como “La sierra en el proceso de la cultura peruana” (publicado en 1957) y “Evolución de las comunidades indígenas: el valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo” (redactado en 1956, pero publicado póstumamente), el escritor se muestra alineado con la tesis desarrollista de la antropología funcionalista estadounidense, que promovía el mestizaje como inserción en la lógica capitalista. El juicio del historiador es lapidario: “en este periodo de su producción, Arguedas era un intelectual culturalmente colonizado” (Manrique, 1999, p. 97). El historiador añade que, al final de su vida y debido al entusiasmo por la Revolución cubana, Arguedas cambió de postura y recuperó el radicalismo de la década de 1930. Martin Lienhard, en su introducción a la recopilación de la obra antropológica y cultural de Arguedas, matiza el severo juicio de Manrique, pero coincide en que al final de la vida del escritor se produjo un cambio significativo: “En la década de 1960, bajo el impacto de los movimientos revolucionarios asiáticos (China, Vietnam) y latinoamericanos, Arguedas deja atrás definitivamente las hipótesis del desarrollismo para acercarse al pensamiento anti-imperialista en boga” (2012, p. 39). Aunque Elmore no cita directamente estos textos de Manrique y Lienhard, su interpretación del impacto de Inkarrí en la obra de Arguedas parece darles a estos cambios políticos y estéticos una explicación genética y biográfica.

Por otra parte, aunque en *Los juicios finales* se enfatice constantemente la importancia de Inkarri para Arguedas, sería inapropiado concluir que este hallazgo constituya una divisoria de aguas. Como indica José Alberto Portugal, parece más productivo hablar de procesos de intensificación y cristalización:

Uno podría regresar en la obra de Arguedas hasta la época de *Yawar fiesta* y oír la entonación profética, la verbalización del motivo de la espera mesiánica (aún tímida y en tonos bajos, pero presente), desde los primeros capítulos de la novela. Ese contenido estuvo allí desde el principio, pero no se actualizará con el sentido fundamental que ya tiene para mediados de los sesenta hasta después del “descubrimiento” de Inkarri. (2011, p. 103)

El apunte de Portugal es necesario para matizar algunas de las conclusiones del libro de Elmore, no solo en lo que compete al análisis de Arguedas, sino de los otros materiales allí discutidos. El motivo de Inkarri permite identificar un cambio en las perspectivas letradas sobre lo andino, pero el riesgo está en mistificar su valor explicativo. No hay que atribuirle a Inkarri más poder del que realmente tiene, aunque se trate, en palabras de Arguedas, de “una criatura tan sabia y resistente” (1956, p. 232). La minuciosa documentación e historización realizada por Elmore evita, en mayor medida, este riesgo.

3. El ejemplo de Flores Galindo

Puede afirmarse que la estructura de *Los juicios finales* se inspira en el libro más importante de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (publicado originalmente en La Habana por Casa de las Américas en 1986), cuya tesis es el desarrollo histórico de imaginarios utópicos y proyectos revolucionarios que buscaron resolver la fragmentación social andina tras la invasión española. Los estudios históricos de Flores Galindo son el tema de un capítulo de *Los juicios finales*, pero su figura reaparece constantemente a lo largo del libro, estableciendo puntos de contacto y articulando su tesis central. *Los juicios finales* no es en sentido estricto una reescritura o actualización de *Buscando un Inca*, sino una reconstrucción detallada del contexto intelectual, los imaginarios y las sensibilidades que nutrieron a Flores Galindo para producir su obra mayor. Asimismo, hay una dimensión testimonial en la discusión sobre

el autor de *Buscando un Inca*, dado que Elmore fue su amigo personal. El libro contiene pasajes muy emotivos sobre la desaparición física de varias generaciones de intelectuales y artistas, a quienes el autor de *Los juicios finales* rinde homenaje.

A partir del análisis de la obra de Flores Galindo, Elmore establece convincentemente las diferencias entre dos perspectivas que algunos comentaristas usan de manera imprecisa o intercambiable: el “mesianismo andino” (propuesto en 1973 por Juan Osio) y la “utopía andina” (expuesto por primera vez en 1982 por Flores Galindo y Manuel Burga). Ambas tesis comparten el mismo corpus de trabajo, pero la diferencia clave está en el rol asignado a los procesos históricos en la configuración de las mentalidades. La tesis mesiánica postula que, a pesar de los avatares de la historia, la mentalidad indígena no ha cambiado en lo esencial. En cambio, la “utopía andina” no solo reconoce el devenir histórico, sino que postula la capacidad movilizadora de las mentalidades en el presente. Asimismo, esta diferencia conceptual tiene efectos políticos. Mientras que los promotores de la ideología mesiánica desestiman la articulación de la tradición milenarista autóctona con los movimientos revolucionarios modernos, “en la base misma de la noción de ‘utopía andina’ está la expectativa de que la energía imaginativa y la orientación transformadora de los mitos y creencias populares sean incorporados a un proyecto socialista” (Elmore, 2022, p. 36). Elmore sugiere un vínculo entre los promotores de la tesis de la “utopía andina” y lo que Flores Galindo llamó la Generación del 98, en particular aquel sector que militó en la *Nueva Izquierda* o simpatizó con ella (2022, p. 96). Lo importante a destacar aquí es que Flores Galindo, en tanto miembro más destacado de esta generación, no solo constituye un interlocutor en el proceso de investigación, sino una inspiración ética sobre el sentido del trabajo intelectual.

Entre las tesis del “mesianismo andino” y de la “utopía andina”, Elmore se muestra más crítico con la primera porque postula una visión esencialista de las culturas andinas. Las consecuencias políticas y éticas de ambas tesis serían evidentes en los años del Conflicto Armado Interno (1980-2000). Según *Los juicios finales*, desde el principio de la guerra, la tesis mesiánica fue usada por un sector de la *intelligentsia* para explicar la violencia política a partir del

[...] estereotipo del campesino quechuahablante como un sujeto ajeno a la modernidad y la nación, guiado por atavismos mítico-mágicos, regido por un *ethos* mesiánico (o, en su defecto, meramente arcaico) y dispuesto, en condiciones de crisis, a ejercer ritualmente la violencia en sus formas más extremas. (2022, p. 85)

Elmore señala explícitamente a Juan Ossio, quien sostuvo esta tesis “con tenacidad, pese a la falta de evidencia empírica” (2022, p. 42). Asimismo, en el epílogo, se menciona que esta concepción simplificadora de lo andino está en el informe de Ossio y Fernando Fuenzalida sobre el caso Uchuraccay (el asesinato en 1983 de ocho periodistas y un guía por parte de comuneros serranos)^{III}.

En el caso de Alberto Flores Galindo, principal promotor de la “utopía andina”, Elmore es enfático en señalar que este historiador rechazó “la idea de que Sendero Luminoso exprese, ni siquiera de un modo tortuoso y aberrante, [el] encuentro entre el marxismo y la utopía andina” (2022, p. 116). Al respecto hay un malentendido que parece deberse a que, en *Buscando un Inca*, al comentar las zonas declaradas en estado de emergencia en la década de 1980, Flores Galindo comenta: “El área del sur puede superponerse al mapa del Taqui Onkoy [sic] en el siglo XVI” (2005, p. 364). Sin embargo, a pesar de esta coincidencia de geografía, el historiador está interesado en la violenta represión estatal como expresión contemporánea del “racismo” (aquello que, en otra sección del libro, denomina la vertiente opuesta a la “utopía andina”) que criminaliza a los campesinos serranos y estigmatiza el pensamiento de izquierda. En el epílogo de *Buscando un Inca* (incluido en la segunda edición publicada en Lima por el Instituto de Apoyo Agrario en 1987), Flores Galindo reconoce el componente autoritario del mesianismo y postula la necesidad de crear nuevas ideas y mitos para “combinar a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe” (2005, p. 374), incluso si ello significa renunciar a la “utopía andina”.

4. La problemática escena del encuentro (introducción)

Aquí empiezo con el análisis secuencial de *Los juicios finales*. En el capítulo uno, que opera como introducción, Elmore utiliza la escena del “encuentro del intelectual con el hombre andino” para elucidar los

procesos históricos y las herramientas conceptuales de su ambicioso proyecto de investigación. Esta escena paradigmática es una referencia directa a las líneas iniciales de *Buscando un Inca*, que a su vez citan una reflexión del historiador Jorge Basadre en la segunda edición de *Perú: problema y posibilidad* (1978). Hay en este ejercicio intertextual no solamente el reconocimiento de una afiliación intelectual, sino también de una perspectiva ética (y política) común que ha sido fructífera para la reflexión sobre los dilemas de la nación peruana. Sin embargo, la escena del “encuentro” es debatible porque simplifica la compleja red de intercambios entre los sectores letrado y popular.

A partir de esta escena paradigmática, que para Elmore define a la cultura peruana moderna, se establecen los linderos entre la etapa histórica que es materia de *Los juicios finales* con la inmediatamente precedente (las primeras décadas del siglo XX) y con la posterior (en la que nos encontramos hoy en día y desde la que se escribe y lee el libro de Elmore). Mientras que la *intelligentsia* de la década de 1920 (Mariátegui, Valcárcel) se enfocó en la comunidad andina en tanto realidad material y económica, hoy en día los sectores letrados manejan un vocabulario humanitario para discutir el impacto y las secuelas del Conflicto Armado Interno (1980-2000). En medio de ambas etapas, en la segunda mitad del siglo XX, el giro cultural en la percepción letrada acerca del sujeto popular andino estuvo modulado por la institucionalización de la antropología y la etnohistoria. El ciclo mítico de Inkarrí fue registrado siguiendo los protocolos de estas dos disciplinas académicas.

La escena del “encuentro” parte de un hecho fáctico (los antropólogos que recopilaban el ciclo mítico de Inkarrí tuvieron encuentros con informantes indígenas), pero en la introducción esta escena adquiere un valor metafórico o emblemático. El mismo problema afecta a la dimensión de raza/etnia, que solo es mencionada por Elmore para caracterizar a los escritores Ricardo Palma (p. 24) y José María Arguedas (p. 47). La introducción de *Los juicios finales* posiciona a estos dos escritores como figuras emblemáticas del racismo del mestizaje y de la cultura andina moderna, respectivamente. Hubiera sido importante que la introducción problematizara en qué medida la racialización y la genderización posiciona a cada persona en las redes de intercambio sobre las mentalidades andinas.

Mi mayor reparo a *Los juicios finales* es la mistificación de la escena del “encuentro”, porque simplifica un proceso histórico que otras secciones del libro (como se verá más adelante) elucidan con mayor solvencia y detalle. En primer término, no reconoce las dinámicas de poder que configuran a sus participantes. En lugar de observar lo que separa a los interlocutores (la fractura social e histórica entre la élite y el pueblo), habría que observar aquello que ambos comparten y que les permite participar de ese mismo encuentro: un conjunto de privilegios vinculados al género (lo masculino) entrelazado con la raza y la clase social. En segundo lugar, se termina por establecer una oposición binaria (Lima vs. el interior del país) que encubre las continuidades, yuxtaposiciones y diferenciaciones internas de cada sector. El resultado de este androcentrismo y binarismo es que (casi) todos los participantes del debate son hombres y que (casi) todos los que tienen el rango de intelectual están vinculados al circuito capitalino.

Es meritorio que, en el primer pie de página de *Los juicios finales*, Elmore reconozca el androcentrismo de la selección del corpus y el marco conceptual. Sin embargo, la dimensión de género no debería reducirse a un listado de investigadoras a las que se les asignó el sexo femenino al nacer. Un reconocimiento cabal de este problema debería elucidar en qué medida la división de género afecta, además del contenido del debate, los espacios de intercambio y los protocolos de la comunicación. ¿En qué medida el género (entrelazado con la raza y la clase) establece la legitimidad de cada individuo para participar del diálogo? Aunque *Los juicios finales* no indaga en esta pregunta, el epílogo titulado “Últimas observaciones” ofrece una exposición de la tesis y los argumentos del libro mucho más persuasiva que la expuesta en la introducción. En lugar de apelar a la escena del encuentro, el epílogo reconoce la importancia de “la glosa y la cita” (2022, p. 405) en el establecimiento de la visión letrada acerca de la mentalidad andina como mítica y mesiánica.

Curiosamente, en *Los juicios finales* se presenta un brevísimo ejemplo de la manera en que la perspectiva de género puede ser incorporada al análisis global de las mentalidades. En el notable capítulo nueve, dedicado a las representaciones populares de la muerte del Inca, se incluye el acápite “Las mujeres y la fiesta”, que elucidada la magnitud de la participación femenina en el calendario festivo andino a pesar de estar invi-

sibilizada en las fuentes. Los documentos disponibles tienen una clara perspectiva masculina (tanto en el caso del “intelectual local” Herminio Ricaldi como en el de los historiadores profesionales Flores Galindo y Burga), pero a partir del análisis textual y performativo Elmore señala que “la iniciativa y la presencia de las mujeres se hallan en la génesis misma de la fiesta” (2022, p. 259). Es decir, el rol de las mujeres no es secundario y sin prestigio, sino colmado de liderazgo y responsabilidad. Esta deficiente caracterización de la participación femenina se debe menos al machismo individual que a la estructura patriarcal de la sociedad peruana. Si bien la naturaleza misma de la fiesta (en tanto práctica colectiva en constante recreación) permite reconocer la invisibilización del rol femenino, este enfoque debería ser aplicado a los productos culturales prestigiosos y de autoría individual. ¿Qué roles cumplieron las mujeres en la creación de plataformas, protocolos e ideas para la discusión sobre las mentalidades andinas a mediados del siglo XX? ¿Qué rol cumplió la división social de género (interceptada con la raza y la clase) en la configuración del debate?

5. Inkarri y sus precursores (secciones primera y segunda)

La primera sección, dedicada a la difusión letrada del ciclo mítico de Inkarri, está conformada por tres capítulos organizados cronológicamente. El capítulo dos, “Inkarri: el descubrimiento y la migración”, empieza con el hallazgo de este ciclo mítico y concluye con la publicación en 1967 del influyente ensayo de Arguedas “Mitos quechuas post-hispánicos”, que presenta el estado de la cuestión sobre las investigaciones en torno a Inkarri. El contraste entre estos dos hitos permite constatar que, en el curso de una década, los mitos de origen (recopilados en Q'ero) han perdido relevancia frente a los “mitos mesiánicos” (así llamados por Arguedas, quien los recopiló en Puquio). En *Los juicios finales*, Elmore utiliza imaginativamente el motivo de la migración para explicar el éxito de la recepción letrada del ciclo de Inkarri. Mientras Arguedas comprobó en 1956 que el mito de Inkarri era recesivo y había perdido relevancia para los jóvenes comuneros de Puquio, su versión mesiánica convocó la atención y el entusiasmo de “los universitarios e intelectuales jóvenes que en la década de 1960 se inclinaron masivamente por una solución revolucionaria y popular a la ya larga crisis del poder oligárquico en el

Perú” (2022, pp. 61-62). Al estudio de la producción intelectual de estos jóvenes entusiastas están dedicados los capítulos tres, “Inkarri: la revolución y el retorno”, y cuatro, “Inkarri: del mesianismo a la utopía”. En estos, Elmore propone la diferenciación entre las tesis del “mesianismo andino” y la “utopía andina” que hemos explicado antes.

La segunda sección del libro, “Del Taki Onqoy a Tupac Amaru II: volver al otro orden”, está dedicada a la influencia del contexto de recepción creado por el “relato canónico” de Inkarri en la historiografía colonial. A partir de la segunda mitad del siglo XX, se propusieron relatos alternativos del pasado colonial peruano que destacaban la voluntad mesiánica y revolucionaria de los pueblos andinos. El capítulo cinco, “Taki Onqoy: tierra en trance”, es uno de los puntos más altos del libro por el cuidadoso trabajo de documentación sobre este movimiento nativista de la década de 1560. Elmore empieza evaluando las operaciones de selección y énfasis de las lecturas académicas de las *Informaciones de servicios* de Cristóbal de Albornoz (descubiertas por Luis Millones en 1963). En líneas generales, estas lecturas académicas ubican al Taki Onqoy como “precursor de una larga serie de luchas indígenas, campesinas y populares contra las clases opresoras y dominantes” (Elmore, 2022, p. 137). En cambio, a partir de un análisis de las estrategias retóricas de las fuentes coloniales, Elmore propone que el Taki Onqoy no tuvo un carácter político insurreccional, pues su interés principal estaba en la salud y la salvación. En esa línea, el capítulo establece una relación muy sugerente entre el Taki Onqoy y la figura mitológica del pishtaco, dado que ambos fenómenos registran la extracción de la grasa de los indios.

Al discutir sobre los vínculos entre el Taki Onqoy y la danza de tijeras contemporánea, Elmore comenta el testimonio personal de Millones sobre un danzante andino que confirmó ese lazo genealógico en 1966 o 1967. Según Elmore, esta anécdota no es una mera evidencia de la influencia del sector letrado sobre el popular, sino una constatación de procesos identitarios que articulan la agencia del sujeto subalterno. Así, para el danzante de tijeras, “el conocimiento del dato histórico le permitió reafirmar un poderoso vínculo con un pasado que valoró como propio y memorable” (2022, p. 149). La anécdota parece enmarcarse en la escena del “encuentro” utilizada en la introducción, pero en realidad la rebasa. Podría afir-

marse que el proceso de identificación realizado por el danzante andino es análogo a los procedimientos de cita y glosa que construyeron la visión letrada de lo andino. Sin embargo, la analogía se cancela cuando se examinan las dinámicas de poder entre la élite y el pueblo. Hay una dimensión de violencia epistémica hacia el campesinado y otros grupos subalternos (reconocida, pero no discutida plenamente por Elmore) en la creación letrada de este contexto de recepción sobre las mentalidades andinas. En el capítulo siguiente, se propone una sugerente analogía entre los extirpadores de idolatrías y los académicos:

[...] la convicción de que las poblaciones nativas escondieron a la vista del clero católico sus verdaderas creencias animó las campañas de extirpación de idolatrías en el siglo XVII y, paradójicamente, habría de resucitar en otro medio —el de los intelectuales influidos por el estructuralismo o el marxismo— ya en la segunda mitad del siglo XX. (Elmore, 2022, p. 164)

Este pasaje es una nueva crítica a los promotores de la tesis del “mesianismo andino”, quienes indirectamente reprodujeron dinámicas de colonización de tipo epistemológico.

El capítulo seis, “Tupac Amaru II: rebeldía y profecía”, realiza otro encomiable trabajo de documentación y análisis textual, pero el resultado final parece estar un tanto desubicado en el contexto general de *Los juicios finales*. Elmore dedica varias páginas a la elucidación de los hechos históricos de la Gran Rebelión de 1780, que constituye un movimiento mesiánico *strictu sensu* según los términos establecidos en la introducción. Sin embargo, la reconstrucción del contexto de recepción de este movimiento y el análisis de las operaciones de lectura crítica ocupan un espacio más reducido. La parte final del capítulo, que versa sobre la incorporación de la figura de Tupac Amaru en la poesía de lengua castellana de Pablo Neruda, Alejandro Romualdo y Antonio Cisneros, se reinserta en el argumento central del libro y ofrece un análisis, si bien cuidadoso, breve en comparación al de otros capítulos del libro.

6. Desmontando la escena del encuentro (secciones tercera y cuarta)

La tercera sección del libro, que aborda las representaciones en quechua de la muerte del Inca, repite la

estructura de la primera sección, tanto en el arco temporal como en el contraste entre posicionamientos letrados divergentes. El capítulo siete, “Lamento por un Inca difunto: Apu Inka Atawallpaman”, analiza la traducción que Arguedas publicó en 1955 de este poema de autor anónimo, probablemente compuesto a fines del siglo XVI. El capítulo ocho, “El manuscrito encuentra al autor: Tragedia del fin de Atawallpa”, discute la controversia sobre el manuscrito de Chayanta, representación dramática de la muerte del Inca que fue publicada por Jesús Lara en 1957. El capítulo nueve, “Atahualpa: el Inca y las fiestas”, está dedicado a los estudios etnográficos de Luis Millones y Manuel Burga, quienes visitaron en 1984 representaciones populares de la captura del Inca en Carhuamayo (Junín) y Chiquián (Áncash), respectivamente. A continuación, puntualizo las analogías entre esta sección y la primera: (i) ambas empiezan con un capítulo dedicado a Arguedas, a quien se reconoce como pionero de un modo de entender lo andino; (ii) continúan con las propuestas de intelectuales que, en su empeño por identificar y fijar la identidad andina, caen en el esencialismo (Ossio y Lara); y (iii) concluyen con trabajo de intelectuales posteriores que enfatizan la historicidad de los procesos identitarios y las negociaciones que los constituyen (Flores Galindo, Millones, Burga).

La tercera sección de *Los juicios finales* es la más arriesgada y original porque ofrece lecturas muy estimulantes que exceden y problematizan el marco general del “encuentro” establecido en la introducción. Curiosamente, en estas lecturas la presencia de Inkarri es también más tenue y equívoca, incluyendo algunas imprecisiones en el análisis de Elmore. Con respecto a los sectores letrados, la tercera sección puntualiza las diferencias y desacuerdos que los constituyen, ya sean de tipo generacional, regional, político, intelectual o de competencia lingüística en quechua. Asimismo, el autor de *Los juicios finales* reconoce explícitamente su posicionamiento dentro de esta red de intercambios. Discutiendo la traducción al español del manuscrito de Chayanta, Elmore afirma que “la obra existe en y para un circuito letrado donde participan mayoritariamente lectores, artistas, críticos y estudiosos *que no somos hablantes bilingües de quechua y castellano*” (2022, p. 214; cursivas agregadas). Por otro lado, *Los juicios finales* reconoce la formación de “intelectuales locales” como Herminio Ricaldi e “intelectuales andinos” o nacionales como Jesús Lara (quien, por otro lado, es

boliviano). Si la introducción parecía apuntar al binarismo letrado/hombre andino, los capítulos de esta sección ofrecen un retrato complejo y multifacético.

Sobre el capítulo dedicado a “Apu Inka Atawallpaman”, la validez de la lectura mesiánica (en tanto fundamentada en el hallazgo de Inkarri) no es convincente porque, sencillamente, las fechas no cuadran. La traducción de la elegía quechua fue publicada en diciembre de 1955, mientras que Arguedas registró la versión mesiánica del mito de Inkarri en Puquio un año después del hallazgo en Q'ero, es decir, en 1956. Es revelador que Elmore justifique su lectura mesiánica de esta traducción apelando a un texto posterior de Arguedas, “Tupac Amaru kamaq taytanchisman”, publicado en 1962: “el héroe mítico [Inkarri] subyace, de dos maneras distintas, en su traducción de la elegía quechua y en la escritura bilingüe del ‘haylli-taki’” (2022, p. 192). ¿A qué tipo de sustrato se refiere si Arguedas, cuando tradujo el poema quechua, todavía no conocía a Inkarri? Por otro lado, lo más valioso de este capítulo es la perspectiva con la que Elmore maneja las acusaciones de César Itier hacia Jesús Lara, a quien atribuye la falsificación del manuscrito de “Tragedia del fin de Atawallpa” para que así “su imaginario hallazgo apareciera como fundador de un linaje de representaciones” (2022, p. 210). La lectura de Elmore está menos interesada en juicios morales sobre la responsabilidad personal (como sí es el caso de Jean-Philippe Husson en su defensa de Lara) que en la identificación de patrones de pensamiento y sensibilidad compartidos por la *intelligentsia* a mediados del siglo XX. Es decir, lo importante es determinar cómo el texto se insertó en el campo cultural y de qué manera fue leído e incorporado por sus contemporáneos. Para revelar las operaciones de selección y énfasis con las que fue citado, Elmore ofrece un análisis textual y performativo de la traducción/versión en español de Lara.

La cuarta sección del libro, “El fantasma del Inca: artes plásticas, poesía y novela”, también conformada por tres capítulos, regresa a la cultura de élite para analizar el impacto y los ecos del “relato canónico” de Inkarri en la pintura abstracta, el arte pop, la poesía y la novela contemporánea en castellano. Descontando el elitismo de la selección del corpus, los materiales aquí analizados revelan diferentes actitudes hacia los motivos del mesianismo andino. El capítulo diez, “Los restos del Inca: *Los funerales de*

Atahualpa, de Luis Montero, en la poesía del Perú”, explica cómo esta representación decimonónica de la muerte del Inca fue releída, a la luz del nuevo contexto de recepción acerca de lo andino, en poemas de Antonio Cisneros y Mario Montalbetti. Para delimitar esta nueva mirada sobre el cuadro, Elmore ofrece una comparación con un poema en francés de Valery Larbaud traducido por Luis Loayza y un ensayo de este último sobre la experiencia de cosmopolitismo y desarraigo del artista latinoamericano en Europa. Por otro lado, las relecturas de Cisneros y Montalbetti, siendo en sí mismas idiosincrásicas, parten del reconocimiento de la dimensión mesiánica de la figura del Inca, pero ahora filtrada por la experiencia del Conflicto Armado Interno.

El capítulo once, “Atahualpa, Inkarrí, Tupac Amaru: las visiones y los cuadros”, analiza la pintura de Fernando de Szyszlo en la década de 1960, cuando incorpora referencias explícitas a textos poéticos y antropológicos sobre las mentalidades andinas. Elmore ofrece un cuidado análisis de los cuadros de este pintor abstracto, pero su énfasis en los criterios estéticos no le permite discutir la dimensión de apropiación cultural (entendida esta, según la lógica de *Los juicios finales*, no como dictamen moral sino como identificación de una sensibilidad compartida). El capítulo termina discutiendo las relecturas de Inkarrí en el contexto del Conflicto Armado Interno. En la serigrafía “Algo va pasar” (1980) de Juan Javier Salazar y el cuadro de técnica mixta “Uchuraccay” (1985) de Jaime Higa y Eduardo Tokeshi se percibe el tránsito del entusiasmo mesiánico al duelo silencioso.

El capítulo doce, “Inkarrí en tres novelas: *La tumba del relámpago*, *Ximena de dos caminos* y *Abril Rojo*”, estudia la incorporación del “relato canónico” de Inkarrí en tres novelas peruanas de diferentes poéticas y publicadas en épocas distintas (1979, 1994 y 2006, respectivamente). Es encomiable la capacidad de Elmore para desenvolver su análisis y sintetizar su argumento:

[Manuel] Scorza usa la imagen de Inkarrí para señalar el supuesto tránsito de la conciencia mítica a la razón política en el campesinado, [Laura] Riesco resalta el efecto moral y existencial del relato [de Inkarrí] sobre la infantil protagonista de su novela y, por último, [Santiago] Roncagliolo invoca el mito para subrayar la exótica otredad del escenario en el cual discurre su novela. (2022, p. 326)

La lectura de las contradicciones de la novela de Scorza es perspicaz, pero a veces cae en un tono crudo y cercano a la descalificación que está ausente en otros casos. Por otra parte, el análisis de la novela de Riesco (la única mujer en todo el corpus primario de *Los juicios finales*) revela cuán mediado y tergiversado es la escena del “encuentro” del intelectual con el hombre andino. En realidad, esta escena es una proyección del letrado que asume una horizontalidad inexistente en la realidad social e histórica.

7. Arguedas, otra vez (quinta sección)

La quinta y última sección de libro ofrece una lectura polémica, pero muy productiva, de la escritura literaria de Arguedas a partir de *Los ríos profundos*. Los capítulos trece, “José María Arguedas: los ríos y las sangres”, y catorce, “Inkarrí y Arguedas en las ciudades”, se distancian del estudio cronológico que caracteriza a la crítica arguediana clásica. De acuerdo con José Alberto Portugal, en este tipo de crítica, “la estructura de la explicación mimetiza el proceso constructivo de la obra, que avanza secuencialmente de *Agua* a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*” (2011, p. 34). En cambio, Elmore organiza los materiales a partir de dos ámbitos geográficos (sierra y costa) en los que se produjeron los movimientos de masas más significativos del siglo XX (la toma de tierras y la migración del campo a la ciudad). Asimismo, estos dos capítulos posicionan la poética de Arguedas con respecto a movimientos literarios contemporáneos, demostrando que, por ejemplo, no es legítimo leer *Los ríos profundos* desde el realismo social o “La agonía de Rasu-Ñiti” (1961) desde el realismo mágico. Según Elmore, aunque los escritores afiliados a esta última corriente incorporen elementos mágicos y sus narradores compartan la perspectiva mítica de los personajes, “entre el narrador y el autor media una distancia gnoseológica, pues las nociones de realidad que suscriben son del todo distintas” (2022, p. 344). En cambio, en “La agonía de Rasu-Ñiti”, el narrador es una transposición del autor, quien se reconoce como parte una comunidad de sentido mítico-mágico.

Con respecto a *Los ríos profundos*, si bien el segundo capítulo apareció en 1948, su composición fue abandonada por el autor hasta un año antes de ser publicada. Elmore especula que el impacto del hallazgo de Inkarrí en 1956 fue lo que catalizó la escritura de esta novela de aprendizaje, en la que aparecen

motivos mesiánicos (articulados por la voz y mirada de Ernesto, su narrador protagonista) y apocalípticos (expresados en la escena de la marcha de los colonos en Abancay). Con perspicacia, Elmore apunta que las creencias míticas de Ernesto no fueron infundidas por campesinos indígenas, sino por su padre, un miembro empobrecido de los *mistis* (la clase terrateniente). Este análisis se vincula con un hecho histórico contemporáneo al marco temporal de la novela: en 1920, terratenientes del Cusco denunciaron que los campesinos, bajo la excusa de recuperar sus tierras, querían reinstaurar el Tawantinsuyo. Esta acusación, si bien verosímil, es sospechosa porque a los *mistis* “les convenía desviar la atención de las demandas por la tierra y agitar el espectro de la guerra de castas” (Elmore, 2022, p. 344). El apunte es importante porque demuestra que la literatura de Arguedas, en lugar de esencializar la mentalidad indígena, ofrece una aguda exploración de las redes de intercambio que constituyen la praxis de actores muy diversos, pero definidos todos por “el *pathos* del sacrificio y el *ethos* de la salvación” (Elmore, 2022, p. 365). Así, mientras que “La agonía de Rasu-Ñiti” escenifica la esperanza mesiánica de una comunidad indígena, en *Todas las sangres* el personaje que encarna con más intensidad el mesianismo es un *misti*, Bruno Aragón de Peralta.

Sobre el poema bilingüe “Tupac Amaru kamaq taytanchisman”, cuyo tema es la migración del campo a la ciudad, el análisis de Elmore apunta hacia la configuración de un nuevo sujeto cultural y social, el “individuo quechua moderno”, que se distancia de las teorizaciones sobre la choledad que Aníbal Quijano empezaba a desarrollar en la década de 1960. Mientras que Quijano postula un esquema lineal en el que lo cholo se caracteriza por la progresiva pérdida del ser indígena, Arguedas presenta al “individuo quechua moderno” como sujeto potencial y enmarcado en una lógica temporal distinta, la del cambio radical y el milenarismo. Con referencia al ciclo mítico de Inkarrí, Elmore señala que el poema de Arguedas invierte la estructura típica del relato mesiánico, pues “no son los pobres quienes deben aguardar, con paciente esperanza, la resurrección del dios, sino que a este le toca esperar que, por fin, el pueblo andino —campesino y rural— acabe con un régimen [de explotación]” (2022, p. 373)^{IV}.

El análisis la novela póstuma de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), es el más ex-

tenso y detallado de todo el libro. Para ingresar a un relato tan experimental y heterogéneo, Elmore elige analizar las interacciones entre pares de personajes o íconos: Esteban de la Cruz y el loco Moncada, Chaucato y Brasci, Jesucristo y el Che Guevara, la pareja de zorros, etc. Siguiendo la lógica dual (mas no así binaria) del título de la novela, Elmore explica que las interacciones y diálogos implican “la coexistencia dinámica —antes que la síntesis— de contradicciones” (2022, p. 385). Lo más destacable de este capítulo es el análisis de la entrevista de Cecilio Ramírez y Maxwell con el cura Cardozo, a partir de la cual Elmore critica las interpretaciones que exacerban la dimensión apocalíptica de *Los zorros*^V. Según Elmore, mientras el sacerdote de izquierda ofrece una lectura paternalista de la risa jovial de las mujeres que viven en la barriada, Ramírez reconoce una alegría y esperanza que, además de mostrar la agencia de los personajes, deben entenderse dentro de los parámetros del mesianismo. Asimismo, el análisis de la trayectoria del gringo Maxwell revela (nuevamente) los desencuentros entre los sectores letrados y el campesinado. A diferencia de otros testigos de una fiesta andina, Maxwell comprende que los danzantes de Paratía (Puno) no visten de negro para expresar su luto por la muerte del Inca, sino porque es el traje elegido para la danza. Este apunte remite al notable capítulo nueve de *Los juicios finales*, dedicado al trabajo etnográfico de Millones y Burga sobre las representaciones de la muerte del Inca. Arguedas (a través del personaje de Maxwell, un estadounidense que se incorpora a las culturas andinas) revela una comprensión cabal de las dificultades de la comunicación y las negociaciones de sentido entre las élites y los pueblos.

Finalmente, aunque la dimensión queer esté ausente en todos los capítulos de *Los juicios finales*, esta omisión es especialmente onerosa en los dedicados a la literatura de Arguedas. No hay referencias a la homosexualidad de algunos personajes (Brasci, el mudo) de *Los zorros* y, si bien se incluyen alusiones a la prostitución femenina, el análisis asume una perspectiva heteronormativa. El mismo problema afecta al comentario de *El Sexto* (1961), pues no hay ninguna mención al personaje transgénero Rosita, uno de los aspectos más descollantes de esta novela. La falta de una discusión sobre las dimensiones de género y sexualidad reaparece como uno de los límites de *Los juicios finales*.

8. Conclusión

Los juicios finales es un libro de historia intelectual y cultural que reflexiona, a partir del hallazgo y difusión del ciclo mítico de Inkarrí en la esfera pública peruana, acerca de las relaciones entre las capas intelectuales y los sectores populares a mediados del siglo XX. La tesis central es que la difusión de la versión mesiánica de Inkarrí fue el catalizador de la perspectiva letrada sobre las mentalidades andinas como mítico-mágicas y milenaristas. Lo más meritorio de *Los juicios finales* es el manejo de una exhaustiva documentación y el esfuerzo por historizar cada uno de los fenómenos estudiados. Dentro de un corpus tan vasto destacan las figuras de

José María Arguedas (quien exploró de manera más creativa esta nueva perspectiva sobre las culturas andinas) y Alberto Flores Galindo (quien constituye un modelo de escritura y de ética de investigación para Elmore). Sin embargo, *Los juicios finales* no está exento de límites y vacíos, en particular en lo que compete a una perspectiva de género y raza que problematice la escena paradigmática del “encuentro entre el intelectual y el hombre andino” invocada en la introducción. Ambicioso y provocador, *Los juicios finales* es un libro que le hace justicia a su título, no por el tono apocalíptico, sino porque su autor propone argumentos estimulantes que invitan al diálogo, al intercambio de juicios y visiones, y a nuevas posibilidades de investigación.

Notas

- I En el prólogo a la segunda edición de *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*, Elmore ya anunciaba este giro hacia los estudios culturales. Ahí el autor afirma que, en una hipotética actualización de su primer libro de crítica, el corpus no se habría limitado a la novela, el género de mayor prestigio. En cambio, incorporaría toda la gama de expresiones artísticas y culturales (entre las que destaca el cine) para desarrollar su tesis central, “la crónica del diálogo sobre el sentido de la existencia colectiva y los problemas de la nación peruana” (2015, p. 14).
- II Es una lástima que las publicaciones del Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú no cuenten con un índice onomástico que permita navegar con mayor fluidez las numerosas materias y nombres citados en *Los juicios finales*. Dada la naturaleza enciclopédica del libro, Elmore constantemente va perfilando vasos comunicantes entre sus capítulos.
- III La documentación ofrecida por Elmore en *Los juicios finales* permite historizar lo que Juan Carlos Ubilluz, a partir de un marco teórico psicoanalítico, denomina el “fantasma de la nación cercada”. Según este crítico, el *Informe de Uchuraccay*, redactado por Mario Vargas Llosa, es un “palimpsesto cultural” (2009, p. 21) que articuló el sentido común (“fantasma”, en lenguaje lacaniano) sobre el mundo andino como ajeno a la historia y al progreso, estancado en un mundo primitivo y mítico-mágico. La función de este fantasma es ocultar y diluir las causas inmediatas (“los antagonismos reales”) que dieron origen al conflicto político. Por otro lado, Elmore recuerda que las críticas a esta perspectiva esencialista sobre lo andino ya estaban presentes desde 1992, cuando el antropólogo Orin Starn propuso el término “andinismo” para describirla (2022, p. 39).
- IV Vale la pena destacar que la lectura de Elmore de “Tupac Amaru kamaq taytanchisman” se encuentra en las antípodas de un reciente artículo de Juan Carlos Ubilluz, quien califica al poema de “bastante paradójico” y “apaciguador” (2021, p. 73). Según este crítico, el poema de Arguedas empieza proclamando un discurso beligerante, pero al final se decanta por una solución de tipo cultural: la asimilación de los opresores a la matriz cultural andina. El punto de divergencia es la interpretación del verso “Tranquilo espera” (“Qasilla suyay”), dirigido a Tupac Amaru por la voz poética. Según Ubilluz, este verso revela que el mito de Inkarrí no está presente en el poema, pues ha sido reemplazado por lo que Carlos Iván Degregori llamó el “mito del progreso”. ¿Cuál de las dos lecturas de “Tupac Amaru kamaq taytanchisman” es más rigurosa o creativa? Puedo apuntar aquí que estas lecturas contrapuestas de un mismo texto son un ejemplo más de la riqueza expresiva y conceptual de la obra de Arguedas.
- V Aunque *Los juicios finales* no ofrezca referencias específicas a las interpretaciones apocalípticas de *Los zorros*, cito a continuación un par de estudios relativamente recientes: la ciudad de Chimbote es “un lugar sumido en la más absoluta destrucción” (García Liendo, 2013, p. 167) o “la versión más destructiva y catastrófica del apocalipsis” (Vivanco, 2013, p. 88).

Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. M. (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, 25, 184-232. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/772>
- Elmore, P. (2015). Prólogo a la segunda edición. En *Los muros invisibles: Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*, 2.^a edición (pp. 13-34). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Elmore, P. (2022). *Los juicios finales: Cultura peruana moderna y mentalidades andinas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Flores Galindo, A. (2005 [1986]). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes: Obras completas III* (edición de C. Rivera). Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- García Liendo, J. (2013). El reflejo y la memoria: Los zorros en la última novela de José María Arguedas. En H. Usandizaga (Ed.), *Palimpsestos de la antigua palabra* (pp. 137-171). Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0514-2>
- Lienhard, M. (2012). José María Arguedas: una mirada antropológica. En J. M. Arguedas, *Obra antropológica y cultural: Vol. VI* (pp. 25-60). Editorial Horizonte.
- Manrique Gálvez, N. (1999). José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. En *La piel y la pluma: Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo* (pp. 85-98). CIDIAG, Centro de Informe y Desarrollo Integral de Autogestión.
- Portugal, J. A. (2011). *Las novelas de José María Arguedas: Una incursión en lo inarticulado* (2.^a edición). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ubilluz, J. C. (2009). El fantasma de la nación cercada. En A. Hibbett, V. Vich y J. C. Ubilluz, *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política* (pp. 19-85). Instituto de Estudios Peruanos.
- Ubilluz, J. C. (2021). Sobre el destino incierto del pueblo indio y de su pachakutiy por la vía cultural (Una lectura de "A nuestro padre creador Tupac Amaru" de José María Arguedas). En P. de Lima (Ed.), *Golpe, furia, Perú: Poesía y nación* (pp. 73-92). Editorial Horizonte.
- Vivanco, L. de. (2013). *Historias del más acá: imaginario apocalíptico en la literatura peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.