

# Todas las sangres: ideal para el futuro del Perú

RODRIGO MONTOYA

**M**ARIO VARGAS LLOSA publicó a fines de 1996 el libro *La utopía arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, con el doble y explícito propósito de estudiar lo que los existencialistas llaman ‘la situación del escritor’ (1) y de “Analizar a partir de la obra de Arguedas, en sus méritos y deméritos lo que hay de realidad y de ficción en la literatura y la ideología indigenista”. Su interés parte de su admiración: “Entre mis autores favoritos, esos que uno lee y relee, y llegan a constituir una familia espiritual, casi no figuran peruanos... con una excepción: José María Arguedas... es el único con el que he llegado a tener una relación entrañable como la tengo con Flaubert o Faulkner, o la tuve de joven con Sartre”. Además de sus libros le interesó su condición de peruano de dos mundos – “privilegiado y patético” – con una perspectiva más amplia que la suya (p. 9-10).

El libro cuenta dos historias: de un lado, la vida de Arguedas y, de otro, su supuesta utopía arcaica que habría sido su única propuesta. Entre ambas fluyen las convicciones de Vargas Llosa; sobre lo que es y no es la literatura. Analizando los dos últimos años de vida de Arguedas y su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, MVLl escribe: “Arguedas vivía un infierno interior: su novela pintará un mundo infernal” (p. 299). De ese modo, confirma una de las tesis clásicas de la crítica literaria: la obra se explica por la vida del autor.

La utopía arcaica es el fruto de un largo trabajo presentado y discutido en diversos momentos a través seminarios en las universidades de Cambridge (1977-78), Florida (1991), Harvard (1992) y la de Georgetown en Washington (1994). Dos de los capítulos reproducen sus textos publicados antes sobre las novelas *El Sexto* (Barcelona 1974) y *Los Ríos profundos* (Caracas, 1978). En ambos casos MVLl revisa y corrige la redacción. Pero en el caso de *El sexto* elimina y agrega varios párrafos enteros (2).

El universo andino ocupa un espacio muy pequeño en la obra de Vargas Llosa. En su informe sobre el asesinato de ocho periodistas en Uchuraccay, Ayacucho (1983) y su novela *Lituma en los Andes* (1993) habla

del carácter aparentemente “primitivo” de los llamados indios y de los sacrificios humanos que a fines del siglo XX seguirían aún vigentes. MVLL no conoce los Andes, pero aceptó la invitación de Fernando Belaúnde, presidente de la República entre 1980 y 1985, para investigar lo ocurrido con los periodistas. En su libro *La utopía arcaica* vuelve sobre los Andes para tratar de demostrar que el sueño indigenista carece de sentido, y que los indígenas nada tienen que decir ni hacer en el futuro del país. La obra literaria de Arguedas es el pretexto para afirmar su nueva fe sin límites: el capitalismo.

### La aparente utopía arcaica de Arguedas

Para MVLL, la utopía arcaica está definida por el colectivismo; el rechazo de la sociedad industrial, de la sociedad urbana, del mercado; la inexistencia de individuos; una mezcla de utopía cristiana y paraíso perdido; el carácter bárbaro de la cultura india; y el pasadismo permanente:

- El arcaísmo romántico de Arguedas: “su rechazo de la sociedad industrial y de la cultura urbana, de la civilización basada en el mercado, y en su concepción del dinero como elemento envilecedor de todo lo que toca” (p. 39).
- Hablando de la novela *Yawar Fiesta*: “Este lenguaje inventado es funcional, contribuye de modo efectivo a dar conciencia literaria a uno de los rasgos más llamativos de la sociedad india de la novela y elemento clave de la utopía arcaica: su colectivismo, la hegemonía que en ella tiene la comunidad sobre los individuos” (p. 133).
- Hablando del trabajo antropológico *Puquio una cultura en proceso de cambio*: “Por eso, el mito de Inkarrí, al que se referiría muchas veces desde entonces, lo exaltó: ese dios mutilado que se reconstruía en su refugio subterráneo era un emblema del anhelo de resurrección de aquella utopía arcaica a la que fue siempre instintivamente fiel, aun cuando su razón y su inteligencia le dijeran que la modernización de la región andina era inevitable e indispensable” (p.163).
- “La percepción del Perú precolombino sigue siendo idílica e inconscientemente marcada por la doctrina cristiana del paraíso perdido y la moderna utopía colectivista del socialismo” (p. 169-170).
- “Además de ideológica y mítica, esta utopía es profundamente occidental. Ella debe, mucho más que a los testimonios de las crónicas y otras fuentes documentales sobre la vida prehispánica, a la tradición utópica clásica y renacentista de la que se nutrió el Inca Garcilaso, a

quien el propio Valcárcel reconoce como fundador de la utopía arcaica peruana” (p. 171).

- Arguedas “hubiera querido abolir las injusticias sin privar al indio de esa cultura hecha de conservación de lo tradicional y transformación de lo foráneo, en la que veía la mejor prueba de su fuerza creativa y de su voluntad de resistencia. Era en suma el carácter ‘arcaico’, ‘bárbaro’ de la realidad india – lo tradicional y lo metabolizado de la cultura de Occidente – lo que Arguedas amaba y con lo que se sentía profundamente solidario...” (p. 31).
- “En lo que respeta al indio, Arguedas fue un conservador, un ecólogo cultural” (p. 29).
- “La certeza /de Arguedas/ de que el crimen mayor cometido por el Perú blanco es haber desoído la voz de su pasado, haber vuelto la espalda a su historia, olvidado que es un país antiguo” (p. 216).
- Inka Ri “Ese dios mutilado que se reconstruía en su refugio subterráneo era un emblema del anhelo de resurrección de aquella utopía arcaica a la que fue siempre instintivamente fiel” (p. 163).

*La otra cara de la luna:*

*la utopía de Todas las sangres como ideal mayor de Arguedas*

Múltiples pueden ser las lecturas de la obra de un escritor. De su estilo – su técnica de construcción, su universo verbal – se ocupan los críticos literarios. Para los especialistas de las ciencias sociales es una fuente valiosísima para conocer la vida cotidiana de los miembros de una sociedad en un momento determinado porque los grandes novelistas tienen la posibilidad de ofrecer una visión global y viva de la sociedad (3). Los textos literarios no sólo son leídos por críticos y científicos sociales, sino principalmente por personas comunes y corrientes que saben poco o nada de especializaciones y que retienen de los textos que leen fragmentos, sólo fragmentos, diversos y contradictorios. Cuando los escritores se vuelven famosos y se convierten en personajes, hay muchos que hablan de ellos, de sus ideas, de sus propuestas, sin haberlos leído. Y cuando además de personajes se convierten como Arguedas en héroes culturales, algunas de sus frases célebres, o metáforas – repetidas constantemente – son suficientes para abrir uno o dos trozos de un horizonte lejano pero posible.

Toda obra literaria y científica es compleja y contradictoria, porque sus autores y autoras cambian con el tiempo y no siempre piensan lo mismo ni escriben de la misma manera. El ejemplo pertinente es el del propio

MVLL: hay una enorme distancia entre el joven escritor fuertemente influido por el ideal del compromiso propuesto por Sartre – fervoroso defensor de la revolución cubana y latino americana – y el escritor de 61 años convertido en ferviente neoliberal, admirador de la Señora Thatcher (Vargas Llosa, 1990:11-12) declarado enemigo del gobierno cubano y derrotado candidato de la derecha unida en las elecciones presidenciales del Perú en 1990.

Hay en el libro de MVLL un texto importante sobre la complejidad y la ambigüedad de la realidad social que es pertinente citar:

“En el mundo de *Todas las sangres*, un mal y un bien absolutos se reparten personas, instituciones y cosas de una manera tan precisa que no queda campo para la ambigüedad. Todo es claro en este mundo. Los malvados lo son no solamente para sus víctimas, los buenos; también para sí mismos. Tienen conciencia de su maldad y, al tiempo que la practican, la declaran. No hay esfuerzo alguno en la novela para reconocer las razones del otro porque no hay razones contradictorias. Todos están de acuerdo en la clasificación moral de las conductas de las personas y de las instituciones. Así, los imperialistas y los capitalistas que explotan, saquean, esquilman, engañan, roban, se confiesan ladrones, asesinos, destructores, y antipatrióticos... Los malos en la novela tienen una conciencia resplandeciente de su maldad, igual que los buenos, que saben que lo son. ¿Cual es el resultado? La desaparición de la ambigüedad, de la complejidad humana” (p. 265).

Una pregunta resulta inevitable ¿Por qué MVLL no siguió su propia receta para examinar la obra y la vida de José María Arguedas? Se interesó únicamente por lo que él llama su utopía arcaica y no tuvo en cuenta que en la vasta, ambigua, y contradictoria obra arguediana está contenida la *utopía de todas las sangres* como ideal de respetar la multiculturalidad del Perú, como su mejor recurso potencial para el futuro. MVLL sólo vio en la novela *Todas las sangres* el ejemplo perfecto de lo que él llama un “fracaso literario” pero no la fuerza de su título, convertido en un ideal para el futuro del Perú. Obsesionado por la llamada utopía arcaica, una cara de la luna, no quiso ver la otra y cae en el mismo error que critica tan duramente a Arguedas.

Arguedas es en el Perú de hoy un héroe cultural, una figura mayor, un ejemplo a seguir. Ninguno y ninguna de los actores y actrices de decenas de grupos teatrales en Lima y en provincias que se inspiran en su vida y obra (4); de los centenares de promociones de jóvenes que en universidades y colegios de todo el país llevan su nombre; de los centenares de dirigentes campesinos que en quechua y castellano, con diversas variaciones,

corean la consigna “Por un Perú de todas las sangres”; de millares de maestros y maestras que proponen a sus estudiantes el nombre de Arguedas, Mariátegui y Vallejo como tres de los más grandes peruanos del siglo XX; y de los antropólogos y antropólogas que tratamos de seguir su ejemplo, piensa en el regreso al pasado o en el rechazo del presente, del futuro y de la modernidad. El denominador común es el anhelo de recoger lo mejor de la tradición y de la modernidad para que el país no pierda sus raíces indígenas y se convierta sólo en un remedo de Europa o de Estados Unidos. Los teatristas de Yuyachkani o de los talleres de teatro de Villa el Salvador, de Puquio, Andahuaylas, Cusco, Cajamarca o Yurimaguas se inspiran en el *diálogo* o *encuentro* de los zorros; es decir en el entendimiento y no en la confrontación de los fragmentos que forman el Perú. Ninguno de ellos y ellas opone la tradición a lo moderno.

Arguedas escribió “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (1975: 282). Estaba convencido de “perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No. No hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso; Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren; la fiesta de Qoyllu Riti y la del Señor de los Milagro; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a cuatro mil metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar a alguien desde aquí resulta algo escandaloso” (Arguedas, 1975: 283). El mal llamado utópico arcaico Arguedas nunca quiso renunciar a Occidente. Fue un hombre capaz de conmovirse con un jet y escribir una oda, un elogio para ese aparato: “Hombre, señor, tú hiciste a Dios para alcanzarlo / ¿para qué otra cosa? / Para alcanzarlo lo creaste y lo persigues ya de cerca. / Cuidado con que el filo de este *jet*, más penetrante que el filo de las aguas terrenas, te rompa los ojos por la mitad; / es demasiado fuego, demasiado poderoso, demasiado libre este inmenso pájaro de nieve” (Arguedas 1972: 38-41).

MVLl construye el edificio de la Utopía arcaica, a partir de lo que los personajes de Arguedas dicen y hacen, sin reconocer la distancia que los separa del autor. Aquí aparece una paradoja notable: el ideal de futuro que Arguedas defendió explícitamente – lo que podría llamarse la utopía de todas las sangres o del socialismo mágico – no le interesa; por el contrario,

presta toda su atención a lo que Arguedas nunca defendió. Cuando Arguedas escribió que el socialismo no mató en él lo mágico (5) señala su adhesión al socialismo sin renunciar a la magia, tesis que tiene una potencialidad política muy grande (6) y que no mereció de parte de MVLL ninguna atención particular. Si se acusa de fascista a un escritor por las ideas fascistas de sus personajes, entramos en un terreno en que se pierde el mínimo indispensable de seriedad. Este es uno de los errores más graves de MVLL. En la realidad objetiva del Perú de los años 20 había, y de los años 90 hay, miles de personas que tienen un discurso aparentemente radical anti occidental y otros miles de personas con un discurso igualmente radical pro-occidental (7). Estas posiciones extremas reproducen en el siglo XX las tensiones profundas surgidas en el siglo XVI luego de la violentísima confrontación producida por la conquista. MVLL es un ejemplo cabal de este fragmento dominante del Perú que no tiene simpatía alguna por los grupos étnicos del país. Arguedas no inventó literalmente a sus personajes, los tomó de la realidad objetiva, les cambió de nombre y los recreó en la trama y urdimbre de sus ficciones. Fue el primer antropólogo latinoamericano que hizo en España un trabajo de campo con el explícito propósito de buscar, entre otras cosas, cuáles de las raíces andinas y peruanas vinieron del viejo continente (8). En Huancayo hizo un largo estudio de la feria dominical y de su paso por el valle del Mantaro. Guardó por mucho tiempo un gran entusiasmo por los mestizos, como elementos claves del futuro peruano, en abierta contradicción con el supuesto carácter antimestizo de la llamada utopía arcaica (9, 10). Fue a Chimbote a hacer un trabajo de campo, porque intuía que el primer puerto de harina de pescado en el mundo era la punta de lanza del cambio que el capitalismo estaba produciendo en el país.

MVLL prestó su mayor atención a los textos literarios y no tuvo en cuenta las múltiples prácticas de Arguedas. Además de escritor y antropólogo, hizo periodismo, fue traductor, profesor secundario y universitario, y tuvo un contacto estrechísimo con cantantes, músicos, danzantes de tijeras y diversos bailarines de todas las regiones del país. Su militancia en defensa de la cultura quechua a través de artículos periodísticos, libros, conferencias en numerosas asociaciones de migrantes residentes en Lima, grabación y registro de músicas, cuentos, leyendas y danzas en el Museo de la Cultura Peruana y también en la Casa De la Cultura, su práctica de la guitarra, del canto, del baile, su dominio del quechua y su habilidad para las adivinanzas y chistes en quechua de todos los colores, fue decisiva para que centenares de personas de la más humilde condición lo trataran, respetaran y quisieran mucho. Acompañó a los indígenas, los defendió, cantó, bailó, y se embriagó con ellos. Él fue un persona que inspiraba respeto, cariño y ternura. En esa práctica y en sus convicciones sobre el Perú se funda la utopía de todas las

sangres, vigente con fuerza cada vez mayor 27 años después de su muerte. Seguramente hay millares de personas identificadas con Arguedas, convencidas que su ideal *Todas las sangres* como unidad de la diversidad para el Perú del futuro es un sueño posible.

### Arguedas aparentemente indigenista, antimoderno y antimestizo

MVLI afirma rotundamente que Arguedas era un indigenista. Como tal habría estado comprometido mucho más con la realidad que con la literatura, con la conservación de la cultura tradicional, y que – además – habría estado identificado con los prejuicios racistas antioccidentales, antilimeños, antiblancos y anticapitalistas del indigenismo más duro y radical encabezado por Luis E. Valcárcel:

- “... indigenismo literario, del que Arguedas sería uno de los exponentes más creativos” (p. 17).
- Su libro *Agua* “inaugura una nueva época en la historia del indigenismo literario” (p. 56).
- “Una visión de la literatura en la que lo social prevalecía sobre lo artístico y en cierto modo lo determinaba y para ella era poco menos que inconcebible que un escritor desligara su trabajo de una actitud, o al menos de cierta mímica revolucionaria. Esta idea de la literatura que Arguedas hizo suya hasta el sacrificio de su talento, excluía que ser un escritor significara primera, o únicamente, asumir una responsabilidad personal: la de una obra que si es artísticamente valiosa enriquece la lengua y la cultura del país donde ha nacido” (p. 17).
- “Ilusiones indigenistas sobre la preservación de una cultura tradicional incontaminada en el altiplano puneño o las sierras cusqueñas” (p. 293).
- “Los prejuicios racistas, regionalistas y anticapitalistas – contra el blanco, el mestizo, la costa y Lima – respuesta en cierta forma a los prejuicios antindios, antiserranos y antiprovincianos que habían dominado la vida peruana desde la colonia, son un aspecto central del indigenismo, y aparecerán en la obra de José María Arguedas, elaborados de manera sutil en la urdimbre literaria de sus ficciones y mezclados con ingredientes más personales” (p. 73).
- “En *Yawar fiesta*, Arguedas opta, entre las distintas versiones del indigenismo que rivalizaban en el Perú en la década del 30, por la más excluyente, la de Luis E. Valcárcel: la racial y cultural” (p. 145).

- “Tauro dio en el clavo al identificar en el indigenismo literario una de las expresiones de la proteica ideología nacionalista” (p. 122. Se refiere al historiador Alberto Tauro).
- Entre 1941 y 1958, el indigenismo se vuelve oficial pero no prende como en México (p.165).
- *La ruta cultura del Perú*, ensayo de Valcárcel , “versión actualizada matizada y enriquecida de su fogoso manifiesto indigenista de *Tempestad en los Andes* de 1927” (p. 168).
- El indigenismo “iba marchitándose” en los años 60. “*Todas las sangres* sería su último canto de cisne” (p. 244).
- Mariátegui era indigenista: “Entre los firmantes del manifiesto figuran – Julio C. Tello, Rebeca Carrión, Dora Mayer –, dos jóvenes profesores de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, uno historiador – Luis E. Valcárcel – y el otro sociólogo – José Uriel García –, que junto con José Carlos Mariátegui, serán los teóricos más destacados del indigenismo” (p. 64).
- Vargas Llosa dedica 28 líneas a los intelectuales de la derecha José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde, José Gálvez y Francisco García Calderón, y señala “su ceguera frente al problema de millones de indios”, que “fueron explotados y maltratados de manera inícuca” y que sólo eran objeto “de cristiana compasión” o de un “paternalismo asistencialista” (p. 56).

MVLI atribuye a Arguedas la misma aversión a los mestizos que en los textos duros de Luis E. Valcárcel en su libro *Tempestad en los Andes* y de otros indigenistas como José Angel Escalante:

- Hablando de la novela *Todas las sangres*: “Los malvados son blancos, generalmente, y los buenos, indios. La connotación racial es muy importante en la realidad ficticia. Pero el peor de los malvados será el que está a medio camino, como el mestizo Adalberto Cisneros, o el siniestro subprefecto Llerena, también un cholo” (p. 272).
- “Los peores ataques del libro – *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel – tienen como blanco al mestizaje y al mestizo ‘híbrido’ que ‘no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras’. ‘El mestizaje de culturas no produce sino deformidades’, según él” (p. 69).

MVLI está convencido de la superioridad de lo racional moderno sobre lo tribal primitivo, cree en la racionalidad como el elemento distinti-



vo de la modernidad. Afirma que una cultura mágico religiosa es primitiva y también tribal. Habla de la modernización como si fuera lo mismo que la modernidad y considera que la importancia atribuida al individuo es esencial para la modernidad:

- “Una cultura mágico religiosa puede ser de un notable refinamiento y de elaboradas asociaciones – de hecho lo son la mayoría de ellas –, pero será siempre primitiva si aceptamos la premisa de que el tránsito entre el mundo primitivo y tribal y el principio de la cultura moderna es justamente la aparición de la racionalidad, la actitud científica de subordinar el conocimiento a la experimentación y al cotejo de las ideas y las hipótesis con la realidad objetiva, actitud que según mostró el propio Karl Popper en *The open society and his enemies*, irá sustituyendo la cultura tribal por la sociedad abierta, el conocimiento mágico por el científico y disolviendo la realidad humana colectivista de la horda y la tribu en la comunidad de individuos libres y soberanos” (p. 187).

“Arguedas intuía, de manera certera, que el desarrollo era incompatible con el ideal arcaico. No hay mundo campesino, mágico, religioso, folklórico que sobreviva a la modernización. No importa de qué signo sea el desarrollo industrial, capitalista o socialista” (p. 276).

“El individuo es una anomalía histórica, resultado de un largo proceso que comienza con la civilización griega y aún no ha concluido” (p. 303, nota).

- Hablando de la polémica de Arguedas con Cortázar, MVLl cita a Cabrera Infante. La literatura es moderna cuando no habla de indios: “Sucedió que un escritor sudamericano, que llevaba años escribiendo novelas de indios y de ríos, se enteró que no podía pertenecer al *boom* jamás y resolvió esa dificultad suprema reproduciendo casi un cuento famoso de Stevenson. El escritor, desesperado ante la indiferencia del *boom* metafórico, creó un *boom* real y se disparó un tiro en la sien, matándose en el acto y casi fundando con su muerte el club del escritor suicida – el *antiboom*, ese club del vivo” (p. 37).
- Vargas Llosa señala su acuerdo con Cortázar, frente a Arguedas: “Cortázar se esmera en deslindar esa toma de posición política de una estética determinada y ataca el ‘telurismo’ y los ‘nacionalismos de escarapela y banderita’, es decir, toda la literatura concebida como exaltación patrioter de lo local y condicionada por una perspectiva etnológica o folklórica, en la que Cortázar con buen criterio veía las semillas ideológicas del peor nacionalismo, e incluso del racismo” (p. 35).

### *Arguedas no se reconoció nunca como indigenista*

Para él, eran indigenistas los que escribían sólo sobre los indios (11), los que se acercaban a ellos desde fuera y los trataban de modo paternalista. No hubo un indigenismo, sino muchos matices de un *estado de ánimo* que es, en mi opinión, el mejor modo de definir el indigenismo. No fue una doctrina política, ni menos un partido dispuesto a cambiar el país. Fue una actitud de solidaridad, de cierta defensa de los valores morales y artísticos de los pueblos indígenas, con diferencias y matices múltiples en la derecha de Victor Andrés Belaúnde o en la izquierda del partido socialista con Hildebrando Castro Pozo (12). *Tempestad en los Andes* (1928) fue el panfleto semiliterario y semipolítico de Luis E. Valcárcel, el joven radical indigenista de los años 20, ardiente y fogoso, que anunciaba la llegada de una revolución india que bajaría desde los Andes y que estaba sólo a la espera del Lenin que la dirigiera. Menos de 20 años después, la misma persona se convertía en Ministro de estado, creador y director del Museo de la Cultura Peruana y en fundador y primer presidente del Instituto Indigenista Peruano base del Instituto Indigenista Interamericano, fundado en México en 1940. Fue el promotor mayor de la Antropología Aplicada propuesta por la Universidad de Cornell y su *Milagro de Vicos* y los múltiples planes de integración de la población aborigen a la llamada *Sociedad Nacional* tanto dentro del Instituto Indigenista como en la OEA. Para cerrar la gran transformación – en realidad, un giro de 180 grados – el Dr. Valcárcel fue elegido presidente del Instituto Cultural Peruano Norteamericano de Lima. La tempestad no llegó. Tarde, al final de su vida, creyó verla en la migración masiva que invadía Lima desde los años 50, pero no era esa su anunciada tempestad en 1928. Arguedas trabajó al lado del Dr. Valcárcel en tareas de investigación y de enseñanza, pero no lo acompañó en su aventura indigenista porque rechazaba la actitud profundamente paternalista y aparentemente apolítica de la llamada antropología aplicada y del indigenismo estatal. Hubiera sido interesante que MVLI se preguntara por qué cambiaron tanto los indigenistas. También hubiera sido importante que dedicara una atención mayor a la pregunta por qué Arguedas no se sintió nunca indigenista. No es suficiente creer que lo fuera y desdeñar sus razones para no sentirse indigenista. En la misma línea, MVLI afirma rotundamente que Mariátegui era un indigenista sin haber estudiado con seriedad sus textos, su vida y su práctica. Si lo hubiera hecho se habría visto obligado a revisar esa equivocada afirmación (13). Mariátegui escribió contestando a Luis Alberto Sánchez: “... No me llame Luis Alberto Sánchez ‘nacionalista’, ni ‘indigenista’ ni ‘pseudo indigenista’ pues para clasificarme no hacen falta esos términos. Llámeme simplemente socialista” (Aquézolo, 1976: 76).

Estética: lo que la literatura es y no es,  
verdades, mentiras y banalización de la realidad objetiva

MVLI afirma que el compromiso de la literatura con la política en América Latina corresponde a una etapa del pasado: “Sucedió algo paradójico: el reino de la subjetividad se convirtió en América Latina en el reino de la objetividad. La ficción reemplazó a la ciencia como instrumento de descripción de la vida social y nuestros profesores de realidad fueron esos soñadores: los literatos. De ese modo fue arraigando la idea de que la función de la literatura era documentar la verdadera vida, ‘el país profundo’ escamoteado por los gobiernos y las élites políticas, refutar las versiones oficiales sobre el orden social y revelar la verdad” (subrayado por MVLL, p. 20).

Para él, la literatura no trata de demostrar sino simplemente de mostrar. Apoyándose en una frase de André Gide – “Los buenos sentimientos no suelen generar buena literatura” –, afirma: “Los buenos sentimientos no producen literatura sino religión, moral, política, filosofía, historia, periodismo... la literatura no demuestra sino muestra; en ella las obsesiones y las intuiciones son tan importantes como las ideas” (p. 23).

Por ese mismo rumbo, cree que en la literatura lo esencial no es el tema sino su tratamiento: “La novela indigenista primitiva partía del supuesto de que lo importante en una ficción era el tema. Sólo después descubrirían los novelistas que lo importante no es el tema sino el tratamiento del tema” (p. 266).

Para MVLI en la literatura la realidad es una ficción, sólo un conjunto de mentiras:

- “La verdad o la mentira de una novela – conceptos que en Literatura son sinónimos de excelencia o pobreza artística – no se miden confrontándola con la realidad objetiva (si así fuera ninguna gran creación, de *Don Quijote* a *La guerra y la Paz* o a *Luz de agosto*, pasaría la prueba). La verdad y la mentira de una ficción están fundamentalmente determinadas por su poder de persuasión interno, su capacidad para convencer al lector de lo que cuenta” (p. 262).
- “Lo cierto es que partiendo de un conocimiento más directo y descarnado de la sierra que los modernistas o los primeros indigenistas, Arguedas no desfiguró menos la realidad de los Andes. Su obra, en la medida en que es literatura, constituye una negación radical del mundo que la inspira: una hermosa mentira... Su visión de ese mundo, su mentira fue más persuasiva y se impuso como verdad artística” (p. 84).

- “El mundo así forjado, de palabra y fantasía, es literatura cuando en él lo añadido a la vida prevalece sobre lo tomado de ella” ( p. 85).
- “En una ficción la verdad y la mentira son, antes que un problema ético, político o histórico, un problema técnico, de escritura y estructura formal” (p.119).
- “Mi supuesto es que entre la realidad y la ficción hay la incompatibilidad que separa la verdad de la mentira ... para mí lo genuino de una ficción no es lo que la aproxima sino lo que la aparta de lo vivido, la vida sustitutoria que ella inventa, aquél sueño, mito, fantasía o fábula que su poder de persuasión y su magia verbal hacen pasar por realidad. Y, precisamente en ese sentido, es *Yamar fiesta* una ficción lograda” (p. 127).
- “Toda novela deshace el mundo real y lo rehace modificado en función de sus rencores y sueños” (p. 299).
- “Como cuentista y novelista Arguedas construyó un mundo que debía tanto a su conocimiento ‘científico del mundo’ como a sus propios demonios personales – sus frustraciones y anhelos, sus sufrimientos, emociones, pasiones, sueños y rencores y al vuelo de su fantasía. Por eso su mundo andino es distinto del de otros novelistas que escribieron sobre los Andes y sus culturas tradicionales, y distinto también de la realidad histórica y sociológica de los quechuas. Leer la obra narrativa de Arguedas como un manual etnohistórico desde el rígido prisma de la ideología política, tratando de vislumbrar en ella, como en un espejo, el movimiento de la lucha de clases de campesinos contra latifundistas serranos, escamotea lo novedoso que hay en ella: la creación de un mundo imaginario, que refundiendo y transformando en mito una heterogénea materia hecha de recuerdos, desgracias y nostalgias personales, realidades históricas y sociales y abundantes dosis de invención, trasciende su ‘modelo’ – su espacio, su tiempo y sus fuentes – para vivir la vida autónoma de esas ficciones capaces de persuadir de su incierta verdad a toda clase de lectores, a los que su magia, hecha de verbo y sueño, ayuda a identificar y a soportar sus verdades particulares” (p. 187-188).
- “... la literatura atestigua así sobre la realidad social y económica, por refracción y por metáfora, registrando las repercusiones de los acontecimientos históricos y de los grandes problemas sociales en un nivel individual y mítico: es la manera de que el testimonio literario sea viviente y no cristalice en ideología, es decir, en un esquema muerto” (p. 194).

- “El creador recrea el mundo a su imagen y semejanza” (p. 154).
- “*El Sexto* puede ser también leído como una parábola sobre la condición del escritor, deicida discreto que rehace la creación del creador, Narciso que sólo puede inventar mundos a partir del mundo y hablar de los otros hablando de sí mismo”. *La utopía andina* (p. 231) (14).
- “En el novelista hay emboscado un exhibicionista. Toda novela ha sido siempre de algún modo un *strip tease*. Arguedas no fue una excepción” (p. 304).
- “El Perú indio en el que había nacido y vivido ya no existía, y, en verdad, no había existido jamás de la manera en que vivía en su memoria y fantasía de escritor”(p. 294).
- Arguedas: sus “ficciones que parecieron retratar el Perú real, cuando, en verdad, edificaban un sueño” (Última frase del libro, p. 336).

En 1996, MVLI afirma que los éxitos literarios de Arguedas fueron las novelas *Yamar Fiesta* y *Los Ríos profundos*, y el cuento *La Agonía de Rasu ñiti*. En 1978 además de estos tres textos, incluía también como éxitos literarios los relatos *Diamantes y pedernales*, *Warma kuyay* y *El forastero*:

- “Arguedas fue un gran escritor primitivo; nunca llegó a ser moderno en el sentido que lo fue Rulfo aunque escribiera también sobre el mundo rural” (p. 198).
- Comentando la novela *Todas las sangres* sostiene: “La generación literaria de Arguedas fue la última en América latina, en adoptar, de principio a fin de su trayectoria, una visión de la literatura en la que lo social prevalecía sobre lo artístico ... esta idea de la literatura que Arguedas hizo suya hasta el sacrificio de su talento, excluía que ser un escritor significara primera, o únicamente, asumir una responsabilidad personal: la de una obra que, si es artísticamente valiosa, enriquece la lengua y la cultura del país donde se ha nacido” (p. 17).
- *Todas las sangres* fue “tal vez la peor de sus novelas” (p. 254). El esquema ideológico sobre el cual está construida la novela es simple y quiere ilustrar esta tesis marxista elemental: que la historia es una lucha de clases, de intereses antagónicos, en la que los poderosos someten a los débiles y los explotan o destruyen, y en la que los débiles sólo pueden alcanzar su liberación destruyendo a los poderosos” (p. 255).

- Se pierde la complejidad humana que es esencial. Los personajes son maniqueos: buenos-buenos; malos-malos. Los malvados constituyen un linaje, se reconocen unos a otros como por ósmosis, se hacen aliados apenas se ven y casi sin necesidad de palabras” (p. 266). El Zar, dice: “mi conciencia sólo tiene en cuenta lo que mi voluntad le ordena” (p. 269). “Los malos pueden volverse súbitamente buenos cuando su corazón es tocado por una experiencia redentora. Es el caso de don Bruno Aragón de Peralta (p. 267). Rendón Willka es un héroe de novela caballerescas. Es un hombre sereno en el que nunca brota la rabia. Es sabio, paciente, lúcido, valiente, astuto, heroico, y sobre todo casto (aunque se dice que es casado, nunca lo vemos con su esposa ni da jamás la impresión de que la tuviera) ...” (p. 269).
- *Todas las sangres* es una “novela emblemáticamente reaccionaria y tradicionalista” (p. 277). “El habla de los personajes es el mayor fracaso de la novela” (p. 324).

Sobre la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* afirma:

- “Estamos, en verdad, ante una obra literaria – por su ambición y su forma, por el modo como se acerca y se aleja de la realidad – e, incluso, de vanguardia” (p. 300).
- “... lenguaje, solo jerga o jerigonza” (p. 301). “... el indio está mejor en los Andes que en Chimbote” (p. 307).
- “Los cuatro capítulos, fuera de los diarios, son ficción y no sociología: Esos capítulos, pese a su empeño en reflejar objetivamente una realidad exterior, la modifican, para terminar reflejando, en sus traiciones a lo real, una verdad no menos genuina pero más privada: la intimidad del propio Arguedas” (p. 316).
- “Parece mentira: en una novela en la que dijo que se mataba porque se sentía sin fuerzas para seguir creando, Arguedas dio la prueba más convincente de que era un creador” (p. 326).

*Las fuentes de Mario Vargas Llosa sólo son los textos escritos y las ideas. El conocimiento que brota de la vida le parece una “eterna tontería”*

En una conferencia – Literatura y política en América Latina – en que MVLl ofreció en el Foro Político-Cultural de la Unión Demócrata Cristiana de Alemania, el 8 de julio de 1986, dijo: “Yo quiero mucho a Europa. Yo

en buena parte soy obra de Europa. Yo terminé mis estudios universitarios en Europa. Yo viví en Francia muchos años trabajando como periodista, trabajé como profesor universitario en Inglaterra y creo que buena parte de mi formación me la han dado los libros, las ideas y los autores europeos”.

Esta información, que parece una confesión, es muy importante para entender no sólo el libro *La utopía arcaica* sino también el conjunto de los ensayos escritos por MVL. Habría que agregar su rechazo categórico al conocimiento que proviene de la vida y no de los libros: “Es una de las peculiaridades de esta novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, que ella colocara al final de su vida, a un autor más bien tradicional, desinteresado en la literatura contemporánea – es dudoso que Arguedas conociera la teoría de Leiris ‘De la literatura considerada como una tauromaquia’ – en el centro de la modernidad literaria e hiciera de él un autor en cierto modo ‘maldito’. Y que esto suceda gracias a un libro en el que Arguedas trata de ganar la simpatía de sus lectores reivindicando su origen humilde y provinciano, de hombre que – la eterna tontería – ha aprendido lo que sabe en la vida y no en los libros” (p. 301).

Arguedas estuvo convencido hasta el final de su vida que el conocimiento que tuvo del Perú se lo debió más a la vida que a los libros: “conozco el Perú a través de la vida”, dijo en su intervención en el Encuentro de narradores, Arequipa, 1965, (Arguedas, 1972: 253). Hablando de los personajes de López Albújar y Ventura García Calderón contó en esa misma intervención: “En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje, o tan extraño, que dije ‘No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido’” (Arguedas 1972: 251). No se sintió diferente de los indios, ni distante ni por encima de ellos, estaba seguro que era uno de ellos. “Los indios y especialmente las indias vieron en mí exactamente como si fuera uno de ellos, con la diferencia de que por ser blanco acaso necesitaba más consuelo que ellos... y me lo dieron a manos llenas” (Arguedas 1972: 247). A diferencia de los indigenistas que escribían desde fuera y desde lejos, él escribió desde la cultura quechua. Para hacerlo, tradujo y trató de encontrar el lenguaje literario más adecuado.

La oposición entre Arguedas y MVL sobre este punto es total. Cuando en la Mesa redonda sobre la novela *Todas las sangres* los sociólogos Favre y Quijano, y el economista Bravo Bresani, le reprocharon ofrecer una visión del Perú que no correspondía a la realidad, Arguedas sostuvo que el conocimiento que él tenía del Perú era el fruto de su vida intensa. Por eso se preguntó si había vivido en vano (15). Sobre las críticas que los autores

citados hicieron a la novela *Todas las sangres* en esa Mesa redonda, MVLI escribe: “Estas críticas son justas, desde luego, si se toma la novela como documento: la visión del Perú y de los Andes que parecen en *Todas las sangres* no es sociológica, política, económica, ni históricamente exacta. Ella distorsiona en muchos aspectos la realidad del Perú ...” (*Utopía arcaica*, p. 263) (16). Carmen María Pinilla ha escrito un libro (1994) para examinar la tesis de Arguedas sobre el conocimiento como fruto de la vida y de la relación existente entre vivir la realidad y la verdad. Ha estudiado todas las Mesas redondas del IEP y ha mostrado la oposición entre el conocimiento derivado de la ciencia y el conocimiento fruto de la vida entre Arguedas y sus críticos sociólogos (17).

¿Brotó el conocimiento únicamente de la ciencia (los libros)?, ¿sólo de la vida? No tiene sentido alguno aceptar esta alternativa. La vida es también una fuente de conocimiento, aunque a MVLI le parezca una tontería. Si no lo fuera, gran parte de la humanidad y una buena parte del Perú, que no lee libros ni tiene acceso a la llamada ciencia viviría en la falsedad. Como el problema de fondo de este debate es la verdad, valdría la pena preguntarnos ¿quién decide si algo es o no verdadero? Es indispensable tener un espíritu crítico frente al etnocentrismo que encierra la suposición de identificar la verdad con la ciencia, patrimonio aparentemente exclusivo de la cultura occidental y de la que estarían excluidos todos los pueblos indígenas. La verdad es fruto de un proceso complejo y difícil, contradictorio y ambiguo. La realidad objetiva es vivida de modo desigual y diferente por los individuos. En el caso preciso del debate de los sociólogos con Arguedas, ambas partes vieron en 1965 lo que les parecía más importante. Favre no tenía ojos entonces para ver indios, para él todos eran campesinos.

A Quijano le importaba más la depuración de clases de la sociedad. Por su parte Arguedas había conocido y vivido la realidad india del país y seguía viendo indios debajo del ropaje moderno de campesinos. Y tenía razón por que él sentía el problema de la cultura, de la lengua y de los valores profundos de una sociedad palpitando en los Andes. Quijano estaba cerca de esa visión por su interés por el proceso de cambio de la cultura y su propuesta de ver el proceso de cholificación como una especie de síntesis o cultura mestiza (18). Favre estaba entonces muy lejos de entender esos problemas y, 30 años después, sigue en deuda con el Perú porque hasta ahora esperamos su gran libro sobre aquel largo trabajo de campo en Huancavelica. Sus artículos dispersos como cronista de la violencia senderista no son suficientes. No tendría sentido exigirle una propuesta sobre el futuro del Perú, porque él sólo es un testigo constante pero lejano y ausente como la gran mayoría de antropólogos, sociólogos e historiadores extranjeros



que trabajan sobre el Perú. Por eso, el debate Arguedas-Favre era profundamente desigual. Arguedas está en la memoria – en términos andinos quechuas, en el corazón – de los que quieren cambiar el Perú. En 1988 Quijano publicó el libro *Modernidad y utopía en América Latina*. En sus páginas no vuelve a aparecer el proceso de cholificación que en los 60 orientó su trabajo, pero sí aparece claramente la condición india y no campesina de aquel debate con Arguedas en 1965, porque no hay identidad sin lengua ni cultura. Por su lado, con las tesis presentadas en *La utopía arcaica* y otras defendidas en sus múltiples ensayos, MVLl no tiene nada que decir en el debate sobre el papel del componente indígena en el futuro del Perú.

¿Leyó MVLl todo lo que debía haber leído para tratar con madurez el tema del futuro político del mundo andino en el Perú? Sí, en cuanto a la obra literaria de Arguedas; poco de su obra antropológica y, casi nada de la bibliografía antropológica, sociológica y etnohistórica peruana y extranjera, que es abundante y muy rica en los últimos 30 años (19). Sería ingenuo suponer que no debiéramos exigirle un dominio de toda esa bibliografía si se toma en cuenta que él es sólo un novelista. Escogió libremente entrar en un mundo que no es el suyo y para el cual no tiene la calificación suficiente. No basta ser un reconocido escritor ni un ensayista inteligente para atreverse a afirmar que los indios y la cultura quechua ya no existen (20).

*Su tesis sobre la realidad compuesta de mentiras,  
conduce a perder de vista y a banalizar la realidad objetiva*

De acuerdo al “laborioso homicidio” practicado por MVLl en la obra de Arguedas, éste habría inventado un mundo andino imaginario: los Andes de Arguedas no habrían existido nunca y que su construcción “debía tanto a su conocimiento ‘científico del mundo’ como a sus propios demonios personales – sus frustraciones y anhelos, sus sufrimientos, emociones, pasiones, sueños y rencores – y al vuelo de su fantasía” (p. 187-188) (21). En contraste, Arguedas estaba convencido que en su obra literaria había sido fiel a la realidad y que la había contado tal como la había vivido.

Hablando de don Bruno Aragón de Peralta, uno de los personajes centrales de su novela *Todas las sangres*, Arguedas contó en el encuentro de narradores en Arequipa, ya mencionado: “¿Hasta que punto don Bruno es una mentira? ¡Es una verdad! ¡Es una verdad absoluta! Este señor que es un católico peruanísimo, que cree en el maquinismo, que el individualismo va a destruir al ser humano, existe, y lo he conocido, lo he mostrado quizá no tan palpitantemente, no tan tremendamente como en realidad son los

personajes en los cuales está inspirado este fenomenal personaje que es una mezcla de indio, de mestizo, de oriental y de occidental” (Arguedas, 1972).

Este desacuerdo entre Arguedas y su crítico más duro no puede ser mayor y sólo es entendible si se toma en cuenta que ambos tenían concepciones diferentes de la literatura. Para Arguedas la realidad no era un conjunto de hermosas mentiras. Escribía desde la cultura quechua y lo hacía con la esperanza de que su trabajo antropológico, literario, periodístico y docente sirviera para defender la causa de los indígenas, para mostrarlos como eran y no como otros escritores, científicos sociales, periodistas y profesores desde fuera, desde lejos y desde arriba creían que eran. ¿Quién tiene razón? ¿Cuál es la concepción verdadera de la literatura? ¿Quién decide qué es y cuál es la verdad? No tendría sentido decir que en este debate MVLl o Arguedas tienen la razón. Se trata sólo de concepciones diferentes. MVLl produce una lectura de la obra de Arguedas a partir de su modo personal de entender la literatura, la ciencia y la política. El no es dueño de la verdad, nadie es dueño de la verdad. Muchos pueden presumir de estar en lo cierto, de tener la razón. Cada quien es dueño de sus propias ilusiones.

Hay una realidad objetiva vivida de modo diferente por los individuos, en función de sus intereses de clase, de grupo o exclusivamente individuales en todas las sociedades y culturas del mundo, del pasado y del presente. Los individuos dentro de una cultura son portadores de los principios o pilares esenciales de la matriz fundamental de esa cultura. Si tenemos pleno dominio de la lengua y conocemos la realidad vitalmente y/o a través de los libros tendremos mayor fidelidad a esa realidad que aquellos que no conocen la lengua y se acercan a la realidad sólo a través de los libros y las ideas. La fidelidad plena para reproducir exactamente lo que es la realidad no existe.

En todas las culturas se producen dos procesos simultáneos: de un lado, la invención de la realidad y, de otro, la deformación interesada de la realidad. La invención de la realidad no es patrimonio exclusivo de los literatos, está en la esencia misma de las culturas. Inventamos a los dioses – de todo tipo, a imagen y semejanza de los hombres y mujeres, grandes y pequeños, sólo buenos o buenos y temibles capaces de enviarnos los peores castigos, abstractos o concretos – porque nos hacen falta para vivir en el mundo. No hay pueblo alguno en el mundo que no haya imaginado, o inventado, o creado, un mito de origen para explicar de donde procede y a donde va. La invención de la cultura es vivida como una realidad, sobre todo en los espacios de la religión, del arte y de la magia.

El acceso desigual de los individuos dentro de una cultura tanto a los recursos de existencia como a las formas diversas de poder – desde las más primarias hasta las más elaboradas – crea en la realidad objetiva la necesidad de explicar y justificar las posiciones sociales que se ocupan a partir de los intereses individuales, de grupo o de clase en función a la complejidad de la sociedad. El concepto de ideología sirve para dar cuenta de este proceso de deformación interesada de la realidad (22). Todos los individuos deformamos la realidad para ajustarla a lo que nos conviene. Este es un proceso universal. La antropología nos ha ofrecido las mejores armas para criticar el etnocentrismo generalizado en el mundo, para no aceptar la pretensión que los defensores dogmáticos de la cultura occidental tienen de considerarla como la única cultura racional. Y para rechazar el desprecio sobre los pueblos indígenas tratados como “primitivos”, “salvajes” o “bárbaros”. La pretensión de la llamada civilización como estadio superior, fue una ilusión de los evolucionistas de izquierda y derecha del siglo XIX. Las racionalidades son múltiples y cada cultura debe ser entendida dentro de los términos de su propia lógica interna.

Arguedas no inventó la realidad andina quechua en función de uno de los demonios vargasllosianos – realidad igual mentira –, fue portavoz de la cultura quechua, no se conformó con la apariencia de campesinos que los hombres y mujeres de los pueblos originarios de América mal llamado indios tenían y tienen aún. Nada de lo que aquí digo significa que la condición campesina no exista. Existe, pero es sólo una parte de la realidad, uno de sus rostros, no toda la realidad.

Los indios y el quechua  
han desaparecido, nadie en el Perú quiere  
volver al tawantisyo, todos queremos el capitalismo

En el último capítulo del libro, MVLI afirma rotundamente que la sociedad andina tradicional y el quechua ya no existen, que nadie quiere ningún colectivismo y que todos buscamos un país burgués abierto:

- “Es evidente que lo ocurrido en el Perú de los últimos años ha infligido una herida de muerte a la utopía arcaica. Sea positivo o negativo el juicio que merezca la informalización de la sociedad peruana, lo innegable es que aquella sociedad andina tradicional, comunitaria, mágico religiosa, quechuahablante, conservadora de los valores, colectivistas y las costumbres atávicas ya no existe” (p. 335).
- “Aunque las opiniones varíen sobre muchas otras cosas – acaso sobre

todas las demás cosas – los peruanos de todas las razas, lenguas, condiciones económicas y filiaciones políticas están de acuerdo en que el Perú en gestación no será ni deberá ser el Tahuantinsuyo redivivo, ni una sociedad colectivista de signo étnico, ni un país reñido con los valores ‘burgueses’ del comercio y la producción de la riqueza en búsqueda de un beneficio, ni cerrado al mundo del intercambio en defensa de su inmutable identidad” (p.335).

### Mario Vargas Llosa sí inventa un Perú de ficción: los indios y el quechua ya no existen

En el último capítulo de *La utopía arcaica* MVLI rompe el ritmo del libro y del relato. Sale de las dos historias, la vida y la escritura, y cae en un ensayo lleno de debilidades, construido con sólo impresiones, sin fuentes serias ni nada que provenga de su propia experiencia de investigación. No podía ser de otro modo si se toman en cuenta que él no es un investigador académico de la realidad, y su larguísima ausencia del país. En medio de una especie de arreglo de cuentas con los últimos años del Perú, emerge a la superficie su deseo confundido con la aparente realidad de la desaparición de los indios.

Si antes de publicar el libro MVLI hubiera pasado sólo 24 horas en 1996 en alguna de las provincias quechuas de los Andes peruanos, no habría escrito lo que escribió. Si bien es cierto que el monolingüismo indígena en general disminuye y el bilingüismo con el castellano crece rápidamente, el tendría necesidad de traductores para comunicarse adecuadamente. Si hablara con ellos y ellas se enteraría de la manera como defienden al mismo tiempo algunas de sus tradiciones mayores de solidaridad y como reclaman sus derechos, aprenden el castellano para defenderse mejor y ensanchar los limitados espacios de ciudadanía que el sistema político peruano les ofrece.

Si hubiera pasado otras 24 horas en alguna de las Comunidades Nativas de la Amazonía habría tenido aún más graves problemas de comunicación y si los hubiera resuelto adecuadamente habría descubierto que allí las organizaciones indígenas reclaman su territorio como espacio multiétnico para la reproducción de su cultura y no únicamente como una parcela para sembrar plátanos o yucas, o criar algunas cabezas de ganado, y reclaman también su derecho a la diferencia para asumir la ciudadanía peruana que admiten claramente y una ciudadanía étnica propia (23). Rechazan con razón las propuestas coloniales de “integración” entendida exclusivamente como renuncia a lo suyo y plena adopción del modo de vida occidental. Hay en la práctica de las organizaciones Indígenas de la Amazonía

sudamericana un cuestionamiento práctico del carácter etnocéntrico de la teoría occidental de la ciudadanía, derivada de la Revolución Francesa, del primado de la igualdad sobre la diferencia y del primado del derecho de los individuos sobre los derechos colectivos. Quieren ser peruanos y huambisas, por ejemplo, al mismo tiempo, del mismo modo que MVLI ejerce su legítimo derecho de tener dos nacionalidades (24).

En los Andes y en la Amazonía los indígenas de 58 grupos étnicos se apropian libremente de la tecnología y el castellano que requieren para vivir en mejores condiciones y para defenderse de quienes los siguen tratando como bestias de carga, sin que esa apropiación signifique renunciar a sus lenguas y sus tradiciones. Para ellos no hay oposición entre los ideales de justicia y libertad de la modernidad y los valores de solidaridad y reciprocidad de su propia tradición. Los problemas aparecen cuando en los otros segmentos urbanos y no indígenas del país se discute sobre la falsa alternativa modernidad o tradición. Si MVLI hubiera visitado algunas escuelas, vería en ellas múltiples y diversos esfuerzos de educación bilingüe intercultural como un recurso pedagógico indispensable para no confundir la lengua materna con la segunda lengua y para no culpar a los niños indígenas de los gravísimos errores cometidos por la educación oficial que impone el castellano y es el responsable de esa gravísima confusión (25). Si además se hubiera acercado a algunos de los pueblos jóvenes de Lima – como Villa el Salvador, por ejemplo – habría podido descubrir nuevos embriones de defensa de la cultura andina quechua – como *el Grupo Integración Ayllu*, por ejemplo – en los que reproducción del principio de solidaridad de los Ayllus es una de sus propuestas más importantes. Nada tiene de extraordinario ni de contradictorio que ingenieros egresados de la Universidad Nacional de Ingeniería o de la Universidad de San Marcos, que trabajan para empresas peruanas y multinacionales, sean los animadores de estos embriones.

En todas partes – en Lima como en los Andes y en la Amazonía – hay también seguramente miles de personas que tienen un discurso antioccidental que se parece a lo que MVLI llama utopía arcaica, porque en ellos pesan demasiado la amargura, la rabia, y el deseo de revancha, del mismo modo que hay otros miles de personas dispuestas a renunciar a todos los signos y símbolos indígenas para aculturarse, enmascararse y parecerse lo más rápidamente posible al modelo occidental. Esa es la complejidad, ambigüedad y contradicción de cada uno de los fragmentos del Perú y del Perú visto en conjunto.

Comete un grave error al afirmar que en el Perú todos queremos el desarrollo del capitalismo y que nadie se acuerda del Imperio Incaico, ni

nadie piensa en los incas. Su convicción absoluta sobre la bondad del capitalismo no es compartida por todos los peruanos y peruanas. El tiene todo el derecho del mundo de creer en esa bondad, pero se equivoca al atribuir esa misma convicción a toda la población del país. En un momento en el que la pobreza y el desempleo siguen creciendo, a pesar de todas las reformas favorables a la reestructuración capitalista, tenemos muchos centenares de miles de peruanos y peruanas que no creen en la supuesta bondad del capitalismo. En tiempos de crisis tan seria como éstos, el recuerdo de los incas y su reino sin hambre no deja de aparecer en la memoria.

*Vargas Llosa: hombre de fe, contradictorio,  
de convicciones absolutas, pasional, tropical,  
siempre en el ojo de la tormenta y al borde  
mismo de la desmesura*

MVLI es el escritor apasionado por la literatura y por la política, en ese orden, sin compromiso político en su trabajo literario, salvo el exclusivamente artístico. Tiene fe en lo que cree, es dueño de convicciones absolutas: en su madurez es un heraldo defensor calificado de la modernidad, del capitalismo, del liberalismo, del progreso, del mercado, del individuo y de la ciudadanía cosmopolita (26). Cree firmemente en la razón. Al mismo tiempo, es enemigo declarado de la utopía arcaica, de toda forma de socialismo, de todo control del Estado, de toda forma de organización tribal o colectiva y de todo nacionalismo. En otro tiempo, allá por los 60 era un heraldo de la causa socialista, un defensor calificado de la revolución cubana, un compañero de ruta de los guerrilleros, un defensor ferviente de los dirigentes de izquierda encarcelados (27). Siempre cree tener la razón.

Le gustan las posiciones extremas. Sin ninguna ambigüedad propone escoger: modernidad o utopía arcaica; progreso o pasado; individuo o colectividad (tribu); racionalidad occidental o irracionalidad del resto; presente o pasado (28). En su primera época defendió la causa de la justicia. Ahora le interesa por encima de todo la libertad (¿justicia o libertad?). Tiene una aparente pasión por estar en el ojo de la tormenta y al cabalgar sobre posiciones siempre extremas cae en la desmesura. Atribuirle a Arguedas una fidelidad “instintiva” a su supuesta utopía arcaica es inadmisibles aún dentro de la propia racionalidad occidental. Decir que alguien es instintivamente socialista o fascista es una enorme tontería.

Su vehemencia no es una invención del lector atento de sus obras literarias, de sus ensayos y de sus declaraciones de prensa; él mismo la admite como parte de su tropicalidad latinoamericana: su última frase en la

conferencia en el Foro Político Cultural de la Unión Demócrata Cristiana de Alemania fue: “Les agradezco mucho la atención y les pido disculpas, no solamente por lo largo, sino por lo vehemente que ha sido mi exposición. Ya saben ustedes que los latinoamericanos somos ‘tropicales’. Yo les he dado con mi vehemencia una prueba de ese tropicalismo latinoamericano”. ¿Somos todos los latinoamericanos vehementes y tropicales como él? Esa afirmación carece de toda seriedad. Él tiene todo el derecho del mundo de sentirse tropical, pero no tiene ningún de derecho de atribuirle su tropicalidad al resto de los latinoamericanos.

¿En qué se diferencia el laureado escritor de los enemigos de los indígenas? ¿Dónde quedó el intelectual que no aceptó el orden existente de los años 60? Luego de haber sido un crítico del capitalismo ahora es uno de sus conversos defensores más calificados y oídos. La fuerza de su palabra se vuelca entera en la crítica implacable de toda propuesta de izquierda. En su gran viraje se ha convertido en un indiscutible conservador. Es un defensor del capitalismo en el mismo momento en el que desde dentro del capitalismo empiezan a verse los límites del neoliberalismo. El tiene la convicción absoluta que el capitalismo ya ganó la guerra contra la izquierda, pero el desempleo y la desigualdad en la distribución del ingreso siguen creciendo y no tienen solución dentro del modo de producción capitalista. Confunde MVLl , otra vez, sus deseos con la realidad; con el andar del tiempo crece también la distancia que lo separa del Perú.

## Notas

- 1 “... un libro como *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es incompatible con la teoría de que la crítica debe prescindir del autor... sin el disparo que hizo volar la cabeza de Arguedas – al lado del manuscrito recién acabado – el libro sería algo distinto, pues esa muerte por mano propia dio seriedad y dramatismo a lo que dicen (a lo que inventan) sus capítulos y diarios ... ese cadáver infringe un chantaje al lector: lo obliga a reconsiderar juicios que el texto por sí solo habría merecido, a conmoverse con frases que, sin su sangrante despojo, lo hubieran dejado indiferente. Es una de sus trampas sentimentales” (p. 300).
- 2 He aquí un ejemplo: en el libro de 1996 se agrega el párrafo siguiente:  
“No nos engañemos. Tras las proclamas de independencia política de Gabriel, se ocultan una fe y un compromiso no menos militantes que los de sus compañeros y camaradas de prisión. Y su rechazo ‘individualista’ de la utopía social del marxismo se apoya en la defensa de una utopía no menos colectivista,

en la que, al igual que en aquélla, el individuo, pieza inseparable del conjunto social, sólo viven dentro y para la comunidad” (p. 218). El mismo párrafo en la edición de 1974 decía:

“Ocurre que Gabriel es, en efecto, un individualista acérrimo: otra de las cosas que lo separan de los comunistas del *Sexto* es su temor de que la visión general indispensable a una acción política sumerja y pulverice lo particular, que la utopía social destruya al individuo, lo ‘uniforme’” (Vargas Llosa, 1974: 13).

El problema de fondo que explica esta transformación es la total oposición que para MVLI en 1996 existe entre el colectivismo de la utopía arcaica y el ser individualista. Volveré, sobre este punto. Otros párrafos agregados son “La utopía arcaica”, “El sueño de la pureza étnica” y “Un mundo de tropas”, que no aparecen en el texto de 1974.

- 3 Desafortunadamente, en las disciplinas sociales profundamente influidas por la ideología de la sobre-especialización esa visión viva y global es un ideal difícilmente alcanzable.
- 4 “José María Arguedas, de autor literario se convierte para estos y otros grupos en un paradigma teatral de variada y constante referencia. Incluso la sola enunciación onomástica es la advocación con la que una serie de grupos y centros culturales barriales parecen encontrar una suerte de identidad o derrotero para su trabajo” (Salazar Del Alcázar, 1990: 22).
- 5 “¿Hasta donde entendí el socialismo? no lo sé bien, pero no mató en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud” (Arguedas, *No soy un aculturado*, 1975: 283).
- 6 He explorado esa potencialidad en un capítulo de mi libro *Antropología, historia y política: de la utopía andina al socialismo mágico*, (1997, en prensa).
- 7 En la década de 70 aparecieron los indianistas con un discurso anti occidental mucho más duro que aquel de los indigenistas de los años 20. Hoy, en 1994 hay miles de personas de los Andes que se niegan a cantar un vals, como hay también miles de personas en Lima que rechazan los waynos.
- 8 Ver mi texto *Arguedas en España: crónica de un viaje de la nostalgia* (Montoya, 1995), también los textos de John Murra y Jesús Contreras en la edición española de la tesis doctoral de Arguedas *Las comunidades de España y del Perú* (1986).
- 9 Sobre este punto ver los textos de Nelson Manrique, Fermin del Pino y Manuel Castillo Ochoa, publicados en el libro *Amor y fuego: José María Arguedas 25 años después* (Martínez & Manrique, 1995).



- 10 “... la fraternidad comunal que estimula la creación como un bien en sí mismo y para los demás, principio que hace del individuo una estrella cuya luz ilumina toda la sociedad y hace resplandecer y crecer hasta el infinito la potencia espiritual de cada ser humano” (Arguedas, 1985: 27).
- 11 “La narrativa actual que se inicia como indigenista ha dejado de ser tal en cuanto abarca la descripción e interpretación del destino de la comunidad total del país, pero podría seguir siendo calificada de ‘indigenista’ en tanto que continúa reafirmando los valores humanos excelsos de la población nativa ...” (Arguedas, 1985: 20).
- 12 He consagrado un capítulo al examen de los diversos indigenismos en mi libro *Antropología, historia y política: de la utopía andina al socialismo mágico* (En prensa, Lima 1997).
- 13 Algunas de las tesis de Mariátegui sobre el socialismo y los indios en el Perú son las siguientes: el componente indígena es un cimiento de la peruanidad; el Perú necesita de Occidente y de mundo indígena, el socialismo no se confunde con el indigenismo porque no es filantropismo, los indígenas serán autores de su propia liberación; el socialismo será occidental y peruano porque tiene esa doble procedencia, la esperanza indígena es absolutamente revolucionaria; es necesario convertir en políticas las reivindicaciones culturales de los indios.
- “Nuestro socialismo no sería pues peruano – ni sería siquiera socialismo – si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”. Intermezzo polémico, en *Mundial*, Lima 25 de febrero de 1925. Ver mi artículo, *Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú*, (Montoya, 1990).
- 14 Este párrafo modifica la versión anterior de 1974 que decía: “*El Sexto* es una parábola sobre la condición del escritor, ese Narciso solipsista que sólo puede inventar mundos a partir del mundo y hablar de los otros hablando de sí mismo” (Prólogo de MVL a *El Sexto*, en España, 1974).
- 15 Ver los textos *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres*, 23 de junio de 1965; Arguedas, Bravo, Escobar, Favre, Matos Mar, Oviedo, Quijano y Salazar Bondy, 1985.
- 16 En la primera Mesa redonda sobre Literatura y Sociología, organizada por el Instituto de Estudios Peruanos, el 26 de mayo de 1965 en Lima, con la participación de Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Sebastián Salazar Bondy, Enrique Solari Swayne y Mario Vargas Llosa. De acuerdo al resumen de esa reunión ofrecido por Carmen María Pinilla (1994: 159): “Luego de Oviedo intervino Mario Vargas Llosa, quien manifestó su total desacuerdo con toda la propuesta de Bravo, especialmente con el intento de analizar conjuntamente – literatos, críticos y sociólogos – una obra literaria. Consideraba que para un autor resultaba completamente inútil lo que

un crítico – así fuese científico social – pudiese decirle respecto a su obra. Ni siquiera el mismo autor estaba en capacidad de hablar con propiedad acerca de su creación. Una vez finalizada, la obra se emancipa del autor y lleva una vida totalmente independiente”.

- 17 MVLl no cita este libro de Carmen María Pinilla, que debió haber merecido su especial atención, aunque sí le agradece por haberle enviado un libro de correspondencia de Arguedas con John Murra. Toda la tesis defendida por la autora, sería una simple “tontería”.
- 18 “La elaboración de una cultura mestiza. Habíamos sostenido antes, que el proceso de conflicto cultural entre las dos culturas superpuestas, no ha logrado derivar en una cultura común a todos los miembros de nuestra sociedad, principalmente como consecuencia de que este conflicto se realizaba dentro del marco de un sistema de dominación social. Es solamente con la emergencia y el desarrollo del grupo cholo que aparece por primera vez la tendencia a la integración de ambas culturas en una cultura común ... pero de todos modos la emergencia del grupo cholo abre las posibilidades de desarrollo de una cultura mestiza en el Perú, como también en aquellos otros países con una cultura indígena desarrollada anterior a la conquista española” (Quijano, 1980, 2ª ed. del texto publicado en 1964 con el nombre *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana* (esquema de enfoque aproximativo), p. 111-112).
- 19 MVLl agradece al antropólogo Juan Ossio, a Fernando Iwasaki y a Tere Gruemberg: “Sin esas amistades generosas ... no habría escrito *La utopía arcaica* o, en todo caso, este libro hubiera tenido un horizonte más reducido del que tiene” (p. 11) ¿Leyó MVLl el libro de Juan Ossio (1992) *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*? En sus 394 páginas el texto muestra la vitalidad de la cultura andina, a pesar de más de cuatro siglos de dominación. Si lo leyó MVLl no debió haber escrito lo que escribió o, por lo menos, le habría servido para cuestionar sus convicciones aparentemente absolutas. Este es sólo un ejemplo, el más cercano al escritor, dentro de una montaña bibliográfica sobre las culturas en los Andes.
- 20 El libro muestra una aparente erudición que corresponde a la realidad únicamente sólo en el caso de la obra literaria de Arguedas. Además de las deficiencias ya señaladas, menciono algunos errores: los quechuas de Puquio no hacen volar a los toros con cartuchos de dinamita (Arguedas imaginó ese final para su novela *Yawar Fiesta*, es, por eso, sólo una ficción); no hay en los Ayllus quechuas prácticas sexuales colectivas; José Matos Mar no fundó el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos; Sybila Arredondo, su viuda, no ha sido condenada a perpetuidad, sino a 15 años.
- 21 Sería importante plantear el problema de los límites de la fantasía en la literatura. ¿Hasta qué punto es posible cambiar la realidad objetiva al novelar una

historia real? Este es el caso preciso de MVLI en su novela *La guerra del fin del Mundo* (1981), presentada en Brasil como *La saga de Antonio Consejero, la mayor aventura literaria de nuestro tiempo*. El reescribió la historia de Antonio Consejero y lo presentó como a un fanático antirepublicano a la cabeza de una sublevación que no fue tal. “Todos los conocedores de la historia saben que Canudos no se sublevó. Canudos fue atacado. No hubo insurrección en Canudos, hubo una intervención militar sin ninguna base jurídica. Nadie, jamás – ni monarquistas, ni republicanos, ni juristas ni escritores – cuestionó este hecho”, escribe Edmundo Moniz (1982: 20). El autor concluye su artículo: “*La mayor aventura literaria de nuestro tiempo* se transformó en el mayor fracaso de la carrera literaria de Vargas Llosa”. Una conclusión tan seria como ésta merece una atención particular.

- 22 En 1981 escribí el texto *Ideología y cultura: deformación interesada e invención de la realidad*, publicado a mimeógrafo por la Escuela de Antropología y que espero publicar pronto con otros ensayos teóricos sobre la cultura.
- 23 Sólo seis años antes de publicar *La Utopía arcaica*, MVLI escribió en *Harper's Magazine*, (diciembre de 1990): “Los campesinos indígenas viven en un estado tan primitivo que la comunicación resulta prácticamente imposible”. La revista *Oiga* publicó este artículo el 3 de diciembre del mismo año.
- 24 Sobre este punto, ver el capítulo La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad, de mi libro *Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú* (Montoya, 1992).
- 25 En *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultura y socialismo* (Montoya, 1990) se encuentra una análisis detallada de este problema y también una propuesta para resolverlo.
- 26 La noción de *convicción absoluta* fue usada por MVLI en el informe oficial que escribió como presidente de la Comisión nombrada por el gobierno de Fernando Belaúnde para investigar la muerte de ocho periodistas en Uchuraccay (Ayacucho, 1983). Ver una crítica de las tesis principales de esa Comisión en mi artículo de 1984, publicado por el diario *La República* (Montoya 1984).
- 27 En noviembre de 1966, en la Mutualité de París le oí un excelente discurso en francés en defensa de Hugo Blanco, amenazado entonces con la pena de muerte. Como candidato de la derecha unida, 25 años después, fue aliado de quienes pedían la pena de muerte para Blanco. Entonces era un escritor comprometido, sartreano “Frente a un niño que se muere de hambre, la náusea carece de peso” había dicho Sartre, el escritor admirado de su primera época (p. 24).
- 28 En artículo del *Harper's Magazine*, ya citado, se pregunta si los barcos de Colón trajeron oportunidades o ruinas. Si nos preguntáramos qué oportunidades y qué ruinas, una respuesta sencilla a la pregunta sería trajeron oportunidades y ruinas.

## Referências bibliográficas

- AQUÉZOLO, Manuel (comp.). *La polémica del indigenismo*. Lima, Mosca Azul Editores, 1976.
- ARGUEDAS, José María. No soy un aculturado, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, 5ª ed. (novela). Buenos Aires, Losada, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Las comunidades de España y del Perú*. Prólogo de John Murra y Introducción de Jesús Contreras (Clásicos Agrarios). Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.
- \_\_\_\_\_. *El indigenismo en el Perú, en Indios mestizos y señores*. Lima, Editorial Horizonte, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Yo no soy un aculturado* (discurso al recibir el premio Inca Garcilaso de la Veja. Lima (1968). En: *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (novela). Buenos Aires, Losada, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Katatay y otros poemas, Huk Hayllikunapas*. Lima, Instituto nacional de Cultura, 1972.
- \_\_\_\_\_. Yo soy hechura de mi madrastra (intervención en el encuentro de narradores). Arequipa (1965). En: José María Arguedas. *Páginas escogidas*. Lima, Editorial Universo, Colección Autores Peruanos, 1972a.
- ARGUEDAS, José María; ESCOBAR, Bravo; MATOS MAR, Fabre; QUIJANO, Orviedo & BONDY, Salazar. ¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre *Todas las sangres*. Lima, 23 jun. 1965. De *Estudios Peruanos*, 1985b.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. Réplica a Luis Alberto Sánchez. En: Martínez Maruja & Manrique Nelson (ed.). *Revista Mundial*, 25 feb. 1927.
- \_\_\_\_\_. *Amor y fuego: José María Arguedas, 25 años después*. Lima, Cepes, Desco y Sur, 1995.
- MONTOYA, Rodrigo. Otra pista para entender lo que pasó en Uchuraccay (crítica del informe oficial de la Comisión Vargas Llosa sobre la muerte de los ocho periodistas asesinados en Uchuraccay). *La República*, Suplemento especial, p. 8-16, ene. 1984.
- \_\_\_\_\_. Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Perú. Lima, *Anuario Mariateguiano*, v. II, n. 2, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Por una educación bilingüe en el Perú: reflexiones sobre cultura y socialismo*. Lima, Cepes y Mosca Azul Editores, 1990.

- MONTOYA, Rodrigo. *Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Madrid, Talasa, 1992 (Sur Casa de Estudios del Socialismo, publicó el mismo libro en Lima, también en 1992).
- \_\_\_\_\_. Arguedas en España: crónica de un viaje de la nostalgia. Maruja Martínez & Nelson Manrique (eds.). *Amor y fuego, Arguedas 25 años después*. Lima, Desco, Cepes, Sur, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Antropología, historia y política: de la utopía andina al socialismo mágico*. Lima, Editorial Horizonte, 1997 (en prensa).
- MONIZ, Edmundo. Canudos: o suicídio literario de Vargas Llosa. Rio de Janeiro, *Encontros com a Civilização Brasileira*, 29, v. III, n. 11, 1982.
- OSSIO Acuña, Juan M. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la Comunidad de Andamarca*. Lima, Pontificia Universidad Católica, Fondo editorial, 1992.
- PINILLA, Carmen María. *Arguedas, conocimiento y vida*. Lima, Pontificia Universidad Católica, 1994.
- QUIJANO, Aníbal. *Modernidad y utopía en América Latina*. Lima, Ediciones Sociedad y Política, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul Editores, 1980.
- SALAZAR DEL ALCÁZAR, Hugo. *Teatro y violencia, una aproximación al teatro peruano de los 80*. Lima, Centro de Documentación y video teatral, Jaime Campodónico (ed.), 1990.
- VALCÁRCEL, Luis E.. *Memorias*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- VARGAS LLOSA, Mario. El Sexto de José María Arguedas: la condición marginal, prólogo a la edición de *El sexto*. Barcelona, Editorial Laia, 1974.
- \_\_\_\_\_. Ensoñación y magia. En *Los ríos profundos* (prólogo a la edición de esta novela). Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- \_\_\_\_\_. *La guerra del fin del mundo* (novela). Barcelona, Seix Barral, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Informe de la Comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Literatura y política en América Latina*. Conferencia pronunciada en el Foro Político Cultural de la Unión demócrata Cristiana de Alemania, 1986 [Copia mimeografiada].
- \_\_\_\_\_. Elogio de la 'dama de hierro'. *El país*, diario de España, p. 11-12, 2 dic. 1990.

- \_\_\_\_\_. Trajeron los barcos de Colón oportunidades o ruinas? El 92 entre la celebración y el lamento. *Oiga*, 3 dic. 1990 (este artículo fue publicado por *Harper's Magazine* en dic. 1990).
- \_\_\_\_\_. *Lituma en Los Andes* (novela). Barcelona, Planeta, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, Fondo de Cultura económica de México, Colección Tierra Firme, 1996.

*Rodrigo Montoya* é professor-emérito da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru. De outubro a dezembro de 1996, foi professor-visitante da Cátedra Simón Bolívar, implantada no Instituto de Estudos Avançados da USP em abril de 1993, através de convênio firmado entre a USP e a Fundação Memorial da América Latina.