



Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Maestría en Ciencias Humanas. Opción Estudios Latinoamericanos

Tesis para la defensa del título

Magíster en Ciencias Humanas / Opción Estudios Latinoamericanos


**Identidad, literatura y compromiso social: América Latina a través de la
polémica entre José María Arguedas y Julio Cortázar**

Maestranda: Sabela de Tezanos

Directora de tesis: Dra. María Inés de Torres

Montevideo, diciembre 2021

Por la presente, deixo constancia que la tesis de Maestría en Ciencias Humanas (opción Estudios latinoamericanos), de la Lic. Sabela de Tezanos, titulada *Identidad, literatura y compromiso social: América Latina a través de la polémica entre José María Arguedas y Julio Cortázar*, está en condiciones de ser defendida y por lo tanto deixo constancia de mi aval en calidad de su directora de tesis.

A handwritten signature in black ink that reads "María Inés de Torres". The signature is enclosed within a hand-drawn, irregular rectangular border.

Prof. Tit. María Inés de Torres
Departamento de Ciencias Humanas y Sociales
Instituto de Comunicación, Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República

Agradecimientos

La elaboración de esta tesis fue posible gracias al constante estímulo recibido a través de los cursos de la Maestría en Ciencias Humanas opción Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

El compromiso y profundidad de las propuestas docentes y la excelencia y dinámica de las clases fueron de gran enriquecimiento, favorecido por el seguimiento, durante el seminario de tesis y las instancias de elaboración del anteproyecto, a cargo de Susana Dominzaín, quien alentó permanentemente a cada estudiante para continuar con la investigación y culminación de lo presentado. También, gracias a los compañeros y compañeras de los diferentes cursos rendidos, por la seriedad, solidaridad y apertura ante la riqueza y diversidad de las propuestas compartidas.

Principalmente, quiero destacar el trabajo, más allá de los inconvenientes y dificultosas coincidencias de tiempos, de mi directora de tesis, Inés de Torres, quien con dedicación y generosidad aportó elementos cruciales a los ejes propuestos desde el comienzo, reconociendo la originalidad de la investigación en su despliegue y formulando objeciones, e insistiendo con exigencia y calidez en la profundización de una perspectiva personal, a fin de que este trabajo incidiera, más allá de los antecedentes, hallazgos e interrogantes, en la apertura a un abordaje mayor desde el punto de vista del conocimiento en áreas diversas, todo lo que pretende quedar formulado en esta tesis.

Me es imprescindible reconocer la disposición de personalidades de la cultura, de la filosofía y de las letras, que desinteresadamente brindaron su tiempo y su pensamiento, aportando datos invaluableles y algunos de los materiales para la investigación. Por su apoyo desde el origen y en diferentes momentos del planteo, agradezco a Óscar Brando, Hugo Achugar, Juan Fló, Amparo Rama, Bruno Podestá, Alicia Migdal, Marcelo Viñar, entre otros, que estuvieron abiertos a las consultas y conversaciones antes y durante este desarrollo.

Finalmente, dedico esto a mi familia, y muy especialmente a mis grandes amigas y amigos: los afectos siempre presentes sostienen a veces largos procesos de trabajo sin que sea relevante para ello el conocimiento del propósito o la utilidad del emprendimiento, ni la comprensión a la hora de la postergar compromisos en nombre de un tiempo de dedicación ineludible. Por su incondicionalidad y colaboración imprescindible y puntual, muchas gracias. A cada uno de todos ellos y ellas, fundamentalmente a mis hermanas y a dos de mis sobrinas, y a mi hijo, con la esperanza de que algún día puedan prestarse a leer mi trabajo, que sea digno de su comprensión, ya en la aceptación o discrepancia, ante todos los puntos que se despliegan aquí, a fin de aportar una reflexión más profunda sobre la valiosa y compleja realidad de América Latina.

Sabela de Tezanos

Tabla de contenido

AGRADECIMIENTOS	III
RESUMEN	1
ABSTRACT	2
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1.	
LA POLÉMICA	22
CAPÍTULO 2.	
LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA COMO PROBLEMA	40
ONTOLOGÍA Y OTREDAD	40
ORALIDAD Y ESCRITURA	42
LA POLÉMICA Y LA PROFESIONALIZACIÓN DEL ESCRITOR LATINOAMERICANO	49
CORTÁZAR Y LILIANA HEKER: UNA POLÉMICA SOBRE EL EXILIO	52
EL VÍNCULO ENTRE LAS DOS POLÉMICAS: FRONTERAS Y LUGAR DE ENUNCIACIÓN	56
ARGUEDAS: LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA COMO CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA	58
LITERATURA Y COMPROMISO SOCIAL	65
TESTIMONIOS DESDE EL PRESENTE	72
CAPÍTULO 3.	
CONTEXTO Y «CLIMA DE ÉPOCA».	
EL PAPEL DE LAS REVISTAS Y EL FENÓMENO DEL <i>BOOM</i>	79
LA CIUDAD LETRADA	80
EL <i>BOOM</i>	92
CAPÍTULO 4.	
ARGUEDAS-CORTÁZAR: CORRESPONDENCIA	
ENTRE VIDA, OBRA Y TRAYECTORIA	104
LA NARRATIVA DE ARGUEDAS	109
TRAYECTORIA Y OBRA DE JULIO CORTÁZAR	126

CAPÍTULO 5.	
CONSIDERACIONES EPISTÉMICAS	136
CONCLUSIONES	155
BIBLIOGRAFÍA	158

TABLA DE IMÁGENES

IMAGEN 1. PIE DE FOTO: JOSÉ MARÍA ARGUEDAS Y DANZANTES DE TIJERAS EN UN CONGRESO DE EDUCACIÓN EN HUAMPANÍ, HACIA 1960 «EL ANTROPÓLOGO ARGUEDAS», ARTÍCULO DE CARMEN MA. PINILLA	15
IMAGEN 2. CORTÁZAR EN PARÍS, COMO COAUTOR DEL DISCO VEREDAS DE BUENOS AIRES, CON TATA CEDRÓN Y EDGARDO CANTÓN, 1979	16
IMAGEN 3. PORTADA DE LA REVISTA CASA, AÑO VIII(45), 1967, LA HABANA.....	23
IMAGEN 4. PORTADA DE LA REVISTA AMARU (N.º 6, ABR.-JUN., 1968), LIMA	28
IMAGEN 5. ARGUEDAS, J. M. (1971). TAPA DE LA NOVELA EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO. MADRID: LOSADA	31
IMAGEN 6. PORTADA DE LA REVISTA LIFE (1969)	32
IMÁGENES 7 Y 8. PORTADA E INICIO DEL ARTÍCULO DE JULIO CORTÁZAR EN LIFE (PP. 44-45).....	33
IMÁGENES 9 Y 10. FOTOGRAFÍA DE FRAGMENTOS DE LA ENTREVISTA A JULIO CORTÁZAR EN NÚMERO ORIGINAL DE LIFE. RESPUESTA A JOSÉ MARÍA ARGUEDAS	35
IMAGEN 11. ARGUEDAS, J. (1969) FACSIMIL DEL DIARIO EL COMERCIO, LIMA	36
IMAGEN 12. ARGUEDAS Y CORTÁZAR	38
IMÁGENES 13 Y 14. PORTADA DEL LIBRO DE PABLO NERUDA, 1972. NERUDA, VOLODIA TEITELBOIM Y JULIO CORTÁZAR EN NORMANDÍA, 1971.....	72
IMAGEN 15. PORTADAS DE MARCHA, 1968-1969.....	88
IMAGEN 16. REPRODUCCIÓN DE LA POLÉMICA EN PÁGINAS DE MARCHA, 30 DE MAYO DE 1969	89
IMAGEN 17. CONTINUACIÓN DE LA REPRODUCCIÓN DE LA POLÉMICA EN MARCHA, 30 DE MAYO 1969.....	90
IMAGEN 18. «MORDIENTE Y ESPLENDOR» / JORGE RUFFINELLI. MARCHA (MONTEVIDEO, URUGUAY) N.º 1349 (21 DE ABRIL DE 1967).....	91
IMAGEN 19. JULIO CORTÁZAR CON GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ.....	93
IMAGEN 20. CORTÁZAR, CARLOS FUENTES Y LUIS BUÑUEL. MÉXICO, 1974	98
IMAGEN 21. PORTADA DEL LIBRO DEL PRIMER ENCUENTRO DE NARRADORES PERUANOS, 1965	108
IMÁGENES 22 Y 23. PORTADA DE LOS RÍOS PROFUNDOS (ARGUEDAS, 2011) Y SELECCIÓN DE FOTOGRAFÍA ORIGINAL DE LA PRIMERA EDICIÓN, INCLUIDA EN ESTE VOLUMEN	114
IMAGEN 24. VARGAS LLOSA, M. ENSOÑACIÓN Y MAGIA EN JOSÉ MARÍA ARGUEDAS (I, II Y III). EXPRESO (LIMA) ABR. 24, 25 Y 26, 1966, P. 11.....	116
IMAGEN 25. REPRODUCCIÓN FACSIMILAR, CARTA DE ARGUEDAS A ÁNGEL RAMA, 1	118
IMAGEN 26. REPRODUCCIÓN FACSIMILAR. CARTA DE ARGUEDAS A ÁNGEL RAMA.....	119
IMÁGENES 27 Y 28. FACSIMIL DE CARTA DE ARGUEDAS A ÁNGEL RAMA, PÁGINAS 1 Y 2. CORRESPONDENCIA CON ÁNGEL RAMA, 1966	120
IMAGEN 29. DR. MARCELO VIÑAR EN NÚMERO ESPECIAL SOBRE ARGUEDAS (1141) DE EL PAÍS CULTURAL, 2010.	122
IMAGEN 30. FACSIMIL DE CARTA. CORRESPONDENCIA CON ÁNGEL RAMA, 1969.....	123
IMAGEN 31. FACSIMIL DE CARTA. CORRESPONDENCIA CON ÁNGEL RAMA, 1969.....	124
IMAGEN 32. FACSIMIL DE CARTA. CORRESPONDENCIA CON ÁNGEL RAMA, 1969.....	125
IMAGEN 33. CORTÁZAR MAESTRO, S/F.....	128
IMÁGENES 34 Y 35. REPRODUCCIÓN DEL MANUSCRITO ORIGINAL DEL POEMA «SONETO GÓTICO», QUE INTEGRA «TRES POEMAS ERÓTICOS» EN SALVO EL CREPÚSCULO DE JULIO CORTÁZAR (1982). EN CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, OCTUBRE-DICIEMBRE, 1980.....	135
IMÁGENES 36 Y 37. ARTÍCULOS DEDICADOS A ARGUEDAS EN CHASQUI. EL CORREO DEL PERÚ, 10(19), 2012 Y 12(22), 2014	137
IMAGEN 38. PORTADA DEL LIBRO DE ARGUEDAS QUE REÚNE SUS ENSAYOS DE ANTROPOLOGÍA CULTURAL (1975). PRÓLOGO DE ÁNGEL RAMA	140

Resumen

Esta tesis consiste en el estudio de la polémica de fines de los años sesenta entre los escritores latinoamericanos José María Arguedas (Andahuaylas, Perú, 1911-Lima, 1969) y Julio Cortázar (Bruselas/Argentina, 1914-París, 1984).

La polémica tomó estado público a través de la prensa cultural, en revistas y publicaciones del momento: *Revista Casa* (Casa de las Américas, Cuba, 1967), *Amaru* (Lima, 1968), *Life* (Chicago, 1969) y diario *El comercio* (Lima, 1969).

La primera respuesta de Arguedas a Cortázar y las reflexiones sobre el intercambio se incluyen en el *Primer* y el *Tercer diario* de su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), reiterándose públicamente los comentarios del escritor en *Amaru* (1968) a la entrevista a Cortázar en *Life*.

A lo largo del trabajo, nos detendremos en: los términos de la polémica en sí misma y su desarrollo, con la discusión de los antagonistas en torno a la interpretación y relevancia del exilio para cada uno y para los escritores latinoamericanos de su tiempo; la disputa sobre la legitimidad de la enunciación y la escritura desde *lo europeo* y *lo latinoamericano*, que involucra la inquietud en torno a la identidad latinoamericana y la relación entre literatura y política habilitada por el momento histórico; el *clima de época* en América Latina en los sesenta, en relación con las prácticas intelectuales y el papel de las revistas en la conformación del campo cultural; el fenómeno del *boom* desde la crítica y el testimonio de algunos de sus actores (José Donoso, 2007; Carlos Fuentes, 1974).

Se expondrá lo que, consideramos, permanece, a partir de algunos de los puntos del entredicho, en la medida que su alcance se extiende hacia el presente, como adelanto de los proyectos de interculturalidad y de reconocimiento de derechos.

Finalizamos con lo que se configura, a nuestro entender, como cuestiones de carácter epistémico presentes en el intercambio, en tensión con las concepciones hegemónicas en torno al conocimiento.

La pertinencia de retomar el debate reside tanto en la revaloración de su vigencia como en la importancia de la impronta de la época en la historia de América Latina.

Palabras clave: años sesenta, Arguedas, Cortázar, identidad cultural/otredad, literatura latinoamericana, polémica.

Abstract

This thesis consists in the study of the controversy between the Latin-American writers José María Arguedas (Andahuaylas, Perú, 1911-Lima, 1969) and Julio Cortázar (Bruselas/Argentina, 1914-París, 1984), in the late 1960s.

The argument took public state through the cultural press in magazines of the time: *Revista Casa* (Casa de las Américas, Cuba, 1967), *Amaru* (Lima, 1968), *Life* (Chicago, 1969), and the newspaper *El Comercio* (Lima, 1969).

As a final trace of the interdict, Argueda's first response to Cortázar and reflections regarding the exchange are included in *Primer Diario* and *Tercer Diario* of his posthumous novel *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), publicly reiterating the writer's previous comments in *Amaru* (1968), which precedes Cortázar's interview in *Life*.

Throughout the thesis, we will focus on: the terms and development of the discussion in itself, with the sustained discussion by the antagonists due to the interpretation and the relevance of the exile for each of them and for the Latin-Americans during that time; the dispute about the legitimacy of the enunciation and writing from "an European" or a "Latin American" point of view, that involves the restlessness around the latin-American identity and the discussion between politics and literature given by the historical moment; the "climate of the era" during that time in Latin America, in relation to intellectual practices, the influence of magazine's role in the conformation of the cultural field; the boom

phenomenon, from the criticism and testimonies of some of their actors (José Donoso, 2007; Carlos Fuentes, 1974).

What, we consider, remains, will be exposed, based on some of the point of the interdict to the extent that its scope extends to the present, as put into question through some of the items, as a preview of interculturality and rights recognition projects.

We will conclude with what it configures, from our understanding, as the epistemic issues present in the exchange, in tension with the hegemonic conceptions regarding knowledge.

The relevance to revisit this debate is based not only in the reassessment of its currency but also on the importance of the footprint of that era in Latin American history.

Keywords: The sixties, Arguedas, Cortázar, cultural identity/otherness, Latin-American literature, polemic.

Introducción

La polémica Arguedas-Cortázar remite al problema de la identidad latinoamericana como inquietud predominante de la década en que tiene lugar, reflejando el conflictivo constructo de una pertenencia que diera sentido a un *nosotros*. Esta exigencia es leída por el crítico peruano Antonio Cornejo Polar (1973) como efecto de la modernización y sus ideales.

La inquietud por una unidad, o lo que fuera rasgo común de lo latinoamericano, emerge, entre otros factores, ante la aceleración de la modernización de los países del entonces denominado tercer mundo o periféricos, y se perpetúa ante los embates de la globalización.

La perspectiva adoptada desde este trabajo nos permite señalar la fuerza evocadora de la polémica, que radica en las reflexiones planteadas, dadas las circunstancias acaecidas a partir y a consecuencia de la modernidad, así como con la modernización en las diferentes regiones del continente y sus poblaciones, y las características diversas de los emergentes Estados-nación, tanto como sus procesos —anteriores pueblos colonizados en el marco de la expansión territorial y la conquista de América—.

Redimensionar la legitimidad de los puntos de vista de los antagonistas teniendo en cuenta la peculiaridad de sus orígenes, formación y repercusión de sus obras, es parte del propósito de esta tesis.

El análisis de las condiciones en que la controversia se dio y las opiniones de gran potencial entre sus principales tópicos habilitan aventurar interrogantes acerca de la transformación y reformulación de dichas temáticas en la actualidad. A nuestro entender, la dificultad que plantean las problemáticas planteadas subyace o se perpetúa en los debates y en los conflictivos escenarios contemporáneos.

Las investigaciones, documentos y publicaciones en torno al contexto socio-histórico y político se exponen atendiendo a la trayectoria de los autores que,

como los demás integrantes de su generación, se sienten llamados a la pronunciación pública.

El intercambio se constituye en una instancia crucial en el contexto en que los oponentes responden a la exigencia de expresarse como escritores vinculados a la situación del continente: las repercusiones de la revolución cubana en la región y en el mundo, la opción por el exilio o la permanencia en territorio de origen como espacios legitimadores de enunciación, configuran las discrepancias ante la representación de lo latinoamericano y de la dedicación a la literatura dentro o fuera de fronteras, así como subyace la discusión en torno a la función de la cultura y la autonomía del arte en el contexto social y político de la época.

El deber de hablar acerca de la dedicación a la escritura en las circunstancias del momento, y dar cuenta de su papel como creadores, lleva a los escritores a hacer explícita la posición personal con relación a los profundos procesos de transformación acaecidos en la región.

El escenario de la polémica es un elemento significativo del cruce, donde tienen lugar las reflexiones individuales de una generación que se comunica a través de la circulación de revistas culturales, de enorme importancia para los intelectuales del momento, así como los encuentros en congresos, réplicas en la crítica y prensa en general, constituyendo parte fundamental del “clima de época” y de las prácticas de sus intelectuales.

La legitimación de la tarea creativa entre lo «profesional», lo vocacional y el oficio, están explícitamente planteados ante el requerimiento al que responde el pronunciamiento público de los autores.

Lo latinoamericano se constituye como lo *otro* y promueve una renovada consideración de la alteridad en las dimensiones regional, poblacional y sociocultural.

En cuanto a la metodología, durante esta investigación sobre la polémica y sus repercusiones se ha recurrido a la búsqueda, ubicación y reunión de material documental para su análisis, procedimiento de carácter cualitativo a partir de la

recopilación de las fuentes primarias, así como se ha realizado la selección de algunos de los numerosos trabajos de especialistas sobre las temáticas planteadas, y recurrido al contenido de tres entrevistas.

Ante la amplitud de trabajos a cargo de los que fueran sus contemporáneos, se incluye la consulta a lo escrito sobre el fenómeno del *boom* desde la voz de algunos de los escritores que lo integraron. También la palabra de especialistas en las biografías y obras de Arguedas y Cortázar —Eve-Marie Fell (1990, edición crítica de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, novela póstuma de Arguedas; Óscar Brando (2004, 2014, 2019); Graciela Maturo (2004); Carmen María Pinilla (2014)—, junto a un relevamiento del interés crítico y periodístico desarrollado a lo largo del tiempo hasta el presente —Claudia Gilman (1996, 1999, 2003), Ángel Rama (1975, 1982, 2004), Antonio Cornejo Polar (1994, 1996), Mabel Moraña (2006, 2013), Javier García Liendo (2012)—.

Entre las fuentes secundarias se han recopilado notas de prensa cultural, como la del crítico Ignacio Echevarría (2011) y publicaciones más cercanas en el tiempo (Brando, 2001, 2004, 2019; Viñar, 2011; Cipriani López, 2011; Gortázar, 2019).

Se recurrió al material epistolar de Arguedas (Murra y López Baralt, 1998; Archivo de Ángel Rama, 1960-1969) y a intercambios de Cortázar de carácter polémico, principalmente el mantenido en torno a 1980 con la escritora argentina Liliana Heker (2012).

Tuvieron lugar por iniciativa propia consultas a otros referentes (Juan Fló, catedrático de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República; Archivo de Ángel Rama; Bruno Podestá, escritor y agregado cultural de la Embajada de Perú en Uruguay, y Marcelo Viñar (2013-2014), a partir de la puesta en marcha de un proyecto en el marco de mi trabajo de coordinación de proyectos en el Museo de Arte Precolombino e Indígena de Montevideo (MAPI).

En cuanto a la elección del tema para esta investigación, la opción se vincula directamente con la curaduría que realicé para la exposición documental sobre el

intercambio: con motivo del centenario del nacimiento de Julio Cortázar y a treinta años de su muerte, en 2013 promoví y luego coordiné dicha exposición documental.

La iniciativa fue reconocida, acompañada y producida por la dirección del MAPI. Con su aval, se desarrolló un proyecto que obtuvo un Fondo Concursable para la Cultura del Ministerio de Educación y Cultura (MEC) (2013-2014), lo que me permitió llevar adelante un mayor rastreo de la documentación disponible a efectos de la exposición y a la realización, por parte del museo, de un montaje audiovisual a cargo del videoartista argentino Javier Olivera, que incorporó las entrevistas a referentes actuales propuestos por mí para la ocasión (Óscar Brando, Bruno Podestá y Marcelo Viñar).

Se hicieron consultas a otros intelectuales, docentes y periodistas —algunos ya mencionados, como Juan Fló, Amparo Rama (Archivo de Ángel Rama), Jorge Ruffinelli (Universidad de Stanford, EE. UU.), Carmen María Pinilla (Pontificia Universidad Católica [PUC], Perú, 2014), Mónica Bernabé (Universidad Nacional de Rosario, Argentina, 2014)—, en forma presencial o por correo electrónico.

La organización de un coloquio en la 37.^a Feria Internacional del Libro en la Intendencia de Montevideo los días 9 y 10 de octubre de 2014, permitió contar con la participación de otros referentes y especialistas en literatura, además del mencionado Óscar Brando (Facultad de la Cultura, CLAEH): Inés de Torres (Facultad de Información y Comunicación [FIC], Udelar), Alicia Migdal (escritora, ensayista, periodista y crítica cultural) y Ramiro Podetti (Universidad de Montevideo), puntos de vista con los que esta investigación también se nutre.

La exposición documental (*¿Polémicas? Vigentes: Arguedas-Cortázar, 1967-1969*, MAPI, 2013-2014, Montevideo) adoptó la modalidad itinerante, cumpliendo con los requerimientos del MEC, y se trasladó posteriormente, bajo mi responsabilidad curatorial y presencia, a otras ciudades del país durante 2014, en coordinación con las direcciones de cultura de sus intendencias (Colonia, Maldonado, Mercedes).

Para reunir la documentación de la polémica acudí a los archivos digitales e impresos del semanario *Marcha*, a la Biblioteca Nacional, así como al rescate en librerías y ferias «de viejo y usado», entre otros, dando con ejemplares en los que se publicó parte del intercambio: la revista *Life* y números de *Marcha*, y ubicando a nivel digital los ejemplares de las revistas de *Casa de las Américas*, *Amaru*, el diario *El Comercio* de Lima y ediciones de libros de los escritores.

Las tres entrevistas coordinadas con los especialistas mencionados, grabadas y editadas por el videoartista Javier Olivera fueron recopiladas junto al testimonio de Ángel Rama desde la entrevista realizada al crítico uruguayo en Nueva York por Mario Szichman: *Ángel Rama. Más allá de la ciudad letrada. Espejo de escritores* (1983) para el video de la exposición. La síntesis creativa de Olivera en una video-instalación tuvo como fin generar los climas en que se sustentan las concepciones, acciones y obra de los antagonistas.

Ante la disponibilidad de todo el material reunido, el énfasis en el clima de época de la década del sesenta vuelve particularmente destacables las interrogantes sobre el ser latinoamericano, así como las perspectivas vinculadas a las nociones de centro-periferia, identidad-otredad, exilio, compromiso intelectual con la cultura en el marco de los problemas sociopolíticos del período, función y legitimación de la literatura, autonomía del arte, y habilitan una proyección de su transformación y su poder interpelante en el tiempo.

Los factores mencionados, extendidos al terreno literario, configuraron el perfil de un campo intelectual tenso.

Arribar a la conformación de la confrontación implicó detenerse en la ampliamente reseñada y profunda diferencia de entornos de origen y lugares de enunciación, la procedencia de cada autor y su historia.

La característica de «polémica» del intercambio se analiza en tanto estrategia discursiva, función política que inspira posiciones enfáticas de raíz irreconciliable entre los antagonistas, con la convicción de hablar a un adversario y anticipando una réplica, así como de dirigirse a un receptor que adhiere o a quien es posible

persuadir: la pertinencia de detenerse en la estrategia discursiva de cada uno de los autores nos lleva a referirnos a la configuración del campo de enunciación y las características de la polémica como modo específico de intercambio (Verón, 1987).

A partir de aquí hacemos referencia someramente al modo en que tratamos de reconstruir la revisión de la confrontación, destacando la selección de autores que fueron más relevantes para nuestro análisis.

La circulación de posturas a partir de la publicación durante el período en la prensa cultural, así como la noción del «clima de época» son ejes de investigación de la crítica argentina Claudia Gilman (1996, 2003), a lo que recurrimos.

Por otro lado, resulta ineludible la puesta en foco de los rasgos del período desde la obra de Ángel Rama —editor de Arguedas en Uruguay—, la importancia que el crítico brindó al intercambio entre Arguedas y Cortázar la publicación *Marcha* en Montevideo (1969) y, fundamentalmente, el minucioso análisis de la figura y la obra de Arguedas del clásico libro de Rama *Transculturación narrativa en América Latina* (1982).

El propósito de esta tesis (considerar la vigencia de la polémica a partir de su reproducción y análisis) es reabrir las temáticas planteadas en torno al rol de los intelectuales, acerca de la autonomía del arte en relación con el contexto, la sensibilidad social y la coherencia entre la circunstancia vital, lo personal y lo político, la pronunciación pública y la cosmovisión individual a través de la que se inscriben palabra y obra de cada autor, a fin de formular hipótesis vinculadas a interrogantes a partir del entredicho.

Las diferencias manifestadas por los escritores se redimensionan a la luz de los disímiles procesos de descolonización de sus países de origen: la integración de sus poblaciones, sus rasgos étnicos y geográficos, recaen en las condiciones de vida, trayectoria y opciones tomadas por cada uno.

La influencia de la permanencia de los descendientes de los pueblos ancestrales en la zona andina de América del Sur y las características geográficas que dividen al

Perú entre sierra y costa dista mucho de la conformación de las poblaciones de los territorios del Cono Sur y más específicamente, del Río de la Plata, formada en su mayoría por descendientes de inmigrantes europeos, junto a las diferencias geográficas y a la ubicación de sus metrópolis portuarias.

Las improntas de los procesos culturales de cada región se reflejan en la polémica, y son irreconciliables: las sociedades con tradiciones perpetuadas por herederos de los pobladores nativos y de las grandes civilizaciones y su devastación distan de los procesos ocurridos en zonas con poblaciones indígenas de menor desarrollo y arraigo territorial o exterminadas, bajo un mayor efecto y predominio de extranjeros que vinieron a radicarse en áreas más despobladas.

Diferencias tanto desde la riqueza geográfica como desde la diversidad antropológico-cultural e histórica, promueven la dificultad de coincidencia de lo identitario ya que se trata de la propia realidad heterogénea —aun a la interna de los países— del continente, más allá del dominio territorial desde la conquista y de la imposición de la lengua española sobre las de los pueblos originarios.

Las realidades de los autores inciden con fuerza en la concepción de arraigo/desarraigo, de pertenencia a una región periférica a la capacidad de inserción personal en otro tipo de sociedad, habitando ciudades ubicadas en países considerados centros de producción de pensamiento y de poder.

La valoración de lo local y la perspectiva cosmopolita, la concepción de cada polemista sobre el exilio, la reivindicación de cómo representar «lo latinoamericano», son enfatizados a fin de hacer comunicables dos realidades culturales como la que conforma la escindida sociedad peruana que refleja Arguedas o, en el caso de Cortázar, como argentino, su consagración: el logro de imponerse como uno de los mayores escritores de la lengua hispanoamericana, originario de América Latina, alejado de su país años antes de que se produjera la polémica.

¿Qué implica para los contendientes la identidad, la alteridad, lo indígena —quién es el *otro* para cada uno, cómo se lo construye desde lo social y se lo interpreta

individualmente?—, son preguntas indispensables que atraviesan la elaboración de esta tesis.

Pretendemos reincidir en la búsqueda de respuestas sobre la identidad cultural que se reflejara en el fenómeno del *boom*, tan ampliamente reseñado, y si se trata en dicho caso de una transformación de la mirada sobre la producción de pensamiento en América Latina en el contexto mundial dados los cambios políticos y sus consecuencias ocurridos en el continente.

Nos proponemos también esta relectura de la polémica para abrir hipótesis en torno a la relación de algunas de sus aristas con perspectivas provenientes de los estudios culturales y de la teoría poscolonial.

Con estos insumos se aborda la problemática y se analiza por qué el debate habilita el retorno a cuestiones que hacen a la especificidad de una realidad diversa y compleja desde la perspectiva multicultural, y frente a los proyectos y demanda por la interculturalidad en la actualidad, así como ante las dificultades para reflexionar acerca del papel del arte y de los intelectuales en el presente panorama global.

Desde las obras mismas de Arguedas y Cortázar y sus repercusiones, proponemos aproximaciones a los conceptos de transculturación (Rama, 1982) e hibridación (García Canclini, 2001) como fusión y entrecruzamiento:

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales (García Canclini, 2001, p. 86).

Desde la literatura, a lo que Antonio Cornejo Polar opta por definir como literaturas heterogéneas en calidad de categoría de análisis,

... en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socio-culturales [...] o (cita del crítico) lo que propone Lienhard bajo la denominación de «literaturas alternativas» —en las que, por debajo de su textura «occidental», subyacen formas de conciencia y voces nativas— (Cornejo Polar, 1994, pp. 10-11).

Arguedas se nutre de la persistente convicción de pertenencia de origen a las comunidades indígenas de los Andes del Perú. Reivindicando la lengua quechua y autoproclamando su bilingüismo, el autor no renuncia a su condición de hombre moderno letrado, lugar que le permite desafiar fronteras externas, por un lado, e internas: las que conviven con él en conflicto constante.

No deja de ser esa la vía a través de la cual lleva a cabo un potente llamado de atención sobre los pueblos olvidados, negados en su pasado, sin que una versión de los hechos desde ellos forme parte de la historia. Despreciadas sus tradiciones, condenados a la discriminación, la explotación y el silenciamiento a través de los siglos entre la conquista, la colonización y los procesos de independencia de los Estados-nación, la transformación de sus condiciones de vida es un aspecto que se mantiene inamovible, más allá de diferentes regiones y matices propios de cada sociedad.

Con relación a la evolución del denominado *indigenismo*, recurrimos al análisis de Ángel Rama. El crítico señala, en la Introducción al libro *Formación de una cultura nacional indoamericana* de Arguedas —obra que reúne los ensayos de antropología cultural del escritor (1975)— características de la transformación del fenómeno al que alude el término: «... se trató de una formulación local, peculiar, referida a la problemática cultural de la región...», que «...Arguedas debe revisar sin por eso apartarse del movimiento» (Rama, 1975, p. XIV).

Señala Rama que el nombre *indigenismo* «... quedó acuñado por la generación posmodernista latinoamericana, siendo ella la que le confirió el significado con el cual fue aceptado en todo el continente» (Rama, 1975, p. XIV).

El crítico describe los rasgos característicos del primer período del movimiento, como «emocionalismo», «combatividad» y «eticidad». Luego refiere a «... un segundo período,... acaudillado por José Carlos Mariátegui, donde se impone de manera beligerante la reivindicación social y económica del indio...» (Rama, 1975, p. XV).

Este «segundo momento» es reconocible por la «atención exclusiva y excluyente sobre el indio y su dominador», pero «no rinde justicia a la mayor complejidad de la estructura social del Perú, no reconoce la importante contribución de nuevos sectores (mestizos)...» (Rama, 1975, p. XIV).

Arguedas se ubica en un tercer momento del desarrollo del *indigenismo*, según aprecia Rama, incorporándose con él rasgos de lo que el crítico describe como un indigenismo «culturalista».

Con relación a la novedad del aporte de Arguedas, Rama afirma que el escritor, al tiempo de conservar las demandas sociales, económicas y políticas del movimiento, «... procurará perfeccionarlo con un mejor conocimiento de la realidad y una ampliación del enfoque sobre la sociedad peruana, nacido de una documentación más firme...» (Rama, 1975, p. XV).

Como representante de ese tercer momento, Arguedas incorpora «el descubrimiento del “mestizo” y la descripción de su cultura propia, distinta ya de la “india” de que provenía...» (Rama, 1975, p. XVI)

La inmersión del autor en las culturas vivas de su tiempo independiza su pensamiento de la visión idealizada y conservadora del indígena, admitiendo y dimensionando la importancia de la presencia mestiza y su ambigüedad, esa condición por la que no recibe ya el reconocimiento de las comunidades de sus ancestros, y que tampoco lo habilita para ser parte de los grupos de los blancos colonizadores (Rama, 1975).

En Arguedas se dan las condiciones del proyecto transculturador según considera Rama (1982) inspirado en el concepto del antropólogo cubano Fernando Ortiz (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1973): la «clase intersticial»

(Rama, 1975, p. XVII) remite a la transición de una cultura a otra, generándose algo nuevo en ese cruce.

Otra autora relevante para nuestro análisis es Mabel Moraña (2006, 2013), quien en la descripción siguiente alude a la relevancia de Arguedas más allá de su condición como autor. Arguedas se desempeña con destaque como productor cultural al rescate de las tradiciones de los pueblos indígenas de los Andes:

El abismo cultural que separa las culturas indígenas de los proyectos político-sociales del occidentalismo —ese espacio indeterminado y ambiguo que atraviesan los procesos de transculturación— no puede ser zanjado por completo desde una estética que, como la de Arguedas, no puede más que definirse a partir el telón de fondo de la propia heterogeneidad del narrador con respecto al mundo representado, aunque los grados de consubstanciación del productor cultural con el conjunto de tradiciones, valores y formas de conocimiento del universo andino sean en este caso muchísimo mayores que los que informan cualquier otro proyecto indigenista en la región. Identificación, mimetismo, apropiación, réplica, ventriloquia, son conceptos que pueden ser usados —y discutidos— en referencia al proyecto arguediano de re-presentación del mundo indígena (Moraña, 2006, p. 9).

Seguidamente, Moraña afirma sobre Arguedas:

Pero lo que es evidente es que en su obra la palabra poética siempre está revelando no solo la voluntad de recuperación de ese mundo, sino asimismo la distancia cultural entre dos proyectos diversos de organización comunitaria y vivencia social —el mundo criollo y el indígena— dejando al descubierto el carácter doblemente residual de las culturas subalternizadas por el colonialismo y ubicadas en el margen del margen latinoamericano (Moraña, 2006, p. 9).

Imagen 1.

Pie de foto: José María Arguedas y danzantes de tijeras en un congreso de educación en Huampaní, hacia 1960 «El antropólogo Arguedas», Artículo de Carmen Ma. Pinilla



Fuente: *Chasqui. El Correo del Perú*, 12(22), p. 14, 2014

En el caso de Cortázar, cabe señalar cómo la *condición rioplatense*, la descendencia de carácter mayoritariamente europeo en el Cono Sur y semi carente de población originaria y la complejidad de los procesos políticos de su país, configura una apertura particular a una cultura «global» en la que ingresa en forma definitiva —más allá de haber optado por vivir fuera de Argentina, su país—, en este caso a través de su literatura con una obra visible, reconocida, admisible y aceptada para la concepción hegemónico-universal de Occidente.

Imagen 2.

Cortázar en París, como coautor del disco Veredas de Buenos Aires, con Tata Cedrón y Edgardo Cantón, 1979



Fuente: Homenaje a Julio Cortázar. *Cuadernos hispanoamericanos*, 1980. Biblioteca personal.

Las afirmaciones/acusaciones se deslizan desde concepciones manifiestas u opuestas sobre el provincianismo y el cosmopolitismo, la opción de permanecer o de exiliarse, esta última interpretada como evasión ante el compromiso con lo local, la influencia de estas decisiones o la manifestación de las mismas a través de la obra, la valoración de lo transnacional o lo local como puntos de partida más o menos legítimos para la escritura, esta como oficio del *escritor profesional* o *vocacional*, respondiendo con los paradigmas propios del momento desde cada lugar de enunciación.

El trasfondo político desde lo personal está presente a lo largo de todo el intercambio.

Ambas posturas manifiestan el conflicto vinculado a la lucha individual constante del creador y la relación de sus obras con el mundo. El valor de la ficción está en tela de juicio ante las exigencias del momento: ¿cuál es su función, en esas circunstancias?

¿Qué importancia tiene para la mirada sobre Latinoamérica la residencia de los escritores latinoamericanos fuera de sus países de origen, y sobre todo, instalados en el primer mundo?

Si entre los objetivos se encuentra redimensionar las peculiaridades del debate en su entorno espacio-temporal ante la necesidad que imponía la coyuntura de politizar el arte, nos proponemos destacar los factores que llevaron a los escritores a responder como intelectuales. El advenimiento del *boom* como fenómeno distinguido por la calidad de las obras de narrativa del período producidas en el continente, las condiciones del mercado editorial y el impacto de la publicación de *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, en 1967, son factores que inciden en los problemas planteados en la discusión.

El marco teórico de este trabajo, por todo lo hasta aquí expresado, es multidisciplinario —antropológico-filosófico, literario, sociopolítico, lingüístico, histórico—.

En cruce con la mirada de la crítica literaria y la problemática sobre identidad-otredad, consideramos, como se adelantara, que hay ejes de la polémica que se vinculan con los puntos de vista críticos de los estudios poscoloniales y el *giro decolonial* que, posteriormente a los estudios culturales, se pronuncia entre los años ochenta y noventa. En tanto perspectivas críticas de la herencia de la modernidad y la dependencia de esta, así como de la denominada posmodernidad, señalan el descubrimiento de América como acontecimiento determinante (la otra cara) de la modernidad.

Lo que constituye a la polémica como un avance ante el desarrollo del pensamiento poscolonial es el destaque de la situación del continente en el contexto mundial en relación con un origen signado, por un lado, por la conquista en pleno auge del imperialismo expansionista europeo, y por otro, por los efectos de la colonización (Dussel, 1994).

En la concepción de *colonialidad* del poder, del saber y del ser, y de *decolonialidad* del sociólogo peruano Aníbal Quijano —quien fuera, en el año

1968, uno de los principales críticos a Arguedas a causa de la representación del autor de la realidad del Perú en la novela *Todas las sangres*)— o en lo que Walter Mignolo (2005) denomina «herida colonial» (anticipada o inspirada en los escritos del pensador oriundo de Martinica, Franz Fanon), junto con otros pensadores poscoloniales, se adhiere al concepto de «gnosis fronteriza».

Los desafíos de la teoría poscolonial se formulan en torno a la oposición del predominio de la visión tradicional en cuanto a la cultura de Occidente sobre el descubrimiento —«encubrimiento» (Dussel, 1992)— y conquista de América, y los efectos de la expansión y posterior descolonización territorial, que definitivamente recién tendrá lugar en otras regiones en la década del setenta del siglo XX.

José María Arguedas pretende dar voz a la subalternidad indígena y revalorizar la figura del mestizo, retratado en su vulnerabilidad y como síntesis del cambio posible, más allá de lo que fuera producto de un programa de población, acentuando la singularidad desde la combinación racial y sociocultural que se da a través de él.

Retomamos las palabras del crítico Antonio Cornejo Polar (2004), quien al respecto de los efectos de la colonización:

En más de un sentido, la condición colonial consiste precisamente en negarle al colonizado su identidad como sujeto, en trozar todos los vínculos que le conferían esa identidad y en imponerle otros que lo disturban y desarticulan, con especial crudeza en el momento de la conquista, lo que no quiere decir —como es claro— que se invalide la emergencia, poderosísima en ciertas circunstancias, de nuevos sujetos a partir y respetando —pero renovándolos a fondo, hasta en su modo mismo de constitución— los restos del anterior (Cornejo Polar, 2003, p. 13).

Más allá de la magnitud del problema indígena y su despliegue posterior en la era de la globalización, la visión política de los intelectuales de los años sesenta representada por dos de los mayores escritores del continente involucra el pasaje

de lo privado a lo público en circunstancias extraordinarias generadas por las condiciones geopolíticas del período.

Tanto para quienes permanecen en tierra de origen como para quienes se radican fuera de sus países o se alejan y consideran en situación de *exilio*, este es un período clave que consolidó el reconocimiento de lo latinoamericano a partir de la difusión de su producción literaria.

La situación como escritores se vincula con el cuestionamiento del papel del arte y su deber ser revolucionario en el marco del triunfo de la revolución cubana. El rol de la cultura adquiere nuevas aristas ante la impronta de la revolución en el continente y en el mundo.

El panorama hasta aquí expuesto se ha organizado en capítulos para el desarrollo de este trabajo, los que se presentan en el orden que describimos a continuación.

En el capítulo 1 se expone la polémica en los propios términos de los antagonistas, presentando la documentación a través de la cual se hizo pública, con énfasis en las temáticas relevantes que allí se expresan. Destacamos el propósito del carácter descriptivo de dicha presentación.

La inclusión de las imágenes de las publicaciones resulta pertinente para la evocación de la época, reflejada desde el punto de vista gráfico en las portadas incluidas y hecho posible su rescate gracias al avance tecnológico acaecido en el tiempo transcurrido. Algunas de las seleccionadas nos permiten apreciar parcialmente la estética de la imagen aplicada a los productos gráficos que acompañaron la circulación de publicaciones culturales y de prensa en los años sesenta.

En el capítulo 2 se aborda la cuestión de la identidad latinoamericana como problema, en la medida en que pretende constituirse en respuesta a una inquietud de pertenencia propia de las exigencias de la modernidad y de la emergencia de los nuevos Estados-nación independientes. Esta temática involucra el problema de la otredad en tanto lo identitario remite a ella. Se aborda allí el conflicto entre oralidad y escritura, y se recurre a obras de los críticos Cornejo Polar, Rama,

Gilman y Moraña. En torno a la cuestión del exilio, se destaca en el capítulo otra de las polémicas mantenida por Cortázar, entre 1980 y 1981, con la escritora argentina Liliana Heker, como elemento que remite a la vigencia del entredicho de los años sesenta con Arguedas, que motiva esta tesis. En el mismo capítulo, se incluyen fragmentos seleccionados de tres entrevistas realizadas en 2014 a fin de reforzar los ejes temáticos planteados en la polémica Arguedas-Cortázar desde la crítica literaria (Brando), la escritura en el Perú (Podestá) y el punto de vista de la polémica por parte de quien conociera y tratara a Arguedas en 1966, en un breve período del escritor en Montevideo (Viñar).

A lo largo del capítulo 3 nos abocamos a la presentación de la investigación vinculada al contexto y la aproximación al clima de época a través del testimonio de protagonistas y críticos, destacando el papel crucial de la red constituida por las revistas culturales como parte de las prácticas intelectuales del período, basándonos en la investigación de Claudia Gilman, así como dedicamos una parte al fenómeno del *boom* desde el testimonio de algunos de sus protagonistas. Incluimos imágenes que reproducen portadas de *Marcha* y el papel fundamental de Ángel Rama, así como fragmentos de su libro *La ciudad letrada*. Nos detenemos en el análisis del lugar de enunciación y de las estrategias discursivas planteado por Eliseo Verón.

El capítulo 4 está dedicado más específicamente a la presentación de los autores en sus disímiles contextos, sus trayectorias y su obra, a través de fragmentos seleccionados de su literatura y recurriendo nuevamente al punto de vista de especialistas en cada uno de ellos. Compartimos parte del epistolario mantenido entre Arguedas y Ángel Rama mantenido durante la segunda mitad de la década del sesenta, material cedido por el Archivo de Ángel Rama.

Con el capítulo 5, nos remitimos finalmente a lo que, creemos y comentamos, nos permite aventurar hipótesis en torno a los nexos de las temáticas allí planteadas en términos de los estudios poscoloniales con conceptos de algunos de sus mayores representantes (Quijano, Mignolo, Anzaldúa), y, recurriendo a la mirada de la antropología cultural (Marisol de la Cadena), en lo que a nuestro entender,

amerita detenerse en *cuestiones epistémicas* involucradas en el debate Arguedas-Cortázar.

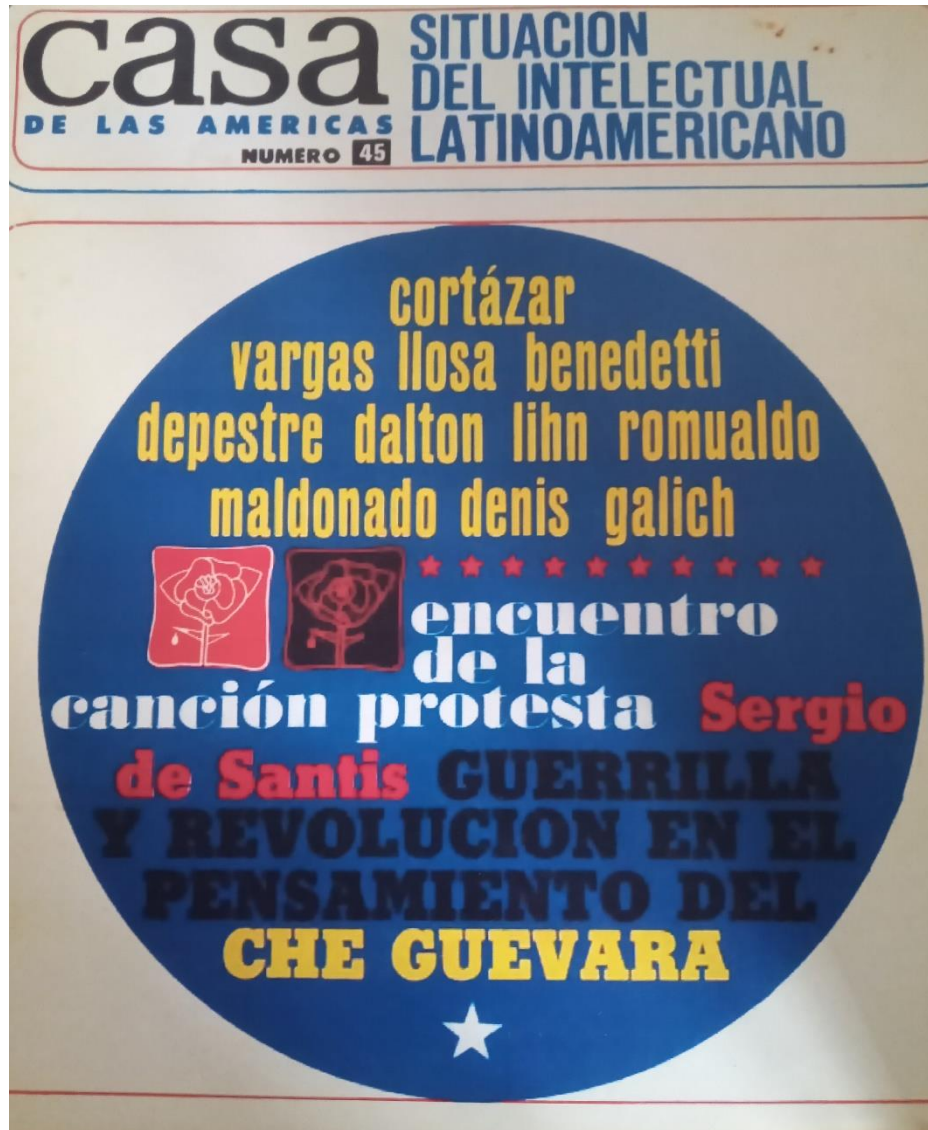
Capítulo 1.

La polémica

En el contexto ya mencionado —la década del sesenta—, el escritor Julio Cortázar, exiliado —o *autoexiliado*— en París desde 1951, desde donde continúa produciendo su literatura y sobreviviendo como traductor, se pronuncia sobre el rol de los intelectuales. Lo hace en una «carta abierta» escrita en Saignon, Francia, fechada el 10 de mayo de 1967, dirigida al escritor cubano Roberto Fernández Retamar. La carta se publica en la *Revista Casa de Casa de las Américas* de La Habana (n.º 45) bajo el título «Situación del intelectual latinoamericano».

Imagen 3.

Portada de la Revista Casa, año VIII(45), 1967, La Habana



Fuente: Foto del material seleccionado para exposición documental MAPI, 2014.

Allí, Cortázar se expresa sobre la necesidad de haberse alejado por su voluntad de su tierra de origen para recuperar «lo latinoamericano» (Cortázar, 1967, p.4) distancia que le ha permitido escribir más allá de fronteras con una perspectiva universalista y que, junto a una formación generacional de jóvenes «profundamente estetizantes» (Cortázar, 1980, p. 16) en Argentina y en la cosmopolita Buenos Aires, le provee de una mirada que amplía horizontes ante lo

que considera restrictivo del regionalismo —localismo, propio de los escritores «de provincias», que defienden lo telúrico y el folclore—.

En sus términos, en fragmentos seleccionados de la carta a Fernández Retamar, Cortázar se expresa sobre su «situación» como intelectual latinoamericano, de la siguiente manera:

... palabras como «intelectual» y «latinoamericano» me hacen levantar instintivamente la guardia, y si además aparecen juntas me suenan en seguida a disertación del tipo de las que terminan casi siempre encuadradas (iba a decir enterradas) en pasta española. Súmale a eso que llevo dieciséis años fuera de Latinoamérica, y que me considero sobre todo como un cronopio que escribe cuentos y novelas sin otro fin que el perseguido ardorosamente por todos los cronopios, es decir su regocijo personal. Tengo que hacer un gran esfuerzo para comprender que a pesar de esas peculiaridades soy un intelectual latinoamericano; [...] hasta hace pocos años esa clasificación despertaba en mí el reflejo muscular consistente en elevar los hombros hasta tocarme las orejas [...] El que mis libros estén presentes desde hace años en Latinoamérica no invalida el hecho deliberado e irreversible de que me marché de la Argentina en 1951 y que sigo residiendo en un país europeo que elegí sin otro motivo que mi soberana voluntad de vivir y escribir en la forma que me parecía más plena y satisfactoria [...] Si lo que sigue ha de tener algún valor, debe nacer de una total franqueza, y empiezo por señalarlo a los nacionalistas de escarapela y banderita que directa o indirectamente me han reprochado muchas veces mi «alejamiento» de mi patria o, en todo caso, mi negativa a reintegrarme físicamente a ella [...] En última instancia, tú y yo sabemos de sobra que el problema del intelectual contemporáneo es uno solo, el de la paz fundada en la justicia social, y que las pertenencias nacionales de cada uno sólo subdividen la cuestión sin quitarle su carácter básico. Pero es aquí donde un escritor alejado de su país se sitúa forzosamente en una perspectiva diferente [...] No se me escapa que hay escritores con plena responsabilidad de su misión nacional que bregan a la vez por algo que la rebasa y la universaliza; pero bastante más frecuente es el caso de los intelectuales que, sometidos a

ese condicionamiento circunstancial, actúan por así decirlo desde fuera hacia adentro, partiendo de ideales y principios universales para circunscribirlos a un país, a un idioma, a una manera de ser [...] ¿No te parece en verdad paradójico que un argentino casi enteramente volcado hacia Europa en su juventud, al punto de quemar las naves y venirse a Francia, sin una idea precisa de su destino, haya descubierto aquí, después de una década, su verdadera condición de latinoamericano? Pero esta paradoja abre una cuestión más honda: la de si no era necesario situarse en la perspectiva más universal del viejo mundo, desde donde todo parece poder abarcarse con una especie de ubicuidad mental, para ir descubriendo poco a poco las verdaderas raíces de lo latinoamericano sin perder por eso la visión global de la historia y del hombre [...] El telurismo [...] me es profundamente ajeno por estrecho, parroquial y hasta diría aldeano: puedo comprenderlo y admirarlo en quienes no alcanzan, por razones múltiples, una visión totalizadora de la cultura y de la historia, y concentran todo su talento en una labor «de zona», pero me parece un preámbulo a los peores avances del nacionalismo negativo cuando se convierte en el credo de escritores que, casi siempre por falencias culturales, se obstinan en exaltar los valores del terruño contra los valores a secas: el país contra el mundo, la raza (porque en eso se acaba) contra las demás razas [...] Sé de sobra que vivir en Europa y escribir «argentino» escandaliza a los que exigen una especie de asistencia obligatoria a clase por parte del escritor. Una vez que para mi considerable estupefacción un jurado insensato me otorgó un premio en Buenos Aires, supe que alguna célebre novelista de esos pagos había dicho con patriótica indignación que los premios argentinos deberían darse solamente a los residentes en el país [...] Como la falsa modestia no es mi fuerte, me asombra que a veces no se advierta hasta qué punto el eco que han podido despertar mis libros en Latinoamérica se deriva de que proponen una literatura cuya raíz nacional y regional está como potenciada por una experiencia más abierta y más compleja, y en la que cada evocación o recreación de lo originalmente mío alcanza su extrema tensión gracias a esa apertura sobre y desde un mundo que lo rebasa y en último extremo lo elige y lo perfecciona (Cortázar, 1967b, pp. 5-8).

Los juicios Cortázar contienen críticas tajantes. A través de las opiniones vertidas, el autor justifica sus opciones y expone su convicción sobre lo que le ha permitido convertirse en el escritor que fuera de su país logra expresarse en lunfardo rioplatense, con una atemporalidad y con un dominio explícito del manejo de lo fantástico, la ironía, el humor y la fuerte impronta lúdica que caracteriza parte de su obra.

El manejo de esas herramientas y los resultados obtenidos parecen atenuar la respuesta con respecto a sentirse implicado en el momento que atravesaba América Latina, legitimando su lejanía.

Es desde esa distancia que Cortázar manifiesta poder retratar la cultura del Río de la Plata. A través del lenguaje, más allá de su residencia en París, que lo habilita a reconocerse como habitante del mundo, afianzándose desde la lengua hispana para su defensa definitiva en los universos de ficción que construye con la notable suficiencia que le es reconocida.

Desestabiliza así el carácter de frontera cultural y de pertenencia. Con su opción de vida cuestiona y se cuestiona el significado del arraigo y reivindica una visión más amplia; el reconocerse argentino alude en él a un vínculo mayor que el de la permanencia en la propia tierra.

La recuperación de lo latinoamericano es, y lo señala precisamente, lo que ha logrado fuera de su patria, legitimando con su obra escrita «en argentino» esa distancia (Cortázar, 1967).

Desde Perú, José María Arguedas, concentrado, además de en su trabajo literario, en la investigación y rescate de las tradiciones de los pueblos indígenas de la región de los Andes peruanos en su calidad de recopilador y productor cultural, se debate en un conflicto entre dos culturas a las que se siente pertenecer: la andina, junto a la lengua quechua —reconocida por él como su primer idioma, y de la cual es traductor—, y la europea/castellana, intentando saldar el abismo instalado entre una y otra.

Ambas representan e integran, desde su perspectiva, la sociedad de un país dividido, y reflejan cosmovisiones inconmensurables. La lengua indígena es ágrafa, y las palabras tienen un peso diferente en su denotación.

Ante la escisión de esta doble pertenencia, es el dominio del español (también su lengua) la vía que utiliza para recrear la división sociopolítica de su país.

Arguedas se siente aludido como escritor, agraviado por las declaraciones de Cortázar —quien no se dirige a él explícitamente—. La tarea que lleva adelante a través de su literatura, sus estudios antropológicos y registros etnográficos, revela el compromiso que le dicta su sensibilidad ante las desiguales condiciones sociales en Perú. Las opiniones de Cortázar son consideradas por él como una afrenta que cuestiona su constante preocupación, rescate y defensa de las tradiciones andinas. Emite entonces una respuesta pública.

Su respuesta es publicada en la revista peruana *Amaru* (número de abril-junio, 1968), texto reiterado en el «Primer diario» y temática que retomará en el «Tercer diario» (1969) de su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971).

Imagen 4.

Portada de la revista Amaru (n.º 6, abr.-jun., 1968), Lima



Fuente: Foto de material seleccionado para exposición documental MAPI, 2014.

En defensa de la vocación ante la interpretación de lo que se le presenta como un inaceptable *profesionalismo* de los escritores, y del *provincianismo*, sumado a la lucha con la palabra escrita que pretende librar desde la literatura como vía para la reivindicación de las culturas arrasadas y marginadas, Arguedas se autodefine como *escritor de provincia*.

El autor peruano no solo habla y traduce, sino que mezcla las lenguas quechua y castellana en sus cuentos y novelas, de modo que no sea posible para sus lectores eludir, no sin dificultad, la vivencia indígena que intenta plasmar.

Tienen lugar estas palabras de Arguedas en respuesta a Cortázar:

Y había decidido hablar hoy algo sobre el juicio de Cortázar respecto del escritor profesional. Yo no soy escritor profesional, Juan no es escritor profesional, ese García Márquez no es escritor profesional. ¡No es profesión escribir novelas y poesías! O yo, con mi experiencia nacional, que en ciertos resquicios sigue siendo provincial, entiendo provincialmente el sentido de esta palabra oficio como una técnica que se ha aprendido y se ejerce específicamente, orondamente para ganar plata. Soy en ese sentido un escritor provincial; sí, mi admirado Cortázar; y, errado o no, así entendí que era don Joao (Guimaraes Rosa) y que es don Juan Rulfo. Porque de no, Juan, que conoce al infinito el oficio, no debería ser pobre. Yo tuve que estudiar etnología como profesión... Escribimos por amor, por goce y por necesidad, no por oficio. Eso de planear una novela pensando en que con su venta se ha de ganar honorarios, me parece cosa de gente muy metida en las especializaciones. Yo vivo para escribir, y creo que hay que vivir desincondicionalmente para interpretar el caos y el orden. [...] Perdonen amigo, Cortázar, Fuentes, tú mismo, Mario, que estás en Londres. Creo que estoy desvariando, pretendiendo lo mismo que ustedes, eso mismo contra lo que me siento como irritado [...] Quizás mayor mérito tengan ustedes, pero, ¿no es natural que nos irrite cuando alguien proclama que la profesionalización del novelista es un signo de progreso, de mayor perfección? (Arguedas 1967, pp. 25-26)

Luego de retomado lo expresado en *Amaru* en la novela citada, más adelante Arguedas (1968) afirma:

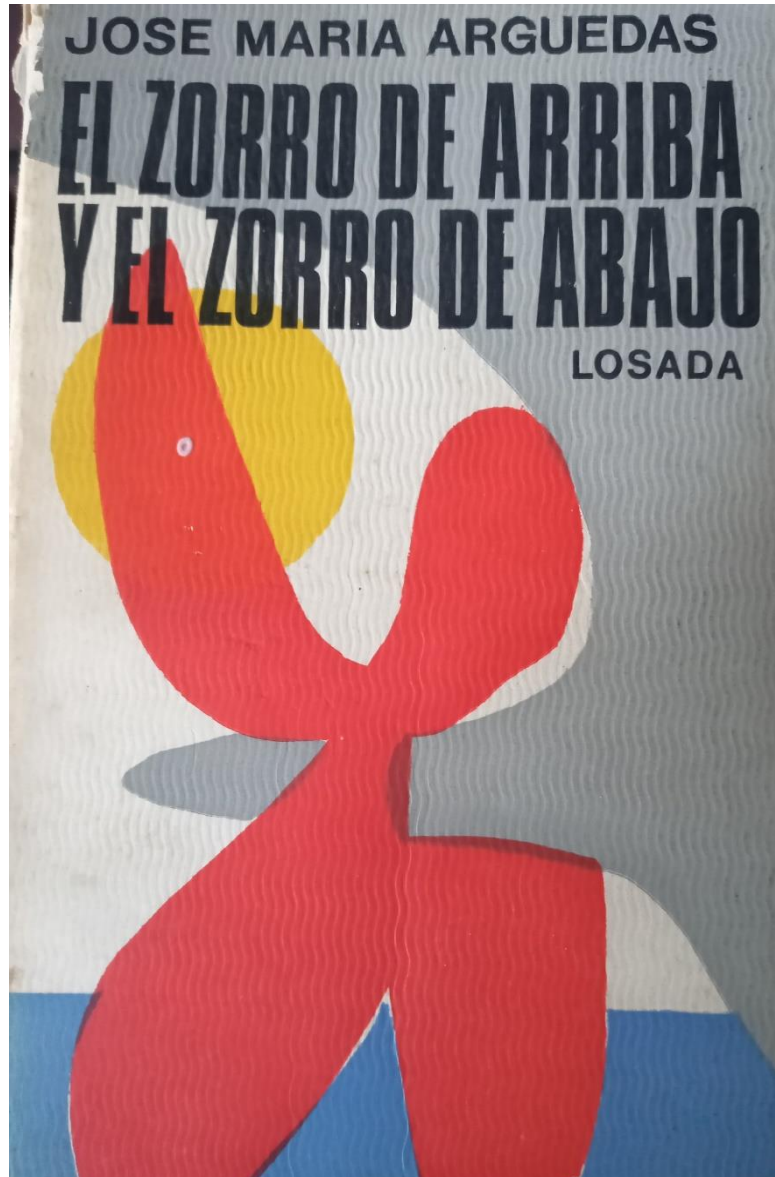
Estoy haciendo un esfuerzo muy grande para hablar con una mínima limpieza, como para que estas líneas puedan ser leídas. Así somos los escritores de provincias, estos que de haber sido comidos por los piojos, llegamos a entender a Shakespeare, a Rimbaud, a Poe, a Quevedo, pero no el Ulises. [...] En esto de escribir del modo como lo hago ahora, ¿somos

distintos los que fuimos pasto de los piojos en San Juan de Lucanas y el Sexto, distintos de Lezama Lima o Vargas Llosa? No somos diferentes en lo que estaba pensando al hablar de «provincianos». Todos somos provincianos, don Julio (Cortázar). Provincianos de las naciones y provincianos de lo supranacional que es, también, una esfera, un estrato bien cerrado, un "valor en sí", como usted con mucha felicidad señala. Y cuando desde San Miguel de Obrajillo contemplamos los mundos celestes entre los cuales giran y brillan, como yo lo vi, las estrellas fabricadas por el hombre, hasta podemos hablar, poéticamente, de ser provincianos de este mundo... (p. 30).

Imagen 5.

Arguedas, J. M. (1971). Tapa de la novela El zorro de arriba y el zorro de abajo.

Madrid: Losada



Fuente: biblioteca personal.

Cortázar responderá en una entrevista y extenso artículo publicados en la revista *Life* (1969).

Imagen 6.

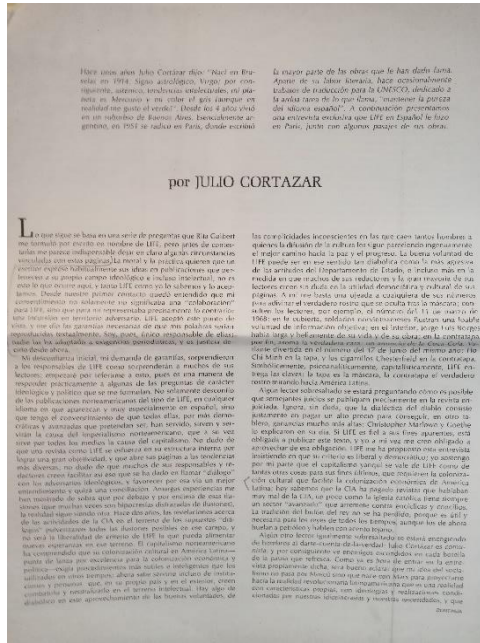
Portada de la revista Life (1969)



Fuente: material adquirido para exposición documental, MAPI, 2014. Fotografía personal.

Imágenes 7 y 8.

Portada e inicio del artículo de Julio Cortázar en Life (pp. 44-45)



Fuente: Fotografía del original adquirido para exposición documental, MAPI, 2014.

Allí, Cortázar (1969) se refiere a la condición de exilio de los autores latinoamericanos, ante una pregunta de la revista, «... que quiere saber por qué el intelectual latinoamericano debe ser reconocido en el extranjero antes de que se lo reconozca en su propio país» (p. 54).

La pregunta le parece inválida al citar a varios nombres de escritores latinoamericanos que no han necesitado del extranjero para enterarse y enterar a sus lectores de lo que valían:

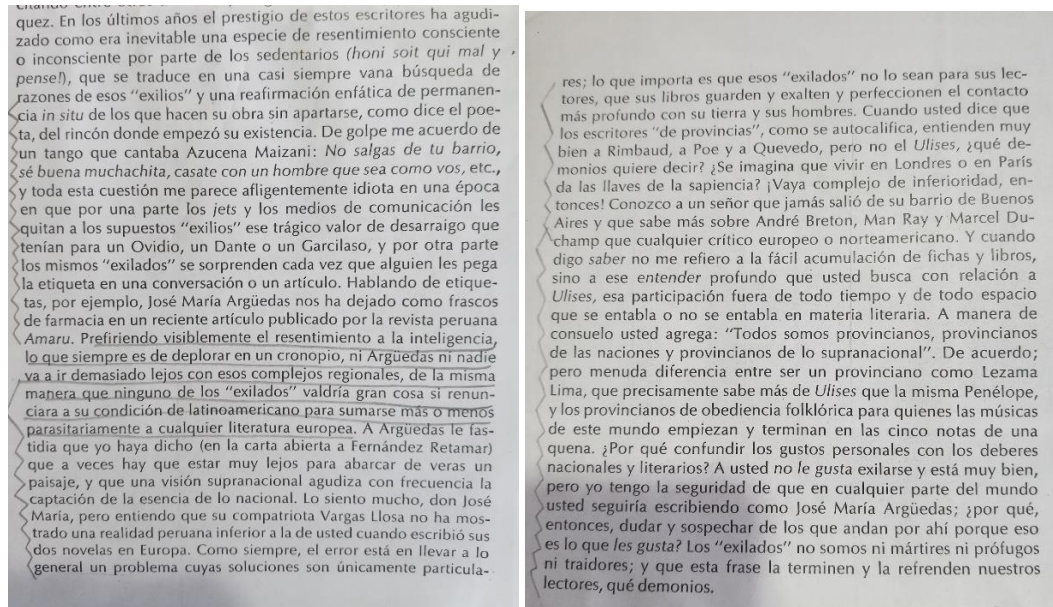
... llevo 17 años viviendo y trabajando en Francia, lo cual podría haber influido en ese aspecto, y sin embargo mis libros hicieron su camino exclusivamente en español y frente a lectores latinoamericanos. El problema, una vez más es el desarrollo moral e intelectual. Todavía existirá durante mucho tiempo la superstición del espaldarazo del gran crítico inglés o alemán, la edición NRF o la noticia de que una novela argentina ha sido un *best-seller* en Italia. [...] De alguna manera hemos logrado una soberanía en

el campo de las letras, lo que multiplica a la vez nuestra responsabilidad como creadores, críticos y lectores... (Cortázar, 1969)

Luego hace referencia a «... una especie de resentimiento consciente o inconsciente por parte de los sedentarios...», y lamenta lo que reconoce como un malentendido en el que según su perspectiva han caído sus declaraciones, en los siguientes términos:

Hablando de etiquetas, por ejemplo, José María Arguedas nos ha dejado como frascos de farmacia en un reciente artículo publicado por la revista peruana *Amaru*. Prefiriendo visiblemente el resentimiento a la inteligencia, lo que siempre es de deplorar en un *cronopio*, ni Arguedas ni nadie va a ir demasiado lejos con esos complejos regionales, de la misma manera que ninguno de los «exilados» valdría gran cosa si renunciara a su condición de latinoamericano para sumarse más o menos parasitariamente a cualquier literatura europea. A Arguedas le fastidia que yo haya dicho (en la carta abierta a Fernández Retamar) que a veces hay que estar muy lejos para abarcar de veras un paisaje, y que una visión supranacional agudiza con frecuencia la captación de la esencia de lo nacional [...] Como siempre, el error está en llevar a lo general un problema cuyas soluciones son únicamente particulares: lo que importa es que esos exilados no lo sean para sus lectores [...] A manera de consuelo, usted agrega: «Todos somos provincianos, provincianos de las naciones y provincianos de lo supranacional». De acuerdo; pero menuda diferencia entre ser un provinciano como Lezama Lima, que precisamente sabe más de *Ulises* que la misma Penélope, y los provincianos de obediencia folklórica para quienes las músicas de este mundo empiezan y terminan en las cinco notas de una quena (p. 55).

Imágenes 9 y 10. Fotografía de fragmentos de la entrevista a Julio Cortázar en número original de Life. Respuesta a José María Arguedas



Fuente: Foto del ejemplar adquirido para exposición documental, MAPI, 2014.

Arguedas volverá a responder tiempo después en el diario *El Comercio* de Lima, el 1.º de junio de 1969, en un artículo titulado «Admiraba realmente a Cortázar», donde hará referencia a la condición de exilio de los escritores latinoamericanos reivindicada por el último, entre otras de las objeciones a las opiniones vertidas por él en torno a ser y sentirse latinoamericano, etcétera.

Imagen 11.

Arguedas, J. (1969) Facsímil del diario El Comercio, Lima

Arguedas: Admiraba realmente a Cortázar
Respuesta de José María Arguedas a Julio Cortázar (El Comercio, 1 de junio de 1969)



Inevitable comentario a unas ideas de Julio Cortázar

Luego de unos días de vacilación me he decidido comentar algunas de las expresiones e ideas de Julio Cortázar, que aparecen en la entrevista que concedió a *Life* el 7 de abril. He vacilado mucho porque he de referirme únicamente al tema de los escritores "exiliados" y al desprecio que Cortázar me dedica por la confesión que hice de mi "provincialismo" en el primer y muy sui generis capítulo de la novela que intento escribir y que se publicó en el n.º 6 de la revista *Amaru*, de Lima. En esas páginas manifesté también de manera sui generis, pero respetuosa, mi discrepancia con el señor Cortázar respecto a la excesiva rotundidad con que afirma que mas profunda y sustancialmente entienden e interpretan a Latinoamérica los escritores que viven fuera de ella, especialmente en Europa. El respeto con el que lo traté en esas páginas se ha convertido ahora en un mutuo menosprecio entre Cortázar y el que escribe estas líneas.

Afirma Cortázar que "en los últimos años el prestigio de estos escritores -de los absurdamente denominados "exiliados"; cita a Fuentes, Vargas Llosa, Sarduy y García Márquez- ha agudizado, como era inevitable, una especie de resentimiento consciente o inconsciente de parte de los sedentarios...", es decir, de quienes trabajamos en Latinoamérica. Por el contrario, creo que podemos asegurar que la obra de estos escritores ha despertado admiración y orgullo, salvo el caso de quienes andan siempre contra éstos y aquellos. ¿Como podría probar Cortázar que hay resentimiento y hasta agudizado contra García Márquez, Vargas Llosa y hasta el mismo en América Latina? La única "prueba" que ofrece es no solo insensata sino algo repudiable. Causa verdadero disgusto tener que expresarse así de un escritor tan importante a quien la gloria le hace comportarse, a veces, a la manera de un Jupiter mortificado, no por explicable menos lejano de su frecuente papel de sapiente y hábil agitador.

Es aquí la insensata "prueba" a que me he referido: "Prefiriendo visiblemente el resentimiento a la inteligencia -dice Cortázar-, ni Arguedas ni nadie va a ir demasiado lejos con esos complejos regionales, de la misma manera que ninguno de los "exiliados" valdría gran cosa si renunciara a su condición de latinoamericano para sumarse más o menos parasitariamente a cualquier literatura europea". Admiro con todas mis fuerzas a García Márquez, admiro con la intensidad de un "provinciano" a Vargas Llosa, admiraba realmente a Cortázar. He sentido y siento odios y ternuras; el resentimiento aparece solo en los desventurados e impotentes. Yo soy un hombre feliz y continuare siéndolo mientras pueda seguir trabajando, aquí o allá. La "prueba" de Cortázar resulta, pues, contraria. En el mismo párrafo citado Cortázar afirma que también se puede renunciar a la condición de latinoamericano. No, no es posible si realmente se ha llegado a tener la condición de tal. Porque si lo intentara, en el propio curso del intento se le descubriría, ya fuese este latinoamericano, artista, lavaplatos o comerciante. No voy a comentar las otras expresiones de desprecio que desde esa fortaleza de *Life*, tan juiciosamente tomada, me dedica Cortázar, porque son personales y poco importan: bastará con que conteste a una pregunta que me hace, un tanto a la manera como ciertos gamonales interrogan a sus indios siervos: "¿Se imagina que vivir en Londres o París da las llaves de la sapiencia?" No, señor Cortázar, no me imagino eso.

Y ahora la segunda cuestión. Me dice Cortázar: "¿A usted no le gusta exiliarse..." y a continuación me interroga: "...¿por qué, entonces, dudar y sospechar de los que andan por ahí, porque eso es lo que les gusta? Los "exiliados" no somos..."

Con respecto a usted y a los escritores que usted cita como exiliados, yo nunca he manifestado duda ni sospecha, al contrario, he sentido un verdadero regocijo por haber creado ustedes -Fuentes es cosa aparte- precisamente en Europa obras que han conmovido e interesado casi en todo el mundo. ¿En que se funda usted para asegurar que yo dudo o sospecho? ¿No será, digo yo, que a lo mejor es usted el único que duda y sospecha? Mario Vargas Llosa ha fundamentado muy claramente la razón de su preferencia, de su necesidad de vivir en Europa. Lo ha hecho con energía, aunque ha exagerado un poco -y digo esto teniendo en cuenta mi ya largo trabajo con residencia en el Perú-, ha exagerado en los terribles obstáculos que un escritor tiene que vencer en casi todos los países latinoamericanos para poder crear.

Ni Cortázar, ni Vargas Llosa, ni García Márquez son exiliados. No sé de donde ni de parte de quien surgió este inexacto calificativo con el que, aparentemente, Cortázar se engolosina. Ni siquiera Vallejo fue un verdadero exiliado. A usted, don Julio, en esas líneas de *Life* se le ve muy en su sitio, muy "macanudo", como diría un porteño. No es exiliado quien busca y encuentra -hasta donde es posible hacerlo en nuestro tiempo- el sitio mejor para trabajar. A pesar de su pasión y muerte Vallejo escribió lo mejor de su obra en París y quien sabe no habría llegado a tanto si no hubiera ido a Europa. Empiezo a sospechar ahora si, que el único de alguna manera "exiliado" es usted, Cortázar, y por eso es tan engreído por la glorificación, tan fideicreador de los que tramamos in situ y nos gusta llamarnos, a disgusto suyo, provincianos de nuestros pueblos de este mundo, donde, como usted dice, va se intentaron y funcionan muy eficientemente los sets, maravillosos aparatos al que dediqué un payli quechua, un tamaño bilingüe de más de cinco notas como felizmente las tienen nuestras quentas modernas.

Fuente: material seleccionado para exposición documental, MAPI 2014. Foto personal.

Luego de unos días de vacilación, me he decidido a comentar algunas de las expresiones e ideas de Julio Cortázar, que aparecen en la entrevista que concedió a *Life* el 7 de abril...

he de referirme únicamente al tema de los escritores «exiliados» y al desprecio que Cortázar me dedica por la confesión que hice de mi «provincianismo» en el primer y muy sui generis capítulo de la novela que intento escribir y que se publicó en el n. 6 de la revista *Amaru* de Lima. [...]

Afirma Cortázar que «en los últimos años el prestigio de esos escritores —de los absurdamente denominados «exiliados»...— ha agudizado, como era inevitable, una especie de resentimiento consciente o inconsciente de parte de los sedentarios...», es decir, de quienes trabajamos en Latinoamérica. Por el contrario, creo que podemos asegurar que las obras de estos escritores han despertado admiración y orgullo... La única prueba que ofrece es no solo insensata, sino algo repudiable. [...] Yo soy un hombre feliz y continuaré siéndolo mientras pueda seguir trabajando, aquí o allá... Cortázar afirma que también se puede renunciar a la condición de latinoamericano. No, no es posible si realmente se ha llegado a tener la condición de tal. Porque si lo intentara, en el propio curso del intento se le descubriría. [...] No voy a comentar las otras expresiones de desprecio que desde esa fortaleza de *Life*... me dedica... bastará con que conteste a una pregunta que me hace, un tanto a la manera como ciertos gamonales interrogan a sus indios siervos. «¿Se imagina que vivir en Londres o en París da las llaves de la sapiencia?» No, señor Cortázar, no me imagino eso. Me dice Cortázar: «A usted no le gusta exiliarse...» y a continuación me interroga: «¿por qué, entonces, dudar y sospechar de los que andan por ahí, porque eso es lo que les gusta?»... ¿En qué se funda usted para asegurar que yo dudo o sospecho? ¿No será, digo yo, que a lo mejor es usted el único que duda y sospecha? Ni Cortázar, ni Vargas Llosa, ni García Márquez son exiliados. No sé de dónde ni de parte de quién surgió este inexacto calificativo con el que, aparentemente, Cortázar se engolosina. Ni siquiera Vallejo fue un verdadero exiliado. [...] No es exiliado quien busca y encuentra —hasta donde es posible hacerlo en nuestro tiempo— el sitio mejor para trabajar. A pesar de su pasión y muerte Vallejo escribió lo mejor de su obra en París y quién sabe no habría llegado a tanto si no hubiera ido a Europa. Empiezo a sospechar, ahora sí, que el único de alguna manera «exiliado» es usted, Cortázar, y por eso es tan engreído por la glorificación, tan folkloreador de los que trabajamos in situ y nos gusta llamarnos, a disgusto suyo, provincianos de nuestros pueblos de este mundo, donde, como usted dice, ya se intentaron y funcionan muy eficientemente los jets, maravilloso aparato al que dediqué un jaylli quechua, un himno bilingüe de más de cinco notas como felizmente las tienen nuestras quenas modernas (Arguedas, 1969)

Imagen 12.

Arguedas y Cortázar



Fuente: fotografía personal tomada de la video instalación del artista visual Javier Olivera para exposición documental, MAPI, 2014. Archivo personal.

La cita siguiente se constituyó en preludeo de la referencia final del autor peruano sobre la segunda etapa del entredicho: es una carta que Arguedas envía al editor Gonzalo Losada junto con la novela, en la que expresa:

Espero que se haya usted informado de la «inevitable» réplica que escribí — yo le llamé «comentario»— a los conceptos algo insensatamente despectivos que Cortázar me dedica en un número de *Life*. Yo le envió el recorte de *Ercilla* en que aparece mi nota. *Marcha*, de Montevideo, la publicó muy adecuadamente [...]. También se publicó mi nota en el suplemento de *El Comercio* de Lima. ¡Ojalá! Que las agencias de su editorial en Lima, Santiago y Montevideo le hayan enviado los recortes. Las tres publicaciones [...] me han tratado muy bien en los comentarios [...]. He recibido cartas de felicitación y el más estimable escritor joven chileno y que es quien mayor prestigio tiene en América Latina, me llamó para no solo felicitarme, sino para «agradecerme» a nombre de su querido amigo Julio, mi nota. Este excelente escritor (quizás Jorge Edwards) cree que todo lo que me veo o me vi obligado a decirle a Cortázar le hará bien, si es que aún tiene oídos para oír las críticas duras, pero bien inspiradas, las considere él exageradas o no (Arguedas, 1969).

En la última novela de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicada póstumamente (1971), el autor, entre el testimonio autobiográfico con

la incorporación de sus *Diarios* y la ficción, incluye fragmentos y reflexiones en torno a este desencuentro (*Primer diario*, p. 26; *Tercer diario*, p. 204). Las cartas fechadas de las que dispone para anunciar su suicidio, ocurrido en noviembre de 1969, se encuentran en el *¿Último diario?* (Arguedas, 1977, pp. 283-295) incluido en la novela. Es este el trágico final, en los hechos y luego de una larga lucha de la cual nos hace testigos, entre la escritura y el padecimiento psíquico reseñado en muchas de sus cartas (archivo de Ángel Rama) y otros documentos a lo largo de los años, que pone fin a la polémica.

Capítulo 2.

La identidad latinoamericana como problema

Una vez planteados los términos de la polémica en el capítulo anterior, el propósito de este capítulo es repasar algunas definiciones sobre la llamada *identidad latinoamericana* o el *pensamiento latinoamericano* que han sido formuladas desde la filosofía y otras disciplinas.

Ontología y otredad

El filósofo Arturo Roig, en cuanto a pensarse como latinoamericano con relación a la delimitación de una filosofía latinoamericana, indica que esta

... no es ejercida como una función justificadora de un pasado, sino de denuncia de un presente y de anuncio de un futuro, abiertos a la alteridad como factor de real presencia dentro del proceso histórico de las relaciones humanas (Roig, 2009, pp. 15, 16).

En palabras de Acosta (2005), el pensamiento de América Latina es aquel

... que privilegia la especificidad de la propia realidad a la que puede traducir como universal concreto, al tiempo que se relaciona interrelativamente con la tradición occidental, denunciando su universalismo abstracto que viste de universalidad la imposición de su particularidad (p. 14).

Marcado por el fenómeno de la conquista y los siglos de colonialismo, el pensar latinoamericano se encuentra condicionado por la mirada de occidente —

hegemonía que lo implica—, es decir, incorpora *lo otro* de sí mismo, constituyéndose a su vez como *otro* y enunciándose *desde*.

Junto a estas reflexiones y a modo de introducción de este capítulo, tomamos palabras del crítico, gestor y político paraguayo Ticio Escobar, en un artículo titulado «La diversidad como derecho cultural. Políticas culturales, ciudadanía e integración cultural» (2005).

Vinculando la problemática de la identidad con la ciudadanía y los derechos culturales Escobar hace referencia al debate contemporáneo ante las nuevas reivindicaciones identitarias en el escenario global.

Desde la concepción del *giro identitario* aporta reflexiones pertinentes al momento de los cuestionamientos por una búsqueda en torno al ser latinoamericano.

La cuestión de la identidad persiste como paradoja y en tensión desde un territorio cuya realidad de países *multiculturales* y *pluriétnicos* en plena globalización y revolución tecnológica, desafía las fronteras de lo nacional, desbordado por los masivos fenómenos migratorios y donde es necesario repensar los conceptos de centro y periferia, si bien persiste la categoría ciudadanos *de primera* o *de segunda*, o *no ciudadanos*.

Se pregunta Escobar (2005) «... cómo congeniar el discurso de las identidades sectoriales con la figura de grandes identidades que, basadas en el territorio, han tenido durante décadas una fuerte presencia en los análisis del arte y la cultura en América Latina...» (p. 155).

Enunciada desde el discurso del centro (el llamado Primer Mundo), la periferia o el Tercer mundo ocupa el lugar del otro. Este significa la inevitable espalda oscura del *yo* occidental: el reverso de la identidad original.

Ambos términos son considerados como momentos definitivos: no pueden ser conciliados porque la asimetría que los enfrenta está formulada en clave de disyunción ontológica:

... el otro no representa la diferencia que debe ser asumida, sino la discrepancia que debe ser enmendada; no actúa como un *Yo* ajeno que interpela equitativamente al *Yo* enunciador: se mueve como el revés subalterno y necesario de este. [...] Las identidades se afirman desde emplazamientos particulares y se demarcan mediante el reconocimiento que hace una persona o un grupo de su inscripción en un «nosotros» que lo sostiene (Escobar, 2005, pp. 153-158).

Oralidad y escritura

El conflicto entre oralidad y escritura es otro de los focos de interés insoslayable en este trabajo, ya que se vincula directamente con el tema de la construcción de las identidades en el continente latinoamericano.

Antonio Cornejo Polar (1994) propone que el choque entre culturas a partir de la conquista de América da inicio a una heterogeneidad no dialéctica, en cuanto a que el conflicto fundacional del contacto entre una y otra se reelabora constantemente, sobre todo en referencia a las dimensiones antagónicas de la cultura andina y la europea:

En todos los casos, me interesaba (y me interesa) la índole excepcionalmente compleja de una literatura (entendida en su sentido más amplio) que funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí, tal como se produce, de manera dramáticamente evidente, en el área andina (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 11).

Según expresa Mabel Moraña en el prólogo de la segunda edición del libro del crítico, cuyo título es un verso del poeta César Vallejo, *Escribir en el aire*

... conecta [...] con el pensamiento poscolonial, en diversos niveles. Su crítica se enfoca no sólo en los discursos marginales —desplazados, desterritorializados— que han recorrido subterráneamente la historia cultural de América Latina, sino también en los procesos que los van transformando en mercancía simbólica: la palabra oral que se va subsumiendo en discurso letrado; los mitos, testimonios o imaginarios colectivos que se ven reducidos

a los lineamientos genéricos, lingüísticos e ideológicos de la «alta cultura»; el performance popular visto desde la perspectiva del receptor urbano o desde los registros excluyentes de la historiografía liberal. Cornejo Polar expone, elabora y asume esas distancias, pero en ningún momento pretende resolverlas, porque su teoría del conflicto, a la que me he referido en otra parte, consiste justamente en el reconocimiento de tensiones que sólo en su supervivencia en cuanto tales —en tanto antagonismos no-dialécticos— pueden garantizar, en alguna medida, la existencia y resistencia del *otro* dentro de los términos de su propia cultura (Moraña, 2003, p. XI).

Cornejo Polar refiere, en su *Diálogo de Cajamarca* —texto en que presenta una exhaustiva recopilación de testimonios de ese momento de confrontación entre el Inca Atahualpa y el vocero de la conquista y evangelización Fray Vicente de Valverde—, y destaca que varios testimonios «insisten en su intención —la de Atahualpa— de «escuchar» lo que «dice» el texto sagrado (la biblia que le entrega el conquistador)» (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 30).

Señala el crítico que este acto representa el

... emblema de una muy pertinaz preocupación latinoamericana: la de la pertinencia (o no) del lenguaje con que se dice a sí misma, que bien puede entenderse como una variante de la obsesión primaria relativa al reconocimiento de una identidad en cuyas fibras más íntimas siempre aparece, como fuerza desestabilizante, pero no necesariamente negativa, la figura del otro... (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 173)

La escritura es sagrada, el libro es autoridad, y la imposibilidad de «leerlo» ubica al indio en un plano desafiante de inferioridad, un signo de barbarie: digno de «conquistar».

Aquí refiere Cornejo Polar al

... «grado cero» de la relación entre una cultura oral y otra escrita, representado inclusive por la dificultad de Atahualpa para entender no solo la letra, sino el funcionamiento mecánico del libro (abrirlo, pasar sus hojas) que funcionan como los símbolos mayores de la incomunicación absoluta

con que comienza la historia de un «diálogo» tan duradero, que llega hasta hoy, como traumático (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 20).

Y más adelante, en su análisis sobre la literatura indigenista, de la que distingue y distancia a Arguedas por los matices que incorpora y le confieren mayor complejidad, y a quien dedica más de una obra, consigna:

Esto indica que en el universo andino la asociación general entre escritura y poder tiene que historiarse dentro de una circunstancia muy concreta: la de la conquista y colonización de un pueblo por otro, radicalmente diverso, lo que hace que los conflictos entre voz y letra tengan aquí un significado de ruptura y beligerancia mucho más definido —y mucho más fuerte— que los que aparecen dentro del desarrollo orgánico de una sola sociedad o de sociedades relativamente similares. En otras palabras: la escritura en los Andes no es solo un asunto cultural; es, además, y tal vez sobre todo, un hecho de conquista y dominio (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 183).

El crítico considera improbable el proceso transculturador, y con relación a la voz y la escritura, afirma:

En el fondo, en este debate de la voz y la letra, tal vez no se trate de otra cosa que de la formación de un sujeto que está comenzando a comprender que su identidad es también la desestabilizante identidad del otro, espejo o sombra a la que incorpora oscura, desgarrada y conflictivamente como opción de enajenamiento o de plenitud (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 80).

Más adelante, hace referencia al punto de vista de la transculturación al que adhiriera Ángel Rama (1982) desde el concepto del antropólogo Fernando Ortiz (1973), y según él, «... es lo que realiza espléndidamente Rama bajo el magisterio de la antropología de Ortiz, que renueva, profundiza y vuelca hacia la literatura» (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 10).

Lo andino, al implicar la elaboración permanente del conflicto y nunca su superación, sobrevuela la confrontación literaria en la que Arguedas parece encarnar al productor cultural postcolonial que defiende la marginalidad de los sectores indígenas de su país y el acceso a nuevos saberes desde lo local,

legitimando la escritura a partir del entorno regional en que surge (Moraña, 2006, pp. 6-9) o como supervivencia subversiva, reacia a las órdenes del poder (Echevarría, 2011).

También es atendible la postura del escritor si «el poder de lo indígena parte de su territorialidad», y en el caso de Cortázar, «... lo mágico tiene su enclave en lo urbano...» y la fantasía funciona como «un territorio liberado» (Franco, en Moraña, 2006, p. 7).

El proceso transculturador disminuye o suprime la tensión entre dos polos opuestos: la síntesis y creación de un tercer modelo supera el enfrentamiento y la distancia que, para Rama, representa el proyecto arguediano —más allá de su abrupta interrupción ante el final de Arguedas, punto culminante de las afecciones psíquicas constantemente expresadas por el escritor—.

El proyecto transculturador en la tarea y obra literaria de Arguedas se constituye en peculiar desafío, generando conflictos dentro de, y hacia, la lengua y las costumbres dominantes, insertando en su centro el esfuerzo de un decir otro, con otra cosmovisión y otra lengua.

Citando, una vez más, a Cornejo Polar, este fragmento probablemente representa el esfuerzo de la escritura y obra arguediana, que trasciende su innegable valor literario:

... la decisión de escribir la voz común no tiene que verse solo en términos de eficiencia artística o de pertinencia ideológica, sino, de manera mucho más comprometedora, como signo mayor de una situación socio-cultural extremadamente conflictiva y contradictoria... (Cornejo Polar, 1994/2003, p. 159)

Y refiere a

... la aparición en el pensamiento andino de una serie excepcionalmente nutrida de interpretaciones socioculturales que se construyen a partir de binarismos excluyentes o contradictorios —que son algo así como la faz más

visible de formas de comprender lo nacional como desgarramiento y desintegración— (Cornejo Polar, 1994, p. 163).

Más allá de la ideología del mestizaje y sus derivaciones, y de la denominada *cuestión indígena*, enfatiza

... la conciencia de una aguda y múltiple malformación histórica que encona las incontables diferencias que hacen de los países andinos algo así como archipiélagos internos drásticamente incomunicados. De aquí la proliferación de visiones dicotómicas que describen a las naciones en términos de polos de muy distinta naturaleza, pero siempre (o casi) inconciliables: ciudad-campo, sierra-costa, provincia-capital, explotados-explotadores, nacionalismo-cosmopolitismo, tradición-modernidad, etc. (Cornejo Polar, p. 164)

Como se sabe, Arguedas se definió a sí mismo como un «individuo quechua moderno» que «como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua», definición doble, y a ratos ambivalente, cuyo origen está en la una y otra vez evocada experiencia infantil... (Cornejo Polar, 1994, p. 191)

Con referencia a la novela *Los ríos profundos* de Arguedas, Cornejo Polar señala:

... 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 distinto. [...] no deja de suscitar cierta incomodidad que en Arguedas, que es el punto privilegiado en las páginas anteriores, pero también en muchos de estos otros casos, el sujeto, el discurso y la representación disidentes, aun cuando compitan y hasta venzan en la armadura textual a los hegemónicos, se ubiquen siempre (o casi) en un nivel que reproduce, pese a su ánimo celebratorio, a veces himnico, el sentido que se supone que es propio de la subalternidad: una de las otras voces, precisamente la que se desea reivindicar, se asocia a la naturaleza (contra la civilización), al arcaísmo social (frente al progreso), al mito (de cara a la historia) o —para no ser prolijo— al sentimiento (contrapuesto a la

razón). ¿Qué pasa entonces cuando quien emite la palabra es el subalterno?
(Cornejo Polar, 1994/2003, p. 201)

A modo de conclusión de la lectura de Cornejo Polar sobre Arguedas, seleccionamos un fragmento anterior, que da culminación a lo recién citado:

... Para Arguedas el haber vivido sus primeros años bajo el amparo y con el cariño de los indios, asumiendo como formación primera la vasta y compleja cultura quechua, pero también sus miserables condiciones de existencia, será una suerte de paradójico «trauma feliz» que reaparecerá constantemente en su conciencia y —por cierto— en su obra. En el fondo, su origen *misti* (hijo de un abogado y de una hacendada) y su posterior inserción en el mundo universitario capitalino, primero, y en el sistema literario y académico internacional, luego, nunca fueron suficientes para borrar esa experiencia literalmente fundadora; más aún, todo lo que sucede posteriormente como que se explica en ella al mismo tiempo que la enriquece y la convierte — mediante constantes retornos y evocaciones— en la matriz de la que surgirá un sujeto que incluso cuando habla del presente más puntual no puede hacerlo sin referirse, de una u otra forma, a ese pasado tan gozoso como sufriente (Cornejo Polar 1994/2003, p. 191).

El diálogo desde una concepción como la que representa la obra de Arguedas, con la posición de un Cortázar defensor de sus orígenes latinoamericanos, pero reconocedor de una formación *estetizante* y alejada de la realidad sociopolítica durante su juventud, resulta imposible: ya la distancia del lugar geográfico de origen, desde un lugar *otro* de enunciación y también lejos de la problemática de su tierra y su época, se manifiesta en las distintas formas de entender, cada uno, la cultura, la escritura y su función.

El desencuentro es, a nuestro juicio, un anticipo que se actualiza ante una contemporaneidad atravesada por las problemáticas sociales y culturales relacionados con el incremento de las minorías excluidas, la permeabilidad de las fronteras y la proximidad de los menos favorecidos que, con su presencia en los escenarios de hoy, ponen en evidencia las desigualdades, los niveles de pobreza alcanzados, la debilidad de los sistemas de organización social hegemónicos,

homogeneizadores, traducidos en las grandes concentraciones urbanas y bajo el predominio de las leyes del mercado.

Los fenómenos más recientes de migración masiva ante las duras condiciones de vida de regiones enteras interpelan la función de los estados con relación al deber de promover la protección de los derechos e intereses del mayor número de personas.

En su análisis de la «ópera de los pobres» que Rama identificará en *Los Ríos Profundos* (2011), el crítico comentará en estos términos la encrucijada del escritor y el destino de su obra en clave con su origen y su biografía, así como en el componente ideológico que se filtra en su literatura. En sus palabras:

Por su experiencia vital en la niñez, por su trabajo de folklorista y etnólogo en los años adultos, Arguedas estuvo íntimamente vinculado a las comunidades ágrafas, donde la palabra, como privilegiado instrumento de elaboración cultural, se emplea con la reverencia y laconismo de un valor superior, reconociéndosele capacidad encantatoria, poder sobrenatural, alcance sacralizador. Dado el bilingüismo hostil peruano, en cuya frontera vivió, y dado que fue un escritor, es decir, un hombre que trabaja con palabras, podía preverse su atención por ellas, aunque quizá no en ese grado superlativo que hizo transformarlas en clave sobre la que rotaría su empeño creativo (Rama, 2011, p. 16).

Y, según expresa Rama, Arguedas «... se circunscribió a dos lenguas internas de América, superpuestas y a la vez ajenas.», y así «... operó sobre una situación interna del continente, vieja de siglos, que oponía la lengua de la conquista a la lengua autóctona de los dominados» (Rama, 1982, pp. 16-17).

En contraste con la seriedad lúdica, ligera y profunda, la expresión de una inestabilidad fantástica e impregnada frecuentemente de ironía y humor, expuesta en los paisajes humanos en que Julio Cortázar nos sumerge, ubicándonos en la frontera entre la realidad y ficción dentro de la ficción, deja en vilo ese paréntesis en que la *realidad* del momento llama a ambos a discutir concepciones en un marco que no admitía términos medios.

En cuanto a la operación transculturadora que Rama valora y reivindica como renovación creadora a partir del contacto entre la cultura insular y las ancestrales americanas, resulta oportuna la cita en la que el crítico señala:

...Si la transculturación es la norma de todo el continente, tanto en la que llamamos línea cosmopolita como en la que específicamente designamos como transculturada, es en esta última donde entendemos que se ha cumplido una hazaña aun superior a la de los cosmopolitas, que ha consistido en la continuidad histórica de formas culturales profundamente elaboradas por la masa social, ajustándola con la menor pérdida de identidad, a las nuevas condiciones fijadas por el marco internacional de la hora (Rama 1982, pp. 87-88).

La polémica y la profesionalización del escritor latinoamericano

Según texto de Gilman (2003):

La polémica que enfrentó a Arguedas y Cortázar en 1960 fue un síntoma de la desconfianza en la profesionalización del escritor: esa discusión presentó como problemáticos un conjunto de situaciones de hecho que se volvieron inaceptables de derecho, como por ejemplo el que muchos autores consagrados vivieran en Europa (p. 272).

En la defensa de la autonomía profesional de los *consagrados* por el mercado se autojustifica y legitima la independencia del arte con relación a la política, y constituye una ofensa para los escritores que no llegan a ser reconocidos como integrantes del *boom* fenómeno de emergencia de la literatura latinoamericana, que se encuentran trabajando en sus contextos de origen y se consideran *provincianos*.

Permanece en pie el antagonismo que opone la concepción de la responsabilidad política del arte, la cuestión de la influencia del exilio como punto de quiebre entre los que se encuentran los escritores más reconocidos fuera de Latinoamérica y los de más arduo empeño en la tarea que consideran primordial desde el punto

de vista de revelar a través de la ficción las preocupaciones por la inquietante desigualdad y el clima social de su tiempo, enfrentados a la pretensión de universalidad del corpus general de sus obras.

Si se considera que el arte subvierte por sí mismo o conmueve desde el lenguaje a los modos de organización que se da una sociedad, en la obra tanto de Arguedas como de Cortázar se hacen ostensibles estos rasgos.

Las posturas que adoptan en la polémica pueden leerse como consecuencias de «... las contradicciones de la intelectualidad colonizada» (Martini, 1972 en Gilman, 2003, p. 337) y la celeridad con que se vieron inmersos en la pronunciación pública.

Gilman señala la dependencia del campo intelectual, que no es del todo autónomo del poder político: las descalificaciones ideológicas estaban, en el tiempo de la contienda, agudizadas por los procesos revolucionarios del continente.

Nos detenemos en lo destacado por Gilman (2003):

La importancia política concedida al intelectual y a sus producciones específicas (especialmente la literatura) estuvo acompañada de una interrogación permanente sobre su valor o disvalor social y por la intensa voluntad programática de crear un arte político revolucionario (p. 29).

Los acelerados y profundos cambios a nivel social habilitaron el pronunciamiento público y la transformación vertiginosa de las ciudades por la posibilidad de trasladarse, emigrar, *exiliarse*.

Exilio, autoexilio, profesionalismo, compromiso, identidad, pertenencia, arraigo/desarraigo, localismo, cosmopolitismo, alteridad son, entre los protagonistas, entendidos de modo inconciliable, que se nutren al estar configurados desde esas cosmovisiones irresolublemente antagónicas, en el sentido ya señalado por Cornejo Polar, y en la imposibilidad de asimilación transcultural que vislumbró Ángel Rama en la figura y obra de Arguedas.

Mabel Moraña, en su artículo *Territorialidad y forasterismo: la polémica Arguedas / Cortázar revisitada* (2006), introduce la temática de las polémicas acudiendo a la concepción del filósofo francés Michael Foucault:

Foucault sostiene que quien polemiza lo hace a partir de una posición de privilegio —cualquiera que esta sea— a la que no desea renunciar. De acuerdo con el filósofo francés, más que como interlocutores quienes participan en una polémica se construyen mutuamente como adversarios: la mera existencia de la posición antagónica constituye una amenaza que debe ser eliminada. Según Foucault, la polémica elabora un escenario premeditadamente hiperbólico que obstaculiza la búsqueda de la verdad. Sobre todo en debates de carácter político (y, podría afirmarse, todo debate en torno a temas culturales e ideológicos adquiere, necesariamente, ese cariz), la polémica funciona, según él, como un medio para definir alianzas y reclutar adeptos; aquel que se opone a la posición presentada por su contrincante es colocado en el lugar del enemigo. Ninguna idea realmente *nueva* —afirma Foucault— surge de las polémicas, ya que los participantes se sienten reclamados por un principio de coherencia que deben defender hasta sus últimas consecuencias, el cual termina atrapando a los participantes del debate en sus redes retóricas (Moraña, 2006, p. 1).

Apuntando a la imposibilidad de intercambio de opiniones álgidas desde perspectivas tan disímiles por las experiencias de los contendientes, se puede considerar a ambas válidas: el texto de Moraña reseña la polémica y esclarece en torno a cómo la subjetividad y la pasión de los escritores en la hora de verse expuestos a la pronunciación pública, los conduce a aludirse dolorosamente en cuanto a que el entredicho pone sobre la mesa la enorme complejidad heredada por el continente latinoamericano y resignifica los términos de algunos de los tópicos abordados, sin conclusión posible.

Los contendientes se defienden y atacan mutuamente, sin mediar consideración alguna en cuanto a las perspectivas adoptadas con relación a los contextos de pertenencia o las opciones por ambos adoptadas.

La convicción de lo universalmente válido más allá de la relativa dependencia a un entorno y a un compromiso específico con él, parece ser lo que ostenta Cortázar en relación con la preocupación que marca la vida y la obra de Arguedas, inmerso en la trágica realidad peruana con relación a la segregación racial y a las condiciones de vida de las poblaciones indígenas de los Andes y su relación con la precipitada modernización y urbanización. Moraña (2006) hace referencia a la obra de Arguedas y señala:

... la suya es una literatura *criolla*, de mediación, que al explorar a través de diversos procedimientos la *diferencia* andina no puede más que confirmar, una y otra vez, el drama histórico y cultural de la *alteridad* y la *subalternidad* a que los pueblos indígenas fueron condenados desde la conquista, así como el lugar exógeno del productor cultural que opera desde los protocolos y espacios de la cultura dominante. Si mestizaje y transculturación son formas post —y quizá neo— colonialistas de asimilación a los modelos hegemónicos e incorporación a los paradigmas del occidentalismo, el proyecto arguediano marca el límite final —el abismo, el *huayco*— al que se enfrenta la ideología del progreso y la conciliación cultural de la modernidad en la periferia latinoamericana (Moraña, 2006, p. 9).

Se trata de una realidad ignorada por Cortázar, ciudadano argentino, quien, ya mayor de edad, se autoexiliara en París, declarando ligeramente las razones por las cuales tomó esa decisión.

Cortázar y Liliana Heker: una polémica sobre el exilio

Una nueva polémica, ahora entre Cortázar y la escritora argentina Liliana Heker (1978-1981) tiene como punto de partida un artículo publicado por el autor en la revista colombiana *Eco* («América latina, exilio y literatura», noviembre de 1978, pp. 59-66), a raíz de no estarle permitido al autor publicar en Argentina el libro *Alguien que anda por ahí*, del cual se censuran dos cuentos, que debe suprimir.

Liliana Heker (citada por Migdal, Coloquio Arguedas-Cortázar, Feria Internacional del Libro, IM, Montevideo, octubre 2014), señala en «Exilio y literatura. Polémica con Julio Cortázar» —uno de los tres artículos que se publican en la revista argentina *El ornitorrinco* (edición enero-febrero, 1980 y edición octubre-noviembre, 1981 «Carta a una escritora argentina», de Cortázar, y «Respuesta de Liliana Heker»)—, que Cortázar —a quien Heker declara, admiró y reconoció como gran escritor, hasta su muerte—, nunca tuvo necesidad de justificar su alejamiento hasta 1978.

Al comentar el desencuentro sostenido con él, ya en 2012, recuerda: «El propio Cortázar tuvo la honestidad de declarar que él se fue de la Argentina en 1951 porque los altoparlantes peronistas no lo dejaban escuchar tranquilo a Bártok» (Heker, 2012, p. 2).

La reacción de Heker radica nuevamente en la condición de exiliado que se adjudica Cortázar, tópico que le había valido años atrás y en un contexto de tensión muy diferente, como el de la década anterior, la discrepancia con Arguedas.

Es en ese artículo de *Eco* que Cortázar recae con sus opiniones acerca del exilio, ya en plena dictadura argentina, lo que provoca la respuesta de Heker. Según sus palabras,

Cortázar generaliza, hace del «de afuera» y del «de adentro» dos condenados sin atenuantes, acomoda la situación de todos los intelectuales residentes en Latinoamérica a los requerimientos de su artículo y, con dolor, nos aplasta de un plumazo... (Heker, 2012, p. 2).

Y continúa:

Postula algo así como una ética y una estética del escritor exiliado; propone la no utilización del exilio como disvalor [...] sino como conversión lúcida en una acción positiva, en un estímulo creador. [...] afirma escribir desde el exilio, [...] aporta elementos que lo ubicarían de manera inapelable, como exiliado: «... me incluyo actualmente entre los innumerables protagonistas

de la diáspora. La diferencia está en que mi exilio solo se ha vuelto forzoso en los últimos años [...] Al exilio que podríamos llamar físico habría de sumarse el año pasado un exilio cultural. [...] Un exiliado es casi siempre un expulsado, y este no era mi caso hasta hace poco [...] mi reciente exilio cultural, que corta de un tajo el puente que me unía a mis compatriotas en cuanto lectores y críticos de mis libros, ese exilio insoportablemente amargo para alguien que siempre escribió como argentino y amó lo argentino» (Cortázar en Heker, 2012, p. 2).

Al manifestarse el autor como uno de los exiliados políticos, Heker lo cuestiona admitiendo que Cortázar se considere exiliado «en sentido poético», de «nostalgia de la tierra», pero destacando la distancia con la nueva realidad de los ciudadanos argentinos en dictadura y las condiciones en que él se había ido del país voluntariamente 28 años atrás, para regresar solo una vez.

En el artículo de Cortázar, el escritor afirma que su «exilio solo se ha vuelto forzoso en los últimos años», ante lo que Heker arremete: «... o sea que antes no era forzoso, pero sí era exilio», y señala:

Tal vez Cortázar quiso decir que de un exiliado en sentido poético se convirtió «en los últimos años» en un exiliado en sentido político. Pero no lo dice... la nostalgia del que, voluntariamente o no, vive lejos de su tierra y la situación del que obligadamente ha debido marcharse se aluden de la misma manera... (Heker, 2012, p. 2)

Respecto al exilio cultural al que dice sentirse sometido ahora el autor, Heker señala, lejos de estar justificando «la censura, la política editorial antinacional, la prohibición de obras y autores universalmente reconocidos,

... la desjerarquización de la cultura y hasta la franca cerrazón que debe soportar el sector intelectual [...] es esta, y no otra, la situación de nuestros países, la que pretendemos también cambiar con nuestras palabras y que aún bajo estas condiciones, Latinoamérica viene dando una literatura realmente grande, capaz de encontrar un estímulo y un sentido para el acto creador justamente en la hostilidad del medio. Y este trabajo continuo por hacer prevalecer la propia concepción del mundo hace que un intelectual o un

artista se sienta culturalmente integrado a su país; de ninguna manera un exiliado cultural (Heker, 2012, p. 3).

Luego pone en tela de juicio las afirmaciones de Cortázar en su artículo, sobre las condiciones de lo que según él «podríamos llamar el exilio interior, puesto que la opresión, la censura y el miedo han aplastado in situ muchos jóvenes talentos...», a lo que Hecker refrenda señalando como condición principal la situación económica, «un factor realmente efectivo de censura y de represión cultural [...] en cuanto a la opresión y el miedo, no solo nunca han conseguido aplastar artística, sino que, en general, le han otorgado un sentido y hasta han generado nuevas corrientes formales» (Heker, 2012, p. 3).

Respecto a los «jóvenes talentos», Heker lo interpela legitimando que aun ante las nuevas adversidades y condiciones, ya no tan jóvenes y fuera del acontecimiento histórico abrumador que constituyera el *boom*, del cual Cortázar fuera primera figura, han continuado trabajando y confiando en el «poder modificador que, en épocas más propicias, solemos asignarle a la literatura.» (Hecker, 2012, p. 4).

Posteriormente, luego de indicar varias de las razones que justifican el éxodo — desde las razones económicas y editoriales hasta la necesidad de libertad— la autora reproduce la respuesta pública que Cortázar le dirige queriendo evitar «la polémica», pero desvirtuando los términos en que la autora lo confronta.

Interesa este fragmento por lo que revela en relación a los justificativos y trincheras a las que se suma Cortázar con su concepto de autoexilio político, que Heker considera innecesarios y exagerados: «Solo el autor puede decidir cuál es el ámbito que necesita para su trabajo [...] sus obras justificarán o no estas elecciones [...] Qué hizo, qué hace un escritor con sus palabras, esa es la cuestión última...» (Heker, 2012, p. 4).

El vínculo entre las dos polémicas: fronteras y lugar de enunciación

A nuestro entender, la polémica Cortázar-Heker revela la actualidad de la que constituye el centro de este trabajo: la de Arguedas con Cortázar entre 1967 y 1969, como fue señalado antes en nuestro desarrollo, y revitaliza el conflicto en el desacuerdo de algunas de sus principales temáticas, veinte años después.

Es por ello que consideramos que hay, entre otros factores cruciales, en la toma de palabra de Arguedas ante las primeras declaraciones de Cortázar para *Revista Casa de las Américas* en 1967, un adelantarse a su tiempo, al problematizar a Cortázar desde su situación como intelectual latinoamericano y su autoproclamada condición de exiliado, representando Arguedas con su sensibilidad social y su ética, acorde con su personalidad, esos rasgos que de modo tan contrariado lo aluden desde la carta del argentino a Fernández Retamar.

Así describe críticamente Moraña las expresiones de Cortázar que son punto de partida del intercambio con Arguedas:

La ligereza con que el argentino decide ignorar, desde su asentamiento parisino, la importancia de lo local y con la que asimismo despacha el tema de la raza, es reveladora de su propio condicionamiento cultural como ciudadano de uno de los países más europeizados y pretendidamente «blancos» de América Latina (Moraña, 2006, p. 3).

Las declaraciones del autor, vertidas en la carta abierta a *Revista Casa* ya reseñada, son lo que:

... permite también a Arguedas fundamentar su propia *situación de discurso*: la que se afianza en el contacto directo con las culturas representadas en sus textos y con los actores que pasan de la realidad andina al texto literario a través de los bordes permeables de una escritura concebida como inseparable del entorno regional del que surge... (Moraña, 2006, p. 3).

Los universos excluyentes de los autores permiten que se condenen mutuamente, y el intercambio no deja de poner en juego las problemáticas agudizadas hasta la actualidad, como bien señala Moraña (2006): sedentarismo/nomadismo,

adentro/afuera, nacional/global, poniendo en jaque la organización que a través de los Estados-nación poscoloniales y sus instituciones pretendieron reforzar las identidades de los pueblos colonizados anteriormente. Así,

... los exilios político-económicos que se incrementan a fines de los años sesenta pondrían en jaque esta estructuración, al desplazar al ciudadano desde sus coordenadas propias (lengua, público, tradiciones, afiliaciones socioculturales) hacia las adoptadas en el proceso de su reterritorialización (Moraña, 2006, p. 5).

Nociones como desarraigo, frontera, lugar de enunciación se ven expuestos y fragilizados a través de este intercambio, breve, temprano y parte del advenimiento de posturas críticas y realidades que posteriormente se agudizan y generan nuevos panoramas de conflicto en plena era del despliegue tecnológico y la comunicación exacerbada.

Moraña, en el párrafo siguiente expresa, reconociendo en Arguedas:

... la ineludible articulación entre arcaísmo y modernización en el proyecto nacional periférico, y la tensión perpetua, irresoluble, entre las posiciones de sujeto que los contrincantes de la polémica latinoamericana representan y — quizá innecesariamente— radicalizan. Es como si la polémica hubiera existido para ilustrar desde la plena modernidad los conflictos y desfases de la modernidad post-, y para reivindicar, en última instancia, la heterogeneidad no dialéctica que Cornejo Polar descubriera como matriz de la socialidad andina y que puede expandirse a la totalidad latinoamericana: diversos sistemas socioculturales que coexisten en una temporalidad combinada y cuya naturaleza consiste no en la superación del conflicto —en la búsqueda de una armonía imposible—, sino en su elaboración permanente (Moraña, 2006, p. 6).

Algunas perspectivas críticas señalarán el padecimiento del escritor Arguedas como uno de los motivos de la susceptibilidad y reacción ante las afirmaciones de Cortázar, coherente con otras peripecias de su autobiografía y de su vida literaria: la temprana orfandad al amparo de los indios, de quienes recibe la lengua, la música y las costumbres.

Arguedas: la práctica etnográfica como construcción identitaria

La dedicación exhaustiva a grabar y clasificar durante largos años audios del folclore nacional, convirtiéndose él mismo en intérprete, la preocupación por que el fenómeno migratorio del campo y las sierras a las ciudades pusiera en peligro la sobrevivencia de las tradiciones (música, danzas, canciones) se ve contrarrestada por su actividad de registro de estas expresiones.

En un artículo del peruano Javier García Liendo (2012, pp. 149-170) titulado «Las chicherías conducen al coliseo: José María Arguedas, tecnología y música popular», donde se expone la relación entre la inquietud de Arguedas por la preservación de las culturas originarias con el avance de la tecnología para tal propósito, el investigador consigna:

Desde 1947, cuando asume el cargo de Conservador General de Folklore en el Ministerio de Educación, Arguedas estaba interesado en construir un archivo tecnológico de la oralidad primaria andina y especialmente de la música. Debido a su trabajo en el folklore, había percibido —puede postularse— la importancia de la grabadora como un aparato técnico que modifica las condiciones históricas de relación entre la oralidad y la escritura; por lo menos, la relación dominante de origen colonial, entre la oralidad primaria andina y los textos escritos (García Liendo, 2012, p. 157).

Con este fin, graba constantemente las presentaciones de los músicos migrantes en los coliseos de Lima y los incentiva para contactarse y poder grabar con un sello discográfico. Según palabras del propio Arguedas citado en el artículo mencionado:

Fue el éxito que obtienen en los coliseos populares de Lima los conjuntos de música del valle de Mantaro lo que hizo decidirse a la agencia Philco, agentes de la casa Odeón, en Lima, a imprimir los primeros discos de música andina. Nosotros les proporcionamos los discos matrices grabados en la Sección folklore del Ministerio de Educación, en 1949 (Arguedas en García Liendo, 2012, p. 159).

La música indígena (cantos, instrumentos, oraciones) tiene un lugar constante en sus relatos. Su bilingüismo, expresado por él mismo, está relacionado con aquel cuidado prodigado por los indios sirvientes de cocina, que le hace reconocer el quechua como lengua materna.

La necesidad de dar respuesta y de exponer el grado de riqueza de ese mundo *otro*, invisibilizado y sojuzgado, que parece no poder «transar» con lo europeo instalado en ninguno de sus aspectos, va de la mano con el retrato de la impronta mestiza del Perú en los años de vida de su padre, con quien recorre en diferentes momentos varias regiones del país, y quien lo abandona a su suerte con insistente frecuencia.

Arguedas, además de dar testimonio de las formas de vida de los indígenas y reflexionar a través de varios de sus artículos publicados en la prensa y de los diversos personajes de sus novelas, gestiona a favor de la presencia de sus tradiciones musicales; es, tal como lo dice con sus propias palabras al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega en Lima (1968) uno de sus modos de rescate de la voz del «oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró un gran pueblo» (Arguedas, 1971, p. 296).

Ángel Rama, quien reconoce en Arguedas, como se señaló antes, una de las expresiones de la operación transculturadora (junto con los narradores Juan Rulfo, Joao Guimarães Rosa, Gabriel García Márquez), en su introducción a la edición del libro póstumo de Arguedas *Formación de una cultura nacional indoamericana*, señala en el escritor una «concepción sociológica del arte» (Rama, 1975, p. XII).

Ante ese material, damos con el Arguedas etnógrafo que se detiene, enumera, clasifica, traduce datos de las diversas manifestaciones artísticas con una convicción que sostiene y potencia, más allá de su valioso propósito sociocultural, el material de su trabajo literario.

El interés antropológico y los estudios etnográficos del escritor a lo largo del tiempo, individualmente y desde lo institucional cuando ocupó cargos, tanto en la enseñanza como en calidad de funcionario y luego autoridad en el Ministerio de Educación (1947, Conservador General del Folklore, Museo Nacional de Historia), revelan su continua atención a la tradición y transformación de los pueblos de las sierras peruanas. Estas investigaciones le permitieron convertir el registro exhaustivo de las expresiones musicales que realizaba sin pausa con un grabador —cantos y músicas en celebraciones, bailes y rituales de las culturas indígenas—, en archivo.

El artículo de García Liendo (2012) permite acceder a detalles relevantes para una valoración de esa tarea de promoción cultural a favor de la conservación de la cultura indígena andina y la puesta a salvo de sus expresiones.

Lejos de ser reacio al desarrollo de la tecnología, Arguedas se sirvió de los dispositivos que el avance tecnológico proporcionaba en su tiempo, no solo haciendo con insistencia las mencionadas grabaciones para conservar las manifestaciones folclóricas, sino promoviendo la edición discográfica de la música andina (a través del sello Philco, representante de Odeón, una de las grandes firmas de la industria discográfica a la que proveyó de material), su difusión y más tarde el estímulo a los ejecutantes e intérpretes, ya como jurado de concursos de música folklórica, así como para fomentar su presencia en la radios.

Esto indica que el autor tuvo clara idea de la importancia de la relación con los nuevos medios como vías para el testimonio, perpetuación y a la vez visibilización e integración de las culturas indígenas negadas y excluidas.

En el artículo de García Liendo se reseña una entrevista a Arguedas en el mismo año de su muerte (1969) recogida en la publicación *Contestaciones*, ante la pregunta que se le formula sobre cuál debe ser la actitud del intelectual en los nuevos tiempos. El autor responde, entre otras reflexiones: «Recibir con júbilo la prodigiosa marcha de las invenciones de la técnica moderna...» (Arguedas, 1969 en García Liendo, 2012, p. 150).

Es así que, frente a la preocupación constante de la situación del pueblo indígena oprimido, Arguedas visualiza la posibilidad de un cambio con la incorporación de la tecnología. En el artículo citado se señala el sorprendente optimismo del escritor, aun afectado por un largo cuadro depresivo —que terminará con su vida—, y su voto de confianza con relación al «potencial liberador de la tecnología» (García Liendo, 2012, p. 151).

Los cambios a nivel de la música en Perú venían habilitados por la vertiginosa migración de los campesinos de la sierra a la ciudad, seguidos por la transformación de esas formas de expresión, lo que las ponía en riesgo de una hibridación que si bien era preámbulo de extinción con relación a sus primeras versiones, también las hacía presentes y fomentaba y atestiguaba el cruzamiento e influencia con las de la cultura predominante.

El alcance de la radio (a batería) permitiría, según testimonio de Máximo Damián Huamani, violinista indígena rescatado por, y amigo de, Arguedas —y quien ante su muerte fue intérprete junto con otros instrumentistas andinos y bailarines durante el cortejo fúnebre del escritor debido a la voluntad expresa de este— que los músicos fueran escuchados desde la ciudad en sus remotos pueblos de origen («Entrevista», en García Liendo, 2012, p. 160).

La postura del escritor-gestor, si bien ambigua ante el riesgo de cambio de las manifestaciones tradicionales y su relación con la tecnología, parece dialogar con las afirmaciones del investigador Raymond Williams (1958):

... la mayor dificultad de los medios técnicos [...] reside en aceptar en lo más profundo de nuestras mentes los valores en los que se funda: que la cultura y la educación son algo ordinario; que no hay masas a las que salvar, captar o dirigir, sino más bien esta multitud en el curso de una expansión extraordinariamente rápida y confusa de sus vidas... (Williams, 1958, p. 62).

El Arguedas de la «utopía arcaica» de Vargas Llosa, el «desarraigado» por haber nacido «en un país escindido entre dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas...» desde el supuesto privilegio que su colega y coterráneo

le adjudica, por la condición de conocer ambos universos (Vargas Llosa, 1996), tenía lucidez como para considerar que la pérdida de lo original ante el avance tecnológico era tal vez también una vía para su reivindicación, aún modificado, en relación con lo que afirma Williams (1958): «... llevar nuestras artes a nuevos públicos es estar bastante seguro de que en muchos aspectos dichas artes serán transformadas» (Williams, 1958, p. 59).

La sensibilidad de Arguedas hacia los pueblos tradicionales del Perú, condicionados por el contexto geográfico de las sierras y el disímil territorio entre estas, la selva y la costa, lo lleva a describir cómo esas comunidades sometidas y discriminadas se habrían mantenido incomunicadas entre sí.

Los pueblos de la sierra estuvieron, a lo largo del tiempo, solo conectados por el gran río Apurímac, «El Gran Hablador»; «El poderoso que habla», metáfora cuya carga poética Arguedas toma de la traducción misma para considerar al río como principal vía de comunicación material entre los habitantes de las sierras andinas. Arguedas lo describe como el que «compone la música de la cultura y la lleva en su recorrido». Es aquel cuyo «canto grave y eterno lo cubre todo... Su voz se oye en todas partes...» (Arguedas, *El Carnaval*, 1942, en García Liendo, 2012, p. 152), pero se lo aprecia solo desde las cumbres andinas.

El río, que en su trascendencia se convierte en comunicador por encima de la condición humana, es nuevamente protagonista en la novela *Los ríos profundos*, de 1958, sugiriendo un constante enlace entre la naturaleza y la vida emocional de los hombres.

Asimismo, ante la fluidez y refugio de la naturaleza y la relación de los seres humanos con ella, se expresará Arguedas con relación al sonido, al canto y a la lengua original, en varios pasajes de su ficción: «... las cascadas de agua del Perú... retratan el mundo para los que sabemos cantar en quechua» (Arguedas, 1971, p. 13).

Concebir la música como centro de la identidad cultural andina, asociar la naturaleza al sonido de la lengua original, rescatar la inmaterial memoria de una

sociedad sin escritura que se comunica y une a través del aire y del agua, indica la familiaridad con una «modalidad de conocimiento alternativo al del racionalismo occidental» (Rowe en García Liendo, 2012). Funciona como indicio de un algo compartido fuera de, al margen de lo instituido; es la voz de la subalternidad que inunda la literatura de Arguedas y con la que construye, finalmente, un «... lisiado y desigual relato...» (Arguedas, 1971).

La descripción gráfica de Arguedas en *Los ríos profundos* que cita García Liendo (2012, pp. 153-154), se refiere a la escena de los coliseos, lugares de encuentro en las ciudades donde comida, basura y moscas conviven como parte de la «experiencia subalterna», aunque haya amplificación de la voz de las «estrellas» (de la música andina) por los altoparlantes. Pero la excluyente cultura hegemónica no da lugar más que para la marginalidad a estos espacios físicos de expresión, que irrumpen con la formación de carpas en lugares imprevistos e inestables.

La música en la vida de los pueblos indígenas es una constante, preámbulo para la construcción de los espacios públicos donde se manifestará. Los lugares de encuentro en torno al consumo de la chicha, las «chicherías», reúnen a los inmigrantes andinos y se convierten en sitios de resistencia donde se comparten cantos y bailes que vencen la distancia de los pueblos aislados, antecediendo a la construcción de las carreteras, «vías de comunicación mecánica» (Arguedas, 1941, en García Liendo, 2012, p. 154)

Con relación a los sitios de encuentro donde la vida sobrellevada de los pobladores sometidos conserva el eco de sus costumbres ancestrales, las chicherías se sustituirán, en la ciudad, por los «coliseos» folclóricos en la ciudad, al margen de la cultura dominante, amparo de la desazón del campesino en la capital, de los «criollos de barrio», y atractivos para «el hombre ilustrado y sensible». Será Arguedas un visitante constante de los coliseos. Vislumbrará en ellos la «fusión de costa y sierra, que las integra y fortalece...» (Arguedas en García Liendo, 2012, p. 156).

La transformación de la música andina en los contextos antes mencionados se dará entonces a consecuencia de las influencias, la adaptación a los gustos y su mercantilización, efecto del impacto del capitalismo al que no podrá sustraerse ya ninguna forma de expresión popular, a riesgo de perderse o permanecer aislada, como foco «antidialéctico» (Cornejo Polar, 1994/2003) frente a la cultura hegemónica,

... en el sentido gramsciano, construida por las instituciones de la cultura nacional. Una homogeneización cuya plataforma ideológica era la alta cultura, y en donde la cultura indígena era «... sometida a un proceso de purificación, rescatándola como pasado para negarla como realidad actual — viva— de la nación...» (García Liendo, 2012, p. 165).

Sin embargo, más allá de las estrategias de poder que van de la violenta exclusión a la sutil negación de toda cultura otra, si las condiciones geográficas de cada zona del territorio peruano han determinado el tipo de apropiación, control y explotación de la población indígena, en el caso de las sierras tuvo lugar el ineludible intercambio al que se vieron obligados los colonizadores para poder implantar su dominio: esto implica que debieron aprender el idioma de los indígenas, admitiéndose puntos de encuentro y fusión.

Si la postura de Arguedas se traba con las problemáticas y contradicciones que señalan las reflexiones de los grandes críticos con relación a la reproducción técnica de la cultura y en torno a la cultura de masas, las dificultades parecen zanjadas ante el punto de vista del autor según el que considera la modernización acelerada de los pueblos campesinos hacia las ciudades como oportunidad para reformularse, como «campos de lucha intensa», y expresa la necesidad de un «salto histórico» que atraviesan las comunidades andinas al verse inmersas en los procesos migratorios y la urbanización de sus espacios. Así, y a través de los medios, la «... afirmación de lo típico, lo incolonizable...» se hará lugar (García Liendo, 2012, pp. 165-167).

Los nuevos medios serán utilizables como puentes entre expresiones culturales diversas: la recopilación de la tradición oral ostenta el vínculo de lo popular con la

oralidad, una nueva perspectiva ante la tensión oralidad-escritura, puesta en conocimiento de las concepciones ancestrales que nutren las manifestaciones populares ante las formas culturales naturalizadas y oficiales, canales de resistencia indirecta para la sobrevivencia de esas culturas subalternas.

Constituyen, más que nada, motivo de esperanza, expresado hacia el fin de la vida del escritor, en un futuro mejor, que integre y permita convivir, fusionarse y enriquecerse mutuamente a las diferentes manifestaciones culturales de los pueblos.

Importa aquí destacar la particularidad del intercambio Arguedas-Cortázar porque es sostenido a través de revistas literarias, prensa cultural, y no como un cruce epistolar: otra vez, los medios son puentes eficaces utilizados para la comunicación pública entre los escritores, lo que brinda a la contienda el singular grado de exposición reseñado y le permite llegar a nuestros días documentada con peculiar fuerza.

En Cortázar la formación intelectual y la realidad rioplatense moldean su concepción estética, que lo hace distar enormemente del sedentario al que atribuye, en la defensa de su excentricidad, *resentimiento*.

El autor se arroga ser más latinoamericano desde Europa, y confiar en la soltura de la voz literaria con independencia del contexto desde el que se escribe.

Literatura y compromiso social

Qué lugar ocupa el arte y la industria cultural según las exigencias de cada contexto y cómo enfrentan los autores esa interpelación, es una interrogante que atraviesa el período y se extiende hasta la actualidad.

A tales efectos, el escritor Mario Vargas Llosa se pronuncia en 1977 describiendo las razones por las cuales los escritores latinoamericanos cargan con el peso del *compromiso* y es esa presión por hacer de la literatura un espacio de denuncia,

reflejo de la realidad y eje de transformación de la sociedad, lo que pone en tela de juicio el papel del arte.

Según palabras de Arturo Roig (2003) sobre el arte:

Pues bien, la noción de «pureza», [...] conduce a una concepción aristocrática del arte y, paralelamente, al rechazo de todas las formas del arte «popular», así como a una ceguera respecto del arte llamado impropriamente «primitivo» (p. 26).

Para el filósofo Theodor Adorno (1970), con respecto a la «utilidad» del arte:

Ciertamente, el arte (en tanto que figura del conocimiento) implica el conocimiento de la realidad, y no hay ninguna realidad que no sea social. Así, el contenido de verdad y el contenido social están mediados, aunque el carácter cognoscitivo del arte, su contenido de verdad, trasciende al conocimiento de la realidad, de lo existente (p. 416).

En Arguedas, la resistencia y la trama con la propia biografía desde la sensibilidad y como parte de la lucha social es una modalidad de respuesta comprometida ante los efectos de la colonización y de oposición que señala el aplastamiento y alteración que la modernidad y las nuevas leyes del mercado imprimen en el Perú.

Las reflexiones de Arguedas acusan la transformación vertiginosa que se impone ya en la segunda mitad del siglo XX en el Perú, con la industrialización y urbanización del país, y el impacto ineludible de la tecnología y de los medios de comunicación en el complejo panorama cultural. En su novela *Todas las sangres* (1964), da testimonio de la diversidad humana del Perú y de las vicisitudes que atraviesa la población campesina de las sierras, ante el progreso contemporáneo.

El entredicho con Cortázar, dada su vigencia a casi cincuenta años de sucedido, hace manifiesto así el beneficio de disponer de medios masivos para la circulación y puesta sobre la mesa de una serie de temáticas que se proyectan en su conflictividad, agravadas y complejizadas hacia la actualidad globalizada.

En su contexto, esas temáticas son reveladoras de la situación que ambos escritores comparten, como «intelectuales periféricos» (Said, 2001); su condición

definitiva de un «fuera de lugar», aun en tan disímiles circunstancias geopolíticas y ante las aceleradas modificaciones de los tiempos posteriores los vuelven, en apariencia, adversarios, en una oposición que revela, más que nada, sus luchas y contradicciones y encubre sus afinidades.

Al integrar, ambos escritores, parte de la narrativa hispanoamericana del siglo XX, desde la perspectiva de los investigadores Pablo Alabarces y Valeria Añón (2016), nos referimos al sello de una «territorialidad desplazada», que a su vez, y sin embargo, «... funciona como metáfora y condición de posibilidad de la producción de conocimiento...». En un trabajo de 2008, los investigadores hacen referencia a «...la condición de posibilidad de lo subalterno en tanto solo definible con respecto a un otro...». Nos interesa retomar, con ellos, de Edward Said, la

... concepción del intelectual como sujeto «fuera de lugar» (Said, 2001). Esta extemporaneidad, esta territorialidad desplazada, funciona como metáfora y condición de posibilidad de la producción de conocimiento: capitalizar o producir una distancia que permita leer al objeto más allá de significados obvios o de usos canónicos. Contra las perspectivas binarias con que la razón ilustrada ha concebido lo diferente (entendido como subalterno, popular o colonial), Said aboga por un acercamiento al otro a partir del conocimiento de la cultura otra, en una lógica que propone una compleja articulación entre lo simbólico y lo social. Esto exige, por parte del intelectual, «imaginación histórica», «imaginación poética» (Said, 2000a) y «un profundo espíritu humanista desplegado con generosidad y [con] hospitalidad» (Said, 2000b: 208) (Alabarces-Añón, 2008, pp. 16-17).

Julio Cortázar, entre la metrópolis bonaerense y París, maestro de profesión, declara haber sido influenciado, junto a los jóvenes de su generación, por la fuerte tendencia estetizante de las vanguardias literarias europeas, en una capital portuaria y fundamentalmente *blanca*, a distancia de la presencia y mezcla étnica de otras regiones de América Latina (algunas integrando a distancia de la capital, la propia Argentina) y también de la emergencia de dar respuesta a los problemas sociales inherentes a esa presencia, ostensibles desde el punto de vista de la convivencia.

En el cierre de una entrevista realizada por Sara Castro-Klaren (Julio Cortázar, lector: Conversación con Julio Cortázar) publicada en el número de homenaje a Cortázar de *Cuadernos Hispanoamericanos* (1980), donde la entrevistadora le pregunta si la aceptación de su obra ha moderado su «sentimiento de extrañamiento», el autor declara:

... hoy sigo escribiendo exactamente en la misma posición mental, moral y sensible que cuando empecé a escribir a los veinticuatro o veinticinco años. No he cambiado en absoluto y estoy contento de no haber cambiado; estoy contento de que cuando me siento a la máquina o tomo un lápiz mi actitud frente a la página en blanco es exactamente la misma que la que tenía en un comienzo; nada ha podido cambiarme en ese plano. Por eso, como sabés bien, porque lo he dicho por ahí, no me consideraré jamás un escritor profesional; yo soy un aficionado que escribe cuentos y novelas (Castro-Klaren, 1980, p. 36).

En el libro de Cortázar que reúne sus *Clases de literatura*, (2014) el aludirá también al intercambio. En la charla que denomina «Los caminos del escritor», Cortázar afirma, sobre «... la forma en que me fui moviendo dentro de la actividad literaria...»:

El escritor no conoce esos caminos mientras los está franqueando —puesto que vive en un presente como todos nosotros—, pero pasado el tiempo llega un día en el que, de golpe [...] tiene la suficiente perspectiva y el suficiente espacio crítico para verse a sí mismo con alguna lucidez [...] Creo que a lo largo de mi camino de escritor he pasado por tres etapas bastante bien definidas: una primera etapa que llamaría estética [...], una segunda etapa que llamaría metafísica y una tercera etapa, que llega hasta el día de hoy, que podría llamar histórica (Cortázar, 1980, pp. 15-16).

Respecto a su formación, denomina como uno de los rasgos característicos de los jóvenes de su generación, «profundamente estetizantes»:

... no nos dábamos cuenta hasta qué punto estábamos al margen y ausentes de una historia particularmente dramática que se estaba cumpliendo en torno a nosotros, porque esa historia también la captábamos desde un punto de

vista de lejanía, con distanciamiento espiritual [...] Desde muy joven sentí en Buenos Aires el contacto con las cosas, con las calles, con todo lo que hace de una ciudad una especie de escenario continuo, variante y maravilloso para un escritor [...] sabía abrir los ojos al lenguaje popular, al lunfardo de la calle que circula en los cuentos de Roberto Arlt... (Cortázar, 1980, pp. 16-18)

A pesar de la impronta «estética y estetizante» de su formación, que le permite admirar profundamente la literatura de Jorge Luis Borges, «... ya tenía en las manos o en la imaginación elementos que venían de otros lados y que todavía necesitarían tiempo para dar sus frutos. Eso lo sentí en mi mismo poco a poco, cuando empecé a vivir en Europa» (Cortázar, 1980, p. 18).

A la etapa que denomina *metafísica* la relaciona con los problemas que tienen lugar en las novelas a través de las vicisitudes de sus personajes, que lo llevan a plantear interrogantes sobre el destino, en una «autoindagación lenta, difícil y muy primaria» (Cortázar, 1980, p. 21).

La investigación de la crítica argentina Graciela Maturo en *Julio Cortázar y el hombre nuevo* (2004) acentúa la notable distancia de perspectivas entre los polemistas en torno a la creación artística, a su papel social y a cómo entiende Cortázar su tarea como escritor.

El exilio como elección sin duda impacta en su producción literaria y en la trascendencia de su obra y en la ficción. Según Jean Franco: «... lo mágico tiene su enclave en lo urbano, deshistorizado y transnacionalizado [...] Cortázar mueve la literatura hacia otro espacio y le evita el subdesarrollo [...] La territorialidad se articula a su estética...». La fantasía «como territorio liberado» (Franco, J. en Moraña, 2006, p. 7) implica de algún modo la lejanía de la tierra de origen, lo que no borra los rasgos de su cultura, más allá del lugar de residencia. No es un detalle que a Horacio Oliveira, protagonista de *Rayuela*, «... En París todo le era Buenos Aires y viceversa» (Cortázar, 1963a).

La legitimación de una respuesta que dé cuenta de los límites de una *esencia de lo nacional* está en juego desde dos posiciones antagónicas, en el debate por la pertenencia y la experiencia migratoria.

Una postura que justifica la resistencia a la asimilación ante otra que se integra a una modernidad europeizada, son componentes definitorios de esa pugna en lucha por responder sobre una identidad que fije criterios en plena fluctuación y movimiento de campos a ciudades, de regiones periféricas a las metrópolis, matriz de concepciones paradójicas, ambiguas, conflictivas y opuestas con necesidad de explicarse con respecto al papel del arte en la esfera social y su función pública.

En términos del español Ignacio Echevarría, la polémica obedece a la coexistencia en América Latina de diversas temporalidades que se corresponden con sistemas socioculturales superpuestos, no integrados ni afines entre sí. El crítico cuestiona:

... ¿Es posible pensar Latinoamérica como un todo cuando coexisten en ella diversas temporalidades correspondientes a sistemas socioculturales superpuestos pero no integrados? ¿Qué tipo de afinidad cabe postular para culturas como la de Perú y Argentina, producto de desarrollos históricos tan diferentes? ¿Cabe obviar la sustancial alteridad de las culturas indígenas respecto a la cultura occidental? ¿Se puede salvar el abismo que las separa? ¿Es el universalismo humanista, de signo marcadamente eurocéntrico, una herramienta de colonización? La transculturación por la que porfió el propio Arguedas, ¿no constituye, en definitiva, una estrategia asimilativa antes que emancipadora? ¿Cabe a las culturas indígenas una supervivencia que no sea residual, marginal y en cierto modo subversiva, reacia a los órdenes del poder? (Echevarría, 2011)

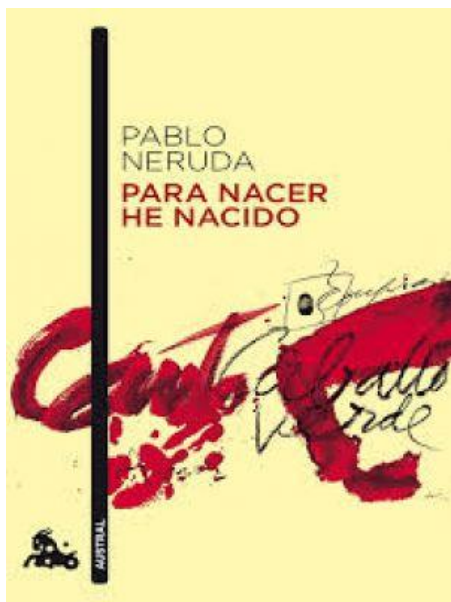
Entre las repercusiones ante la polémica en la década del setenta, no faltó la pronunciación del poeta Pablo Neruda, en un fragmento del libro *Para nacer he nacido* (1978):

Si han sido grandes los novelistas que como Arguedas, Ciro Alegría, Icaza y otros han permanecido aguantándose en este áspero territorio, cobra un nuevo sentido territorial el hecho de que una nueva formación de escritores

nos represente desde lejos con la verdad luminosa o la fantasía terrestre de García Márquez. Igual puedo decir de los que conozco, como el mágico Cortázar o el extraordinario Vargas Llosa. Porque lo importante son las esencias. Y estos escritores nos han otorgado una contribución esencial: eso es lo que cuenta. Por eso el debate puede y debe extenderse [...] La dignidad de quienes sacudieron estas tesis es demasiado seria para que pudiera derivar en la camorra literaria que tantos cultores ha tenido en el continente. El asunto en su profundidad tiene más complicada implicación. «La tentación del mundo», llamó Ehrenburg a mi inclinación a lo universal en contraposición a un poeta folklórico cubano. Esa tentación del mundo hacia la integración participante del clasicismo antiguo y del nuevo experimento puede llevarnos también al cosmopolitismo ambiental. Puede derivarnos a la superficialidad pasajera. Es un peligro. Pero, ¿Cómo desligarnos de la imperiosa y tantalizante Europa? ¿Por qué cortar los nudos de la elegancia que nos atan a ella? Además, es fácil para el criollista, y aun para el medular americano, sumergirse no en el océano, sino en la charca, y limitarse en la forma hasta repetir sin remordimiento la dirección del pasado. Es otro peligro. Ese peligro no cortará nuestras raíces. Sucede que cuanto más nos ahondemos más nos renovaremos, y cuanto más locales seamos podemos llegar a ser los más universales. Un pequeño gran libro no se preocupó, sino de una mínima región de España, llamada la Mancha. Y llegó a ser la novela más espaciosa que se ha escrito en nuestro planeta. Todos tienen razón. Y de estas razones nacerán otras nuevas. [...] Estoy seguro de que el encontrón entre Cortázar y Arguedas no solo nos dará nuevos grandes libros, sino nuevos grandes caminos (Neruda, 1978, pp. 154-156).

Imágenes 13 y 14.

Portada del libro de Pablo Neruda, 1972. Neruda, Volodia Teitelboim y Julio Cortázar en Normandía, 1971



Fuente: biblioteca personal.

Testimonios desde el presente

En este apartado transcribiré fragmentos de las tres entrevistas que realicé en el marco de mi trabajo como curadora de la exposición *¿Polémicas? Vigentes: Arguedas-Cortázar (1967-1969)* (MAPI, 2014), por considerarlas un aporte a la reflexión de esta tesis.

Uno de los entrevistados es el especialista en la obra de Arguedas, el crítico literario uruguayo Óscar Brando: luego de referirse a cómo comenzó la polémica, a partir de la carta abierta de Cortázar a Fernández Retamar de 1967, comparte estas reflexiones:

... donde hace una serie de apreciaciones sobre la visión de América desde Europa, (se había ido en el año 51 y nunca volvió a residir a la Argentina), y ahí hace puntualizaciones sobre cómo el redescubrió Argentina desde Europa, cómo América se ve de una manera distinta, cómo esa visión ampliadora que podía dar la lejanía, la distancia desde el continente europeo,

mejoraba la mirada comarcal o provinciana o como se quisiera llamar, de aquellos escritores que se habían quedado...

Es (en) un diario aparente que está llevando Arguedas en el año 68: allí hace una serie de alusiones a intelectuales latinoamericanos, a escritores, fundamentalmente a sus maneras de escribir, y se afilia a algunos y se desafilia de otros; se afilia a la escritura de Rulfo o de Onetti, y a la manera en que esos escritores escriben. En cambio, con respecto a Vargas Llosa, o a Carlos Fuentes, o al propio Cortázar, los ve como distantes, como profesionales (él en otros momentos los llamará de otra manera). Para nada aceptará esa forma casi burocrática con que él dice, o cree, que esos escritores escriben, y habla de la soberbia con que dirige Cortázar esas palabras a Fernández Retamar, ninguneando o menospreciando a los escritores locales...

Cortázar le responde al «primer diario» de Arguedas, ese diario que luego será incluido en la novela de los zorros, en la famosa nota de *Life* en español, y volverá Arguedas a responderle en el «Tercer Diario»...

La polémica se agota más o menos cuando finalmente *Marcha* en Montevideo y el diario *El Comercio*, a mediados del año 69, Arguedas da su última palabra en un artículo, y por supuesto, el tema queda abierto, y no se dirime... y cada uno más o menos se afirma o se confirma en sus posiciones...

El propio Benedetti argumentaba que distanciarse del Uruguay, salir un poco del sofoco de los ambientes locales, le iba a permitir reflexionar mejor sobre las cosas que aquí estaban pasando. Esa era una idea y esa es una de las ideas que Cortázar toma en la carta abierta a Fernández Retamar...

Arguedas respondió de una manera severa. No es el hombre timorato o atemorizado que contesta entre bambalinas y que después Cortázar se entera porque un amigo le contó. No: él escribe eso que llama *diario*, pero lo publica en la revista *Amaru*. Arguedas tuvo una actitud pública con respecto a Cortázar, no tuvo una actitud vergonzante ni escondida: salió a la polémica.

«Yo me crié con mi madrastra y como no sabía nada de los indios, me mandó a la cocina con los indios,... y ahí yo...aprendí el quechua, etc... cuando me maltrató, y mi hermanastro me maltrató... quise morir». Ese relato lo hace en el Primer Encuentro de Narradores en Arequipa (1965), contra, por ejemplo, el testimonio de Arístides, de su hermano, que vivía con él y que decía que la madrastra nunca los había maltratado: entonces, ¿de dónde había sacado Arguedas el maltrato? Obviamente, él estaba haciendo una ficción biográfica, que es muy interesante y por supuesto tenía todo el derecho de hacerlo, y nadie se la puede discutir, el maltrato, pero a veces nos afiliamos a esos conceptos como términos de su propia biografía y entonces entendemos esa pulseada interior, esa «desigual pelea», como él la llamó...

Cuando él descubrió que la literatura indigenista no daba en la tecla con el verdadero mundo de los indios, él dijo, «Bueno: yo creo que puedo contarlo, porque lo conozco.» Y ahí se le presentó un primer problema crucial: «¿en qué lo cuento?» Porque suponemos, desde Humboldt, Wilhelm, que las lenguas traducen o transmiten una cosmovisión y que por lo tanto no es lo mismo la cosmovisión de la lengua española que de la lengua quechua. Entonces claro, si yo quiero contar el mundo de los indios, debería hacerlo en quechua. Pero si yo cuento, escribo en quechua, ¿quién lo va a leer? Catorce eruditos de la Universidad de San Marcos, que pueden leer quechua. Los indios no leen quechua, los mestizos no leen quechua, los que hablan quechua no leen quechua...

Entonces, en esa aproximación, él va elaborando un programa de escritura y va generando algo que podríamos tomar en la órbita de la transculturación, aquello que el antropólogo Fernando Ortiz, cubano, en 1940, había planteado entre Europa y América: el «contrapunteo del tabaco y el azúcar»; frente a la llamada «aculturación» desde la antropología funcionalista, Fernando Ortiz planteaba una relación distinta... Las culturas se desculturaban, después se reculturizaban y generaban una forma que en el continente llamamos mestiza.

Esta polémica tiene un punto irreversible e insoslayable, y es que Arguedas se mató. Eso cambia todos los términos de la polémica. Si Arguedas no se hubiera matado, no se hubiera suicidado, estaríamos conversando de esto de

otra manera. Por lo tanto, el tiro también, emblemáticamente, simbólicamente, está matando el proyecto transculturador... Hoy yo lo puedo ver así. En los años setenta, cuando Rama teorizaba sobre la transculturación, no se veía demasiado claro que, pongamos: a partir de la polémica con Cortázar, hacia fines de los años 60, el proyecto transculturador se pegaba un balazo a sí mismo, y entonces: por un lado, Cortázar, que sobrevivía, quedaba con la razón, más allá de que después su obra pudiera aceptar o no los términos ideológicos de la polémica o desdecirse de ellos, y en el caso de Arguedas, que había sido uno de los grandes escritores transculturadores, él mismo definía su fin (Brando, 2014b).

Reproducimos seguidamente fragmentos de la entrevista al escritor y diplomático peruano Bruno Podestá, también realizada en 2014:

Arguedas tuvo esta polémica con Julio Cortázar, y después hubo también una Mesa redonda en el Perú, que lo afectó de la misma manera, estos dos episodios: quizás lo del Perú le afectó más porque eran peruanos, eran amigos de él, muchos de los que estaban en la Mesa redonda. Pero esto se da sobre la base de algunas características que explican un poco más inclusive el impacto.

Tenemos a una persona y a una personalidad que toma el tema del Perú y la relación del indio con el blanco como dos extremos...y todo este asunto de incorporar el castellano desde el quechua, todo lo que se sabe de la lectura de Arguedas se da de una manera quizás exacerbada por esta característica personal, de sensibilidad, de profundidad, de dolor, de una mirada dolorida y también reflejada en lo que él ve del Perú.

En un ambiente bastante ideologizado que había en esa época...se daban todos estos cruces, tanto el Cortázar que se siente maniatado en Buenos Aires y que necesita una ciudad en la cual expresarse con más libertad... como esa mirada «desde dentro» de los escritores que quedan, en varios países, que el que se va a Europa «traiciona», deja, en un momento en el cual hay una efervescencia por cambios.

Entonces, no es de extrañar que estos escritores que iban por el camino largo y más pedregoso, de publicar, de no poder vivir de las publicaciones, miraran con cierto fastidio, desdén, envidia, crítica...

José María Arguedas tiene dificultades objetivas en su vida, pero sobre todo las vive siempre como una marginación, como una demanda desmedida. [...]

En ese momento las ciencias sociales están en su apogeo. Tiene que ver con el contexto general de revoluciones en América Latina, expansión del pensamiento «izquierdista» en términos generales..., y entonces hay una visión desde las ciencias sociales a la literatura, que comprende poco a la literatura...no entienden ese germen de libertad que tiene la creación literaria, y de fantasía, y de representación, no necesariamente literal como al estilo o que lo hace la sociología... entonces parte de la crítica es decir que el escritor no hace de sus personajes un héroe indio (el tema del campesino viene después), revolucionario... Ahí hay una incompreensión hacia la literatura, en un momento en el cual la literatura no ha tenido todavía esa expresión enorme, armada por la industria editorial, lo que fuere, que va a tener a partir del *boom*...

La utopía era una utopía pues, difícil, la de Arguedas, porque se movía en el mundo del lenguaje y en la construcción del lenguaje; sin embargo, la tiene, la expresa, y esa es su gran aspiración...No olvidemos que Arguedas es no solo el escritor de novelas, cuentos y poemas, sino también un antropólogo y un etnólogo y publica trabajos importantes, y entonces tiene una doble mirada a todos estos problemas...

En lo que a la búsqueda estética se refiere, tenían una lucha compartida desde ángulos distintos, desde esa Buenos Aires muy europeizada en la cual se forma Cortázar, en su nueva estadía allá en Francia, en Europa, etc., y este hombre también buscando desde lo quechua la incorporación del castellano para hacer una expresión mucho más...dice «bueno: esta gente que es la que vivió siempre aquí, tienen una relación entre ellos, con la naturaleza, con el medio, que no tienen como expresarla... el castellano es más rico, y le va a servir para expresarlo (Podestá, 2014a).

Finalmente, extraemos palabras de la entrevista llevada a cabo con el Dr. Marcelo Viñar, quien trató a Arguedas en un breve pasaje del escritor peruano en Montevideo y que reflexiona sobre la

... «identidad latinoamericana», que se usa consensualmente, sin darle un territorio conceptual muy definido... yo lo entiendo como esos rasgos que definen la pertenencia de un sujeto singular a un colectivo que denomina la filiación, la adhesión entusiasta a determinado perfil de la cultura, y eso es contrario al término identidad porque el término identidad sugiere una fijeza... yo prefiero hablar de condición humana que de identidad humana; y «lo latinoamericano», no es lo mismo en el cincuenta que en el 2000, que en siglo XIX.

Arguedas es lingüísticamente quechua antes que español. Fue hispanófono por adopción. Pero por su nacimiento es quechua, porque su madre murió muy precozmente. Él fue «deportado» o adoptado por algún tío paterno — porque su padre tenía un oficio errante en distintos pueblos del Perú...— y luego es tratado como sirviente, y los sirvientes en el Perú de la época de Arguedas eran quechuaparlantes... Necesidad adaptativa y de sobrevivencia a la cultura hegemónica hace que Arguedas se vuelva bilingüe. Usa su bilingüismo para tratar de hacer presente su herencia cultural, su herencia identitaria, sus afectos ancestrales, al mundo dominante de esa época.

Yo de Cortázar, lo que siempre me ha asombrado... es que es un argentino que se va a París, pero nunca puede abandonar su lengua...

Muchas de lo que Cortázar critica como un costumbrismo arguediano y que él se sitúa en una posición mucho más universalista, mucho más eurocéntrica, que usa indistintamente como nociones del lugar hegemónico de dominio económico y cultural, mientras que A al privilegiar lo local, lo entrañable, está marcado por el dolor, por el resentimiento, por el odio contenido de tener ancestros humillados.

[...] ¿Cómo lidiar con las diferencias culturales? Antaño se lidió con guerras y con la destrucción y la muerte del diferente... hoy no estamos tan lejos de eso, tampoco.

A partir de la polémica Arguedas-Cortázar, que habla de lo local y de lo universal, con posiciones que aparecen antinómicas, uno se puede nutrir de la diferencia...del enriquecimiento de argumentos que se dan en posiciones como objetos de inteligencia excepcional que al postular posiciones opuestas enriquecen nuestra comprensión de un problema cuya complejidad es inabarcable.

Porque decir «quién soy» es una utopía del ser humano... (Viñar, 2014)

Capítulo 3.

Contexto y «clima de época».

El papel de las revistas y el fenómeno del *boom*

La polémica se inscribe al final de la década del sesenta en el mundo y en América del Sur. Sus particularidades están a tono con los grandes conflictos de un momento cargado de tensiones políticas y de confianza puesta en cambios radicales en el plano sociocultural a nivel mundial. También se juegan en la tensión del autor devenido en intelectual de época, conminado o con la necesidad de expresarse públicamente a través de la red de la «familia» de intelectuales que configuran las revistas literarias.

La década del sesenta promueve nuevos espacios de reflexión crítica, enunciación e intercambio, que se ven potenciados ante la encrucijada del momento y la necesidad —y oportunidad— que enfrentan los escritores de expresarse públicamente para opinar sobre el momento político.

Devenidos en intelectuales, los autores dan cuenta del impacto producido por el cambio social en el continente bajo la influencia de la revolución cubana y los efectos de la emergencia del *boom* en torno a la literatura producida en la región, que parecía colindar con la procura de una *identidad cultural*, representada a través de una producción literaria con rasgos reconocibles, y *reconocida* desde *afuera*.

Los abundantes análisis del *boom* oscilan entre considerarlo efecto de una *nueva mirada* sobre América Latina y su producción, como un sorprendente

acontecimiento vinculado tanto a la singularidad de la literatura del momento, así como al cometido de los escritores por encontrar *su* público, y hasta a considerarlo como un fenómeno del mercado editorial.

Ante el valor/gratuidad de la ficción, entre otros aspectos a considerar, se encuentra el dilema del escritor en cuanto a si se consideraba nacional o latinoamericano. Si era capaz de «hallar un lector» (*¿Qué es la literatura?* Sartre, 1948 en Gilman, 2003, p. 86).

La ciudad letrada

A fin de ilustrar otros importantes antecedentes en torno a los rasgos del período, tomamos algunos fragmentos de *La ciudad letrada* de Ángel Rama (1984): según el crítico, esta estructura se basa, como un orden impuesto y fijo, en la construcción física de «la ciudad real» (p. 52)

Desde su concepción geográfica, *la ciudad letrada* responderá condicionada por una visión a favor de intereses ajenos a los de las propias regiones colonizadas. Su efecto colonizador se perpetúa sin detenerse ni contemplar particularidades. Refuerza el carácter urbano y jerárquico que adquirirán los letrados y el poder de la escritura como herramienta fundamental para el proceso colonizador. Lo dificultosamente adaptable desde este modelo impuesto que debe rendir cuentas a la metrópolis, es la realidad misma de los territorios colonizados.

La distribución urbanística planificada se convertirá en obstáculo para la consolidación de los estados para el logro de la independencia. El pasado de las regiones conquistadas ha sido borrado o negado: se lo ha abstraído, en nombre de la colonización.

Señala Rama (1984):

La ciudad letrada quiere ser fija e intemporal como los signos, en oposición constante a la ciudad real que solo existe en la historia y se pliega a las

transformaciones de la sociedad. Los conflictos son, por lo tanto, previsibles (p. 52).

En este marco, cuyo objetivo primordial es la implementación de un «orden» (p. 19), reforzado por, o en correspondencia con, la escritura, Rama subrayará la condición de «anillo» de los letrados, que en un medio hostil se confunden con, y sustituyen a la misión evangelizadora. Los letrados «son dueños de un poder... dueños de la escritura en una sociedad analfabeta» (Rama, 1984, p. 37).

Pero es desde las periferias sociales ágrafas y bajo la impronta de sus lenguas originarias, que «... se contribuyó a la formación del español americano...» (Rama, 1984, p. 46), aunque ocurrirá un efecto determinante en el predominio de una lengua y su transmisión: será «... inmovilizada, fijada y detenida para siempre la producción oral... ajena al libro y a su rigidez individualizadora, pues se modula dentro de un flujo cultural en permanente plasmación y transformación...», entre otras consecuencias señaladas (Rama, 1984, p. 71).

Considerando los efectos de una primera y segunda etapa *de modernización*, que Rama describe entre el siglo XIX —disidencias en el ambiente intelectual y desarrollo del pensamiento crítico— (Rama, 1984, p. 65) y el siglo XX, el rol del intelectual tiene que ver, según rasgos que atribuye el autor, con quien incorpora doctrinas sociales, autodidactismo y profesionalismo.

A lo largo del análisis de la transformación sociocultural y política de la ciudad letrada, Rama hace referencia al inicio de un período que da lugar a una visión más libre y caótica, con la emergencia de revistas culturales e intercambios a través de cartas, una libertad mayor en las universidades, aunque ya el crítico anuncia la «... tendencia elitista, cultista y alejada de las formas populares...» en el Sur (Rama, 1984, p. 121), lo que se puede interpretar como anticipo de las características de la formación literaria de la generación a la que pertenece —y reconoce— Cortázar en el Río de la Plata.

Según palabras de Martin Lienhard (2000), el fenómeno artístico resiste fuera de la ciudad letrada: «En el propio seno o en los márgenes de la ciudad letrada iban

surgiendo conjuntos de textos que, al no coincidir con los géneros en boga en el momento de su producción, no se reconocían [...] como “literarios”» (p. 787).

Nos concentramos a partir de ahora en el análisis discursivo de los protagonistas de la polémica, apoyándonos nuevamente en textos de Moraña (2006, 2013) y Eliseo Verón (1987).

Es en este sentido que el acto de enunciación *situado* de cada uno de los oponentes en el marco político de la revolución cubana y considerando el lugar de emisión como condicionante del discurso intelectual, configura la polémica como soporte material que se presenta con rasgos característicos y cumple con funciones específicas.

En el texto de Eliseo Verón se destacan los rasgos de la polémica como descriptiva, legitimante, interpelativa, prescriptiva y persuasiva. En su análisis del discurso político y sus propiedades, cada oponente buscará reforzar el vínculo con un pro-destinatario, neutralizar la réplica del contradestinatario, persuadir al paradesinatario (susceptible de escuchar y comprender), así como tendrá la presunción de (y construirá) un adversario (Verón, 1987, pp. 13-14, 24-26).

El enunciador «toma a su cargo el relato», y su componente didáctico «formula una verdad universal», prescribe una necesidad o un deber. Se constata una situación y se la expone con miras descriptivas articulándola entre pasado y actualidad, desde la construcción de una «fuente privilegiada», que es la del enunciador, quien está en condiciones de formular una «verdad universal», y un deber ser «universalizable» (Verón, 1987).

En la polémica Arguedas-Cortázar se dan las condiciones descritas por Verón, en tanto las características de una enunciación política se cumplen desde la certeza de la legitimidad para tomar la palabra, situándose cada uno a sí mismo y a tres tipos de destinatarios (el adversario, los adherentes y los paradesinatarios) (Verón, 1987).

Constituyendo el soporte material y el escenario que habilitaba el intercambio, los medios escritos se pronunciaron, a un tiempo, acerca de las opiniones adversas en

torno al ser latinoamericano, a la profesionalización y reconocimiento del escritor, y a la exigencia de transformación para la conformación de la figura del intelectual.

En palabras de Gilman (2003), la referencia al período es descrita de la siguiente manera, a partir de

... una nueva correlación de poderes mundiales, la creencia en una transformación personal y colectiva del individuo y la mutación definitiva de las instituciones, la subjetividad, el arte y la cultura. Desde la perspectiva latinoamericana, la edición y el compromiso, la revolución y el incipiente afianzamiento de una comunicación entre autores y público caracterizan los comienzos de esa época (p. 33).

En la Introducción, Gilman (2003) hace referencia a la «búsqueda de un programa estético-ideológico» y, con relación a la época, sostiene que «... La figura del intelectual es ineludible para vincular política y cultura, dado que implica tanto una posición con relación a la cultura como una posición en relación con el poder» (p. 15).

Y también afirma, entre otras consideraciones, que la «experiencia» del escritor a transmitir se vinculó más a su «conciencia» que a su biografía (Gilman, 2003, p. 88).

En referencia a la definición de *campo intelectual*, a partir de la conceptualización de Pierre Bourdieu, Gilman (2003) se expresa en torno al concepto como

... aquel que se vincula a la sociedad en su conjunto a partir de un primer modo de organización en el que adquieren sentido los productores culturales, las trayectorias artísticas, las decisiones de los productores. Ese campo constituye un espacio de lucha y competencia, en el que cada uno de los miembros ve restringida la acción individual, en la medida en que está inserto en una organización que posee una legalidad particular y propia (p. 16).

En su trabajo «Política y crítica literaria: Marcha en los años de la revolución mundial», Gilman (1993) señala la «politización creciente del campo cultural» y el «latinoamericanismo» del período, subtitulando, en su descripción del papel del semanario uruguayo, «Un nacionalismo cosmopolita o la invención de una tradición» y destacando la importancia, en la publicación, de la «construcción de una literatura nacional» (p. 1).

En el mismo artículo se señalan las figuras de Mario Benedetti y Ángel Rama, y posteriormente de Jorge Ruffinelli tanto con respecto al debate sobre la función de la literatura como a la promoción del latinoamericanismo, que sería sostén de un nacionalismo cultural y la responsabilidad de la tarea intelectual. Los críticos lo serán ante la «relación entre el subdesarrollo social y económico y el subdesarrollo cultural» (Gilman, 1993, p. 3).

El semanario será crucial en la red de publicaciones que caracterizan a la época, permitiendo la circulación de opiniones e incorporando textos de narrativa producidos en el continente.

Será con el denominado *caso Padilla* en Cuba, que *Marcha* se destacará por su oposición a la intervención del estado como amenaza a la autonomía del arte (1971).

Estas reflexiones colaboran con la interrogante sobre la finalidad social de los fenómenos artísticos, siempre en relación con su contexto.

Ante los problemas que enfrenta la «comunidad lingüística» de los años sesenta, la autora se detiene en cómo esto se configura en lo que denomina noción de época, «... como el campo de posibilidad de existencia de un sistema de creencias, de circulación de discursos y de intervenciones» (Gilman, 2003, p. 19).

Hace referencia más adelante al texto de edición a cargo de Ángel Rama, *Más allá del boom: literatura y mercado* (1984), a través del cual se orienta su investigación, porque «... subraya la tensión entre modernización política y la necesidad de pensar el triángulo formado por la literatura, el mercado y la revolución» (Gilman, 2003, p. 21).

Seguidamente, y con relación a la importancia de las revistas como redes fundamentales de vinculación del momento, retomamos la voz de Claudia Gilman (1999), quien afirma que

La revista político cultural fue, en ese tiempo, un soporte imprescindible para la constitución del escritor en intelectual, puesto que supuso la difusión de su palabra en una dimensión pública más amplia. También rubrican la hipótesis de que la polémica fue un discurso constituyente [...] estas se constituyeron en actores privilegiados que sirvieron para asegurar la difusión continental de sus ecos [...] Estos estudios permiten comprender hasta qué punto analizar una revista de los sesenta/setenta implica la necesidad de desplazarse por la gigantesca red de revistas latinoamericanas del período. [...] Las revistas corroboran hasta qué punto los sujetos políticos se constituyen en el plano discursivo: ellas fueron uno de los escenarios donde los escritores se ratificaron como intelectuales en la medida en que pusieron su palabra en la dimensión pública. Ser intelectual era también ocuparse de sí mismos, interrogarse una y otra vez sobre la definición de su propio lugar en el entramado social (pp. 461-469).

La autora señala la misión de los autores de la época, que se interrogan «... sobre la definición de su propio lugar en el entramado social»: «Sin lugar a dudas, la revista político-cultural constituyó un modo de intervención especialmente adecuado para esa relación programáticamente buscada entre cultura y política» (Gilman, 1999, pp: 461-469).

Continúa Gilman, sobre la exigencia de compromiso del arte y del escritor, la que

se presentó como una alternativa frente al intelectual de partido y favoreció la proliferación de revistas como el vehículo fundamental de la discusión y difusión de textos latinoamericanos contemporáneos y un modo de pensar la militancia en el plano cultural (Gilman 1999, pp. 461-469).

Gilman afirma, en un artículo sobre la Revista *Casa de las Américas* (1960) y la situación de Cuba en el continente ante la crisis internacional generada por la revolución cubana, que la publicación «... fue el más sonoro llamado de reunión

para los intelectuales en un período en que estos se consideraron actores principales de la política» (Gilman, 2010, p. 1).

A continuación, citamos un párrafo elocuente sobre la importancia de la publicación para las prácticas intelectuales del período:

La Casa de las Américas fue un centro gravitatorio crucial para la generación y consolidación de la red letrada latinoamericana de los años sesenta y setenta. El viaje a La Habana para participar como jurado del concurso trenzó fuertes relaciones entre los intelectuales invitados a la isla; soldó alianzas, discursos, programas y configuró un «nosotros» que transformó gradualmente la revista al tiempo que contribuyó a transformar, en un proceso dialéctico, la misma red que se constituía a partir de la sociabilidad y los encuentros en Cuba. Conforme se extendía el número de visitantes, invitados de invitados, Casa de las Américas fue convirtiéndose en una revista político-cultural modelo, por su mensaje revolucionario innovador, la modernidad de su diseño, el prestigio de sus colaboradores. [...] Como un actor específico, se opuso a otros actores e instituciones del universo cultural estrictamente cubano que no lograron, a diferencia de Casa de las Américas, la adhesión generalizada de los intelectuales que despertarían el entusiasmo de la crítica y el público en el continente [...] La sede de la Casa fue escenario de la primera gran discusión sobre arte y revolución entre grupos antagónicos (Gilman, 2010, pp. 2-4).

En su libro de 2003, Gilman postula tanto la creación y la existencia —e institucionalización— de una comunidad —o familia— intelectual latinoamericana que se «creó sobre la base imaginada creando un sentimiento de pertenencia y afinidad», analizando las relaciones filiales entre los escritores, que se dedicaron obras mutuamente, que concurrían a congresos y encuentros internacionales, lazos previos que habilitaron las confrontaciones:

La convicción de una identidad común basada en América Latina fue relativa de la constitución de un campo empírico de intervención a partir de la sociabilidad, sociabilidad concebida como parte operativa de la voluntad de transformar el mundo (Gilman, 2003, p. 102).

Destaca, en un artículo sobre la importancia de la *Revista Casa*, la figura de Ángel Rama en la coyuntura del momento para la emergencia de la «nueva novela latinoamericana» que tendría su origen en esta publicación: «Casa de las Américas contó con la laboriosidad de Ángel Rama, director de las páginas literarias del semanario uruguayo *Marcha* y fiel transcriptor en la cultura de las convicciones del fundador Carlos Quijano» (Gilman, 2010, p. 7).

Marcha en Montevideo ya en 1966 publica textos de Arguedas. En el contexto de la polémica, se hace eco de la contienda con Cortázar, en «Polémica entre dos escritores». La publicación difunde las polémicas ocurridas en esos años.

Imagen 15.

Portadas de Marcha, 1968-1969



Fuente: fotografía personal de material adquirido para exposición, MAPI, 2014

Imagen 16.

Reproducción de la polémica en páginas de Marcha, 30 de mayo de 1969

ARGUEDAS - CORTAZAR



polémica entre los escritores

DIBUJOS DE BERGAMO

● En un artículo publicado por Life en la primera semana de abril, Julio Cortázar se refirió a las objeciones que le formulara José María Arguedas en otro texto, éste aparecido en la revista peruana Amaru. Ahora Arguedas acaba de enviar, especialmente para MARCHA, su réplica a Cortázar, en torno siempre al polémico tema de los escritores "exiliados" y los "provincianos", cje de esta intempestiva polémica que se ha denotado entre dos escritores latinoamericanos de primera línea. Crónicas convenientemente dar a conocer, junto con la nota de Arguedas, los antecedentes inmediatos: fragmentos de su propio texto publicado en Amaru, y la parte del artículo de Cortázar en que se refiere al escritor peruano y sus convicciones.

ARGUEDAS

ESTUO seguro de que a don Alberto (Carpentier) también le llegarán mucho estas líneas (de los pueblos andinos del Perú) autor que al quisiera permanecer más, poco más allá de las fronteras, encadenamiento de la llama con los griegos, egipcios, javaneses y otros nombres más raros y ciertos. En cambio ese Carlos Fuentes no entendería bien, seca. Perdóname los amigos de Fuentes, entre ellos Mario Vargas Llosa y este Cortázar que agudamente son su especialidad, con sus solennitas convicciones de que mejor no reduce la esencia de lo nacional desde las albas esteras de lo supranacional. Como si ya, criado entre la seno de don Felipe Mayra, nacido en el siglo séptimo de los indios de una aldea andina de la sierra peruana, luego volver a la esfera supranacional de donde habla, educándose, en las quechuas, difera que más, mucho más esencialmente interrumpido el espíritu, al espíritu de don Felipe que al propio don Felipe, ¿falta de respeto y legítima consideración? No se justifica.

... Había querido hablar hoy al o sobre el punto de Cortázar respecto del escritor profesional, Juan García Márquez no es escritor profesional. (No es profesión escribir novelas y novelas) O ya, con mi experiencia nacional, que es claro, no quisiera decir siendo provincial: ser provincialmente al sentido de esta palabra o como una técnica que se ha aprendido y se ejerce arduamente, ovidiosamente, para ganar plata. Soy en esta sentido un escritor provincial; si mi educación que era don Jolo (Guillermo Hoes) y que es don Juan Ruiz.

Porque de mí, Juan que conoces al fondo el oficio, no debería ser por como profesión el escribir novelas. Yo vivo en esta sentido en esta necesidad, no por ocio y por hacer una novela pensando en que me va a venir un premio muy grande, me parece cosa de gente muy alocada en las especulaciones. Yo vivo para escribir, y eso que hay que vivir desinteresadamente para interpretar al caos y al orden.

"Hoy yo es 18. Jolo, y desde ayer.

Viernes 30 de mayo de 1969

desde que empezó a escribir las primeras líneas de ayer la nota me oprimen hasta desequilibrarme. Estoy haciendo un esfuerzo muy grande para hablar con una mínima hipocresía, como para que estas líneas puedan ser leídas. Así como los escritores de provincias, éstos que de haber sido conocidos por los platos, Bakasos a este José Shakespeare, a Rimbaud, a Poe, a Chevreton, pero no al Ulises, a Camoté Disparatado. En esto de escribir del modo como lo hego ahora, a menos distintos los que fueron pasto de los platos en San Juan de Luccas y el Sexto, distintos de Lesama Llosa o Vargas Llosa? No somos diferentes en lo que estaba pensando al hablar de provincia. Todos somos provincianos, don Julio (Cortázar). Provincianos de las naciones y provincianos de lo supranacional, que se también una esfera, un extraño bien cerrado, el del azul en sí, como usted con mucha facilidad social. Y cuando don Miguel de Obrajillo contemplamos los mundos celestes, entre los cuales giran y brillan, como yo los vi, las estrellas fabricadas por el hombre, hasta podemos hablar, poéticamente, de ser provincianos de este mundo." (Revista Amaru).

CORTAZAR

"HAY una pregunta de Life que exige una respuesta más terminante que las proporcionadas habitualmente por críticos y escritores. Me interrogan sobre una supuesta "generación perdida" de escritores latinoamericanos en Europa, citando entre otros a Fuentes, Vargas Llosa, Sábido y García Márquez. En los últimos años el prestigio de estos escritores ha agudizado como era inevitable una especie de resentimiento coincidente o incongruente por parte de los escritores de aquí, que se traduce en una casi siempre vanagloriosa de razones de esos escritores y una reafirmación entusiasta de pertenencia a sí de los que hacen no otra que apartarse, como dice el poeta, del rincón donde empezó su existencia. De golpe me acordé de un texto que circulaba Anónimo Mallarmé: No estoy de la tierra de los hombres, cuando me acuerdo de la tierra que me como vos, etc. y toda esta cuestión me parece profundamente infeliz en una época en que por una parte los letrados y los escritores de aquí se acaban por ahí porque eso es

... lo que les gusta? Los "exiliados" no son ni músicos ni compositores, ni traductores, y que que irán la tradición y la tradición de los escritores, qué demuestran

... LIFE "Un gran escritor y su solista", 7.17.69

ARGUEDAS

DEGO de una día de vacaciones me he dedicado a comentar algunas de las sugerencias e ideas de Julio Cortázar que aparecen en la entrevista que concedió a "Life" del 7 de abril. ("") He vacilado mucho porque he de redondear finalmente al tema de los escritores "exiliados" y al problema que Cortázar me dedica por la cantidad que hice de mi "provincianismo" en el primer y muy al punto inicial de la novela que intento escribir y que se publicó en el n° 8 de la revista "Amaru", de Lima. En ese primer momento también de manera muy sencilla pero respetuosa, me preocupé con el señor Cortázar respecto de la estrecha relación que me afirma que más profunda y sustancialmente entendiendo e interpretando a Latinoamérica los escritores que viven fuera de ella, especialmente en Europa. El respeto con que lo traté en esas páginas se ha convertido ahora en un nuevo compromiso entre Cortázar y el que escribe estas líneas.

Afirma Cortázar que "en los últimos años al prestigio de estos escritores" —de los abundantemente descubiertos exiliados y de Fuentes, Vargas Llosa, Sábido y García Márquez— "ha significado, como era inevitable, una especie de resentimiento coincidente o incongruente de parte de los escritores de aquí, que se traduce en vanagloriosos trabajos en Latinoamérica. Como que podemos asegurar que la obra de estos escritores ha despertado admiración y respeto, salvo al caso de quienes andan siempre resentidos contra ellos y aquellos, ¿cómo podría probar Cortázar que hay resentimiento, y hasta agudizado, contra García Márquez, Vargas Llosa y al mismo en América Latina? La única "prueba" que ofrece es un sólo momento sino algo repugnante. Como verdadero discípulo antes que expresarse así de un escritor tan importante a quien la gloria le hace correspondiente, a veces, de la manera de un filósofo justificado, no por repugnante meo me he de un irrespetuoso papel de apóstrofo y libelo agudado.

Es aquí la inmensa "prueba" a que me he referido "profesionalmente" al momento de acercamiento a la "inteligencia", dice Cortázar. "El Arguedas al suelo va a ir demuestrando lejos con unos ejemplos regionales de la misma manera que algunos de los exiliados valdría gran cosa si respalda a su condición de latinoamericano para sumarse más o menos paratamente a cualquier literatura europea. A Arguedas le faltaría que ya haya dicho (en la carta al señor Perrotín) que a veces hay que estar muy lejos para alcanzar de veras un país; y que una visión supranacional aguda con frecuencia la captación de la esencia de lo nacional. Lo cierto es que don José María, pero entiendo que es comparativa Vargas Llosa no ha mostrado una realidad peruana inferior a la de usted cuando escribió sus dos novelas en Europa. Como siempre, el error está en llevar a la general un problema cuyos soluciones son únicamente particulares; lo que importa es que esos "exiliados" no lo sean para sus lectores, que sus libros guarden y exalzan y perfeccionen el contacto más profundo con su tierra y sus hombres. Cuando usted dice que los escritores "de provincias", como se autocalifica, entienden muy bien a Rimbaud, a Poe y a Quirvedo, pero no el Ulises, ¿qué demuestran que decir? ¿Se imagina que vivir en Londres o en París de las llaves, de la superficial? ¿Vaya complejo de inferioridad intelectual! Conozco a un señor que jamás salió de su barrio de Buenos Aires y que sabe más sobre André Breton, Map Ray y Marcel Duchamp que cualquier crítico europeo o portañés. Cuando digo saber no me refiero a la fácil acumulación de citas y libros, sino a ese entender profundo que usted busca con relación a Ulises, esa participación fuera de todo tiempo y de todo espacio que se establece e no se establece en varias literarias. A manera de comentario agregó: "Todos somos provincianos, provincianos de las naciones y provincianos de lo supra-nacional". De acuerdo; pero me queda diferencia entre ser un provinciano como Luis de Llosa, que precisamente sabe más de Ulises que la misma Penelope, y los provincianos de obediencia súbdita para quienes las músicas de este mundo cumplen y heredan en las cinco notas de una quena. ¿Por qué confundir los gustos personales con los deberes nacionales y literarios? A usted no le gusta exhibirse y está muy bien, pero yo tengo la seguridad de que en cualquier momento del estado usted seguiría escribiendo como José María Arguedas; ¿por qué, entonces, dudar y sospechar de los que andan por ahí porque eso es

(Pasa a la página siguiente)

LITERARIAS • 29 • MARCHA

Fuente: fotografía personal de material adquirido para exposición, MAPI, 2014

Imagen 17.

Continuación de la reproducción de la polémica en Marcha, 30 de mayo 1969



Fuente: fotografía personal de material adquirido para exposición, MAPI, 2014.

Anteriores textos de Arguedas se publican en Lima entre 1933 y 1935, en revistas y diarios.

La importancia de lo comunitario supera al interés cultural, que resulta insuficiente en el período.

Las revistas son así las vías de comunicación e intercambio tenso en tiempos de tan extraordinaria transformación política hacia el continente, que reclama la figura del intelectual revolucionario.

Narrativa y poesía ocuparán indistintamente espacios en *Marcha* de acuerdo a las circunstancias críticas generadas por el efecto del boom, politizándose aún más en

la década del setenta y sufrirá periódicas clausuras hasta la definitiva, ya en plena dictadura militar, en 1974.

Imagen 18.

«Mordiente y esplendor» / Jorge Ruffinelli. Marcha (Montevideo, Uruguay) n.º 1349 (21 de abril de 1967)

Marcha, Montevideo, N.º 1349 S., 21 de abril de 1967



ARGJEDIAS DE VUELTA

MORDIENTE Y ESPLENDOR

JORGE RUFFINELLI

La política exterior de la Argentina en los últimos años ha sido, desde su independencia, una de las más interesantes y dinámicas del mundo. Ha sido una política que ha buscado siempre la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente. Pero, a la vez, ha sido una política que ha buscado siempre la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente. Pero, a la vez, ha sido una política que ha buscado siempre la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente.

Después de haber vivido un período de aislamiento, la Argentina se abre a una política exterior más activa y participativa. Este es el momento de la vida de la política exterior argentina. En esta etapa, el gobierno argentino debe buscar la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente. Este es el momento de la vida de la política exterior argentina. En esta etapa, el gobierno argentino debe buscar la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente.

Este es el momento de la vida de la política exterior argentina. En esta etapa, el gobierno argentino debe buscar la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente. Este es el momento de la vida de la política exterior argentina. En esta etapa, el gobierno argentino debe buscar la integración de los países latinoamericanos y el fortalecimiento del continente.

Fuente: Archivo de la Biblioteca Nacional.

El *boom*

En la segunda mitad del siglo XX, ya en plena consolidación y desarrollo de los Estados-nación en la región, la irrupción del mercado y su impacto en la producción cultural, la crisis del modelo capitalista y los efectos de la revolución cubana, tiene lugar el denominado *boom* en la literatura latinoamericana.

Las poblaciones y los escritores *locales* adquieren, más allá de la inquietud nacionalista que promueve la emoción de dar con rasgos identitarios una resignificación en el caso de la escritura, que se potencia con una mirada nueva sobre la literatura latinoamericana.

Esto da lugar al *boom*. Las divergencias en la producción de esos años se explican en torno a la variedad de procedencia y *compromiso* del escritor: cuestionado acerca de su posición ideológica en un contexto conflictivo como el de los sesenta, el escritor ha devenido *intelectual* (Gilman, 2003, p. 19) al tener que pronunciarse respecto a la realidad geopolítica y cultural que lo implica.

El fenómeno, abordado ampliamente por la crítica y motivo de reflexión de los propios protagonistas —de algunos de los cuales se ha seleccionado su testimonio (Donoso, 2007, Fuentes, 1974)—, es considerado de mercado, al decir de Rama (1984), a quien contradice con sus opiniones en una muy conocida entrevista el propio Cortázar, que se inclina por atribuirlo más a una nueva mirada sobre Latinoamérica.

Imagen 19.

Julio Cortázar con Gabriel García Márquez



Fuente: Archivo *El Tiempo*. Colombia, 2019

Las circunstancias mundiales y regionales exponen el conflicto entre estética y política.

Es el momento de la consagración de la literatura latinoamericana a nivel mundial.

El iniciador del fenómeno, según Vargas Llosa, y atribuido el origen en un artículo de *La Nación* (2008), es el crítico Luis Harss (Valparaíso, Chile) desde su libro *Los nuestros* (1966). El artículo reproduce una crónica y conversación de Tomás Eloy Martínez con Harss en Lancaster, Pennsylvania, en el que comentan las condiciones que dieron origen a la selección de autores latinoamericanos de Harss a partir de su encuentro con Cortázar.

En palabras del escritor chileno José Donoso en *Historia personal del boom* (2007) se expresa la ausencia de rigor y la falta de acuerdo en torno a quiénes son los autores que lo representan. El autor se pregunta: «¿Qué es entonces el boom? ¿Qué hay de verdad y qué hay de superchería en él?»

Es un fenómeno

... cuya existencia como unidad se debe no al arbitrio de aquellos escritores que lo integrarían, a su unidad de miras estéticas y políticas, y a sus

inalterables lealtades de tipo amistoso, sino que es más bien invención de aquellos que la ponen en duda (Donoso, 2007, pp. 13-14).

Lo atribuye más a una «circunstancia fortuita» y se detiene en la denominación que esta recibe: la palabra *boom* remite a algo muy distante de lo que ocurría con la literatura de la región; es considerada ajena y porta cierto sesgo peyorativo con relación a los procesos literarios ocurridos a la interna de los países latinoamericanos.

Este análisis revela la vivencia de las condiciones del pasaje o la apertura de las fronteras nacionales a la internacionalización de la producción literaria en el continente y fuera de él.

Donoso señala los breves años de duración o impacto del fenómeno. Considera como un hecho «neutro» que en un período relativamente breve haya surgido obras («una docena de novelas», de 1962 a 1968) de calidad tan destacable, oponiendo lo nada neutro del término *boom* (estallido), y cuestiona seriamente lo atribuido a ese momento de emergencia a la producción escrita por autores latinoamericanos.

En su crítica señala «la propia existencia polémica» del asunto: es un «invento» mezclado velozmente con la publicidad y la propaganda.

Donoso advierte que su descripción es puramente subjetiva, que no pretende ser exhaustiva con relación al fenómeno, pero insiste en la perplejidad que le genera el mismo. Señala el aislamiento, la «asfixia» previa de la escritura en cada país, las características predominantes en la educación sobre la literatura contemporánea, y la calidad de «mestizaje» de las obras escritas en América Latina (Donoso, 2007, pp. 24-25).

Hace referencia a la confrontación entre la escritura regionalista y «con fines prácticos», opuesta a la libertad de la ficción por la ficción misma. Narra las peripecias de sus primeras publicaciones en Chile, la lucha propia para editar, distribuir y el efecto de ser reconocido por la crítica, y describe cómo, cuando las obras comienzan a trascender fronteras antes infranqueables, el impacto que tiene

para él la lectura de *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa o de *Los pasos perdidos* de Carpentier.

Decide viajar a Argentina y se deslumbra con el ambiente literario de Buenos Aires. Resalta el encuentro de 1962 con escritores de diferentes países en Chile (Congreso de Intelectuales de la Universidad de Concepción), donde a través de una serie de sucesos describe el clima del encuentro, como por ejemplo la indumentaria de Thiago de Melo, la peculiaridad de José María Arguedas respondiendo en quechua durante el congreso, la presencia de Pablo Neruda y del mexicano Carlos Fuentes.

Con Fuentes, y en el relato de su posterior amistad con él, Donoso (1971) destaca la importancia de la revolución cubana para la internacionalización de la literatura latinoamericana, la «cuasi unanimidad» en la adhesión espontánea a esta, hasta que se da la común desilusión ante el «caso Padilla» (pp. 46-60).

El testimonio, cargado de incesantes referencias a las grandes obras del período, (de *Sobre héroes y tumbas* y *Rayuela* a *Cien años de soledad*) es revelador de las condiciones sociopolíticas que habilitaron el *boom* y de las hipotéticas razones de su dispersión, el contraste entre el encierro local y el cosmopolitismo que tuvo lugar a partir del intercambio entre los escritores.

La referencia al éxito-fracaso de *Rayuela* de Julio Cortázar en Europa se vincula a la irrupción de *Cien años de soledad*, pero su rechazo es revertido por el papel de traductor de Cortázar en la Unesco, lo que le permite viajar, y al hecho de haber sido llevada la obra al cine en la película *Blow Up* (Donoso, 2007, p. 70).

Con referencia al exilio, uno de los puntos clave de la polémica Arguedas-Cortázar, la «historia personal» de Donoso aporta estas reflexiones:

El exilio es otro de los elementos legendarios que la crítica del continente rara vez perdona, y al condenarlos por «vivir alejados de los problemas nacionales» los acusan de un cosmopolitismo desenraizado. [...] Las razones para el exilio pueden ser muchas y muy variadas, desde razones políticas de fácil formulación hasta las más ambiguas, que serían las que impulsan a huir

de los fantasmas que en los propios países aprietan y ahogan. En todo caso, no se puede negar que el exilio, el cosmopolitismo, la internacionalización [...] han configurado una parte muy considerable de la narrativa hispanoamericana de la década de los años sesenta (Donoso, 2007).

Estas acusaciones pasan por alto los exilios voluntarios anteriores; sostiene que «La mayoría de las novelas capitales del boom fueron escritas fuera del país» (Donoso, 2007, p. 79).

Y aludiendo a las opiniones de Rama sobre la circulación de la producción literaria entre los países latinoamericanos, señala: «Bien dice Ángel Rama que “la incomunicación interna latinoamericana es la que explica que las distintas regiones se vinculen y conozcan a través de centros extracontinentales...”» (Donoso, 2007, p. 86).

Destaca el papel de las editoriales, los monopolios, el intercambio posible a través de los viajes, la importancia del premio internacional otorgado a Vargas Llosa por *La ciudad y los perros* como momento fundacional del *boom* (Donoso, 2007, p. 89).

En las páginas celebratorias que dedica Donoso a Cortázar se refleja el valor que otorga al escritor argentino, como «intelectual puro [...] que solo delataba su miedo a ser intelectual con su continuo ironizar sobre los intelectuales, quizá una forma de pudor o un acto de contrición ante su incapacidad de ser “un hombre común”». Cargando con el «desfase del medio social», *Rayuela* constituyó un desafío porque «... estaba bien para Thomas Mann, pero no para nosotros» (Donoso, 2007, p. 96).

Las menciones a las revistas *Mundo Nuevo*, *Sur*, *Casa* o *Libre*, dan cuenta de la importancia de estas publicaciones que reflejan el clima del momento y son pilares fundamentales para la difusión de las obras, debates y reforzamiento de la red de escritores. Pertenecer, ser excluidos, afines o críticos ante un fenómeno de esa magnitud para las letras latinoamericanas es un punto de preocupación sobre

el riesgo de clasificación que supuso el *boom* y manifiesta Donoso en su testimonio.

En *La nueva novela hispanoamericana* del escritor mexicano Carlos Fuentes (1974) se encuentran otros aportes en torno a la literatura del *boom* por sus protagonistas. A partir de la universalidad de la lengua, destaca «la contemporaneidad del escritor latinoamericano» en el período, en un «presente lleno de contradicciones», en el que «toma dos riendas»:

... la de una problemática moral —aunque no moralizante— y la de una problemática estética —aunque no estetizante—. La fusión de moral y estética tiende a producir una escritura crítica en el sentido más profundo de la palabra: crítica como elaboración antidogmática de problemas humanos.... Nuestras obras deben ser de desorden, es decir, de un orden posible, contrario al actual (Fuentes, 1974, pp. 35-36).

Este rasgo es dado por «el lenguaje de la ambigüedad»,

... de la pluralidad de significados, de la constelación de alusiones: de la apertura que se impone al mundo cerrado de las tradición y el poder latinoamericanos, coincide con la única posibilidad de la literatura occidental cuando esta se vuelve consciente de haber perdido la universalidad. La relación de la apertura juega en las dos direcciones: el escritor occidental solo puede ser central reconociendo que hoy es excéntrico, y el escritor latinoamericano reconociendo que su excentricidad es hoy central en un mundo sin ejes culturales (Fuentes, 1974, p. 32).

Más adelante Fuentes dedicará unas páginas de su libro a Cortázar y principalmente a *Rayuela*, a su «atmósfera mágica», al derecho de la imaginación creadora.

Cortázar ha debido ir más allá de una conciencia que nacía de la descomposición de nuestras sociedades apenas constituidas y enajenadas en su modernidad: él realiza primero la peregrinación hacia adentro, busca la explosión hacia sí mismo que, con fortuna, pueda conducirlo a la superación de las figuras. En todo caso, Cortázar no pretende comprometer a la

sociedad, si antes no ha comprometido a lo real [...] proponiendo algo más que una narración (Fuentes, 1974, p. 69).

Imagen 20.

Cortázar, Carlos Fuentes y Luis Buñuel. México, 1974



Con Carlos Fuentes y Luis Buñuel. México, 1974 (Foto: Héctor García)

Fuente: Homenaje a Julio Cortázar. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1980. Biblioteca personal.

Continuando con las expresiones de protagonistas del *boom*, extraemos fragmentos del escritor Mario Vargas Llosa, producidos en dos ocasiones. La primera tiene lugar en 1972, en Caracas (*Coloquio del libro*):

Lo que se llama boom y que nadie sabe exactamente qué es –yo particularmente no lo sé– es un conjunto de escritores, tampoco se sabe exactamente quiénes, pues cada uno tiene su propia lista, que adquirieron de manera más o menos simultánea en el tiempo cierta difusión, cierto reconocimiento por parte del público y de la crítica. Esto puede llamarse, tal vez, un accidente histórico (Rama en Moraña, 2013, p. 220).

Al cumplirse cincuenta años del acontecimiento, el consagrado autor de *La ciudad y los perros* opinaba en la prensa: «El “boom” fue un movimiento no solo literario y cultural, sino político» (Vargas Llosa, 4 de noviembre, 2012, p. 1).

Tomamos de Vargas Llosa palabras de la conferencia del 24 de noviembre de 1977 titulada, como su libro, *La utopía arcaica*, donde, además de iniciar un análisis de la obra y del final trágico de la vida de Arguedas, expone sus ideas en torno a la situación de la literatura en el continente latinoamericano con respecto a lo que sucede en otras regiones del mundo, explicándolo en estos términos:

En otras partes, ser un escritor significa primera, y a menudo únicamente, una responsabilidad personal. La de una obra que, si es artísticamente valiosa, enriquecerá la cultura del país donde ha nacido. En el Perú, y en otros países de América Latina, ser un escritor significa, primera, y a menudo únicamente, una responsabilidad social. Al mismo tiempo, y a veces antes, que una obra de arte, se espera del escritor una acción política. El escritor, por y para serlo, debe convertirse en activo participante, a través de lo que escribe y de lo que dice, en la solución de los problemas de su país. Esta participación es algo que todos han llegado a aceptar como inevitable: los que leen y los que no leen, los ágrafos y, desde luego, los propios escritores. De este modo, lo que se llamó en los años cincuenta el 'compromiso' del escritor (del que se oye hablar poco hoy en Europa) se ha convertido en América Latina en un mandato difícil de desobedecer. Quien lo intenta, dándole la espalda a la política, y concentrándose en la realización de una obra que, a simple vista —es decir a nivel anecdótico—, no tiene relación con los problemas sociales inmediatos, es considerado, en el mejor de los casos —un egoísta, «intelectual evadido en su torre de marfil» es la sentencia acostumbrada—, y, en el peor, un cómplice de aquellas iniquidades que sufre su país —ignorancia, miseria, dependencia, explotación— que se ha negado a combatir. El «compromiso», según un vasto consenso, no es solo un componente de la literatura entre otros, o una acción paralela a ella, sino su razón de ser (Vargas Llosa, 1977, p. 1).

Vargas Llosa considera que esto se debe a las condiciones de la vida sociopolítica, y que bajo esa presión, la «inmolación de lo propiamente artístico por el compromiso social y político es aconsejable» (Vargas Llosa, 1977).

La responsabilidad que recae sobre los escritores en la década del sesenta, desde su punto de vista, pone en tela de juicio lo fantástico y valora el realismo.

La literatura esquiva el control que se ejerce desde los regímenes dominantes en los demás ámbitos de la comunicación social en Latinoamérica, y es un canal de información privilegiado en su papel de «documentar la vida y decir la verdad», como sucedió al principio con la novela indigenista, sobre la cual ejerce su crítica. (Vargas Llosa, 1977).

En su libro *Arguedas-Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes* Mabel Moraña (2013) incluye la posición de Ángel Rama sobre el *boom*, reflexión sobre las condiciones socioculturales en que se dio, adjudicadas al mercado editorial y a transformaciones en la región y sus efectos.

También expone Moraña en torno a la vinculación de Vargas Llosa en otra de las polémicas de Cortázar (1969), en este caso con el colombiano Óscar Collazos por su artículo *La encrucijada del lenguaje* que se publicara en *Marcha* y cuestiona el papel de la literatura y la función de los intelectuales:

Según Collazos, el escritor latinoamericano se debate entre los legados del colonialismo asimilados por la sociedad criolla y los productos avanzados provenientes de las antiguas metrópolis, portadoras de la buena nueva de la modernidad... Cortázar interviene reclamando del escritor revolucionario, más bien, una apertura a la libertad creativa (Moraña, 2013, pp. 207-209).

Con respecto a la amplia cuestión de la alteridad, un objetivo aquí es intentar ejemplificar su complejidad al tomar como referencia la formulación de tensiones representada en mitad de los años sesenta del siglo XX por la voz del intelectual «de provincias» (Arguedas, 1967, 1971) que desde entonces continúa haciéndose oír y se vuelve útil para plantear una aproximación a algunos de los cruces que

han dado lugar al desarrollo de los estudios culturales entramados con los de subalternidad y con los estudios poscoloniales.

El denominado «problema del otro», ha sido —y es— motivo de reflexión filosófico-antropológica y sociológica a lo largo de la historia del pensamiento occidental. La occidentalización cultural en la era global habilita el destaque de esa *otredad* tanto por el impacto de la «construcción» de un *otro* que, lejos de haber sido «descubierto», ha sido «encubierto» —convertido en «lo mismo»— (Dussel, 1992, p. 48), como por las condiciones de vida de las nuevas naciones («en desarrollo») ante las reglas de la economía mundial y sus consecuencias —inferiorización, pobreza, exclusión—, impuesta por lo que el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein denomina «sistema-mundo»:

La peculiaridad del sistema mundial moderno es que una economía-mundo haya sobrevivido durante quinientos años...Las economías-mundo están divididas, pues, en Estados del centro y Áreas periféricas. No digo Estados periféricos porque una característica de las Áreas periféricas es que el Estado indígena es débil, oscilando entre la no existencia (es decir, una situación colonial) y la existencia con un escaso grado de autonomía (es decir, una situación neocolonial) (Wallerstein, 1974, pp. 491-492).

En la introducción a la recopilación de artículos de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel en el libro *El giro decolonial* (2007) se encuentran las siguientes apreciaciones

Desde el enfoque que aquí llamamos «decolonial», el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente... La negación de la simultaneidad epistémica, esto es, la coexistencia en el tiempo y el espacio de diferentes formas de producir conocimientos crea un doble mecanismo ideológico. En primer lugar, al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es

concebido como no relacionado con ningún otro. En segundo lugar, Europa/Euro-Norteamérica son pensadas como viviendo una etapa de desarrollo (cognitivo, tecnológico y social) más «avanzada» que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás. Así, Europa es el modelo a imitar y la meta desarrollista era (y sigue siendo) «alcanzarlos». Esto se expresa en las dicotomías civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no-occidental, que marcaron categorialmente a buena parte de las ciencias sociales modernas (Castro y Grosfoguel, 2007, pp. 14-17).

Es nuestro propósito aventurar nexos entre lo que se revela a través de la polémica más allá de su contexto y algunos puntos de vista de los autores de la teoría poscolonial.

Resultan adecuadas, en esta instancia de análisis, en primer lugar una reflexión sobre subalternidad y estudios poscoloniales vertida en el artículo de Alabarces y Añón sobre la perspectiva de Mignolo como representante los estudios poscoloniales, quien, junto con Aníbal Quijano y la *decolonialidad*, proclama la «descolonización del saber» y una necesaria ruptura con la «matriz colonial de poder»: la obra de Arguedas resulta destacable desde la necesidad de «... reconocer el trabajo de los latinoamericanos en referencia a la colonialidad del poder y poner en escena un nuevo modo de pensar la modernidad» (Mignolo, 2001 en Alabarces y Añón, 2016).

En el artículo titulado “Subalternidad, post/decolonialidad y cultura popular”, la opinión crítica de los investigadores cuestiona la unificación de “...lo latinoamericano bajo una identidad y una historia común difícilmente afirmables”, así como relaciona ese postulado como un “...modo de concebir el pasado en relación con el presente” (Alabarces- Añón, 2016, p.19)

La perspectiva de la teoría poscolonial se afirma en el concepto de colonialidad y la propuesta decolonial, postura representada por Mignolo, Quijano, Dussell y Wallerstein, subrayando la permanencia de una “matriz colonial” de poder, de saber y del ser, así como una crítica al etnocentrismo europeo que hizo de la

modernidad un fenómeno constituido a partir de la alteridad del “Nuevo Mundo” (Dussell, 2001, p. 57).

Ante la “herida colonial” se indica la necesidad de una “epistemología fronteriza” y una “desobediencia epistémica” (Mignolo, 2003, 2010): Alabarces y Añón cuestionan la concepción del “pensamiento alternativo” como “fuente única” de la perspectiva de Mignolo, aludiendo al énfasis limitante que implica quedarse en el señalamiento de la dominación. Alabarces-Añón, 2016, p. 19)

En torno a la concepción del filósofo argentino Enrique Dussel:

En su crítica al etnocentrismo y a una perspectiva limitada y simplista de la historia, Dussel señala algo crucial: el rol fundamental —siempre opacado— del «Nuevo Mundo» en la constitución de la modernidad, entendida esta además como fenómeno europeo. La conformación del poder, la constitución del capitalismo, incluso la razón ilustrada, fueron posibles en virtud de la inclusión del «Nuevo Mundo» en el imaginario europeo moderno. América Latina sería «la otra cara (*teixtli* en azteca), la alteridad esencial de la Modernidad» (Dussel, 2001 en Alabarces y Añón, 2016).

Capítulo 4.

Arguedas-Cortázar:

correspondencia entre vida, obra y trayectoria

De Arguedas y de su trayectoria como novelista, (además de traductor de la lengua quechua y promotor de la conservación de las culturas indígenas andinas) tomamos la novela *Los ríos profundos*, en la que se juegan, como en la dialogante *Todas las sangres* y en su obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* datos autobiográficos que revelan la tensión entre dos mundos a los que conflictivamente Arguedas se sintió pertenecer.

Toda su obra forma parte de una irrenunciable lucha por exponer, reivindicar y conciliar el antiguo abismo que separa, casi irremediamente, esos dos universos de pertenencia en la segunda mitad del siglo XX en el Perú, ante los efectos del ingreso a la modernización —nuevas vías de comunicación y de transporte, migración de las poblaciones postergadas del campo a las ciudades, discriminación rural-urbano, sierra, selva y costa, y transformación de localidades en sitios destinados al desarrollo industrial—.

En el libro *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama (1982), acerca de la literatura latinoamericana, se expresa en los siguientes términos:

Nacidas de una violenta y drástica imposición colonizadora que —ciega— desoyó las voces humanistas de quienes reconocían la valiosa «otredad» que descubrían en América; nacidas de la rica, variada, culta y popular, enérgica y sabrosa civilización hispánica en el ápice de su expansión universal;

nacidas de las espléndidas lenguas y suntuosas literaturas de España y Portugal, las letras latinoamericanas nunca se resignaron a sus orígenes y nunca se reconciliaron con su pasado ibérico (Rama 1982, p. 15).

En palabras del crítico, se identifica en Arguedas una experiencia que marca la

... línea central de su pensamiento, nacida de su desgarrada existencia: la percepción de lo diferente. [...] Una experiencia que en ese grado radical es difícil encontrar entre los escritores latinoamericanos de su tiempo, a pesar de que casi todos fueron signados por similar problemática en una época marcada por los violentos contactos internacionales y la rápida desprovincianización (Rama, 1982, p. 17).

Es en otros términos que la preocupación de Arguedas atraviesa la obra y su investigación en torno a las costumbres y tradiciones de las poblaciones indígenas y de la lengua, ante la masiva migración de los serranos a la costa peruana, en esa dualidad geográfica que representa antagonismos.

La pérdida de formas de vida en detrimento de las ya visibilizadas condiciones de separación y exclusión de los indígenas y mestizos se plasma en la novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, al describir la transformación de Chimbote y las pésimas consecuencias padecidas por los migrantes, llamados por las promesas que acarrea la industria de la harina de pescado y que, consta en la novela, convierten a la zona en un caos.

A través de su literatura y de su vida, Arguedas da testimonio de la fractura —y permanencia de lo relegado— de los descendientes de las culturas ancestrales, ante la homogenización de estilos de vida que, de no ser absorbidos o «hibridados» por la cultura hegemónica, perviven como «otros», en una marginación que se acentúa progresivamente o a través de una transformación que los mantiene discriminados, aun borrando sus costumbres, según la jerarquía preestablecida y naturalizada.

Arguedas se ha empeñado en dar voz a esas culturas ancestrales cuya lengua de tradición oral mantiene el imperturbable rasgo de una representación del mundo

que resulta en escudo defensivo, por la dificultad que ofrece al pronunciarse y permanecer indescifrable. Es condición de los propios fonemas corresponderse con las entrañas de la naturaleza lo que dificulta las condiciones de comunicación verbal con el modelo occidental predominante.

En esa resistencia-intransigencia se mantiene protegida una cosmovisión y tradiciones no susceptibles de ser *absorbidas* por la cultura *de la escritura*, que cuenta la historia, y su poder.

Según consigna Rama:

Un ejemplo [...] para el análisis de una subcultura regional, puede encontrarse en quien unió la condición de etnólogo a la de narrador, el peruano José María Arguedas. Escribió *Todas las sangres* procurando ofrecer un panorama completo, no sólo de las clases sociales de la sierra, sino de las formas culturales dentro de las cuales sus criaturas narrativas se articulaban. Sin embargo, aun en este afinado ejemplo, se evidencia la superior potencia integradora que caracteriza a la cultura regional, incomparablemente más fuerte que la que puede vincular a las diversas clases de una cultura urbana, por lo mismo que tiene un desarrollo histórico que puede remontarse a siglos y se ejerce sobre comunidades de muy escasa movilidad social, donde los patrones de comportamientos han sido internalizados, convalidados y aceptados, de padres a hijos, durante generaciones (Rama, 1982, pp. 77-78)

A las culturas prehispánicas, fuera de la historia, se les ha sustraído su tiempo: premodernas, *arcaicas*, primitivas, desconocidas, permanecen como remanentes de una quiebra que supuso la herida de sus ancestros, la desvalorización y la explotación en nombre de una superioridad civilizada, cuya pretendida racionalidad universal legitimó actos irracionales ante lo incomprensible, lo impensable, desde la mirada eurocéntrica del conquistador/colonizador.

En un esfuerzo constante por reanimar los rasgos de lo que Arguedas reconoce como su lengua originaria, el autor se dedicará a subrayar que fue salvado por la

ternura de los indígenas y que aprendió a disfrutar de sus costumbres, música, danzas y lengua, la que traduce e incorpora en sus cuentos y novelas.

El apego afectivo de Arguedas a las expresiones verbales de los indios tiene que ver, según él mismo, con las vivencias de su más temprana infancia, amparado por los sirvientes indígenas de su madrastra en la cocina de la casa de esta, a donde el niño, huérfano y de padre frecuentemente ausente, era enviado. Durante su infancia fue relegado por largos períodos al cuidado de ese entorno, por la constante actividad de ese padre, abogado y juez obligado a viajar, y con quien recorrería gran parte del Perú años más tarde. En el Primer Encuentro de Narradores Peruanos, organizado por la Casa de la Cultura de Arequipa en 1965, Arguedas declaró:

Voy a hacerles una confesión un poco curiosa: yo soy hechura de mi madrastra. Mi madre murió cuando yo tenía dos años y medio. Mi padre se casó en segundas nupcias con una mujer que tenía tres hijos; yo era el menor y como era muy pequeño me dejó en la casa de mi madrastra, que era dueña de la mitad del pueblo; tenía mucha servidumbre indígena y el tradicional menosprecio e ignorancia de lo que era un indio, y como a mí me tenía tanto desprecio y tanto rencor como a los indios, decidió que yo debía vivir con ellos en la cocina, comer y dormir allí [...] 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, 1965)

Arguedas continuaba, más adelante:

Pero algo de triste y de poderoso al mismo tiempo debe tener el consuelo que los que sufren dan a los que sufren más, y quedaron en mi naturaleza dos cosas muy sólidamente desde que aprendí a hablar: la ternura y el amor sin límites de los indios, el amor que se tienen entre ellos mismos y que le tienen a la naturaleza, a las montañas, a los ríos, a las aves; y el odio que tenían a quienes, casi inconscientemente, y como una especie de mandato Supremo, les hacían padecer. Mi niñez pasó quemada entre el fuego y el amor (Arguedas, 1965).

Imagen 21.

Portada del libro del Primer Encuentro de Narradores Peruanos, 1965



Fuente: <http://catalogo.iep.org.pe/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=23185>

La lengua considerada innata, de la que «no se tiene memoria de haber aprendido, sino que parece haber nacido junto con la vida», según Ángel Rama, es en el autor, el quechua; adoptará más tarde el español, que será en la literatura su principal «instrumento». Esta especie de frontera bilingüe es replicada en la obra de Arguedas en dimensiones más inquietantes: dos culturas, dos recursos provenientes de las lenguas que reconoce como propias, la inestabilidad que confunde en su producción literaria, literatura y biografía hasta el final —en la novela autobiográfica de final abierto hacia el autoinfligido punto culminante de su vida, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*—, la combinación de lo mítico y lo mágico con la racionalidad moderna tiene lugar en un vaivén que lo involucra en forma constante, en lo inclasificable de su condición de creador de ficción fusionado con su escasamente valorado interés antropológico y sus incesantes estudios etnográficos.

Rama indica, en lo que hace a la diferencia radical que puede tomarse como línea divisoria entre su obra y la de Julio Cortázar:

No obstante, ni los regionalistas ni Arguedas en su primer período percibieron que fuera necesario procurar la unificación lingüística de sus obras, ya fuera mediante el empaste de conjunto, absorbiéndolo dentro de un

habla campesina dialectalizada (que es lo que hace Rulfo), ya fuera mediante la adopción de otra habla verista, aunque urbana, para el narrador paralela a la de los personajes populares utilizados (que es lo que hizo Cortázar) (Rama, 1982, pp. 271-272).

Así, al ubicarlo entre los escritores regionalistas, Rama afirma:

... los cuentos iniciales de Arguedas, deparan un curioso desequilibrio lingüístico entre el habla de esos personajes y el del narrador, cosa que tradujo, en el nivel de la lengua, el desequilibrio cultural y clasista que subyacía al movimiento (Rama 1982, p. 18).

Señala Rama, ante la filiación a las palabras de la lengua de origen de Arguedas:

... el universo infantil percibe con mayor respeto que el adulto la energía de las palabras. Pensamos que es debido a que reconoce en ellas la cosa referida como presente, aunque dentro de una curiosa gama oscilatoria que va de la sensación de que es un doble fantasmático que convoca a la cosa, a la convicción de que la palabra la engendra directamente (Rama, 1982, p. 21).

La narrativa de Arguedas

En «Los ríos profundos. Ópera de pobres», siguiendo uno de los destacados análisis de Rama, Arguedas describe la ciudad nativa de su padre, Cuzco, donde, al llegar con él, busca rastros de «los muros incaicos» en plena arquitectura colonial. La aspereza de esos muros en la ciudad mestiza y el personaje mismo del mestizo, en mixtura con la presencia de la naturaleza y sus fragancias, el tocar la piedra con las manos de ese muro ondulante «como el río» y su silencio vivo, la imagen de las palmas en llamas al tacto con la juntura de los bloques de piedra que «bullen», se corresponde con la expresión en quechua *yaguar mayu*, río de sangre, agua sangrienta, de superficie cambiante como la de las aguas turbias, en paralelo con las lágrimas contenidas que describe en los ojos del padre. La expresión *yaguar mayu* significa también «danzas guerreras» (Arguedas, 2011, p. 12).

En la narración, el protagonista, Ernesto, evoca el eco de los gritos de los patos (*yanawiku*) y de la voz humana entre las rocas, y refiere a las manos de los indios que construyeron la enorme catedral de la plaza de Cuzco. El protagonista-muchacho se pregunta si las piedras «cantan» en la noche, como los ríos en la montaña, con la violencia del agua entre las rocas vivas: *kijllu*, se denomina a las rajaduras de los bloques de piedra (Arguedas, 2011, p. 19).

Más adelante, referirá a las ruinas y cantos que llegan señalando una hora, y al sonido del campanario de la iglesia, que intercepta.

La música abrirá «las puertas de la memoria». Ernesto le habla en quechua al indio que los recibe, pero este apenas responde. El padre hace brillar al sol el reloj, heredado de su propio padre bajo las condiciones adversas de una infancia con la ropa raída y con «abatimiento»; hay una referencia a las campanas que no fueron fabricadas con oro: son las de los pueblos olvidados. Vienen a la mente del muchacho las palabras y la letra de un *huayno*.

El coro, el llanto, corren como un río empedrado; las palabras en quechua atraviesan el texto: son como piedras que se introducen en el cuerpo del relato en castellano, obstáculo que intercepta e interpela al lector. El padecimiento es el centro que el texto pone en pie en el escenario que describe; alaridos de los indios irrumpen en una escena cristiana en la ciudad colonial.

Se suceden en la obra de Arguedas universos literarios que giran en torno a la poética de los sonidos de la naturaleza en cruce con la descripción de los relojes iluminados a la hora del sol en patios y plazas desolados y contiguos, colegios impostados, melodías e imprecaciones indígenas resonando en las calles en reclamo o en sus horas de trabajo, palabras que irrumpen con la fuerza de su materialidad oral en el corazón de sus narraciones, con la musicalidad como parte de la trama de una prosa que fluye.

Apurímac es el nombre del gran río, cuyo significado es «el poderoso que habla». De la altura al abismo, el río recorre grandes distancias, atraviesa y sale al paso «del forastero». La voz del río comunica regiones aisladas, y, junto con toda la

naturaleza, canta: los árboles, las aguas, componen un concierto que transita y comunica las zonas alejadas de la tierra que visita el protagonista a través de los viajes de su padre. Ese padre que gusta de la música y busca a los intérpretes indígenas en cada destino al que llega.

Arpas, violines y charango mezclados con los cánticos en esa lengua *otra*, recrean la potencia del rumor de la *otredad* excluida: los intérpretes tocan siempre en la esquina de las habitaciones, con los ojos cerrados.

Valles sembrados de lagunas, niños que matan pájaros, agua que «corre desesperada», como un «puente sobre el mundo» —hay el otro río, el *Pachachaca*—, donde el viento se mezcla con los huaynos guerreros, incluidos ellos y otros cánticos en «Los ríos profundos» en quechua y en español: canciones y regiones convergiendo en el corazón de Ernesto y sus propios latidos, metáfora tal vez de ese universo dual que cohabita en el Perú, entre el deslumbramiento por los instrumentos típicos y la proximidad de su sonido, unido al espesor de las palabras quechuas, que los sustituyen.

Así, *Amancaes* es una flor silvestre que da nombre al pueblo al que se dirigen Ernesto y su padre. *Awancaes*, refiere al planear de las aves volando. Sopla el viento y los rodea la basura de las calles, mientras, bajo campanas, rezarán acompañando a una multitud arrodillada en la acera.

Por último, el abandono del padre enfrentará a Ernesto al mundo adverso, en el que sin embargo se sentirá protegido por «los grandes ríos que cantan con la música más hermosa al chocar contra las piedras y las islas» (Arguedas, 2011, p. 55).

Ernesto pretenderá reducir la distancia entre su vida y las formas de vida de los indios; intentará comunicarse, pero ellos lo rechazarán. Esta búsqueda de conciliación es la marca trágica que atraviesa la vida y la obra de Arguedas. Alejados, sucios y rodeados de insectos, los indígenas de Abancaes se niegan al contacto, desconfían.

Allí Ernesto rememora el *ayllu* (comunidad indígena que le diera refugio) y el canto de despedida (*jarahui*) de las *mamakunas* (señoras) (Arguedas, 2011, pp. 60-61) que lo protegieron hasta que el padre lo rescatara para emprender el largo viaje que describe en la novela. El canto de las mujeres se incluye en el texto, en las dos lenguas:

No te olvides, mi pequeño:
¡Cerro blanco, hazlo volver!
Agua de la montaña:
Que nunca muera de sed.
Halcón, cárgalo en tus alas.
Inmensa nieve, no lo hieras...
Mal viento, no lo toques.
Lluvia de la tormenta, no lo alcances.
No, precipicio, atroz precipicio: ¡no lo sorprendas!
¡Hijo mío, haz de volver! (Arguedas, 2011, p. 61)

Cerca del río *Pachachaca* se encuentran las chicherías del barrio *Huanupata* (que significa morros de basura) en el que se juntan los *ayllus* (*comunidades* de Abancay —donde Ernesto reside—), reúnen a la gente a tomar chicha, hacer música y danzar.

Viajeros y mestizas se encuentran en un refugio que contrasta «con el viento de las alturas»: y reproduce el texto siguiente, en sus dos versiones:

y mírame llorando junto al agua roja,
flor del campo herida,
baja a la orilla del río,
flor de los ríos que abandonaste (Arguedas, 2011, p. 61)

El despertar sexual del protagonista es descrito en las escenas del colegio donde permanecerá internado. Recurrirá otra vez a la música para descubrir «el canto de las uvas» con el viento, el roce de las ramas con la superficie líquida de las aguas. El joven dialogará interiormente con aquellos que lo criaron, y que «... hicieron mi corazón semejante al suyo» (Arguedas, 2011, p. 91).

El río será también un «caballo de crin brillante» (Arguedas, 2011, p. 91), Y la inclusión de palabras en quechua continúa: *illu* es una forma de música que se corresponde con todo lo que aletea, final que da nombre a varios insectos, así como a instrumentos (cornetas, queñas), o es adoptado por danzantes y danzas, desatando fuerzas en las comunidades autóctonas.

Un trompo silbará ante el silencio atento de los chicos del colegio y dará lugar a la descripción de la diferencia entre el indio y el *blanco*, o de todos con el único estudiante que no habla quechua.

Más adelante, Ernesto se sumará a las revueltas callejeras de las indias mujeres: los disparos al aire tendrán lugar a consecuencia de la revuelta por un reparto de sal que les ha sido sustraída, a cargo de las *cholas*.

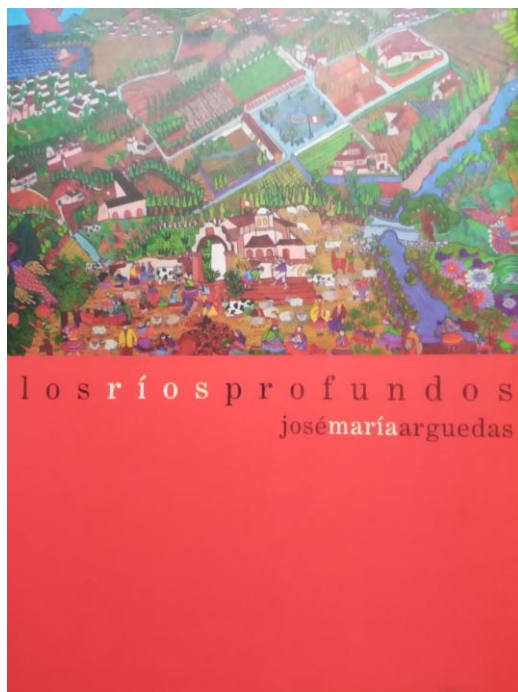
La dureza del trato que percibe y recibe Ernesto en el colegio y la carga de la educación cristiana, con acento en las fallas, culpabilizadora y castigadora, caen sobre él y sus compañeros constantemente, demostración de una sociedad despiadada que adoctrina a sus jóvenes.

El canto de las indias rebeldes, la voz de las mujeres, reaparece en forma constante como un telón de fondo a lo largo de los episodios de venganza y destrato a los indios en manos de las autoridades. Sobre el destino de los nativos se yergue como un manto ese sonido, y el desprecio parece sobrellevado o superado. La naturaleza acompaña.

A los indios «parece que no los dejan llegar a ser hombres». La confianza mágica de Ernesto lo hace exclamar que hará llegar un mensaje con el silbido de su trompo para evitarles castigos y muerte en las haciendas. «El río me conoce», afirma, así como que el canto de las aves «transmite los secretos de los valles profundos [...] Los hombres del Perú, desde su origen, han compuesto música, oyéndola, viéndola cruzar el espacio, bajo las montañas y las nubes, que en ninguna otra región del mundo son tan extremadas» (Arguedas, 2011, p. 214).

Imágenes 22 y 23.

Portada de Los ríos profundos (Arguedas, 2011) y selección de fotografía original de la primera edición, incluida en este volumen



Fuente: biblioteca personal.

Ese canto, escribe Arguedas, es «... la materia de la que estoy hecho», y agrega «... la difusa región de donde me arrancaron para lanzarme entre los hombres» (Arguedas, 2011, p. 214).

El bramido de la corriente del río bajo el puente en el vacío le da un *rumor metálico*: todo se recompone y deshace en este vínculo con la lengua y los sonidos.

Una banda musical de soldados con grandes instrumentos metálicos deslumbrará a los alumnos del Colegio de Abancay, a diferencia de los instrumentos fabricados

por los indios que son «como la voz del agua». Esos músicos le parecen duendes a Ernesto; luego describe la percusión de los platillos en estallido «como un río sonoro» (Arguedas, 2011, p. 230).

El canto vuelve desde la *chirimía* del indio peregrino que lleva un retablo consigo y mendiga en su camino. Ernesto rememora los aires de la altura en una chichería donde otro arpista interpreta un *huayno* con la cadencia del río Apurímac. Transcribe Arguedas la letra de la canción: «... no llores todavía / aún estoy vivo, he de volver a ti... no es tiempo de llorar; mariposa manchada: la saywa (montículo) que elevé en la cumbre, no se ha derrumbado: pregúntale por mí...» (Arguedas, 2011, p. 243).

Imagen 24.

Vargas Llosa, M. Ensoñación y magia en José María Arguedas (I, II y III).

Expresso (Lima) abr. 24, 25 y 26, 1966, p. 11



Fuentes: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254675.html>,
<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254676.html> y
<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254677.html>

Novela testimonial —anticipada a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, escrita como un diario intercalado con relatos de ficción—, *Los ríos profundos* revela rasgos del compromiso vital, intelectual y creativo de Arguedas, expuesto tanto en la dedicación a sus estudios etnográficos y antropológicos dispuestos a analizar y registrar las condiciones de vida y tradiciones de las culturas indígenas andinas y su evolución, hasta la valoración del mestizaje, así como en su literatura, con una singularidad que será reconocida por Rama como una de las grandes manifestaciones del «proyecto transculturador» (Rama, 1982, p. 192).

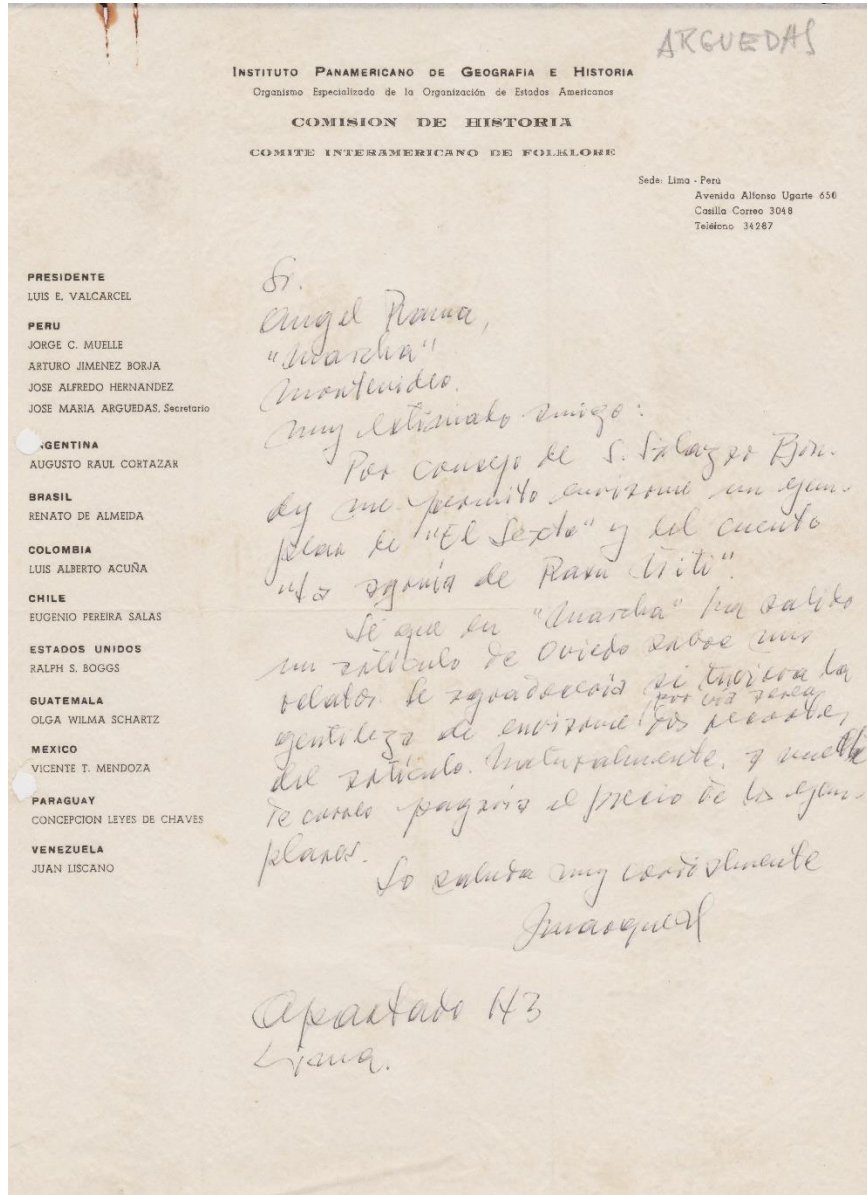
Desde 1966 hasta el año de su muerte en 1969, Arguedas mantiene una fluida correspondencia con Ángel Rama, que da testimonio de su vínculo y de su pasaje

por Uruguay, y su solicitud de ser atendido por un médico en el país: finalmente es el Dr. Marcelo Viñar quien mantiene entrevistas con el escritor.

Seguidamente, exponemos fotos de facsimilares de algunas de las cartas enviadas por Arguedas, parte del epistolario cedido por gentileza del archivo de Ángel Rama:

Imagen 25.

Reproducción facsimilar, carta de Arguedas a Angel Rama, 1



Fuente: Archivo de Ángel Rama.

Imagen 26.

Reproducción Facsimilar. Carta de Arguedas a Ángel Rama

Arguedas.

25 de Agosto.

Querido Angel:

Estaré en Buenos Aires desde el 2 hasta el 11 de Setiembre. Estoy considerando la posibilidad de ir a verte aunque sea por un día. Yo no conozco Montevideo y, además, sería temerario no visitarte quedando tan cerca. Voy a intervenir en un simposio sobre el origen del folklore en América. Puedo viajar a Montevideo el 12. No dispongo de mucho tiempo porque acabo de ingresar a la Universidad Agraria, como Profesor a tiempo completo dedicado exclusivamente a la investigación. Es una situación algo contradictoria. Porque no me dejaré, más que tiempo, socio suficiente para continuar con esa novela sobre la harina de pescado, industria que ha revuelto una parte del Perú y ha creado un universo humano inverosímil, más ~~xxxxx~~ extraño que cualquier ficción.

Supongo que recibiste unas líneas de Sybilla y una hoja nueva con el final de los relatos de "Amor Mundo". Quizá alguna vez pueda escribir la segunda parte. Me dijo Fernando que le habías escrito y le hablabas de la carátula. ¡Hay tanto de qué hablar! Lo malo es que no ando muy bien de salud. Sobre la secuela de las cosas que me ocurrieron e hice me agobia una situación emocionalmente confusa, ahora. Todo viene de mi falta de adaptación verdadera al mundo urbano. Hay zonas de esta vida que no entiendo y me pierdo cuanto más trato de comprenderlo y de hacerme a sus exigencias. Hay "impurezas" en la ciudad que mi carne no aguanta. Quizá sea perder tiempo hablar de esto. Te hago telegrama de Bs. As.

un abrazo / José Arguedas

Fuente: Archivo de Angel Rama

Imágenes 27 y 28.

Facsímil de carta de Arguedas a Ángel Rama, páginas 1 y 2. Correspondencia con Ángel Rama, 1966

Caras del Plata, 6 de set. 66
Querido Ángel.
Escribo desde Montevideo
el domingo. Te telegraficé una
carta, abreviada por una crisis
peligrosa. Te he mis puntos de
espanto indolentes de ser que voy a
He vacilado mucho en decidirme
en estas condiciones y no espero
en la Universidad. Es q. en otras
condiciones te habrías hecho.
Te pido un favor condicional: si
cuando en primavera en quien
confías de esas te voy a separar.
Me una cita para el lunes o martes.
Se trata de intentar con el más
apropiado del grado de desequilibrio
emocional que padezco. Habrá de ser
una cita de por lo menos una hora.
En el Brasil no hay más un buceo
que está en Europa. Te voy en un

Uguo mucho, trauun, diquisto en la
infancia. Si habia escrito y pascu-
ante, pero esto que en hecho sin
importancia para cualquier, me
humbio nuevamente en una crisis
mas aguda. Ambulo con el grado
de esta crisis y como debo suscribir.
Ya q. estoy vivo conviene funcio-
nar como tal; no aceptamos la
simpla desaparición de la vida, o
de la del impatente, del invali-
do.
Me preocupa ir a Montevideo en
estas condiciones, pero, por esto la-
do sease de la vida o hasta "pos-
sibilisidumbre" de un q. voy, si en-
cuentro un médico que me ayude.
Ya hablaremos, muy largo una
frase fuerte.
Gracias por todo. José Arguedas.
Escribo hasta cuando para telegrafiar
te, por favor. Si me dirías por favor

Fuente: Archivo de Ángel Rama.

Quien atienda a Arguedas en el pasaje por Montevideo mencionado en esta carta a Rama será el psicoanalista Dr. Marcelo Viñar. Este, en un artículo escrito años después para *El País Cultural*, publicado en 2011, expresa, en torno a su conocimiento del autor peruano:

El pensamiento de la modernidad occidental nos instala en la dicotomía de individuo y sociedad. Hablamos de vida privada y vida pública como dos registros heterogéneos y autónomos entre sí, de dos sujetos que con cierta independencia dirimen sus conflictos y adoptan sus conductas en lo que es propio y exclusivo a cada ámbito de su existencia... Creo que la lectura y el encuentro con Arguedas me ayudaron a cuestionar esta dicotomía, a combatir sin descanso las aporías a la que nos conduce...el autor nos atrapa y nos empuja no solo a sentir pena y compasión por su destino trágico, sino a acompañar su penuria, navegando con él en la sociedad clasista y racista que engendró la conquista de América... La obra de Arguedas ilumina e

interroga ese pasado clausurado, que el olvido pretende enfriar, transforma el antecedente de un pasado perimido, en algo vibrante, actual y candente... Cuando el padecimiento psíquico acontece en un creador de esta talla, el rótulo psiquiátrico de depresión endógena o melancólica, la etiqueta opera como un cortocircuito que oblitera la comprensión e impide ver y explorar la riqueza y complejidad de las fronteras entre vida privada (íntima y familiar) y la atmósfera de valores y prejuicios que son prevalentes o hegemónicos en una sociedad determinada. Al revés de la psiquiatría, el psicoanálisis se propone transitar esa frontera como zona de enigma e interrogación. Yo aprendí en carne viva que es a viajar por esos laberintos que nos convoca la obra de Arguedas y sus diarios... Este estar entre dos mundos —el criollo y el indígena— que lo condena a no estar en ninguno, viviendo la desolación de estar solo y aislado entre muchos... El legado que me dejó Arguedas fue su modo personal y siempre único de articular su padecimiento personal y el del pueblo al que pertenecía, sintaxis magistral aunque sacrificial, que ha sido modelo de referencia e inspiración para pensarme como ciudadano latinoamericano (Viñar, 2011).

Imagen 29. Dr. Marcelo Viñar en número especial sobre Arguedas (1141) de El País Cultural, 2010.



Su terapeuta uruguayo

Lo social y lo personal

Marcelo Viñar

LA CONVOCATORIA QUE me hace Rosario Peyrou para escribir esta nota moviliza, a cuatro décadas de distancia, el impacto emocional de una experiencia terapéutica que marcó hondamente los comienzos de mi vida profesional. Por consiguiente, mi posicionamiento o implicación en las ideas que me brotan y que parcialmente voy a escribir, no son fáciles ni sencillas de explicar. Digamos apenas que la notoriedad del paciente hizo pública mi condición de terapeuta, lo que viola o transgrede el mandato de confidencialidad a que mi profesión me constriñe y obliga, dilema que no fue ni es fácil de resolver y explica (espero) el carácter elíptico de algunos de mis comentarios.

Un chiste de humor negro, que hace algunos años circulaba en el Perú, decía que ante la visita de un Papa políglota, quien —en el gesto políticamente correcto que lo distinguía— prometía una misa en Quechua o Aymara, recibiría en retribución, de los líderes indígenas, un valioso ejemplar de una Biblia Colonial que sería acompañada del siguiente mensaje: "Aquí le devolvemos el libro sagrado que hace siglos nos trajo, devolvémoslo a cambio las tierras que por su causa, nos sustrajó".

O evoco, en términos más académicos, la conocida frase de Merleau Ponty en *Humanismo y terror*: No hay en la historia humana ningún acto civilizatorio que no esté acompañado por un acto de barbarie. Esto signa la evangelización de América por la cruz y la espada, immortalizada por el muralista mexicano José Clemente Orozco, y me parece el antecedente de mayor relieve para abordar la obra de José Ma. Arguedas.

Sería simplista e ingenuo trazar un determinismo lineal entre la historia colectiva y un destino individual, pero la vida y la obra del autor que invocamos es una prueba palmaria de lo intrincado de ambos registros. No en el sentido de que una biografía "explica" una obra. Lejos de esto, el itinerario a explorar transita en la dirección opuesta.

VIDA PRIVADA Y VIDA SOCIAL. Cuando el padecimiento psíquico acontece en



José María Arguedas y Sybilla Arredondo, 1966.

un creador de esta talla, el rótulo psiquiátrico de depresión endógena o melancólica, la etiqueta opera como un cortocircuito que oblitera la comprensión e impide ver y explorar la riqueza y complejidad de las fronteras entre vida privada (íntima y familiar) y la atmósfera de valores y prejuicios que son prevalentes o hegemónicos en una sociedad determinada. Al revés de la psiquiatría, el psicoanálisis se propone transitar esa frontera como zona de enigma e interrogación. Yo aprendí en carne viva que es a viajar por esos laberintos que nos convoca la obra de Arguedas y sus diarios.

En verdad es mucho más que una invitación: el autor nos atrapa y nos empuja no sólo a sentir pena y compasión por su destino trágico, sino a acompañar su penuria, navegando con él en la sociedad clasista y racista que engendró la conquista de América.

La obra de Arguedas ilumina e interroga ese pasado clausurado, que el olvido pretende enfriar, transforma el antecedente de un pasado pe-

actual y candente.

"De algunos polvos vendrán estos barro", ironizaba Juan de Mairena, buscando el origen de males perpetuos.

Los actuales estudios de varias dependencias de las Naciones Unidas nos designan y señalan como el Continente más desigual e inequitativo en la distribución de riquezas, de bienes y oportunidades. Pero es diferente leer, aprehender y apropiarse de esta sencilla y contundente afirmación en el lenguaje aséptico e inodoro de un informe técnico, que bañarse en el patético dramatismo con que cada vez nos golpea la obra de Arguedas. Este estar entre dos mundos —el criollo y el indígena— que lo condena a no estar en ninguno, viviendo la desolación de estar solo y aislado entre muchos.

El pensamiento de la modernidad occidental nos instala en la dicotomía de individuo y sociedad. Hablamos de vida privada y vida pública como dos registros heterogéneos y autónomos entre sí, de dos sujetos que con cierta independencia dirimen sus conflictos y adoptan sus conduc-

tas en lo que es propio y exclusivo a cada ámbito de su existencia.

Creo que la lectura y el encuentro con Arguedas me ayudaron a cuestionar esta dicotomía, a combatir sin descanso las aporías a la que nos conduce. Si fuera sólo cuestión de cualidades endógenas de las personas ¿no hay acaso hoy tantos torturadores entre nosotros como durante la dictadura? Sin duda la respuesta es afirmativa, pero nuestra silenciosa o explícita sujeción a un pacto de convivencia hace que su eficacia mortífera sea menor. En nuestra larga o corta residencia en la tierra, todos transitamos —lo sepamos o no— por el desafío de conjugar nuestros apetitos personales, de goce y/o padecimiento, con lo que la moral vigente habilita y promueve o prohíbe y condena. Es en la articulación de esa doble exigencia entre el *socius* y el sujeto, que trazamos nuestro destino y trayecto de vida. ¿O es acaso lo mismo ser hombre o mujer en un país laico o islámico?

UN LEGADO. El legado que me dejó Arguedas fue su modo personal y siempre único de articular su padecimiento personal y el del pueblo al que pertenecía, sintaxis magistral aunque sacrificial, que ha sido modelo de referencia e inspiración para pensarse como ciudadano latinoamericano.

Arguedas fue —quizás sin saberlo— profundamente freudiano cuando descubre en sí mismo, como Freud, que el origen de sus males tiene sus raíces en la primera infancia, y con obstinada reiteración anuda la crueldad de una sociedad tiránica, clasista y racista, con una sexualidad salvaje saturada de horror y de crueldad, donde hacer el amor es someter al otro hasta la abyección. De esta analogía queda prisionero a lo largo de su vida y reproduce su lógica en diferentes escenarios, hasta el desenlace de su suicidio sacrificial.

Si la causa *princeps* es su predisposición mórbida o la interiorización de una historia llena de tristeza y oprobio, es una disyuntiva que importa menos que el reconocimiento de que la obra que nos lega es un desafío a descifrar las opacidades e ignorancias que existen en ese territorio aún mal explorado que media entre el alma singular y las almas colectivas. ■

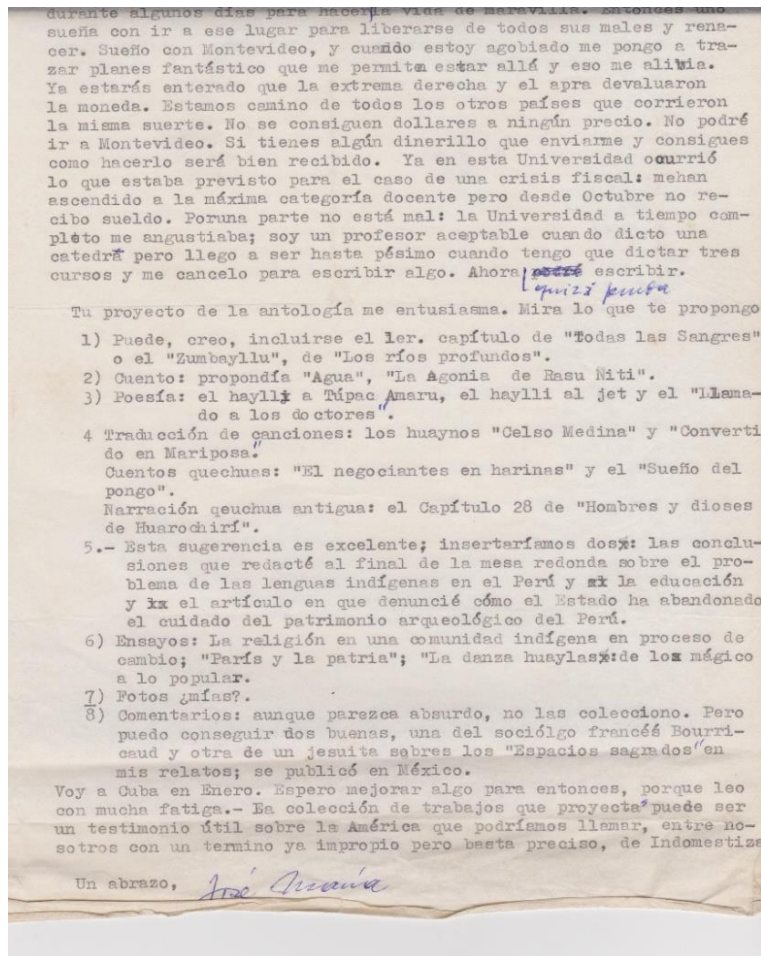
21 octubre 2011



Fuente: *El País Cultural*. Archivo digital.

Imagen 30.

Facsímil de carta. Correspondencia con Ángel Rama, 1969



Fuente: Archivo de Ángel Rama.

Imagen 31.

Facsímil de carta. Correspondencia con Ángel Rama, 1969

14 de Agosto de 1969.

Querido Angel:

Estoy de nuevo metido en un pozo bien difícil. Hace seis semanas que me lanzaron un lanzaso aturdidor, desde lejos, y cuando estaba trabajando con gran ánimo y lucidez. Espero salir de esto en unas semanas. La cosa es más grave. No tengo ánimo ni boca para hablar sino con la gente de casa. Aquí, en Chile tengo hasta unas tres casas, donde me acogen cada vez que me entra la "asquerosidad", como le llaman la gente del pueblo a los "ataques" de melancolía o de epilepsia. Si mejoro lo suficiente como para echar una manito de charla contigo, te llamo. Las últimas líneas que me enviaste me dejaron muy estimulado. Los "Zorros" llegaron a las 300 páginas. Me falta un tercio, el más difícil.- Felizmente han de estar en esa Reunión, Mario, tú y un joven chileno que es más o menos de vuestra temple y sabiduría: Nelson Osorio. Ya lo verás. Creo que ha de gustarte. Después de la reunión de Lima, el otro Mario, se oxidó mucho. Tú le hiciste una linda y buenísima faena allí. ¡Cómo me placería darte un abrazo! Yo voy a estar en Valparaíso. Si me siento algo mejor te llamo para ver si me separas unos minutos. Ustedes van a Viña. Yo voy a estar en un barrio popular del puerto.

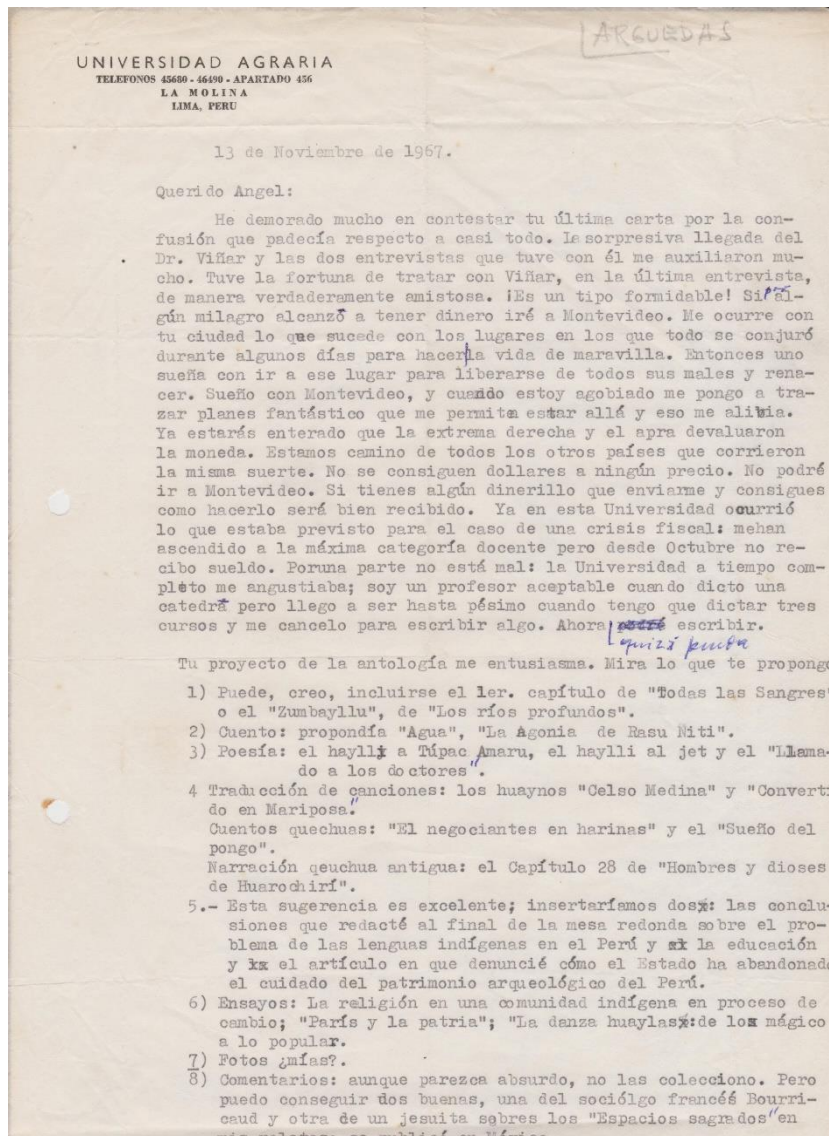
Un abrazo, *José Arana*

Oye: ese III diario lo corregí bastante, pero no la parte en que hay referencia a tí y a Arequipa y al pino de la casa Reisser y Curioni.

Fuente: Archivo de Ángel Rama.

Imagen 32.

Facsímil de carta. Correspondencia con Ángel Rama, 1969



Fuente: Archivo de Ángel Rama.

En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas describe la transformación del puerto de Chimbote por efecto de la industria de harina de pescado. Su preocupación por la opresión, el desprecio, la expropiación, y la explotación económica de la tierra y su gente —así como el rescate de la memoria inmaterial que el autor pretende en su nombre—, subraya la existencia de saberes alternativos, lejos de lo instituido y de ser definibles solo con respecto a eso que

los confina y hasta suprime. En el propósito de trasladar la narración oral a la escritura se juega la dificultad de ese *núcleo alternativo* e *insumiso* ante la ideología predominante.

El autor dialoga con la gente del lugar, vincula el relato con las figuras mitológicas de las culturas de los valles andinos (los zorros: legendarias figuras mitológicas), e intercala sus propias reflexiones y vivencias reales que adelantan el trágico final de su vida (aquejado de una larga depresión a la que alude constantemente en sus cartas y escritos, se suicida a fines de 1969), así como reivindicar, con una suerte de optimismo en la tarea, el desmentido del enmudecimiento definitivo de esas alteridades, resguardando la confianza en un cambio para esa sociedad escindida en su «desigual relato», como él mismo lo escribe —la «desigual pelea»— (Arguedas, 1971, p. 283),

En palabras de Cornejo Polar, al abocarse al análisis de *Todas las sangres*, esta «novela coral» pretende dar testimonio de un mundo sociocultural conflictivo, escindido y dialogante en el cual el lector es interpelado desde un planteo subyacente de corte moral: se revela allí el debate interno de la voz que narra. Esta representación, de «carácter heterodoxamente abierto» «... obedece también y de manera muy aguda, a presiones extraliterarias: a las modificaciones de la realidad y a la consecuente variación de las concepciones que acerca de ella se tienen» (Cornejo Polar, 2003, pp. 191-192, 255)

Trayectoria y obra de Julio Cortázar

Trazar una semblanza del escritor argentino Julio Cortázar, volviendo a indagar sobre los datos de su vida y la profunda trama con su obra, permite aproximarse a la comprensión de la distancia antagónica entre su universo vital y literario con relación al de Arguedas.

La extensa obra escrita de Cortázar da cuenta de una concepción de la vida y la literatura diametralmente opuesta a la del autor con quien polemizará, y esto

arroja luz sobre el peso de la circunstancia sociopolítica y cultural de América Latina en los sesenta.

Las tensiones de la época parecen ser las únicas coordenadas que habilitan un intercambio crispado entre dos cosmovisiones tan diferentes.

Cortázar desde su nacimiento es extranjero aunque residente, desde la primera infancia, en Argentina —nace en Bruselas debido al destino provisorio de su padre en Bélgica, y se autodefine como un «... producto del turismo y la diplomacia» (Cortázar, 1963 en Maturo, 2004, p. 14)— y ese modo de expresarse, con todo su humor, estilo irónico, y lúdico, tiene el peso de un sello, como indicador de destino en la peripecia vital del autor.

Con cuatro años de edad, Cortázar es trasladado a Argentina con sus padres. El niño se criará en un barrio de Buenos Aires, leyendo libros desde temprana infancia. Estudiará luego para maestro y ejercerá como tal.

Hasta los 37 años permanece en Argentina, y describe haber recibido con sus congéneres una formación de elite, identificándola con la ausencia de conciencia y compromiso con una realidad sociopolítica que, finalmente, lo llevará a autoexiliarse en París hasta el final de su vida.

Imagen 33.

Cortázar maestro, s/f



Fuente: Homenaje a Cortázar. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 1980. Biblioteca personal.

La lucidez con que, en el acierto o el error, describe intermitentemente su desarraigo y la visión de su patria que concibe como *dolorosamente* latinoamericana, hablan de su conciencia histórica y de la misión que lo mueve a escribir desde lejos —características tan diferentes a la realidad peruana vivida por Arguedas—.

Desde estos rasgos se acentúa la dificultad de detenerse en el intercambio con Arguedas y explicarse cómo la percepción de la crisis y la resistencia, desde

opciones de vida y desde obras tan diferentes, los hacen coincidir en un intercambio que se vuelve sobre sí mismo como un malentendido y es un ejemplo paradójico de la profunda contradicción que hierde la posibilidad de una «identidad latinoamericana», desde las formas y lugares de enunciación a las temáticas que allí se abordan.

¿Dónde radica el interés de la creación literaria para Julio Cortázar? ¿Cuál es la poética, la concepción de lo artístico, la raíz que sustenta el edificio de su escritura? ¿Cómo justifica su proximidad con los lectores latinoamericanos, en quienes pone el acento, desde un exilio elegido y no impuesto? Lo citamos:

En las obras de escritores como Neruda, Asturias, Carpentier, Arguedas, Cardenal, García Márquez, Vargas Llosa y muchos otros, el lector encontró más que poemas y más que novelas y cuentos, sin que esos libros contuvieran necesariamente mensajes explícitos. Encontró signos, indicaciones, preguntas más que respuestas, pero preguntas que ponían el dedo en lo más desnudo de nuestras realidades y de nuestras debilidades; encontró huellas de la identidad que buscamos. [...] Pero, además, encontró a los autores en ese terreno de hermandad y de contacto que el lector reclama y que ellos, los escritores que he citado y tantos otros, le dieron y le siguen dando por caminos y por conductas que tocan a su responsabilidad de latinoamericanos, de individuos inmersos en una historia que asumieron y asumen sin rehuir ninguna de sus responsabilidades como escritores y como individuos (Cortázar, 1994a, pp. 178-179).

De acentuado corte existencial, su idea del ser humano siempre en tránsito y en búsqueda lo lleva a producir una obra memorable que oscila entre inquietudes antropológicas y metafísicas, con una irrenunciable carga poética, expresadas a través de personajes y situaciones descritas con deslumbrante humor, sarcasmo, ironía y grandes dosis de absurdo, con la férrea convicción y el desafío asumido hasta el límite, del protagonismo del juego —que es compromiso serio y responsabilidad en tanto presenta reglas— y la imposición lúdica que invita a un lector siempre interpelado e invitado a ser cómplice, con quien logra dibujar, desde el lenguaje, al individuo y la sociedad rioplatense, desestabilizando

constantemente los presupuestos sobre la condición temporal de la vida humana y el intercambio sorpresivo y logrado de modo magistral que encierra la realidad en un relativismo a través del cual se permite (y nos permite) entrar y salir de ella, superponiendo planos opuestos, sueño-vigilia, realidad-ficción, afirmaciones que son preguntas: las suyas propias.

Podemos señalar, tanto como en Arguedas, una escisión, si bien manifestada por cada uno de diferente modo, tal vez el único indicador que comparten como individuos contemporáneos: el inquietante conflicto que acompaña el destino de los escritores latinoamericanos del momento.

Así, en Cortázar, esto se manifiesta en su expresión «del lado de allá» y «del lado de acá»: ese París-Buenos Aires y a la inversa, que lo condicionan todo el tiempo, aun —y sobre todo— en el elegido exilio.

Según Gilman, la posición de Cortázar en cuanto a la «obra comprometida» es descrita de este modo:

Los defensores de la ruptura (en oposición a los del compromiso) afirmaban la paridad jerárquica de la serie estética y la serie política; planteaban como su tarea, la de hacer «avanzar» el arte del mismo modo que la vanguardia política hacía avanzar las condiciones de la revolución, y también formulaban que el compromiso artístico-político implicaba la apropiación de todos los instrumentos y conquistas del arte contemporáneo. De alguna manera, esta podría ser la posición de Cortázar en su texto «Revolución en la literatura y literatura en la revolución», publicado en *Marcha* (1970, pp. 30-31) (Gilman, 2003, p. 144).

El compromiso «... implicaba siempre alguna clase de intervención intelectual que excedía la producción literaria o artística en cuestión» (Gilman, 2003, p. 145).

Gilman también recurre a esta cita de Cortázar, quien a pesar de lo que declara, considera el papel mediador de la cultura, pero considera que obra y vida se distancian: «Insisto en que a ningún escritor le exijo que se haga tribuno de la lucha que en tantos frentes se está librando contra el imperialismo en todas sus

formas, pero sí que sea testigo de su tiempo... y que su obra y su vida den testimonio en la forma en que les sea propia...» (Gilman, 2003, p. 147).

Una autoexigencia y presión permanente influirá en la posición que justifique el lugar de la producción artística, en términos de no estar catalogados como excluidos de los procesos sociales. ¿Es la literatura y todo el arte un privilegio, ineficaz a la hora de las grandes transformaciones políticas del momento?

Lo literario es «impostura» y al mismo tiempo «verdad» (Maturó, 2004, p. 99); su rechazo a la sociedad argentina no le impide la intensa cercanía con sus compatriotas, los que, como él mismo argumenta, se reconocen a través del arte de la ficción que destila.

La alteración del tiempo, de la circunstancia concreta, la irrupción de lo inverosímil y de lo fantástico, pueden interpretarse como la configuración de una huída efectiva que sin embargo se convierte en una fiel expresión de permanencia, como persistencia de una búsqueda constante.

Su reconocida «renuncia al tiempo histórico» (Cortázar, 2004) es en parte una defensa de la libertad creativa, que no deja de traslucir una «muestra de su temprana preocupación por el destino de los suyos, su personal manera de sentir la realidad y su capacidad de organización estética» (Maturó, 2004, p. 87).

Todo es tránsito y viaje, nunca exento de extrañeza y de nostalgia, de angustia y contradicción en la constante interrogante sobre quiénes somos y quiénes son los otros, con la creencia en la pequeñez de la vida humana, como un mero pasaje.

El autor retrata la cultura rioplatense, por encima de una Europa que lo habilita a reconocerse como «ciudadano» del mundo, más allá de su tierra, afianzándose desde la lengua hispana para su defensa definitiva en los universos de ficción que construye con notable suficiencia, liberado de estigmas regionales.

Desestabiliza así cuestiones relativas a la pertenencia, el arraigo, la identificación vinculada a la permanencia en su tierra de origen (Cortázar, 1955):

Esta tierra sobre los ojos,
este paño pegajoso, negro de estrellas impasibles,
esta noche continua, esta distancia.
Te quiero, país tirado más abajo del mar, pez panza arriba,
pobre sombra de país, lleno de vientos,
de monumentos y espamentos,
de orgullo sin objeto, sujeto para asaltos,
escupido curdela inofensivo puteando y sacudiendo banderitas,
repartiendo escarapelas en la lluvia, salpicando
de babas y estupor canchas de fútbol y ringsides.

Pobres negros.

Te estás quemando a fuego lento, y dónde el fuego,
dónde el que come los asados y te tira los huesos.
Malandras, cajetillas, señores y cafishos,
diputados, tilingas de apellido compuesto,
gordas tejiendo en los zaguanes, maestras normales, curas, escribanos,
centroforwards, livianos, Fangio solo, tenientes primeros,
coroneles, generales, marinos, sanidad, carnavales, obispos,
bagualas, chamamés, malambos, mambos, tangos,
secretarías, subsecretarías, jefes, contrajefes, truco,
contraflor al resto. Y qué carajo,
si la casita era su sueño, si lo mataron en
pelea, si usted lo ve, lo prueba y se lo lleva.

Liquidación forzosa, se remata hasta lo último.

Te quiero, país tirado a la vereda, caja de fósforos vacía,
te quiero, tacho de basura que se llevan sobre una cureña
envuelto en la bandera que nos legó Belgrano,
mientras las viejas lloran en el velorio, y anda el mate
con su verde consuelo, lotería del pobre,
y en cada piso hay alguien que nació haciendo discursos
para algún otro que nació para escucharlos y pelarse las manos.

Pobres negros que juntan las ganas de ser blancos,

pobres blancos que viven un carnaval de negros,
qué quiniela, hermanito, en Boedo, en la Boca,
en Palermo y Barracas, en los puentes, afuera,
en los ranchos que paran la mugre de la pampa,
en las casas blanqueadas del silencio del norte,
en las chapas de zinc donde el frío se frota,
en la Plaza de Mayo donde ronda la muerte trajeada de Mentira.

Te quiero, país desnudo que sueña con un smoking,
vicecampeón del mundo en cualquier cosa, en lo que salga,
tercera posición, energía nuclear, justicialismo, vacas,
tango, coraje, puños, viveza y elegancia.

Tan triste en lo más hondo del grito, tan golpeado
en lo mejor de la garufa, tan garifo a la hora de la autopsia.

Pero te quiero, país de barro, y otros te quieren, y algo
saldrá de este sentir. Hoy es distancia, fuga,
no te metás, qué vachaché, dale que va, paciencia.

La tierra entre los dedos, la basura en los ojos,
ser argentino es estar triste,
ser argentino es estar lejos.

Y no decir: mañana,
porque ya basta con ser flojo ahora.

Tapándome la cara
(el poncho te lo dejo, folklorista infeliz)
me acuerdo de una estrella en pleno campo,
me acuerdo de un amanecer de puna,
de Tilcara de tarde, de Paraná fragante,
de Tupungato arisca, de un vuelo de flamencos
quemando un horizonte de bañados.

Te quiero, país, pañuelo sucio, con tus calles
cubiertas de carteles peronistas, te quiero
sin esperanza y sin perdón, sin vuelta y sin derecho,
nada más que de lejos y amargado y de noche.

La reivindicación de lo propio es lo que el autor habrá logrado con enorme eficiencia desde *el afuera* de su patria: en paralelo con el desarraigo doloroso y las fisuras y conflictos que describe en el poema sobre las razones de la lejanía de su tierra, constituye una síntesis que en la voz del escritor que unifica el haber legitimado como sello de identidad de su literatura, la lengua materna, y todos los matices que dan al español rioplatense un reconocible y entrañable tono. La opción por el exilio no entra en juego ante el resultado de la gran obra de narrativa que el autor construye.

Retomar el tránsito través de las características de una obra cuyo autor considera que la mayor resistencia de un creador y del arte en general está en su desafío a las coordenadas del tiempo histórico y de la consagración de la literatura, permite sobreponer esa trascendencia a los recursos que el autor maneja para encontrar a la luz de su escritura, su idea fluida en torno a cuestiones como la identidad / identificación, la pertenencia, el tipo de compromiso del escritor con el «otro».

Todos estos aspectos se juegan en un plano incompatible con los fundamentos de la obra arguediana.

Entre otros comentarios sobre el enfrentamiento de Cortázar con el momento de las polémicas, Claudia Gilman (2003) escribe:

Julio Cortázar fue, de todos, el que más golpes tuvo que darse contra lo que quería y no quería decir. De hecho, fue quien sostuvo más polémicas...hasta la discusión que entabló con Arguedas... En sus argumentaciones contra los reparos de (Oscar) Collazos, en Literatura en la revolución y revolución en la literatura, prácticamente omitió a su interlocutor...: «De ninguna manera estoy dispuesto a admitir que los Poemas humanos o Cien años de soledad sean respuestas inferiores, en el plano cultural, a esas respuesta políticas...» (p. 258).

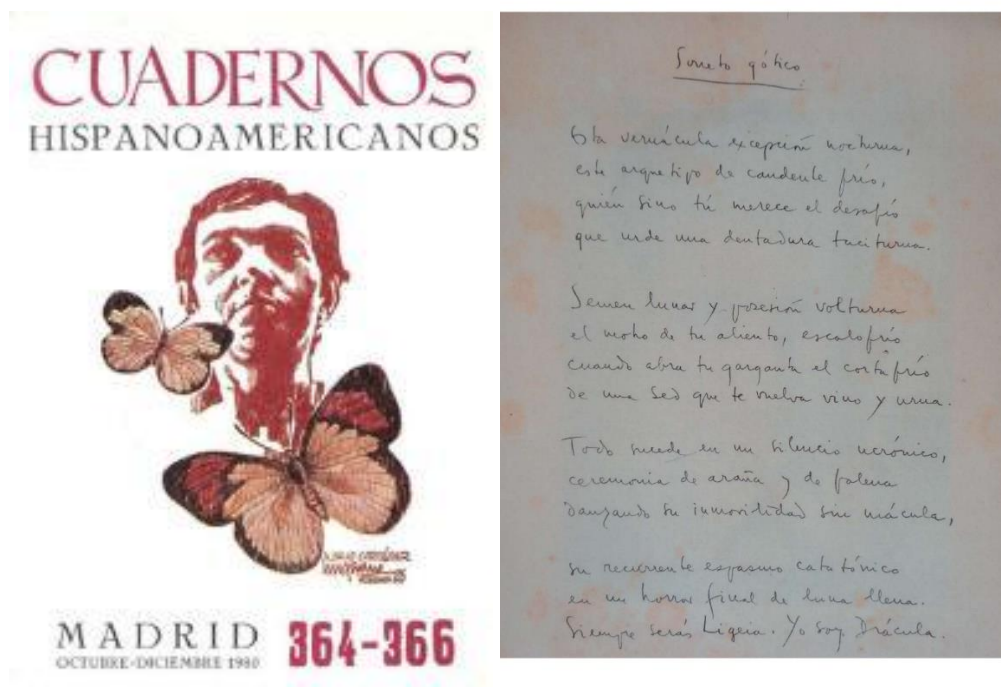
Y agrega más adelante que

... abandonó las estrategias grupales y desarrolló formas personales de comunicación sobre los asuntos de complejo trámite que afectaron a la familia intelectual. [...] De manera que solamente en la intimidad de la

lectura privada tuvo Cortázar el espacio para la risa que la gravedad de su tiempo lo obligó a sofocar en público (Gilman, 2003, p. 263).

Imágenes 34 y 35.

Reproducción del manuscrito original del poema «Soneto gótico», que integra «Tres poemas eróticos» en Salvo el crepúsculo de Julio Cortázar (1982). En Cuadernos Hispanoamericanos, octubre-diciembre, 1980



Fuentes: biblioteca personal.

Capítulo 5.

Consideraciones epistémicas

En cuanto al vínculo de las temáticas de la polémica desde el punto de vista epistémico, se vislumbran desde el discurso de los contendientes aspectos que se plasman en las reflexiones de Mabel Moraña, así como en el trabajo de la antropóloga Marisol de la Cadena (Perú, 2007) sobre lo que significó la tarea de Arguedas como antropólogo, etnólogo y productor.

Las dificultades de clasificación y reconocimiento que enfrentó se entretajan con las características del mundo escindido entre dos culturas del Perú, que el autor decidió intentar conciliar en sus obras y con su vida.

En este universo dual, al cual afirmó sentirse pertenecer en su calidad de hombre moderno junto a su identificación con el mundo indígena, profundizando en el estudio y conciliación de esta escisión, Arguedas vivió. Predominaron su preocupación constante por un cambio social que conciliara los antagonismos del país, la creencia en un futuro que anidaba en la protección de las tradiciones de los pueblos andinos, así como en el propósito de transformar las condiciones de vida de los indios ante las múltiples formas de segregación racial y el efecto de la modernización, urbanización y migración hacia las ciudades de las poblaciones campesinas.

Dice Carmen María Pinilla, en oportunidad de la publicación de cinco tomos en que se reúne la obra antropológica del autor:

La actualidad y grandeza de la obra antropológica de Arguedas radica también en su capacidad de presentar de manera inmejorable —por la agudeza, precisión y, al mismo tiempo, sencillez de sus enfoques— los problemas estructurales más importantes de la sociedad peruana... La particularidad de la obra antropológica de Arguedas es que a pesar de conocer bien las reglas de la metodología científica, nunca consideró que los afectos, tanto en la captación como en la transmisión de conocimientos, debían estar fuera del ámbito académico... Es incuestionable el valor epistemológico de la experiencia directa de Arguedas... tomar conciencia del alejamiento que cada vez será mayor entre los gustos del padre con respecto a los suyos, será fundamental para cuestionar luego la irracionalidad de los prejuicios interiorizados en el mundo dominante, en el mundo de los *mistis*... (Pinilla, 2013).

Imágenes 36 y 37.

Artículos dedicados a Arguedas en Chasqui. El Correo del Perú, 10(19), 2012 y 12(22), 2014.



Fuente: foto de archivo personal.

En el artículo de Ina Salazar —catedrática de literatura hispanoamericana, Universidad de Caen-Basse, Normandie— sobre la afinidad entre Arguedas y Emilio Adolfo Westphalen, a quien el primero dedica su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, como «este lisiado y desigual relato», la crítica indica que a lo largo de la obra de Arguedas hay «... expresiones de una lengua narrativa profundamente renovada, que marca la salida definitiva del indigenismo tradicional y propone nuevas modalidades de expresión de esa “misión histórica” de la literatura latinoamericana de dilucidar al otro, es decir, al no europeo» (Salazar, 2012).

Y continúa —reflexionando sobre la posibilidad que tuvo esa generación de jóvenes peruanos a la que pertenecen Arguedas y Westphalen, y desde la poesía, en el caso que une a ambos, de ser críticos y cuestionadores de los rasgos criollos y coloniales de su tiempo, dadas las condiciones y formación que ambos compartieron— sirviéndose, con relación al compromiso de Arguedas con la población indígena sumergida, de una cita con palabras del autor al «... gran pueblo oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica» (Arguedas 1983 en Salazar, 2012):

La corrosión del paradigma criollo-hispánico-limeño la efectúan en la complementariedad y en el diálogo que tuvieron a lo largo de sus vidas...Son tiempos de definición y afirmación combativa y virulenta para ambos, años sobre todo en que se hacen de una ética común, que se forma en contra, en oposición, de manera reactiva y que se legitima como tal, socioculturalmente desde los márgenes y ontológicamente desde la poesía y la lengua (Salazar, 2012, p. 3).

Retomando ahora las características de la polémica con Julio Cortázar, volvemos a recurrir a palabras de Moraña, quien afirma, con relación a las cosmovisiones que alentaron el desencuentro:

De manera indirecta, la contraposición de opiniones en torno a la legitimidad conferida por el lugar de enunciación alcanza también a las respectivas poéticas, es decir, a las perspectivas epistemológicas y a los sistemas de

representación que caracterizan la obra de ambos autores. Arraigada en el telurismo andino y nutrida por tradiciones y mitos del mundo indígena, la literatura arguediana se plantea como una alternativa al occidentalismo: reivindica las visiones y matrices conceptuales de pueblos devastados por el colonialismo que sobreviven en los márgenes de la nación moderna. Las poéticas transculturadas de escritores como Arguedas, Roa Bastos o Asturias integran el «irracionalismo» o el elemento mágico como marca simbólica diferencial que corresponde a formas alternativas de conocimiento y de inserción social, y también como modalidades *otras* de vinculación con la modernidad periférica de América Latina (Moraña, 2006, p. 5).

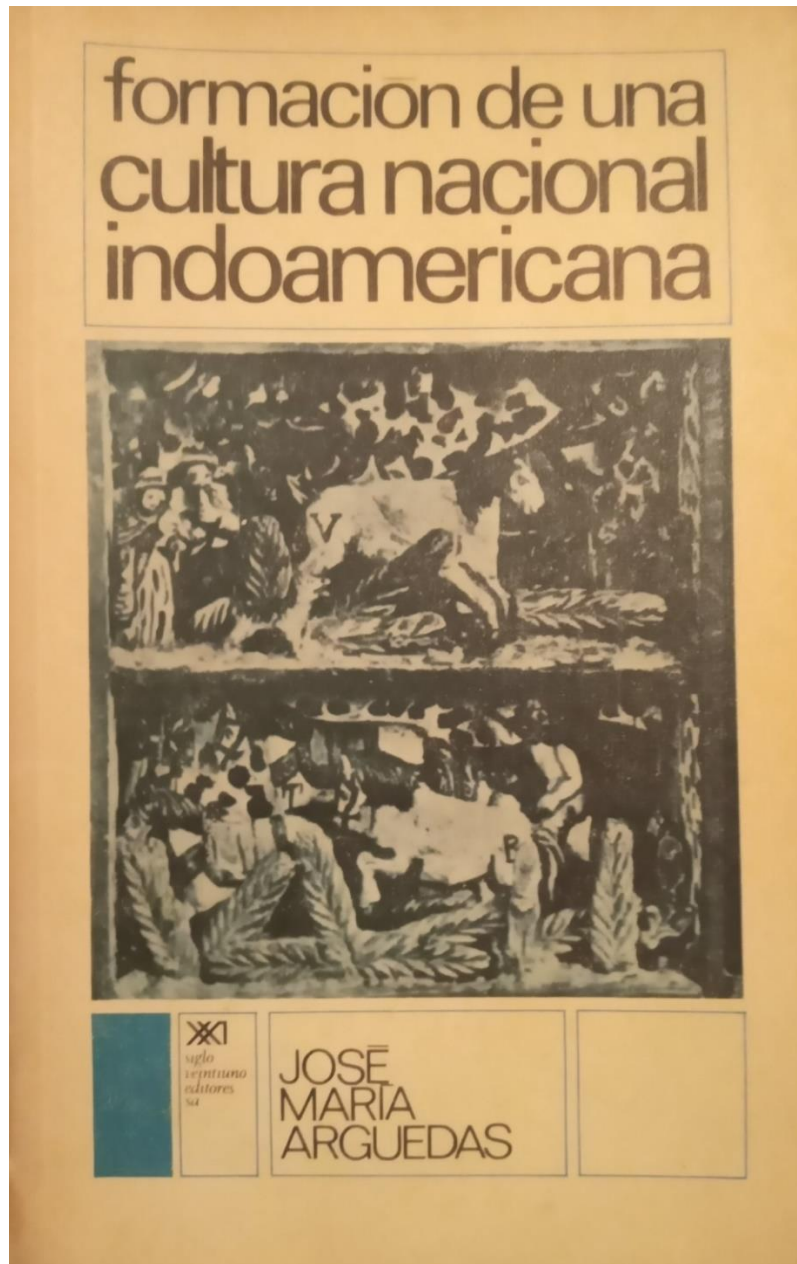
En *Los universos narrativos de José María Arguedas*, y refiriéndose, entre otras de las obras del escritor, a la novela *Todas las sangres*, Cornejo Polar (1974) describía ya el principal objetivo del autor, de «... ceñir la representación verbal a la realidad del mundo, asumiendo radicalmente el compromiso de revelar el sentido de esa realidad. La ficción narrativa resulta ser, una vez más, una forma de conocimiento» (Cornejo Polar, 1974, p. 254).

Estos puntos de vista promueven que desde el trabajo de Arguedas se visualicen fronteras en permanente diálogo que, aunque fragmentario, se presenta como resistente a toda concesión.

El situar a Arguedas como un adelantado a su tiempo se relaciona con la apreciación sobre lo que en él se rastrea en torno a las condiciones iniciales de lo que mucho después se encuentra en algunos de los conceptos clave de las teorías poscoloniales y las reivindicaciones de los movimientos indígenas.

Imagen 38.

Portada del libro de Arguedas que reúne sus ensayos de antropología cultural (1975). Prólogo de Ángel Rama.



Fuente: biblioteca personal.

Se amplía la significación hacia los movimientos sociales que desde sus diversas necesidades han emergido en la contemporaneidad para hacer visible la multiplicidad de condiciones de injusticia social y arbitrariedades selladas desde

las desiguales condiciones de vida y extendidas hasta el silenciamiento, la sustracción de la historia, del tiempo, de la tradición.

Desde el saber concebido a partir de la lógica de la modernidad homogeneizante y negadora, con la consigna de la civilización, de la primacía unilineal del relato y una concepción racionalista universal, se arrasó con lo que fue calificado como pre-moderno, arcaico, irracional, y otras categorías que ocultan estrategias de dominación y control basadas en una cultura atravesada por las diferencias de raza, clase y género.

Aquí recurrimos al pensamiento del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos; desde *Una epistemología del Sur* —metáfora de lo socialmente no incluido, en sus múltiples manifestaciones— (Santos, 2009), en su libro *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Santos, 2010) escribe:

Me refiero a la emergencia de movimientos sociales en varios continentes — movimientos campesinos, feministas, indígenas, afrodescendientes, ecologistas, de derechos humanos, contra el racismo y la homofobia, etcétera— en muchos casos con demandas fundadas en universos culturales no occidentales. A partir de ellos es posible mostrar, por un lado, que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó, y, por otro, que una de esas dimensiones está más allá del pensamiento, en las condiciones epistemológicas que hacen posible identificar lo que hacemos como pensamiento válido. La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio— y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno (De Sousa Santos, 2010, pp. 7-8).

En afinidad con el texto de Marisol de la Cadena sobre la figura de Arguedas, extraemos del mismo fragmentos en los que refiere al autor como

... un intelectual no indígena y un individuo indígena quechua, así como un etnógrafo y literato, cuyo trabajo resiste la clasificación binaria de ficción o etnografía. Si bien esto puede formar ahora parte del sentido común de las sensibilidades poscoloniales, en los modernizantes años sesenta la experiencia y el trabajo de Arguedas desafiaron los límites del conocimiento sociológico y antropológico y los proyectos políticos que estos conocimientos sustentaban. Su voluntad de combinar civilización con indigenidad (como en la cita introductoria) representó un desacuerdo ontológico con el poder totalizante de la modernidad —y su tendencia a la homogeneidad—. Políticamente, la propuesta de Arguedas desafió los programas nacionalistas hegemónicos sustentados en la teleología del mestizaje (De la Cadena, 2007, p. 111).

La antropóloga señala luego:

... la declarada subjetividad de Arguedas representó la búsqueda de un tipo diferente de conocimiento. Este conocimiento definió a «sus otros» como subjetividades que hablan, piensan y saben [...], como proponen, más de treinta años después, los movimientos sociales indígenas dentro de sus demandas de interculturalidad (De la Cadena, 2007, p. 112).

Menciona la autora los puntos de cruce de Arguedas con el antropólogo John Murra, con quien el escritor mantiene un intercambio epistolar, para referirse a las redes de comunicación que una mirada específica sobre lo indígena y mestizo en América Latina los tiene como referentes: «En diálogo con José María Arguedas, Murra popularizó el término “lo andino”, una noción que rápidamente se integró a la red indigenista peruana» (De la Cadena, 2007, p. 119).

Al subrayar que la ideología del mestizaje fue una estrategia político-demográfica para América, que prometía incluir a las poblaciones indígenas,

Esto representó para América Latina la posibilidad de convertirse, a futuro, en par del vecino país del norte, pero al mismo tiempo implicaba la aceptación de la inferioridad de la región dentro de la escala evolutiva. No es difícil de imaginar, entonces, que al navegar a través de esta red político-académica (Indo-América), las creencias nacionalistas del mestizaje

influyeran en la conceptualización de la «aculturación» (De la Cadena, 2008, p. 115).

En términos de desafío epistémico, acordamos con Mabel Moraña (2013) sobre lo que afirma: «... la literatura de Arguedas y sus prácticas culturales reivindican más bien los saberes y prácticas de las comunidades marginadas, la subjetividad, la tradición y la memoria, abriendo paso al deseo y al afecto como vías de conocimiento y acción» (Moraña, 2013, p. 262).

La denominada violencia epistémica ejercida sobre los pueblos originarios y frecuentemente destacada desde los estudios poscoloniales es desafiada por la obra de Arguedas en el nivel lingüístico, dando la voz a esa otredad representada por lo andino.

Marisol de la Cadena reflexiona sobre el significado del debate posterior a la novela *Todas las sangres* (1964) de Arguedas, que tuvo lugar en una mesa redonda celebrada en el Instituto de Estudios Peruanos el 23 de junio de 1965.

Allí se pone en tela de juicio el universo social multivocal que representa el texto, dura y dolorosamente defendido por el autor ante los académicos del momento.

Aníbal Quijano, presente entonces, se manifestó en franca oposición a Arguedas y al Perú que retrata en la novela *Todas las sangres*.

Quijano es quien mucho después concebirá con el término «decolonialidad» ante la necesidad de descolonización de los pueblos, la transformación necesaria a partir de la crítica a la *colonialidad*: del poder, del saber y del ser.

«Colonialidad y no «colonialismo» se utilizará «... para llamar la atención sobre las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los mal llamados tiempos «poscoloniales»; y «... para señalar que las relaciones coloniales de poder no se limitan solo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural... (Castro y Grosfoguel, 2007, p. 19)

La «cholicación» de los indígenas peruanos es el proyecto que la novela interpela y al que refiere Aníbal Quijano en su crítica:

... el personaje Rendón Willka es sumamente equívoco: yo tuve [...] la impresión [...] de que Rendón Willka regresaba totalmente cholicado de la ciudad, y que iba a proceder con suma astucia y maquiavelismo en la conducción política del proceso de insurrección campesina, y entonces aparecía un poco disfrazado dentro de su propia población. Pero la impresión siguiente, sobre todo al final de la novela, es que Rendón Willka [...] se reintegra —no muy conscientemente, no totalmente, pero en algún sentido se reintegra— al marco del mundo indígena tradicional (Quijano, 1965 en De la Cadena, 2008, p. 123).

A estos efectos, comenta De la Cadena: «... Arguedas puso en evidencia que el capitalismo derivaba su poder de la voluntad de las epistemologías modernas de reemplazar ontologías no occidentales por formas modernas de conciencia. » (De la Cadena, 2008, p. 127).

Según la antropóloga, a través de la novela Arguedas «... planteaba un reto epistemológico a la hegemonía del sujeto moderno singular, que proponían tanto el proyecto izquierdista como el conservador» (De la Cadena, 2008, p. 127).

En el personaje de Rendón Wilka, protagonista de la novela en que dialogan varios personajes, Arguedas expone una resistencia implícita de la figura del indígena a ingresar en el proyecto progresista del momento y volverse «campesino», abandonando sus tradiciones.

Con su liderazgo, este personaje representa:

... una hibridez oximorónica [...] capaz de pensar-actuar en términos modernos y no modernos. Hacia el final de la novela, la inconsistencia de Wilka había cruzado el umbral de lo tolerable, al entrar a la esfera de la política para organizar a un grupo precursor de líderes indígenas, quienes, al igual que él, creían en el poder de los cerros y fueron capaces de dirigir una exitosa insurrección motivada a la vez por la magia y la razón. [...] *Todas las sangres* propone un movimiento social indígena alternativo, un aliado

crítico de la izquierda moderna, pero él mismo con una lógica híbrida a-moderna (De la Cadena, 2008, pp. 121-122).

En palabras del propio Arguedas (1964), en la novela da voz a uno de los críticos de Wilka: «Ese en Lima, no ha recibido instrucción política. Es un supersticioso, un indio todavía» (Arguedas, *Todas las sangres*, 1988, p. 100).

En ese momento, a través de *Todas las sangres*, el objetivo de «integración» de los indígenas a la sociedad peruana es desafiado por la figura de Wilka, dada su «lógica híbrida a-moderna» (De la Cadena, 2008, p. 122), lo que conduce al rechazo del planteo de la novela en el momento del encuentro en el Instituto de Estudios Peruanos.

Más adelante, la autora consigna, sobre los efectos de la figura del indígena Wilka en la novela: «Indómito a esta narrativa, Willka era retrógrado y ello representaba la “indianización de la política”, un imposible histórico para los sociólogos que imaginaban un tipo diferente de líder» (De la Cadena, 2008, p. 124)

Y vuelve a citar las últimas palabras de Quijano en el tenso intercambio:

Yo estoy trabajando en este momento sobre el liderazgo del movimiento campesino y he recorrido durante el año pasado algunas de las zonas más afectadas por el movimiento campesino: no he encontrado, sino un líder indio dentro de todos los sindicatos campesinos que yo he conocido. De manera que no existe liderazgo indio en el movimiento campesino en ese momento, aparece solo por excepción y solo de manera totalmente aislada, y el líder indio está ya en el mismo proceso de cholificación. No creo por ello que sea viable una solución indígena al problema campesino (De la Cadena, 2008, p. 125).

La propuesta de Arguedas, con el «... liderazgo político de Willka implicó la inclusión de formas conocimiento indígenas en los proyectos nacionales y desafió así la premisa conocimiento/poder del socialismo» (Borsani en De la Cadena, 2008, p. 126).

Arguedas declara, en oportunidad de recibir el Premio Inca Garcilaso de la Vega (Lima, 1968), lo que se incluye en el final de la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, con relación a la división sociocultural del Perú:

El cerco podía y debía ser destruido: el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. 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 [...] la teoría socialista no solo dio un cauce a todo el porvenir, sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico... (Arguedas, 1971, pp. 296-298).

Y a modo de redondear su pensamiento, concluye Marisol de la Cadena (2008):

Arguedas, como lo indican su trabajo y su testimonio de vida, propuso una alternativa política de conocimiento, que reconoció la necesidad de la razón occidental y su simultánea incapacidad para traducir, menos aún capturar o reemplazar, maneras de ser andinas (p. 127).

Más de treinta años después del legado de Arguedas, desde la década del noventa los reclamos de ciudadanía indígena en América Latina contradicen nuevamente los proyectos de integración.

Tendrá lugar la generación de múltiples movimientos sociales que en sus estadonaciones pugnan, entre otros reclamos, por el reconocimiento de derechos en busca de lo que hoy se considera una iniciativa de interculturalidad (años setenta), por el respeto en términos de reconocer en un mismo estado las plurietnias, la necesidad de lo plurinacional, etc., en favor de una descolonización de la historia, de la reivindicación de saberes situados, recuperando y visibilizando los modos de ser locales, se apela al diálogo y se busca una desjerarquización y puesta en

cuestión de la universalización homogeneizante que ha predominado en Occidente durante siglos, originando múltiples injusticias y desigualdades.

Si quisiéramos aventurar sobre la derrota o triunfo de la confrontación Arguedas-Cortázar, desde la postura hegemónica y desde la literatura como arte, el mejor resultado parece pertenecer o corresponderle a Cortázar (De Torres, Coloquio Arguedas-Cortázar, Feria Internacional del Libro, IM, Montevideo, octubre 2014).

Desde el punto de vista de un cambio profundo en la concepción utópica en busca de un mundo mejor que no deja de ser aspiración de la humanidad en la era de la globalización, es Arguedas quien figura como precursor de los procesos que el tiempo se ha encargado de habilitar en términos de derechos humanos y de justicia social.

Con el fin de profundizar más en los nexos encontrados con representantes de la teoría poscolonial, la reivindicación del mestizaje y los movimientos sociales de la actualidad, aventuramos nexos de lo que a nuestro parecer constituyen efectos de la impronta de Arguedas, en una aproximación con la obra de la activista mexicana Gloria Anzaldúa, desde su libro *Borderlands/Las fronteras* (1987), donde se reivindica el mestizaje en un cruce que se inspira en lo geográfico desde la indicación de la «herida abierta» (Anzaldúa, 1987, p. 42) que configura la frontera de México con Estados Unidos, metáfora a su vez, de las fronteras socioculturales.

Hija de la hibridez, condenada por el racismo, el sexismo y la opresión histórica con la que convivieron las sociedades pre y poscoloniales, la mestiza constituye el emblema extremo de la condición femenina sometida en un mundo nuevo marcado por el sincretismo que no puede eludir la división social basada en la diferencia de raíz cultural.

Alude a una «lengua bastarda» (Anzaldúa, 1987, p. 36) en su descripción de una «cultura de frontera», donde el mestizaje, el sometimiento y la concientización configuran individualidades en “transición” (Anzaldúa, 1987, p. 42).

En ese contexto, la *new mestiza* resultará de una toma de conciencia de su vulnerabilidad, de su identidad inestable, de la multiplicidad de factores que inciden y conviven en y con ella y su comunidad, y que la han vuelto históricamente objetivo de desprecio, abuso, esclavitud y muerte.

Las luchas históricas de las feministas y las conquistas trabajosamente logradas a nivel políticas públicas, leyes, inclusión y reconocimiento, anteceden a las voces de la rebeldía chicana, pero desde esta se promueve y configura una visión acorde al contexto sociohistórico y político específico de las sociedades latinoamericanas

Los movimientos culturales y políticos reiniciados y profundizados entre los años sesenta y ochenta son fuerza inspiradora para el activismo femenino chicano, la ruptura de la *new mestiza* será posible desde la concientización de la marginalidad a la que ha estado destinada, y constituye un desafío particular al modelo dominante por representar a la comunidad chicana.

Legitimará por sí misma la indeterminación propia de la frontera. Anzaldúa utiliza notablemente su posición respecto a la opción sexual para denunciar las condiciones de vida femeninas desde la colonización de México por los españoles, el borramiento del pasado prehispánico, la discriminación racial por el *hombre blanco* tanto por los rasgos de mezcla de razas como por el uso del español híbrido y del *spanglish*. En este sentido, hay también una resistencia lingüística y formal (del ensayo a la autobiografía, de la narración a la poesía) recorriendo el libro, que dan cuenta del *tránsito* antes aludido.

La negación del otro, el desplazamiento y hasta el exterminio imprimieron sentimientos de derrota e inferioridad con los que carga definitivamente toda raza de raíz indígena

El otro, el híbrido, es objeto de burla y caricaturizado; el término chicano tuvo en principio un toque peyorativo; implicaba mala educación y pillaje, para tomar luego el tinte político de ciudadanos estadounidenses sí, pero de ascendencia mexicana, en quienes se mezclan la influencia de los mitos aztecas, las consecuencias de la conquista, la religión oficial católica y la necesidad de

sobrevivir como hombres en un mundo construido y controlado bajo el modelo blanco, puro, en una sociedad profundamente racista y conservadora.

La conciencia de la sujeción a una identidad conflictiva, la vivencia de la ambigüedad y el llamado a la tolerancia de esta, a poder existir, según Anzaldúa, se dan la mano con un «nuevo ángulo de visión», un «ni de aquí ni de allá» reivindicativos de una identidad «otra» (Anzaldúa en Mignolo, 2005, p. 160).

Sobrevendrá el orgullo por la herencia mexicana: la *new mestiza* será sinónimo de refugio y superación; en la mezcla de la mitología ancestral, con recurrentes alusiones en el libro, y la singularidad de sintetizar múltiples influencias con la libertad de no pertenecer ni responder enteramente a ninguna de ellas, este lugar y lucha la construye, «como una guerra interior», en estado flexible de permanente transición.

Anzaldúa (1987) declara:

Me siento perfectamente libre de rebelarme e ir en contra de mi cultura. No temo traición de mi parte porque a diferencia de las chicanas y de otras mujeres de color que crecen como blancas o que recientemente han retornado a sus raíces culturales nativas, yo estoy totalmente inmersa en la mía... (p. 21).

En las sociedades occidentales contemporáneas la convivencia de movimientos sociales y multiplicidad de reclamos en la era de los derechos humanos, tienen lugar paradójicamente, cuanto más violentas y deshumanizadas se vuelven.

La «frontera» metafórica de Anzaldúa es zona de inestabilidad, reflexión, lucha y riesgo, transitada por las mujeres —«lo extraño», «lo otro»— (Anzaldúa, p. 58) a través del tiempo.

El feminismo como movimiento social es un proceso con sucesión de etapas a lo largo de su historia y con relación a los diversos contextos. Su relevancia en el mundo académico ha generado un cuerpo teórico independiente.

Aun como proyecto emancipatorio con origen en las ideas iluministas de autonomía e igualdad, la feminista española Amelia Valcárcel (2000) lo define como un «hijo no querido de la Ilustración». Las luchas libradas a lo largo del tiempo, desde la variedad de sus representantes a las distancias espacio-temporales que marcan agendas distintas, han sido en pos de una transformación de la sociedad y una incidencia en los discursos que la explican (y determinan).

Ya el constructo de género, más allá de su utilidad como categoría de análisis, implica una connotación de desigualdad (Scott, 2008).

La cuestión de género se suma a las diversas formas de injusticia histórica sufrida en la sociedad capitalista de clases y razas. Se ha combinado históricamente con los movimientos políticos, con la división del trabajo y de las esferas pública y privada, que han segregado y relegado a la mujer al mundo doméstico con tareas no remuneradas, la imposibilidad de ejercer sus derechos como ciudadana —a la educación, al trabajo asalariado—, considerada como cuerpo más allá de las luchas, logros y leyes para tener control sobre él, para no estar en exclusividad a cargo de los cuidados familiares, etcétera.

Los estudios poscoloniales parten del análisis de los principios básicos de la modernidad, caracterizándola como poseedora de una contracara insoslayable, sin la cual no hubiera sido posible: el colonialismo, que en lugar de «descubrir», autodeterminándose el colonizador como centro con respecto a los nuevos territorios que anexa y las poblaciones que «conquista», ejerció un «encubrimiento» de todo lo que no ingresaba dentro de los paradigmas impuestos desde su discurso, como negación de todo mundo *otro* (Dussell, 1992).

Es así también que la modernidad es la poseedora de un relato histórico pretendidamente neutral bajo el que categoriza, clasifica y denomina, con respecto a sí, toda otra realidad, y la coloca en segundo lugar.

Las consecuencias históricas del relato europeo son portadoras de múltiples conflictos porque generaron un «presente sin historia», convirtiendo a sujetos en objetos, negando todo lo previo a su llegada (Mignolo, 2005, p. 89).

El sentimiento de inferioridad de la «herida colonial» (Mignolo, 2005, pp. 92-97) a causa de la conquista es según Mignolo el origen de la perspectiva de la *colonialidad*, que el autor retoma del teórico Frantz Fanon. Esto está en la base de la fundación del orden mundial moderno, a partir de lo que Mignolo denomina «matriz colonial de poder» (Mignolo, 2005, p. 92). La entrada de América en la conciencia europea tiene una contrapartida fundante de una doble identidad: europea y colonial.

La sustracción de la memoria de los pueblos originarios y las categorías europeas dan forma a la *idea* de América Latina, con profunda resonancia en el componente europeizado de la población americana. Es así que se establece una otredad desde la mirada europea y luego estadounidense para el subcontinente, o América del Sur. La concepción de un nuevo mundo, inmaduro, idealizado, al que hay que civilizar imponiendo una cultura, no es más que el instrumento para instituir el Estado-nación, y en pos del objetivo colonizador de definir toda otra cultura como inferior.

En las cosmologías indígenas coexisten humanidad y naturaleza, pero aquellas han sido condenadas al pasado por el genocidio y la concepción de *barbarie* de toda cultura otra con relación a la civilización occidental, expansionista, expropiadora, explotadora. No hay lugar para dualismos o interculturalidad: una cultura avasalla y destruye a la otra con la conquista, efecto de la construcción europea que invisibiliza sus intereses imperiales.

Se hace necesaria una transformación a partir de la conciencia de *colonialidad*, término que Mignolo retoma de Aníbal Quijano (1980), caracterizado como «el lado oscuro de la modernidad», marginal respecto a la historia occidental. Al quebrarse la homogeneidad del relato europeo, se inicia una decolonización del conocimiento y del ser, en procura de la construcción de otro marco de pensamiento.

El verdadero descubrimiento, se dirá, fue un darse cuenta de no haber llegado a las Indias Occidentales, sino a un Nuevo Mundo: el resto fue matanza,

sometimiento y desposesión, encubrimiento de los que no son parte de una historia que establece y perpetúa, la matriz colonial de poder.

Así es que la colonialidad es una perspectiva perturbadora: implica la confrontación del paradigma de la modernidad con uno nuevo. La «herida colonial» es consecuencia del eurocentrismo, del racismo y del discurso hegemónico que se considera con derecho a clasificar.

Un pensamiento fronterizo es descentrador de la geopolítica del conocimiento, e implica un modo de pensar nuevo. Este es considerado por Mignolo como única condición posible ante la matriz colonial de poder, y cobrará fuerza en las zonas geográficas con mayor presencia y tradición indígena o inmigración.

La diferencia colonial radica en el poder: implica dominio económico, autoridad y control, político y social —de género— y epistémico —del conocimiento y la subjetividad—. Para el dominio económico es necesario el fomento de la dependencia, la injusticia, la inequidad y el no acceso al conocimiento ni intercambio alguno de saberes.

La universalización del saber barre con todo aporte posible de etnia (comunidad cultural) o raza (sangre y rasgos) *otra*, que no sea la blanca, cristiana y europea. Y la clasificación de la otredad abarca más allá de los rasgos de raza, lengua, religión, costumbres, culminando en la inferiorización de ese otro: no indio, negro o mestizo, sino extraño a la naturaleza humana, por no ser como se debe ser.

Con la conquista y el borramiento de las lenguas indígenas tiene lugar la eliminación de los modos que los pueblos nativos tenían para nombrar sus territorios: es América Latina como nombre, una invención que implica la desposesión de un saber y un ser previos al «descubrimiento».

Esta inmensa carga histórica de los pueblos conquistados pasa a los criollos o primeros autodenominados *americanos*. Su toma de conciencia dará lugar a lo que se denomina *giro decolonial*, que constituye una nueva mirada a la modernidad no ya desde ella misma (posmodernidad), sino desde la colonialidad. Los proyectos

decoloniales celebrarán la diversidad de culturas, luego del borramiento, la inferiorización y la marginación sufridos.

Aún la independencia de los criollos de ascendencia europea reprodujo el modelo de la modernidad colonialista occidental, produciendo la permanencia de la dependencia de Europa y América del Norte, cuyo proceso es muy diferente al de América del Sur y adopta con facilidad los rasgos expansionistas e imperialistas de Europa.

La perspectiva decolonial implica una independencia del relato, a cambio de los múltiples relatos locales, historias y lenguas, pero para ello es necesario desarticular el poder de persuasión del relato hegemónico moderno.

Por eso el concepto de *transmodernidad* del filósofo de la liberación Enrique Dussel es tomado por Mignolo: «Europa cree que la modernidad es una cosa que ella hizo, pero no lo podría haber hecho sin la conquista del resto del mundo. A eso él (Dussel) le llama transmodernidad...» (Gortázar, 2014).

Mignolo hace alusión al «pensamiento crítico de frontera» para la decolonización del conocimiento. Para ello hace falta un diálogo crítico con las categorías de pensamiento occidentales, partiendo de la experiencia individual e histórica de los «pueblos sin historia», a los cuales devolver su dignidad y humanidad, con el reconocimiento de la coexistencia de dos orígenes: «la memoria es lo que no se ha logrado conquistar» (Mignolo, 2005, p. 149). No es suficiente la perspectiva del multiculturalismo, que reconoce la diversidad, pero no a nivel de cosmologías e ideologías.

Es hasta este punto de la exposición sobre la teoría de Mignolo en que se considera ostensible en este trabajo la conexión con todo lo desarrollado anteriormente sobre la obra de Gloria Anzaldúa, donde se propone menos una resistencia que una «nueva visión», una «desvinculación conceptual» liberadora: Anzaldúa (1987) sugiere «actuar en lugar de reaccionar», porque esto último es «con relación a», y no promueve la «independencia de» (Anzaldúa, 1987, p. 160).

Las historias de opresión y la herida colonial promueven una ética común (Mignolo, 2005), y la aspiración a un «mundo en que coexistan varios mundos». Siguiendo al autor, si la frontera es una categoría clave en el pensamiento chicano-latino en Estados Unidos, equivale a territorio y conmueve estructuras como condición de los sujetos coloniales; promueve incluso una complicidad epistemológica y una renovada noción de espacialidad.

La erosión que puede producir esta nueva relación, a partir del reconocimiento del propio origen latino, indígena y afroamericano es potencialmente fundante de nuevas formas de subjetividad y una pluridiversidad no accesible por la historia lineal del pensamiento occidental.

En entrevista realizada en Uruguay a Mignolo, el teórico de la cultura de la periferia y de la decolonialidad reconoce como uno de los pilares de su perspectiva a Gloria Anzaldúa, por su concepto de frontera: «... se refiere a la de México con Estados Unidos; son 3000 km donde el Tercer Mundo se frota con el Primer Mundo y sangra». Y continúa Mignolo: «Ella lo dice como chicana, pero también como lesbiana, o sea que también plantea la cuestión de las fronteras sexuales» (Gortázar, 2014, pp. 10-11).

Concluyendo, proponemos esta cita de Anzaldúa en Mignolo: «El futuro (será de las mestizas) [...] Depende de la ruptura de los paradigmas, del puente que une dos o más culturas [...] cambio de la manera de percibir la realidad, de vernos a nosotras mismas y de conducirnos» (Mignolo, 2005, p. 181).

Conclusiones

La expectativa inicial de esta tesis —cumplir, a partir de la polémica Arguedas-Cortázar, con el propósito de actualizar las problemáticas que se proyectan desde el período contemplado a través de la voz de dos de los mayores escritores latinoamericanos—, fue presentar un análisis de las razones que condujeron a la contienda, a fin de proyectar la permanencia de sus temáticas en la actualidad, revelando su vigencia.

Para ello, se intentó profundizar en los motivos antes mencionados, dignos de esta investigación, que van desde los modelos legitimados en torno a una búsqueda de identidad nacional y latinoamericana y oscilan en este punto entre la mejor forma de colaborar con esa construcción de pertenencia desde sus disímiles lugares de enunciación.

Los puntos de vista opuestos de los escritores, al verse interpelados y compelidos a responder por la exigencia del momento en relación con la alta conflictividad política y social de su tiempo y al compromiso que confiaron tener como creadores, los expuso a verse envueltos, desde sus orígenes, formación, entorno y opciones personales, en contradicciones de magnitud que comprometían su obra y su vida.

El desafío y límite de estas páginas se intensificó a lo largo de la investigación, debido al reconocimiento de todo lo escrito sobre los autores y sobre la contienda desde campos disciplinarios específicos, así como sobre los años sesenta y los efectos del *boom* —acontecimiento profusamente reseñado, que significó un antes

y un después en la producción literaria latinoamericana y en el objetivo de dar con una identidad de la región desde la literatura—.

Pero esto no restó fuerza a la pretensión de resituar el entredicho para consideras su vigencia y sus efectos, más allá de la frontera instalada por el tiempo, tanto el que ocurrió como el transcurrido, bajo el influjo de los modos de pronunciarse públicamente de cada uno de los antagonistas, analizando sus puntos de vista, coincidencias, su coherencia y sus luchas: las dispares concepciones sobre el profesionalismo y la vocación en torno a la escritura, lo regional y lo internacional, la identidad-otredad y lo que implicaba su compromiso como escritores para cada uno, todo ello en cruce con su obra, sus trayectorias y sus vidas.

Las interrogantes abiertas desde un intercambio sucedido hace ya más de cincuenta años, hacen visible la condición permanente de algunas de las problemáticas planteadas y nos enfrentan al desafío de formular respuestas ante la complejidad del hoy.

La polémica nos reconduce, como conclusión, a la legitimación de las luchas internas vividas y volcadas por estos dos grandes protagonistas de su tiempo, en sus palabras y perfiles de escritores devenidos en figuras públicas, sin otra alternativa que considerar que no hubo última palabra ni ganadores en el intercambio.

Aventuramos el triunfo y la trascendencia de la obra de Cortázar con relación a la de Arguedas por la aptitud que permitió al primero ser admitido en el canon de la literatura universal, en la medida en que su discurso no estuvo dirigido a reivindicar localismos o minorías. Con Arguedas, el fuerte conflicto interno y debate a nivel social revelan la imposibilidad de universalización de un mundo que decide intentar conciliar y representa con su literatura, lo que reivindica con sus estudios y con su vida.

Se conjugan en lo irreconciliable dos formas de ver el mundo, dos realidades que lejos de lograr fusionarse identitariamente en el paisaje del panorama globalizado,

forman parte del panorama de un presente que, en el caso de las naciones latinoamericanas, continua llevando la marca de la tragedia de la conquista y la colonización para las culturas y pueblos originarios, confundiéndose con la tragedia personal del propio Arguedas desde *adentro* y la constante inquietud de Cortázar quien, más allá de sus extraordinarios hallazgos literarios, nunca dejó de preocuparse por la comunicación con la gente y la cultura que nunca abandonó aun estando *afuera*.

La muerte autoinfligida de Arguedas puede interpretarse, como se ha hecho, como metáfora del propósito transculturador inacabado y su padecimiento; en sus propias palabras, refiere al conflicto interno como a la relación con la escritura y los problemas del Perú de su tiempo como *la desigual pelea*; en la visión del crítico Óscar Brando según la entrevista transcrita, Arguedas pone fin, con su vida, al proyecto transculturador, ante la imposibilidad de este (Arguedas, 1971; Brando, 2004).

Resulta pertinente intentar exponer cómo, a su vez, el análisis de la polémica es de particular significación por las aristas que ofrece para revalorizar una época de importancia decisiva como parte fundamental de la historia cultural y sociopolítica latinoamericana, prolongándose a través de las temáticas que atraviesan los estudios interdisciplinarios sobre América Latina en el presente.

Bibliografía

- Acosta, Y. (2012). Arturo Andrés Roig: función utópica del discurso y constitución de sujeto. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, VI(2). Recuperado de <http://enclat.fhuce.edu.uy/images/revistas/anteriores/enclat%2015.pdf>.
- Acosta, Y. (2017). Utopía. En: C. Pereda (Ed.), *Diccionario de la Justicia*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Adorno, T. (1970). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Alabarces, P., y Añón, V. (2008). «¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder». *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Alabarces, P., y Añón, V. (2016). Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, (37), 13-22. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/312901603_Subalternidad_postdecolonialidad_y_cultura_popular.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/Las Fronteras: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arguedas, J. M. (1968) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En: *Amaru*, Revista de Artes y ciencias, p. 42.Nro. 6, abr.-jun. Lima.
- Arguedas, J. M. (1969, junio 1.º). Inevitable comentario a unas ideas de Julio Cortázar. *El Comercio*. Lima.
- Arguedas (1965). José María Arguedas: Voy a hacerles una confesión un poco curiosa: «soy hechura de mi madrastra». En: *Literatura Universal* [en línea]. Recuperado de:

<https://literaturauniversal2315.blogspot.com/2021/09/jose-maria-arguedas-voy-hacerles-una.html>

- Arguedas, J. M. (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J. M. (1974). *Yawar fiesta*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultural nacional indoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Arguedas, J. M. (1988). *Todas las sangres*. Madrid: Alianza.
- Arguedas, J. M. (1990). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica coordinada por Éve- Marie Fell (Introducción de la coordinadora). Madrid: ALLCA XX-Unesco.
- Arguedas, J. M. (2011). *Los ríos profundos*. Lima: Ed. Estruendo mudo.
- Bauer, T. (1991). Cortázar. *Un film de Tristán Bauer*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Cinematografía-Fundación Banco Argentino.
- Bernabé, M. (2001). La poética del forastero en El zorro de arriba y el zorro de abajo. *Iberoamericana*, I(2), 5-26.
- Beverly, J. (2010). Los estudios culturales y los estudios subalternos como crítica de la normatividad literaria. Entrevista de Christian Elguera. *El Hablador*. Recuperado de: https://www.elhablador.com/entrevista18_beverley.html
- Brando, Ó. (2001). La desigual pelea. Algo sobre la muerte del tatay Arguedas (1911-1969). *ideele*, n.º 207.
- Brando, Ó. (2004, enero). José Ma. Arguedas (1911-1969) «Escribir contra la muerte». *El País Cultural*, XV(740). Montevideo.
- Brando, Ó. (2014a). (s/t) Coloquio Arguedas-Cortázar. 37.ª Feria Internacional del Libro. Montevideo: MAPI.

- Brando, Ó. (2014b). Entrevista para exposición *Polémicas vigentes. Arguedas-Cortázar (1967-1969)*. Montevideo: MAPI.
- Brando, Ó. (2019). Polémica Arguedas-Cortázar: caminando alrededor. *Revista de la Biblioteca Nacional*, (15), 129-157. Recuperado de <http://bibliotecadigital.bibna.gub.uy:8080/jspui/handle/123456789/71294?mode=full>.
- Castro-Gómez S., y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: El Siglo del Hombre.
- Castro-Klaren, S. (1980). Julio Cortázar, lector. Conversación con Julio Cortázar. *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 364-366, 11-36. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/julio-cortazar-lector-conversacion-con-julio-cortazar/>.
- Chasqui. El correo del Perú*. Boletín Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores. Embajada de Perú en Uruguay, 2012-2014.
- Cipriani López, C. (2011). La polémica Arguedas-Cortázar (1967-1969) Golpe por golpe. *Narratura* [en línea]. Recuperado de <http://narratura.blogspot.com/2011/10/la-polemica-arguedas-cortazar-1967-1969.html>
- Collazos, O., y Vargas Llosa, M. (1970). *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Cornejo Polar, A. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Losada.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177),

837-844. Recuperado de <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6262/0>.

Cortázar, J. (1951). *Bestiario*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cortázar, J. (1960). *Los premios*. Madrid: Alfaguara.

Cortázar, J. (1963a). *Rayuela*. Madrid: Alfaguara.

Cortázar, J. (1963b). *Libro de Manuel*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cortázar, J. (1967a). *La vuelta al día en 80 mundos*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Cortázar, J. (1967b). Carta. Situación del intelectual latinoamericano. *Revista Casa*, VIII(45).

Cortázar, J. (1970). *Viaje alrededor de una mesa*. Buenos Aires: Ed. Rayuela.

Cortázar, J. (1977). *Alguien que anda por ahí*. Madrid: Alfaguara.

Cortázar, J. (1978). América Latina: exilio y literatura. *Revista Eco*, (205), 59-66.

Cortázar, J. (1980a). Carta a una escritora argentina. *El Ornitorrinco*, (10).

Cortázar, J. (1980b). Soneto gótico. Testimonios personales. *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 364-366.
Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/cuadernos-hispanoamericanos-60/213835.pdf>.

Cortázar, J. (1986). *El examen*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cortázar, J. (1994a). *Obra crítica*. 3 volúmenes. Madrid: Alfaguara.

Cortázar, J. (1994b). América Latina: exilio y literatura. En: *Obra crítica*. Volumen 3. Madrid: Alfaguara.

Cortázar, J. (1994c). *Cuentos completos*. Madrid: Alfaguara.

Cortázar, J. (2014). *Clases de literatura, Berkeley, 1980*. Madrid: Alfaguara.

De Ambrosio, M. (2004). Cortázar polemista Modelo para armar. Radar Libros. *Página/12*. Recuperado de

<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-930-2004-02-08.html>.

De la Cadena, M. (2008). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? En: C. de Gregori y E. Sandoval (Comps.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. París: Institut français d'études andines. doi:10.4000/books.ifea.6023.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

De Torres, M. I. (2014). Coloquio Arguedas-Cortázar. 37.^a Feria Internacional del Libro, IM, 9 y 10 de octubre. Montevideo.

Donoso, J. (2007). *Historia personal del boom*. Santiago de Chile: Alfaguara.

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro; hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Eds.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2000). Europa. Modernidad, Eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso-Unesco. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>.

Echevarría, I. (2011, noviembre 25). Una polémica abierta. *El Cultural, España*. Recuperado de https://www.lespanol.com/elcultural/opinion/minima_molestia_ignacio_echevarria/20111125/polemica-abierta/19248531_0.html

El Comercio. Diario. 1.º de junio 1969. Lima, Perú.

Elguera, Ch. (2010). Los estudios culturales y los estudios subalternos como crítica de la normatividad literaria. Entrevista a John Beverly en la Universidad de San Marcos, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar. Lima. *El Hablador*. Recuperado de https://www.elhablador.com/entrevista18_beverley.html

Escajadillo, T. G. (1994). *Narradores peruanos del siglo XX*. Lima: Lumen.

Escobar, T. (2005). La diversidad como derecho cultural. Políticas culturales, ciudadanía e integración cultural. En: M. Allende Serra (Org.), *Diversidad cultural y desarrollo urbano* (pp. 153-170). San Pablo: Ed. Iluminuras.

Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

Fuentes, C. (1974). *La nueva novela hispanoamericana*. Ciudad de México: Moritz.

García Canclini, N. (1968) Cortázar, una antropología poética. Buenos Aires: Nova Ed.

García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

García Liendo, J. (2012). Las chicherías conducen al coliseo. José María Arguedas, tecnología y música popular. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXXVIII(75), 149-170. Recuperado de <http://as.tufts.edu/romancestudies/rcell/pdfs/75/149-170-Garc%C3%ADa-Liendo.pdf>^a

García Liendo, J. (2017, abril 28) El intelectual y la cultura de masas. Argumentos latinoamericanos en torno a Ángel Rama y José María Arguedas. Con Mónica Bernabé. Casa de la Literatura Peruana. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=i2Fw3hQezsU>.

- Gilman, C. (1993). Política y cultura: Marcha a partir de los años 60. *Nuevo Texto Crítico*, VI(11), 153-186. Recuperado de <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/11663>.
- Gilman, C. (1996). Política y crítica literaria: *Marcha* en los años de la revolución mundial. *Río de la Plata Culturas*, 17-18. Recuperado de <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/11662?mode=full>.
- Gilman, C. (1999). Las revistas y los límites de lo decible: cartografía de una época. En: S. Sosnowski (Ed.), *La cultura de un siglo: América Latina en sus revistas* (pp. 461-469). Madrid-Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Gilman, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gilman, C. (2010). Casa de las Américas. Un esplendor en dos tiempos (1960-1971). En: C. Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. 2 (pp. 1-9). Buenos Aires: Katz.
- Giménez, G. (1987). La cultura popular. Problemática y líneas de investigación. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, I(3), 71-96. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/316/31610304.pdf>.
- Gómez Mango, E. (1984). Todas las lenguas. Vida y muerte de la escritura en *Los zorros* de J. M. Arguedas. En: *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (pp. 360-368). Buenos Aires-Madrid: Organismos signatarios del acuerdo multilateral de investigaciones-CSIC.
- González Alvarado, O. (2015). La quena y la filarmónica. La polémica entre José María Arguedas y Julio Cortázar. *Pacarina del Sur*, (23). Recuperado de <http://pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/1136-la-quena-y-la-filarmonica-la-polemica-entre-jose-maria-arguedas-y-julio-cortazar>.
- Gortázar, A. (2014, mayo 9). Con Walter Mignolo: Pensar como sudaca. *La Diaria*. Recuperado de <https://ladiaria.com.uy/articulo/2014/5/pensar-como-sudaca/>.

- Gortázar, A. (2019, enero 22). El año de José María Arguedas. *Sujetos Uy*. Recuperado de <https://sujetos.uy/2019/01/22/jose-maria-arguedas/>.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Recuperado de https://www.academia.edu/36497333/Grimson_Alejandro_Los_Limites_de_La_Cultura.
- Heker, L. (1980). Exilio y literatura. *El Ornitorrinco*, (7) y (10).
- Heker, L. (2012). *Polémica Liliana Hecker-Julio Cortázar*. La polémica (1). Recuperado de <http://elblogdehelios.blogspot.com/2012/10/polemica-liliana-heker-julio-cortazar.html>.
- Lienhard, M. (1984). La «andinización» del vanguardismo urbano. En: *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (pp. 321-332). Buenos Aires-Madrid: Organismos signatarios del acuerdo multilateral de investigaciones-CSIC.
- Lienhard, M. (1990). *Cultura andina y forma novelesca: zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Lienhard, M. (2000). Voces marginadas y poder discursivo en América Latina. *Revista Iberoamericana*, LXVI (193), 785-798. Recuperado de <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5816/5961>.
- Julio Cortázar: un gran escritor y su soledad. *Life*, 33(7), 1969.
- Polémica entre dos escritores. *Marcha*, XXX(1450), 3 de mayo de 1969.
- Maturo, G. (2004). *Julio Cortázar y el hombre nuevo*. Buenos Aires: Fundación Internacional Argentina. Recuperado de https://www.stockcero.com/pdfs/987-1136-18-8_SAMP.pdf.
- Migdal, A. (2014). Los exilios según pasan los años. En: Coloquio Arguedas-Cortázar. 37.ª Feria Internacional del Libro, IM, 9 y 10 de octubre, Montevideo.

- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2014). *El concepto de (De)colonialidad y América Latina*. Conferencia dictada en la FHCE, Universidad de la República, Montevideo, 28 de abril. Recuperado de <https://www.fhuce.edu.uy/index.php/ciencias-antropologicas/departamento-de-antropologia-social/novedades/4319-video-de-la-conferencia-de-walter-mignolo-en-facultad>.
- Moraña, M. (2006). *Territorialidad y forasterismo: la polémica Arguedas-Cortázar revisitada*. St. Louis: Washington University.
- Moraña, M. (2013). *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Murra, J. V., y López Baralt, M. (1998). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Neruda, P. (1978). *Para nacer he nacido*. Santiago de Chile: Austral.
- Ortiz, F. (1973). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Barcelona: Ariel.
- Pinilla, C. M. (1994). *Arguedas: conocimiento y vida*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pinilla, C. M. (2014). El antropólogo Arguedas. *Chasqui. El correo del Perú*, 12(22). Recuperado de https://issuu.com/ccincag/docs/22chasquiespa_ol.
- Podestá, B. (2014a). Entrevista: Exposición Polémicas vigentes. Arguedas-Cortázar (1967-1969). Montevideo: MAPI.
- Podestá, B. (2014b). Coloquio Arguedas-Cortázar. MAPI/ Museo de Arte Precolombino e Indígena, 37.ª Feria Internacional del Libro, IM, 9 y 10 de octubre, Montevideo.
- Porzecanski, T. (2014). Pensando al «otro»: el prejuicio y la función social del disciplinamiento. En: L. Gioscia (Coord.), *¿Más allá de la tolerancia?*

- Ciudadanía y diversidad en el Uruguay contemporáneo*. Montevideo: Universidad de la República-Ediciones Trilce.
- Prego, O. (1985). *La fascinación de las palabras. Conversaciones con Julio Cortázar*. Barcelona: Muchnik.
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Lima: CIES.
- Rama, Á. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Rama, Á. (1983). *Ángel Rama. Más allá de la ciudad letrada – Espejo de escritores*. Entrevista. Nueva York por Mario Szichman (Ediciones del Norte, 1983). Recuperado de <https://youtu.be/XmDCiJVEtcE>.
- Rama, Á. (1984). *Más allá del boom. Literatura y mercado*. Buenos Aires: Folios.
- Rama, Á. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar.
- Rivera, F. (2011). *Dar la palabra. Ética, política y poética de la escritura en Arguedas*. Madrid: Iberoamericana.
- Rochabrún, G. (Ed.) (1965) ¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre *Todas las sangres*. Lima, 23 de junio.
- Roig, A. (2003). Arte impuro y lenguaje. Bases para una estética motivacional. *Huellas. Búsqueda de Arte y Diseño*, (3), 19-30. Recuperado de http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/166/roighuellas3.pdf.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana. Colección contracorriente.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- Salazar, I. (2012). Por una cultura hospitalaria. J. M. Arguedas y E. A. Westphalen. *Chasqui. El correo del Perú*, 10(19). Recuperado de <https://issuu.com/ccincag/docs/chasqui19esp>.

- Scott, J. (2008). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: *Género e historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sigüenza, C. (2012). El «boom» Vargas Llosa: «El “boom” no fue solo un movimiento literario, también político». Madrid, 4 de noviembre. Recuperado de https://www.lainformacion.com/arte-cultura-y-espectaculos/vargas-llosael-boom-no-fue-solo-un-movimiento-literario-tambien-politico_KmNCIYByKFFuNVTPS2XtB3/
- Szichman, M. (1983) *Ángel Rama. Más allá de la ciudad letrada – Espejo de escritores*. Entrevista. Nueva York por Mario (Ediciones del Norte, 1983). Recuperado de <https://youtu.be/XmDCiJVEtcE>
- Valcárcel, A. (2000). Equidad y derechos humanos. En: *VIII Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*, Lima, Perú. Recuperado de <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/5877>
- Vargas Llosa, M. (1966a) Ensoñación y magia en José María Arguedas (I-II)... Expreso (Lima, Perú), abr. 24 y 26. Recuperado de: <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254675.html>, <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254676.html> y <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-254677.html>
- Vargas Llosa, M. (1996b). La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Llosa, M. (1977) Conferencia leída en la clausura del Primer Congreso de Cultura Catalana, en el Palacio de Congresos de Barcelona, el 24 de noviembre de 1977. Recuperado de <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/071e0a74-4bac-4df9-a344-c02d1b999dac?filename=la-utopia-arcaica>
- Verón, E. (1987). *La palabra adversativa*. Observaciones sobre la enunciación política. En: *El discurso político*. Buenos Aires: Hachette.

- Viñar, M. (2010, octubre 29). Lo social y lo personal. *El País Cultural*, (1141).
Especial Arguedas: Su terapeuta.
- Viñar, M. (2014). Entrevista Exposición «Polémicas vigentes. Arguedas-Cortázar (1967-69)». Montevideo: MAPI.
- Wallerstein, I. (1974). *El Moderno Sistema-Mundial*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Williams, R. (1958). *La cultura es algo ordinario*. Londres: Verso.
- Exposición, 37.ª Feria Internacional del Libro: documental itinerante ¿Polémicas? Vigentes: Arguedas-Cortázar (1967-1969). Montevideo: Cámara Uruguaya del libro. Recuperado de <https://www.cul.com.uy/exposicion-en-la-37a-feria-internacional-del-libro-documental-itinerante%E2%80%8B-polemicas-vigentes-arguedas-cortazar-1967-1969/>