

Curando a algunos doctores. La poética medicinal de José María Arguedas

Healing some doctors: The Medicinal Poetics of José María Arguedas

Pedro Favaron

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

Contacto: pfavaron@pucp.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-1985-1679>

RESUMEN

El presente trabajo académico realiza una interpretación medicinal, desde una comprensión holística, filosófica e indígena de la salud, del famoso poema de José María Arguedas "Llamado a algunos doctores". Luego de revisar algunos aspectos de la propuesta literaria y poética de Arguedas, el artículo reflexionará sobre el contexto político y el ánimo filosófico (profundamente eurocéntricos) de la élite letrada andina que motivaron la escritura de este poema. Arguedas, desde una identificación empática con los sabios indígenas, y en diálogo con los territorios de la sierra peruana, invita al campo académico a aprender de estos saberes medicinales que tienen la potestad de reconectar a los intelectuales con su propio corazón y de revertir la distancia moderna que separa al ser humano de los territorios. Como se verá hacia el final del trabajo, a pesar de todas las voces ilustradas que vaticinaron la desaparición de las naciones originarias del continente americano, la propuesta de Arguedas conserva aún vigencia y señala el innegable aporte que los pensamientos indígenas pueden echar ante la crisis civilizatoria de la modernidad.

Palabras clave: José María Arguedas; Llamado a algunos doctores; Poesía quechua; Saberes ancestrales; Ecología indígena.

ABSTRACT

The present academic paper makes a medicinal interpretation, from a holistic, philosophical and indigenous understanding of health, of José María Arguedas' famous poem "Llamado a algunos doctores" [Call to some doctors]. After reviewing some aspects of Arguedas' literary and poetic proposal, the article will reflect on the political context and the philosophical mood (deeply Eurocentric) of the Andean literate elite that motivated the writing of this poem. Arguedas, from an empathetic identification with the indigenous sages, and in dialogue with the territories of the Peruvian highlands, invites the academic field to learn from this medicinal knowledge that has the power to reconnect intellectuals with their own heart and to reverse the modern distance that separates human beings from the territories. As will be seen towards the end of the paper, despite all the enlightened voices that predicted the disappearance of the native nations of the American continent, Arguedas' proposal is still valid and points to the undeniable contribution that indigenous thought can make in the face of the civilization crisis of modernity.

Keywords: José María Arguedas; Llamado a algunos doctores; Quechua poetry; Ancestral knowledge; Indigenous ecology.

1. Introducción

En el último de los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* titulado “El proceso de la literatura”, José Carlos Mariátegui escribió que “la literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena” (1998, p. 335). La obra de José María Arguedas, en cierto sentido, retomó esta crítica de Mariátegui y nació como una respuesta a los primeros indigenistas, quienes seguían pensando y describiendo al indígena desde posiciones ilustradas, como un sujeto distante, exótico y atrasado. Ignoraban los modos indígenas de entender la vida y la profundidad de sus conocimientos. La gran mayoría de escritores indigenistas provenían de entornos urbanos y nunca convivieron de manera prolongada con las comunidades rurales. No las conocían, no habían penetrado en el corazón indígena ni aprendido de los saberes ancestrales.

La particular biografía de Arguedas nutrió su recorrido intelectual. Nació en la sierra y fue criado y protegido, en buena medida, por la compasión de los peones en la hacienda de su madrastra y por los runas libres de la comunidad nativa de Utec. Hablaba el quechua y fue amparado por ellos del maltrato. Nunca olvidaría esa experiencia, la que citó muchas veces en su vida. Posteriormente, cuando Arguedas llegó a ser escritor, su propuesta literaria parece indicar que sintió una suerte de obligación de dar cuenta de forma auténtica tanto del alma indígena como de los múltiples cruces culturales de los mundos andinos¹. El corazón mismo de Arguedas experimentaba estos entrecruzamientos, las más de las veces con dolor y amargura. Pero le resultaba meridianamente claro que, más allá de los prejuicios ilustrados, las naciones originarias de los Andes manifestaban una cultura aún viva y profunda, que tenía mucho que enseñar a las sociedades modernas. En su trabajo antropológico y de recopilación de tradiciones orales y musicales (como *Canto Kechwa*, de 1938; *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, de 1947; o *Canciones y cuentos del pueblo quechua*, de 1949, entre muchos otros), Arguedas dio cuenta del dinamismo y la belleza de las culturales indígenas. Aseguraba que lo indígena debía ser el sustento ineludible para que los intelectuales

y creadores andinos pudieran generar un arte y un pensamiento auténtico:

El wayno es arte, como música y poesía. Sólo hace falta que se haga ver bien esto. Lo indígena no es inferior. Y el día en que la misma gente de la sierra, que se avergüenza todavía de lo indio, descubra, en sí misma, las grandes posibilidades de creación de su espíritu indígena, ese día, seguro de sus propios valores, el pueblo mestizo e indio podrá demostrar definitivamente la equivalencia de su capacidad creadora con relación a lo europeo, que hoy lo desplaza y avergüenza. Y tal día vendrá de todos modos. Lo indígena está en lo más íntimo de toda la gente de la sierra del Perú. (Arguedas, 1938, p. 13)

Arguedas plantea el necesario reconocimiento en nosotros mismos de lo indígena. Rompe con el estrecho marco de una definición meramente étnica para recordar que el mestizo tiene también una raíz ancestral, pues “lo indígena está en lo más íntimo” (Arguedas, 1938, p. 13) de los mundos andinos. Plantea que, si llegamos a vincularnos con esa raíz, es posible que podamos realizar de forma irrestricta nuestras potencialidades artísticas y filosóficas. Solo entonces daremos un verdadero aporte al arte universal y al pensamiento humano. Esta propuesta de Arguedas no se circunscribe a la idealización señorial del pasado inkaiko, sino que la totalidad de su trabajo literario y antropológico da cuenta de la vitalidad y del vigor del espíritu indígena moderno. “No se trata de perderse en el laberinto de la nostalgia, ni por supuesto en el anhelo de resurrecciones que la historia siempre hace imposibles, sino de afincarse en el presente y de construir —con el deseo y con la acción— el futuro” (Cornejo Polar, 2017, p. 117).

Sin dudas, esta tarea fue ejecutada por Arguedas con plena consciencia, ya que no solo era un creador literario sino también un investigador académico con hondura filosófica. Cuando recibió el premio “Inca Garcilaso de la Vega”, se definió a sí mismo como un escritor quechua moderno. Estaba orgulloso de su herencia ancestral propiamente amerindia; pero, por la misma consciencia de este valor, había podido ampliarla y enriquecerla con elementos de la modernidad occidental, sin sentirse amenazado. Arguedas rechaza la visión exotista e inmovilista que pretende que lo indígena ha cambiado poco desde el

tiempo de la Conquista; por el contrario, afirma que, si bien los pueblos indígenas han subsistido soterrados y marginados, lo han hecho con vigor justamente porque han sido capaces de adaptarse a las nuevas circunstancias vitales. Los pueblos indígenas, a pesar del aislamiento opresor al que fueron sometidos desde la Conquista (que se prolongó durante el virreinato y aún en la era republicana), siguieron incorporando y rumiando productos, símbolos y pensamientos de la modernidad, sin por ello perder su raíz cultural y su ánimo creativo.

No obstante, si bien han asimilado parte de la herencia occidental y de la tecnología moderna, al mismo tiempo mantienen rasgos fundamentales de la sabiduría de sus ancestros y persisten cercanos a los elementos primigenios que posibilitan la vida, en diálogo con los territorios y con todos los seres vivos. Arguedas se inspira en esta dinámica inclusiva de las culturas indígenas y en sus mecanismos de supervivencia para plantear su propia propuesta intercultural. No rechaza o trata de negar su filiación occidental, pero reconoce que su herencia occidental no es el único cauce que nutre su espíritu. Lo que Arguedas intenta en su trabajo poético y literario es, según sus propias palabras, “convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores” (1983, p. 13). Su obra es clarificadora y fecundante, aunque no libre de tensiones, las que el propio Arguedas parece haber vivido como intolerables. Estas tensiones llegaron a uno de sus momentos álgidos cuando, hacia finales de los años sesenta del siglo XX, la obra de Arguedas (y en especial la novela *Todas las sangres*, publicada en 1964) fue duramente criticada desde las ciencias sociales por académicos progresistas y marxistas que consideraban que la propuesta arguediana estaba desfasada.

2. El contexto político-académico del poema de Arguedas

El marxismo es una metodología de estudios y una filosofía de la historia nacida desde la obra filosófica, política y económica de Karl Marx, un pensador alemán del siglo XIX que tenía una fe bastante férrea en el progreso de la especie humana y estaba encerrado en una ontología materialista. El marxismo comparte la base paradigmática de la modernidad hegemónica, la cual establece, en primer lugar, una concepción li-

neal y evolutiva del tiempo, en la que se supone que la civilización humana está continuamente progresando sobre la base del desarrollo tecnológico y de la acumulación material. Así mismo, la modernidad positivista proclama que la naturaleza es una materia muerta, carente de consciencia, de lenguaje y de sentimientos, que funciona respondiendo a leyes mecánicas que el ser humano puede conocer mediante el método científico (que implica la separación del sujeto de su entorno y la objetivación del mundo). Desde este punto de vista, la naturaleza está a disposición del uso humano y debe ser racionalmente explotada para garantizar el bienestar de la sociedad². Es bastante fácil de señalar, entonces, el contraste insalvable entre los aspectos más positivistas del marxismo y las ontologías “animistas” de los pueblos indígenas de América.

La comprensión política de Arguedas, aunque no desconocía los aportes filosóficos de la modernidad, tenía un enraizamiento afectivo en esperanzas algo telúricas y milenaristas. “Si bien Arguedas afirma apoyarse en el socialismo andino-marxista de Mariátegui, la configuración concreta de sus obras, poéticas o narrativas, tiende más bien a afirmar una utopía algo fluctuante de raigambre andina” (Lienhard, 1990, p. 193). Es evidente que la opción política de Arguedas siempre fue por un socialismo andino y por la defensa de los pueblos oprimidos. Se trataba de una crítica a toda forma de abuso y de injusticia. Sus insoslayables compromisos políticos, sin embargo, nunca pasaron por plegarse de manera dogmática a una determinada doctrina o partido, sino por un afecto poético hacia los que sufren. “Reconociendo su deuda hacia el pensamiento político de José Carlos Mariátegui, Arguedas no obstante se mostraba cauteloso con los partidos de izquierda radical del Perú, en particular por sus conflictos internos y su descuido hacia las poblaciones indígenas” (Chávarry, 2020, p. 393). En el ambiente cultural de entonces y bajo la primacía de una interpretación algo doctrinaria del marxismo y del proceso revolucionario, las propuestas poéticas y utópicas de José María Arguedas parecían, al menos a una parte de la inteligencia de izquierda, demasiado románticas e inviables. Aníbal Quijano, por ejemplo, aseguró en esos años que “una solución indígena del problema campesino” le parecía “a todas luces” inviable (Escobar, 1985, p. 60). La cúpula académica de las izquierdas andinas —grupos letrados que promulgaban la necesidad de un proceso desarrollista— con-

sideraba que ya no se debía hablar de pueblos indígenas, sino de campesinos oprimidos por las fuerzas del capital y los rezagos de feudalidad. Según afirma Marisol de la Cadena, si bien en esa época los movimientos indígenas andinos recibían ayuda organizacional de los partidos marxistas en su lucha en contra de las haciendas, los dirigentes runas nunca se resignaron a ser meramente campesinos que buscaban recuperar las tierras comunales: eran simpatizantes de la causa marxista, “pero también eran algo más” (2020, p. 296). A la vez que organizaban protestas y celebraciones por el Día del Trabajo, seguían hablando en la lengua de sus padres, dialogando con los dueños espirituales de los cerros y realizando ceremonias de inspiración ancestral.

Un hito fundamental sobre estas disquisiciones de la izquierda andina será la Mesa Redonda llevada a cabo el miércoles 23 de junio de 1965, en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), en la que se discutió acaloradamente sobre la novela *Todas las sangres* de José María Arguedas. La obra recibió duras críticas que resultaron demoledoras para el frágil estado anímico del escritor andahuaylino. Algunos de los invitados a participar de la mesa redonda (especialmente Aníbal Quijano, Henri Favre y Jorge Bravo Bresani), sostuvieron que la propuesta de un socialismo inspirado en el ayllu estaba desfasada. “La comunidad antigua puede servir de base para una comunidad nueva” (Escobar, 1985, p. 48), afirmó esa noche Arguedas, frente a la incrédula mirada de unos intelectuales progresistas que consideraban a lo indígena casi como un lastre primitivo, supersticioso, prepolítico y antimoderno, incapaz de realizar una transformación social y destinado a ser erradicado³. Incluso, según manifestaron, era deseable que dejaran de ser indígenas para volverse campesinos, capaces de desarrollar cierta conciencia de clase que los pudiera acercar al proletariado en aras del progreso del Perú. No cabe duda de que

[...] el rechazo por parte de los intelectuales en la Mesa Redonda hacia la propuesta de *Todas las sangres* parte de una incapacidad de entender la epistemología andina sobre la cual Arguedas construye su novela, y su universo literario en general. (Chávarry, 2020, p. 393)

Este tipo de posturas ideológicas eurocéntricas y sordas a la diferencia fueron comunes a buena parte de la juventud revolucionaria del siglo XX en todo el continente:

Los especialistas en el “proceso histórico” nos martillaban los oídos con el dogma de que la “condición campesina” (con la opción de la proletarización) era el devenir histórico inexorable y por lo tanto la *verdad* de las sociedades indígenas, y que la descripción de estas sociedades como entidades socioculturales autónomas suponía un modelo naturalizado y a-histórico. (Viveiros de Castro, 2013, p. 102)

Arguedas nunca negó el proceso modernizador ni el dinamismo de las comunidades indígenas. Tampoco su filiación a la esperanza de un socialismo propiamente andino, inspirado en el afecto y la reciprocidad de los ayllus. Afirmó, en esa ocasión, que “la sociedad peruana debe ser transformada; pero en este sentido de convertirla en una sociedad en que lo fraternal y la solidaridad humana sea el elemento que impulse la marcha del hombre, y no la competencia” (Escobar, 1985, p. 50). El cooperativismo indígena, como había sostenido antes José Carlos Mariátegui, podía ser el sustento autóctono de una sociedad futura.

La solidaridad arguediana opera por lo tanto a un nivel aparte, quizá incluso opuesto, al del compromiso de los críticos en la Mesa Redonda. Y es que, más que una solidaridad ideológica o partidista, la de Arguedas se formula de manera afectiva. (Chávarry, 2020, p. 409)

Arguedas plantea así una forma de participación y compromiso político menos dogmático, y más abierta a la creación poética, a la imaginación utópica y a la sensibilidad. Sin embargo, sordos a tales propuestas y a esta forma innovadora de encarar el compromiso social, tanto Favre, como Quijano y Bravo Bresani sostuvieron en esa ocasión que la visión de lo indígena y de la problemática social descrita por Arguedas ya no era “históricamente válida” (Escobar, 1985); para ellos, el cooperativismo comunal se sustentaba en valores superados y la novela *Todas las sangres* proponía una visión negativa para el proceso revolucionario o modernizador en el Perú⁴. Según planteó Quijano en esa ocasión, afirmar que “la cultura tradicional indí-

gena podría desenvolverse e integrarse en el nuevo marco de la cultura moderna” correspondía a una “doble concepción, que es muy conflictiva, es incoherente, no logra integrarse en una teoría consistente del cambio” (Escobar, 1985, p. 59). Estas críticas, lanzadas desde un eurocentrismo pobremente camuflado, desmoralizaron a Arguedas, quien solo atinó a decir: “¿He vivido en vano?”. Esa noche escribió un texto desgarrador:

Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser.

Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro *Todas las sangres* es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediabilmente [...]

Me voy o me iré a la tierra en que nací y procuraré morir allí de inmediato. Que me canten en quechua cada cierto tiempo donde quiera se me haya enterrado en Andahuaylas, y aunque los sociólogos tomen a broma este ruego —y con razón— creo que el canto me llegará no sé dónde ni cómo [...]

Perdón y adiós. Que Celia y Sybila me perdonen.

José María

(El quechua será inmortal, amigos de esta noche. Y eso no se mastica, sólo se habla y se oye). (Escobar, 1985, pp. 67-68)

Arguedas sentía haber vivido con vocación de servicio al prójimo; entregó su vida, en un enorme gesto de amor y sacrificio, por los pueblos indígenas y los mundos andinos, tratando de brindar una visión alternativa a los discursos elitistas y excluyentes de la Ilustración: su planteamiento pretendía conjugar los saberes indígenas con los aspectos más positivos de la modernidad occidental. El socialismo andino de Arguedas, presente incluso en sus poemas y novelas, estaba guiado por una confianza en la transformación de la situación opresiva que sufrían los pueblos indígenas bajo el sistema oligárquico y colonial. La apuesta por el socialismo andino en Arguedas era una fe poética en el espíritu humano y su

solidaridad, que se inspiraba en el afecto y colaboración de las comunidades indígenas. Por lo menos hasta cierto punto es posible asociar esta esperanza arguediana, como hace Lienhard, con una resemantización de la noción quechua de “pachakutiy o vuelta-del-mundo-tiempo” (1990, p. 336). Sin embargo, su obra fue descalificada como arcaizante y peligrosa por académicos que no se sentían parte de los pueblos indígenas, y cuyas durezas ideológicas los hacían mirar a las comunidades como meros objetos de estudio. Ante tanta incompreensión, Arguedas pensó en suicidarse, pero confiaba en que desde otro mundo seguiría escuchando los huaynos que tanto amó; y lo escribe a pesar de que intuye que esta afirmación parecerá ridícula a quienes han asimilado el materialismo positivista y el ateísmo militante. Sintiendo derrotado y ninguneado, Arguedas confía, sin embargo, en que la lengua runasimi no ha de morir.

3. El poema que cura la dureza moderna

Según me comentó en una conversación personal el académico José Antonio Mazzotti (14 de enero de 2022), no cabe duda de que el poema “Huk doctorkunaman qayay / Llamado a algunos doctores”, escrito por Arguedas poco después de la mesa del IEP (firmado en marzo de 1966, para ser más preciso), fue una “especie de respuesta poética a los argumentos de los *civilizados* intelectuales progresistas”. En este poema, Arguedas asegura que los doctores —que son los máximos investigadores y eruditos de las academias modernas— afirman que los indígenas son el atraso, que no valen nada y que deben cambiarsu cabeza/pensamiento/cultura. Según ha escrito Rolando Álvarez (2011), en el contexto significativo del poema, “habrá que entender el término doctores no sólo como un grado académico en ostentación, sino como la visión de mundo y el Ser, impositivos, de *los cercadores* de la nación indígena” (p. 123). Estos especialistas académicos son quienes, ya sea posicionándose en el denominado espectro político de la izquierda o de la derecha, aseguran que los pensamientos indígenas no responden a la modernidad, que su corazón es demasiado débil para cumplir con las exigencias del progreso. Debido a ello, deben cambiarles las cabezas, es decir, piensan que los pueblos indígenas deben ser asimilados mediante la educación “civilizatoria” a las ideologías y prácticas modernas.

No es un dato menor que Arguedas, luego de haber sido atacado y considerado como arcaizante por una parte de la intelectualidad marxista y positivista de su tiempo, decidiera consolidar su propuesta de escribir poesía en lengua runasimi (la que había empezado a practicar algunos años antes). Esto significó un cambio importante en sus propias concepciones lingüísticas y literarias: “Si en los años 30, Arguedas consideró el español como único idioma literario posible, en 1962 empezó también a escribir en quechua” (Lienhard, 1990, p. 200). Esta opción creativa da cuenta del intento de Arguedas de hablar desde el interior de un pensamiento indígena, capaz de manifestar unas dinámicas poéticas y racionales distintas a las que posibilita la lengua castellana y los paradigmas epistémicos y ontológicos de la modernidad hegemónica. “El yo-poético arguediano proyecta desde el *adentro-indígena* hacia el *afuera-no-indígena*, desde la entraña, y codifica este movimiento gracias a la verificación en runasimi” (Federico, 2020, p. 239). Arguedas, de esta manera, contribuiría a inaugurar una “literatura quechua moderna y escrita” (Lienhard, 1990, p. 200), que puso de manifiesto, de manera más decidida, el vigor del pensamiento y la creatividad indígena, así como una forma propia de entender el socialismo basado en las prácticas y esperanzas de los ayllus. El poema “Llamado a algunos doctores” es parte fundamental de este intento estético (y aun diría filosófico), en el que, mediante una compleja “red de interpelaciones léxicas, que remiten al lector a las etnocategorías de la cultura campesina” (Lienhard, 1990, p. 201), el poeta, afectivamente identificado con los sabios andinos, cuestiona las durezas y las trabas ideológicas de los expertos académicos. Arguedas opta así por una poética del afecto que le permite franquear las distancias entre su formación letrada y los saberes orales de los pueblos indígenas; lo que propone, en este poema, es una forma de conocer la belleza de la existencia y la sabiduría del territorio, no mediante la distancia objetiva del paradigma moderno, sino apelando a la empatía inmersiva con la que los sabios indígenas experimentan el vínculo sagrado entre todos los seres vivos.

Arguedas responde a estos representantes de la modernidad ilustrada y asegura que no podrán forzar a los runakuna a calzar en los moldes de comportamiento eurocéntrico, ni en sus parámetros filosóficos o políticos. Las naciones originarias de los

Andes han sobrevivido a la opresión y podrán seguir haciéndolo. Por el contrario, el poema extiende la mano a estos doctores y los invita a conocer a los pueblos indígenas con profundidad. Les afirma que son hijos de un mismo territorio, “el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo”; han bebido del agua que brota de las montañas sagradas, su cuerpo se ha nutrido del electromagnetismo de la tierra y han crecido comiendo las cosechas de los campesinos indígenas. Por lo tanto, deberíamos poder reconocer lo mucho que nos hermana, respetando nuestras diferencias, para complementarnos los unos con los otros, ya que ese tipo de prácticas es lo que corresponde a una humanidad legítima que conoce sus obligaciones éticas con la totalidad del cosmos. Según manifiesta el poema de Arguedas, el alma indígena, sus pensamientos, su sangre, sus cuerpos, están hechos de la misma pacha que los múltiples colores de las flores; y es en ese compenetrarse con el tejido consciente de la vida, que extraen su belleza y sabiduría.

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente.

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos.

Que estén hablando, pues: que estén cotorreando, si eso les gusta.

¿De qué están hechos mis sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?

Saca tu larga vista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes.

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores, son mis sesos, mi carne.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumbran.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores, en flor se ha convertido la negra ala del cóndor y de las aves pequeñas.

Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas: la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanzan su luz a los cielos.

En esta fría tierra, siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores son también mi alma, mis infaltables ojos.

Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido. El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza, de espantado, brilla en las cumbres. El jugo feliz de los millares de yerba, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré tu sangre, en la niña de tus ojos.

El latido de miradas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré hermano, haré que los entiendas. Las lágrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y las oigas.

Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que gozar del mundo gozo. Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo eso.

No huyas de mí, doctor, acércate. Mírame bien, reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte? Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes.

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo, te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo, te refrescaré con el agua limpia que canta y que yo arranco de la pared de los abismos que templan con su sombra a nuestras criaturas.

¿Trabajaré siglos de años y meses para que alguien que no me conoce y a quien no conozco me corte la cabeza con una máquina pequeña?

No, hermanito mío. No ayudes a afilar esa máquina contra mí, acércate, deja que te conozca, mira detenidamente mi rostro, mis venas, el viento que va de mi tierra a la tuya es el mismo; el mismo viento que respiramos; la tierra en que tus máquinas, tus libros y tus flores cuentas, baja de la mía, mejorada, amansada.

Que afilen cuchillos, que hagan tronar zurriagos; que amasen barro para desfigurar nuestros rostros; que todo eso hagan.

No tememos a la muerte, durante siglos hemos ahogado a la muerte con nuestra sangre, la hemos hecho bailar en caminos conocidos y no conocidos.

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten.

No sabemos bien qué ha de suceder. Que camine la muerte hacia nosotros; que vengan esos hombres a quienes no conocemos. Los esperaremos en guardia, somos hijos del padre de todos los ríos, del padre de todas las montañas ¿es que ya no vale nada el mundo, hermanito doctor?

No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses; en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida mía, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin principio. (Arguedas, 2013, pp. 81-91)

El poema plantea que los doctores no pueden ver la belleza afectiva del pensamiento indígena ni captar su sabiduría porque miran a través de sus largavistas; los paradigmas y las metodologías del pensamiento moderno deforman lo que ven, al tratar de acomodarlo a un aparato idiosincrático ajeno. El campo letrado y el de la ciencia moderna no pueden romper el hechizo hipnótico del “artificial espejismo del progreso”, y este encierro condena al doctor a ser siempre un mero “observador tan sólo de lo aparente e incapaz de penetrar con la mirada lo profundo y esencial del mundo” (Álvarez, 2011, p. 125). Para los doctores, la naturaleza no es vida con la que el ser humano pueda dialogar: “la tradición dominante en Occidente considera a la naturaleza un *Nicht-Ich* (no-yo en sentido de Fichte), una realidad desanimada y bruta, una *res extensa* (Descartes) o simplemente una

mega-máquina” (Estermann, 2009, p. 188). Además, los doctores suben a las montañas en sus helicópteros⁵; no sienten el rigor de la escalada, ni la pequeñez humana frente a los abismos insondables de la cordillera. Los motores del progreso no los dejan escuchar la fina palabra que brota de las quebradas. Las ideas preconcebidas de las ciencias occidentales catalogan y separan la existencia en estancos aislados, demasiado rígidos para aprehender el dinamismo y la fluidez de las lenguas indígenas y su sabiduría. Estas piedras mentales tienen su cura en el amor que se prodigan los miembros del ayllu, en el cuidarse unos a otros y en el alimentarse juntos.

El poema de Arguedas asegura que con el aleteo de su amor puede limpiar a los doctores de las “piedras” que les han puesto en la cabeza. “Ante la docta estupidez, el poeta abre el sencillo y profundísimo saber natural, la sapiencia cósmica a la que se llega a fuerza de vida” (Álvarez, 2011, p. 127). El poeta-sabio es un curandero que cura con el canto, con la sabiduría de la tierra y del sol, un *jampiqkamayoq* “salido desde las mismas entrañas del wamani, sabio en las propiedades curativas de las plantas, conocedor de los secretos de otra ciencia más humana y, ahora, doctor de doctores, es quien curará al doctor enfermo” (Noriega, 2012, p. 137). Si el doctor académico relaja las durezas ideológicas, metodológicas y epistémicas de su racionalidad positivista, y vive junto al ayllu, con humildad, puede renacer. La salud, en términos indígenas, tiene que ser comprendida siempre como una relación armónica con el resto de seres vivos; la distancia que establece la modernidad ilustrada entre el ser humano y la naturaleza, por lo tanto, es fuente de malestar y enfermedad. La medicina del canto de Arguedas, sustentada en los saberes curativos de los sabios indígenas, propone curar esta separación y volver a hilar al doctor académico al gran tejido cósmico, a la red sagrada de la vida.

El amor curativo del poema, que invita al doctor a reconocer su pertenencia al territorio, proviene del extracto de yerbas medicinales, las que permitirán al intelectual despertar a la existencia. Como dice el propio Arguedas, las yerbas y las raíces saben y piensan. Han extraído sus conocimientos bebiendo de los ríos y de las lluvias que descienden de los cielos, nutriéndose de la tierra, atraídas por la luz del sol, realizando fotosíntesis y purificando la atmósfera. El científico, entonces, curado por el amor indígena,

geográfico y vegetal, ya no tomaría a las plantas como mero objeto de estudio, sino que aprendería de ellas a habitar la tierra con agradecimiento. Y podrá decir, libre del temor a sus colegas, que ama las plantas, que ama a la tierra, que ama a la humanidad, y que este amor no distorsiona su ciencia, sino que la engrandece y le otorga una orientación ética: el saber —en términos indígenas— es siempre generoso, e implica la búsqueda de una armonía con el resto de seres vivos; el sabio indígena no se impone sobre la naturaleza ni la depreda de forma excesiva, sino que se armoniza con sus tiempos y busca favorecer la continuidad de la vida y la salud del territorio.

El sabio indígena sabe secretarse con las yerbas y raíces, conversar íntimamente con ellas. ¿Con qué oídos se puede escuchar a los vegetales para aprender de esa sabiduría gestada en la oscuridad húmeda de la tierra, en el misterio de la fotosíntesis, en el tallo y en la hoja? Él escucha con su corazón las voces y secretos de todos los seres. Por eso puede extraer de esas yerbas y raíces un extracto medicinal que tiene el potencial de sanar a los intelectuales de su fatiga, de su nihilismo y de su regodeo vanidoso. El doctor académico al que alude el poema podrá entonces comprender, gracias al influjo curativo de la geografía, el lenguaje de los insectos y de las aves, de las montañas y los abismos. Y aprenderá a respetar su existencia, sintiéndose hermanado con cada ser vivo. Sabrá respetar la sacralidad de los territorios, el lugar fundamental que ocupa cada quien, su misión en el mantenimiento del balance cósmico. Y podrá entonces escuchar y ver el aliento eterno, sin principio ni fin, que da luz a cada palpito. El pensamiento del runa nace del corazón y recorre su cuerpo entero. Es un pensamiento que se involucra afectivamente con lo que conoce, percibiendo las resonancias íntimas y simbólicas de la materia. El sabio conoce las propiedades medicinales de las plantas, la voz de las montañas y a los dueños espirituales de los territorios, gracias a su apertura empática, reconociendo lo mucho que nos vincula, el aliento cósmico que emparenta a todos los seres vivos.

El pensamiento del corazón, como afirma Rodolfo Kusch (2000), “participa del mundo intelectual de la percepción”, pero también “siente fe en lo que se esté viendo, casi a manera de un registro profundo, como una afirmación de toda la psique” (t. II, p. 304). El pensamiento del corazón incluye al

sujeto en su totalidad y, de esa manera, lo integra en la totalidad de la existencia. El runa está vinculado al cosmos entero. No puede escindirse de la realidad para interpretar lo fenoménico como un mero observador. Ya que no existe nada que no tenga vinculación con esa fina red de relaciones, “desconectarse de los vínculos naturales y cósmicos (un postulado de la Ilustración), significaría para el runa/jaqi de los andes firmar su propia sentencia de muerte” (Estermann, 2009, p. 110). Esta relacionalidad afectiva es la base sobre la que se puede desplegar una reflexión filosófica que postule una epistemología indígena, una ontología amplia, una ética fundada en la luz del sol, en el influjo de la tierra, en la flexibilidad fecundante del agua, en la ligereza del viento, para dar a luz una necesaria cosmopolítica. Estos criterios tienen el potencial de cuestionar buena parte de las premisas fundantes de la modernidad ilustrada y plantear nuevas posibilidades filosóficas para la humanidad. Es preciso resarcir la separación moderna para volver a ser parte del círculo sagrado de la vida.

4. A manera de conclusión

Arguedas acabó sintiéndose aislado en medio de una intelectualidad, una realidad política y un campo artístico un tanto acomplexado, que trataba de asimilar a toda costa los discursos de la modernidad eurocéntrica, incluso en sus disidencias, y pretendían forjar un país moderno, libre de “supersticiones animistas” y de toda identidad cultural distinta a la de la nación mestiza, oficial y progresista. Su propuesta de un socialismo con base indígena tenía simpatizantes y lectores interesados, pero no despertaba muchas adhesiones como proyecto político. Con el tiempo, la lectura ortodoxa y rabiosa del *Manifiesto comunista*, por parte de una intelectualidad resentida debido al clasismo y racismo que mantenían marginada a gran parte de la población, acabó en el desastre ideológico y sanguinario de Sendero Luminoso (SL). Cuando finalmente se desató el terror de SL en las alturas andinas, por momentos parecía que esta violencia sería la estocada final que desbarataría por completo la continuidad del ayllu, que extinguiría a los pueblos indígenas. Sin embargo, a pesar del duro golpe que significó para las comunidades altoandinas el terrorismo maoísta —y la también incontrolada respuesta que por momentos desplegaron las Fuerzas Armadas—, la resiliencia indígena volvió a brotar de la tierra arrasada como

una planta de esperanza inagotable.

Sendero Luminoso empezó a desbaratarse a partir de la captura de Abimael Guzmán (1992). Su derrota, junto a la caída del muro de Berlín y al celebrado triunfo del capitalismo sobre el comunismo a escala global, permitió un cambio económico y constitucional en el Perú a principios de la década de los noventa del siglo XX. El gobierno peruano, comandado por Alberto Fujimori, dejó de lado las políticas proteccionistas y liberó los mercados, practicando una privatización radical. No pocos intelectuales garantizaron que estas medidas, ahora sí, liquidarían para siempre a los pueblos indígenas. Mario Vargas Llosa, el más conocido de los escritores de la élite criolla, escribió que la extinción de las naciones originarias no solo era irreversible, sino que era además necesaria y deseable:

Tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas. (1992, p. 809)

Una vez más, el campo letrado pensó en términos unilaterales, sin imaginar una modernidad heterogénea que permita la subsistencia de lo ancestral.

Sin embargo, y a pesar de estas amenazas y presiones, las comunidades indígenas sobreviven; y se transformaron culturalmente, de una manera creativa e inesperada, sin dejar nunca por completo su diferencia. “La comunidad, en su infinita resistencia a todo lo que quiere acabarla (en todos los sentidos de la palabra), significa una exigencia política irreprímible” (Nancy, 2000, p. 136). Desde finales del siglo XX, en Bolivia y Ecuador, así como en Perú y en otras partes del continente americano (incluyendo los Estados Unidos y Canadá), las asociaciones indígenas y las propias comunidades han empezado a mostrarse como actores políticos importantes, capaces de ganar simpatías incluso entre sectores urbanos. El creciente interés por la producción literaria en lenguas indígenas da cuenta de una revitalización cultural y de la consolidación de una intelectualidad indígena. Muchos pueblos originarios han obtenido cierta autonomía política y la demarcación de sus territorios, “el reconocimiento constitucional de un estatuto dife-

renciado permanente dentro de la llamada comunión nacional” (Viveiros de Castro, 2013, p. 102). En este contexto, las búsquedas y esperanzas de José María Arguedas siguen mostrándose vigentes e inspiran a nuevas generaciones intelectuales y artísticas. No en vano, como afirma José Antonio Mazzotti (2020), la obra de Arguedas viene siendo crecientemente interpretada como un antecedente fértil de “los procesos de liberación epistemológica y revaloración de la cosmovisión indígena que hoy ocupan un lugar central en la academia latinoamericana y occidental” (p. 13). Los actuales movimientos políticos y sociales de las naciones indígenas dan razón y sentido a la propuesta de Arguedas, cuya vibración poética, como expresa Julio Noriega, sigue tocando las fibras más íntimas del alma andina:

La vida, la obra y la muerte de Arguedas simbolizan el sentir de todos los serranos que han sido tocados a medianoche por las manos de viejas curanderas; recogen el latir de los corazones de enfermos que en el pequeño cuerpo de un conejillo de indias se ve más viva y nítidamente que en las placas radiográficas; condensan el jugo de múltiples plantas, semillas y flores silvestres con el que se baña el hombre andino por dentro y por fuera; y, en fin, les reafirma la memoria a todos aquellos que habiendo aprendido el español, pasando por las aulas universitarias lo mismo que por las cárceles peruanas e, incluso, radicando fuera del Perú, no han renunciado a cantar, bailar y pensar en quechua, contrariamente a lo que predica el avasallante proyecto de modernización. (2012, p. 134)

El fortalecimiento cultural y político de los intelectuales indígenas y de sus organizaciones, sin embargo, no puede subsanar del todo las serias amenazas que circundan a los ayllus. La influencia creciente de los medios de comunicación y de ciertas Iglesias cristianas que desarticulan los vínculos de afecto, junto con la contaminación de los territorios por las industrias extractivas y las fragmentaciones internas, son factores ineludibles. Por nuestra parte, desde el mundo académico aún queda mucho trabajo por hacer para poder aceptar la invitación curativa de Arguedas y reterritorializar nuestro pensamiento. La permanente necesidad que experimentamos, desde el campo letrado, de legitimarnos y de pensarnos a partir de un andamiaje intelectual eurocéntrico, mu-

chas veces carente de poesía y de afecto, impide que ahondemos en aquello que Fredy Roncalla llama las “fuentes profundas y primordiales” (2014, p. 91). Ante la magnitud de la crisis moderna, convendría dejar de lado los prejuicios infundados, para ser capaces de aprender aquello que los sabios vienen enseñando desde hace tanto a sus hijos en un lenguaje narrativo, ritual y poético. A pesar de sus notables diferencias, los pueblos indígenas del continente comparten un saber poético que agradece al agua, a la tierra, a los animales y a todos los seres vivos.

El diálogo entre la modernidad ilustrada y las naciones originarias no necesita que la ciencia deje de lado sus rigores metodológicos, pero sí que recupere la racionalidad afectiva y empática que nos vincula íntimamente con los otros. Tal vez así podamos frenar la destructiva carrera de una civilización desmedida. El agradecimiento a los elementos sensibles y supra-sensibles que permiten la vida podría transformar la ciencia. Al reconocer la profundidad y sabiduría de las formas metafóricas en las que los sabios indígenas se expresan, la ciencia tendría la oportunidad de ir más allá de los límites y sinrazones de la modernidad eurocéntrica, para empezar a desarrollar sus investigaciones sin dejar de lado el amor que une al ser humano con el territorio. No se trata, por lo tanto, de renunciar a la ciencia o a la modernidad, sino de ser capaces de desarrollar una modernidad heterogénea, en términos propios, que no sea calco ni copia, sino creación dialógica y respetuosa de las múltiples herencias culturales, ontológicas, epistémicas y espirituales que conforman los mundos andinos:

Sería posible leer la utopía arguediana no en términos de síntesis conciliante sino de pluralidad múltiple, inclusive contradictoria, que no abdica frente al turbador anhelo de ser muchos seres, vivir muchas vidas, hablar muchas lenguas, habitar muchos mundos [...] Quiero decir que desde esta perspectiva pierde sentido la problemática de la “integración nacional”, o de la nación como cuerpo social uniformemente homogéneo, y adquiere en cambio la opción de imaginarla en términos de convivencia justa y articulada entre lo plural y lo distinto [...] la celebración de una patria capaz de acoger, con gozo, a todas las patrias; esto es, un espacio social abierto a las peculiaridades y disidencias de los varios grupos humanos que coexisten en él y han preservado

y desean preservar los modos idiosincráticos de sus culturas, no como repetición siempre de lo mismo sino, al revés, como resultado de sus interacciones más o menos simétricas y no hegemónicas con sus prójimos colectivos. (Cornejo Polar, 2011, p. 182)

Para dialogar con aquellos que son diferentes a nosotros, de una manera respetuosa, hay que primero tener una conexión profunda con las raíces culturales y espirituales que nos constituyen. Hay que conocerse a uno mismo, rescatando los aspectos más fecundos y libertarios de nuestras herencias, y desechando las tendencias autoritarias y excluyentes. Lejos del etnocentrismo chauvinista, tenemos que ser conscientes de los aspectos positivos y negativos de nuestras múltiples herencias, para evaluar qué conviene mantener y qué debemos cambiar, qué debemos aprender de los otros y qué es lo mejor que tenemos para ofrecer a la humanidad. Los encuentros culturales no deben ser vividos como un drama ni debemos encerrarnos en la negación de las influencias extranjeras; por el contrario, cuando se

hace con amor y respeto a las diferencias, los intercambios culturales y las complementaciones de los diferentes, rescatan lo superior de las culturas que se encuentran. Y en ese encuentro amoroso todos crecemos, aprendemos y nos nutrimos, nos fortalecemos, de múltiples maneras. Es posible responder sin conflictos excesivos tanto a los retos de la modernidad global, como a la necesidad psíquica, espiritual y aún física de sentirnos enraizados en nuestras ancestralidades y territorios. Y reanudar, escuchando con el corazón el legado de Arguedas, “su apuesta por un mundo más justo y socialista, por el respeto y el amor a la naturaleza, mucho antes del ecologismo y desde una perspectiva identitaria indígena, por los idiomas originarios y su sabiduría milenaria” (Mazzotti, 2020, p. 15). Desde el mundo de los antepasados, y desde los sabios que hasta el día de hoy persisten, nos viene una fuerza y una sabiduría con las que podemos encarar los retos de nuestra cotidianidad, y marchar hacia un futuro que sea —en todo sentido— más justo y satisfactorio, conscientes del vínculo cósmico que nos nutre y hermana.

Notas

- 1 Creo necesario hablar de los mundos andinos en plural, en tanto no se trata de una geografía cultural homogénea; por el contrario, los mundos andinos se caracterizan por lo diverso y lo heterogéneo. Como afirma Josef Estermann “el concepto de lo andino es un concepto multifacético y polisémico” (2009, p. 59). La antigua concepción, propia de buena parte del indigenismo de la primera mitad del siglo XX, que asimila la sierra con lo indígena y lo verdaderamente peruano, y a la costa con lo occidental, con lo blanco y con lo corrupto, es una simplificación poco afortunada e injusta. Lo andino no se circunscribe a lo serrano, como muchas veces se utiliza en nuestra habla coloquial, ya que eso sería un uso demasiado restrictivo del término. Lo andino, como concepto capaz de acoger en su seno a distintas fuerzas contrapuestas, incluye tanto a lo indígena como también a los proyectos modernizadores de las élites ilustradas y de los grupos de poder regionales. Los mundos andinos deben pensarse desde las múltiples transculturaciones y contradicciones culturales que nos conforman, desde la complejidad.
- 2 Es evidente que el presente análisis no hace justicia a la riqueza del pensamiento marxista y neomarxista; sin embargo, al no ser un artículo cuyo tema central sea presentar las variantes y los matices de esta corriente político-económica-filosófica, el interés principal al que responde esta breve presentación es el de resaltar los aspectos más positivistas y ligados al autoritarismo moderno del marxismo, ya que es al verse confrontado con estas tendencias intrínsecas al pensamiento de Marx (continuadas, en buena medida, por los sectores hegemónicos del marxismo latinoamericano), que Arguedas terminará sintiendo una profunda incomodidad, la que lo llevará a escribir el poema “Llamado a unos doctores”.
- 3 En honor a la verdad, es necesario afirmar que el propio Arguedas, en un momento de su evolución intelectual (justamente cuando estaba más involucrado con el mundo académico limeño y con la institucionalidad estatal), tuvo opiniones que, al menos en cierta medida, profetizaban el fin del quechua y, por ende, de buena parte de la sensibilidad y de los conocimientos indígenas. En una carta a Emilio Adolfo Westphalen

escribió: “Yo no creo, ni mucho menos, en el kechwa como una solución. Al contrario, estoy absolutamente seguro que el kechwa desaparecerá, y que debe desaparecer. La castellanización es una necesidad urgente en el Perú” (Arguedas y Westphalen, 2011, p. 70). Sin embargo, fue justamente la crisis desatada en José María Arguedas por la mesa en el IEP, lo que incentivó en él un vuelco distinto y más heterodoxo, que se manifestó en su producción literaria tardía, sobre todo en su poesía escrita en lengua runasimi.

- 4 El sociólogo francés Henry Favre fue quien más insistió en la posible influencia negativa de la novela de Arguedas: “Dentro de estas mismas reglas, dentro de esta misma pregunta sobre el Perú, hay también un contenido filosófico subyacente que me asusta un poco. Me parece que hay una magnificación del instinto, de un instinto casi biológico que se encuentra dentro de los indios; instinto biológico que hace que los indios, como por una brújula se dirijan siempre hacia el bien, a lo bueno, ante esta actitud, de este instinto, a ese instinto se opone el pensamiento lógico, racional de los empresarios. Pensamiento lógico que, siempre, o casi siempre desemboca sobre el caos. Y en lo que a esta pregunta, tengo una pregunta sobre la praxis de la novela. Tengo muchas dudas o por lo menos, hoy tengo dudas sobre la acción positiva que pueda tener la novela, el impacto positivo de la novela. A mi parecer tendría, mejor decir que tendría un impacto más bien negativo” (Escobar, 1985, pp. 38-39).
- 5 La metáfora del helicóptero parece hacer referencia a la pretendida distancia del sujeto de conocimiento de la naturaleza mediante una mirada que se piensa como objetiva y universal, pero que, al negar su vínculo con la vida y con la tierra, solo archiva pero no experimenta ni respira el influjo poético del territorio.

Referencias bibliográficas

- Álvarez, R. (2011). La voz del amaúta en el poema Llamado a algunos doctores (Huk Doctor-kunaman Qayay). *Valenciana*, 8, 117-137. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i8.217>
- Arguedas, J. M. (1938). *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*. Compañía de Impresiones y Publicaciones.
- Arguedas, J. M. (1949). *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Editorial Huascarán.
- Arguedas, J. M. (1983). *Obras completas*. Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2013). *Katatay: poesía reunida*. Biblioteca Abraham Valdelomar.
- Arguedas, J. M. e Izquierdo Ríos, F. (1947). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Dirección de educación artística y extensión cultural de Ministerio de Instrucción Pública.
- Arguedas, J. M. y Westphalen, E. A. (2011). *El río y el mar. Correspondencia José María Arguedas/ Emilio Adolfo Westphalen (1939-1969)*. Fondo de Cultura Económica.
- Chávarry, J. (2020). Redes de trabajo: imperio y solidaridad en *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En Mazzotti, J. A. (Ed.), *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio* (pp. 389-412). Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Universidad César Vallejo.
- Cornejo Polar, A. (2011). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- Cornejo Polar, A. (2017). *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, 33. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Escobar, A. (Ed.). (1985). ¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las Sangres (25 de junio de 1965). Instituto de Estudios Peruano.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un nuevo mundo*. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- Federico, F. (2020). El temperamento lírico de José María Arguedas. En Mazzotti, J. A. (Ed.), *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio* (pp. 233-258). Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Universidad César Vallejo.

- Kusch, R. (2000). *Obras completas I, II y III*. Rosario: Fundación Ross.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Casa de las Américas.
- Mariátegui, J. C. (1998). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Minerva.
- Mazzotti, J. A. (2020). Presentación: Arguedas global y el arte de la esperanza. En Mazzotti, J. A. (Ed.), *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio* (pp. 13-25). Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Universidad César Vallejo.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Lom Ediciones, Universidad Arcis.
- Noriega, J. (2012). *Caminan los Apus: Escritura andina en migración*. Pakarina Editores.
- Roncalla, F. (2014). *Hawansuyo ukun words*. Pakarina Editores.
- Vargas Llosa, M. (1992). El nacimiento del Perú. *Hispania*, 75(4), 805-811. <https://doi.org/10.2307/343848>
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al pensamiento amerindio*. Tinta Limón Ediciones.