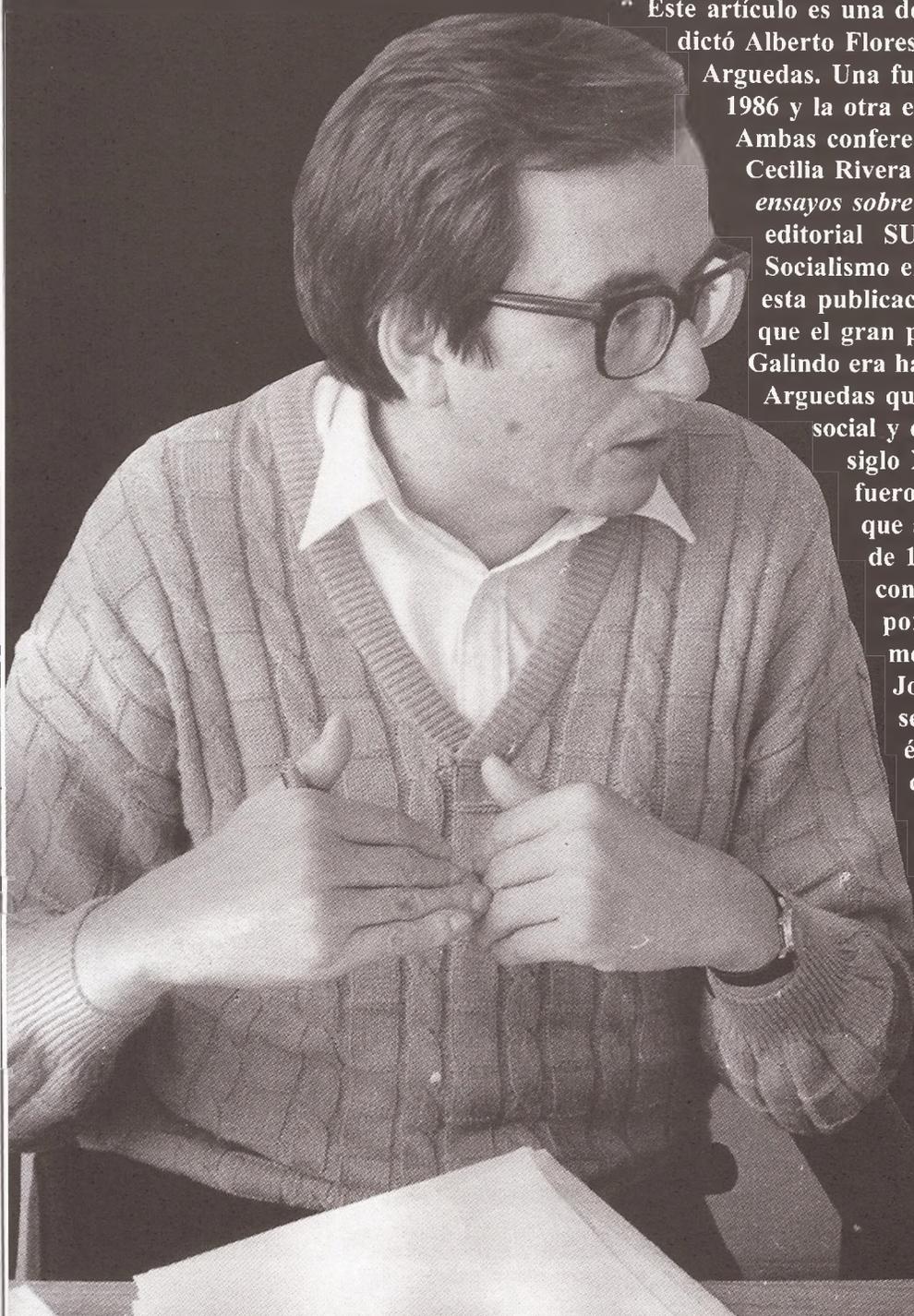


ALBERTO FLORES GALINDO HABLA DE ARGUEDAS

* Este artículo es una de las dos conferencias que dictó Alberto Flores Galindo sobre José María Arguedas. Una fue en Cusco en diciembre de 1986 y la otra en Jauja en agosto de 1988. Ambas conferencias fueron publicadas por Cecilia Rivera bajo el título de *Dos ensayos sobre José María Arguedas*, en la editorial SUR Casa de Estudios del Socialismo en 1992. En el prólogo de esta publicación Cecilia Rivera señala que el gran proyecto de Alberto Flores Galindo era hacer la biografía de Arguedas que condensaría la historia social y cultural más importante del siglo XX. Ambas conferencias fueron el inicio de ese proyecto que su muerte truncó en marzo de 1990. *Anthropía* publica la conferencia dictada en Jauja, porque creemos que es la mejor forma de presentar a José María Arguedas con la seriedad y la inteligencia que él se merece, y nadie mejor que uno de los mayores intelectuales que el Perú produjo: Alberto Flores Galindo uno de los más lúcidos lectores de Arguedas. Queremos agradecer sobremanera a Cecilia Rivera, esposa de Tito como ella lo llama, por habernos facilitado esta publicación y por habernos proporcionado las fotos y la caricatura que acompañan al artículo.



LOS ÚLTIMOS AÑOS DE ARGUEDAS INTELECTUALES, SOCIEDAD E IDENTIDAD EN EL PERÚ*

Me voy a referir a los últimos años de Arguedas. En realidad, más que a Arguedas como tal, a la relación entre intelectuales, sociedad e identidad en el Perú. Para pensar esta relación creo que Arguedas puede ser un caso particularmente ejemplar. Esta aproximación será básicamente histórica y referida a las ideas, la ideología que subyacen en los textos de Arguedas.

Los supuestos de la indagación

El primer supuesto es no considerar a Arguedas como el indio, el intérprete del mundo indígena, el auténtico representante. Este es un estereotipo propalado por Mario Vargas Llosa, en particular en el prólogo a una de las ediciones de *Los Ríos Profundos*. Pero es un estereotipo al cual el propio Arguedas dio cabida, y que ha llevado incluso a que un autor polaco llegue a decir que Arguedas aprendió en realidad el castellano recién después de ingresar a la Universidad de San Marcos, lo que es un disparate total. Es el estereotipo más repetido y lo dejo de lado. No voy a hablar de Arguedas como «el indiecito».

Por el contrario —este sería el segundo supuesto— voy a hablar de un autor que tiene una obra bastante compleja. No es un autor elemental o primitivo. Por más que se presente como absolutamente espontáneo, ha reflexionado sobre sus problemas bastante más de lo que él mismo supone o sugiere. Ha leído bastante más de lo que deja traslucir. Esta particularidad es quizás un buen pretexto para que alguien de las ciencias sociales se introduzca en su obra. No sólo es la obra de un narrador; es también la obra de un poeta. Y no sólo es una obra de ficción, es también la obra de un antropólogo, de un folklorista, de un hombre que ha recopilado testimonios orales del mundo andino. Es la obra de una persona que ha publicado documentos de excepcional importancia, como *Dioses y hombres de Huarochirí*, por ejemplo. No es, pues, sólo una obra «literaria»; abarca diversidad de campos. Lamentablemente muchos de los que se han ocupado de la obra de Arguedas han descuidado o no han prestado el mismo interés a estas otras facetas.

El tercer supuesto es que se trata de una obra de una terrible coherencia, donde desde el principio se aspiró a dar una imagen de la totalidad del Perú¹.

Trayectoria de Arguedas

Bajo estos tres supuestos me referiré a la trayectoria de Arguedas. Todo esto para desembocar en sus últimos años y en los *Zorros*. Y para, a partir de los *Zorros*, elaborar dos o tres hipótesis alrededor de la relación entre intelectuales, sociedad y problema de identidad en el Perú.

En los primeros textos de Arguedas resulta absolutamente transparente una imagen dual de la sociedad peruana. Me refiero básicamente a los cuentos que se publican bajo el título de *Agua*. Allí se trata de resumir el mundo de la sierra del Perú como un mundo en el que existen básicamente dos tipos de personajes: indios y mistis. Indios y mistis están en un enfrentamiento permanente. Entre ellos no hay más comunicación que la violencia. Un indio no podrá ser nunca un misti, y un misti despreciará permanentemente a los indios. Es un mundo dual de contraposiciones radicales. Un mundo casi maniqueo.

Entrando en el terreno de las hipótesis, el mundo maniqueo que se retrata allí², más que con las concepciones de mundo andino en el sentido indígena, puro, de la palabra, tiene que ver con el cristianismo popular que debió difundirse en los pueblos donde Arguedas pasó su infancia. Un cristianismo de imágenes apocalípticas y contrapuestas³.

Es un discurso que también tiene que ver con las imágenes y las propuestas que en los años 30 elabo-



raron los comunistas sobre la revolución en general y sobre la sociedad peruana en particular. Las ideas de clase contra clase transportadas a los andes llevan a la contraposición entre mistis e indios. Ahí también se podría rastrear —como lo ha sugerido un autor chileno—, la influencia de algunos relatos de Vallejo que impactaron particularmente a Arguedas⁴. Lo cierto es que con unas u otras fuentes estos dos mundos están retratados como absolutamente contrapuestos, sin ninguna posibilidad de conciliación y con la violencia como única forma de relación entre mistis e indios.

Pero hay un problema que aparece en estos primeros relatos: ¿cómo puede cambiar este mundo? Lo que se ansía, lo que se desea, a través de algunos personajes, es que este mundo cambie. Que se produzca un gran incendio en estas praderas andinas. Que no haya más principales, que no haya más mistis. Sin embargo, es una invocación que no parece encontrar un verdadero sustento. Es un mundo tan jerárquico, tan brutalmente diferenciado, que la posibilidad del cambio no existe, no se avizora por ningún lado.

En una segunda etapa estas imágenes van a ser reemplazadas por otras que hablan más bien de la posibilidad del encuentro entre dos culturas. Los mundos separados de los mistis y de los indios podrían hallar algunas posibilidades de reconciliación o de encuentro.

A partir de 1941, con la publicación de *Yawar Fiesta*, sus artículos sobre folklore que se publican en Buenos Aires, su descubrimiento de la antropología, su interés por los estudios antropológicos, Arguedas pone el acento ya no en el conflicto social entre mistis e indios, sino más bien en el conflicto cultural. Así aparece, por ejemplo, en el caso de *Yawar Fiesta*. Esto lo lleva también a plasmar aquella idea que sirve de título para el libro de un autor chileno: la idea de La salvación por la cultura⁵. Se trata de que podría haber una salida si se lograra recuperar la cultura andina. Ir tras los mitos andinos, al igual que el muchacho que en ese cuento, Orovilca, en las dunas de Ica se va tras la imagen mítica de la sirena. Hay ahí también una profunda ambivalencia porque, al ir tras los mitos andinos, ese muchacho encuentra la muerte.

Interesa referirse a este pasaje simplemente para subrayar que comienza a esbozarse la idea de que la cultura de los dominados podría explicarse a los dominadores; de que podría mostrárseles la riqueza de ese mundo. De esa manera tal vez pudieran suprimirse las murallas que separan a unos de otros. Es tam-

bién en esos años que Arguedas viaja a México y queda impresionado por el estado mexicano y por la conexión entre estado y cultura. Vislumbra una posibilidad que luego formará parte de su trayectoria vital: la de utilizar los aparatos del estado para promover una política cultural que permita cambiar las cosas, rescatar la cultura andina y a su vez eliminar el abismal conflicto entre la cultura andina y la cultura occidental. Sin embargo, con esto no superaba ni dejaba de lado las preocupaciones anteriores.

En realidad, la separación no es tan nítida, forma parte de dilemas y conflictos interiores muy fuertes, que incluso podrían resumirse en las repetidas metáforas del puente y el río. Hay ocasiones en que insiste en las imágenes del puente. Arguedas se presenta a sí mismo como una suerte de puente entre el mundo indio y el mundo español, entre el mundo occidental y el mundo andino. En otras ocasiones, Arguedas parece simpatizar más bien con la imagen del río, con esta imagen del Yawar Mayu y del río que irrumpe y arrasa con todo. Es decir, o la posibilidad de conciliación, de encuentro de mundos, o la posibilidad de la ruptura, de la quiebra, del cambio radical de estos mundos. La posibilidad del encuentro aparece más clara; mientras la posibilidad de la ruptura no se vislumbra con la suficiente claridad. Comienza a avizorarse con más claridad en *Los ríos profundos*, a través de las chicheras, y se hace evidente años después en la última parte de *Todas las sangres*, donde surge la imagen de esta suerte de ríos subterráneos que hacen temblar el mundo y que lo van a cambiar. Pero este río subterráneo tiene algunas cargas más bien de tipo apocalíptico, incluso algún sabor a milenarismo, o una tendencia o corriente de ese estilo.

Viene después un tercer momento, un momento final que es importante subrayar: la ruptura de Arguedas con los medios intelectuales, en particular con los grupos que ahora calificaríamos de derecha, a los cuales había estado muy vinculado. Y además con los medios oficiales, lo que se expresa en su renuncia al Museo Nacional de Historia en 1966 y después en su jubilación. Escribe un artículo donde critica ferozmente la política cultural del Estado y concluye más o menos que, respecto de la cultura, no se puede esperar absolutamente nada del Estado en el Perú, cualquiera que sea la clase social o el partido político que esté en el poder. Termina así echando al tacho lo que durante muchos años había sido su proyecto de trabajo en la administración pública. Termina dejando a un lado la idea de que a través del Estado podría rescatarse la cultura andi-

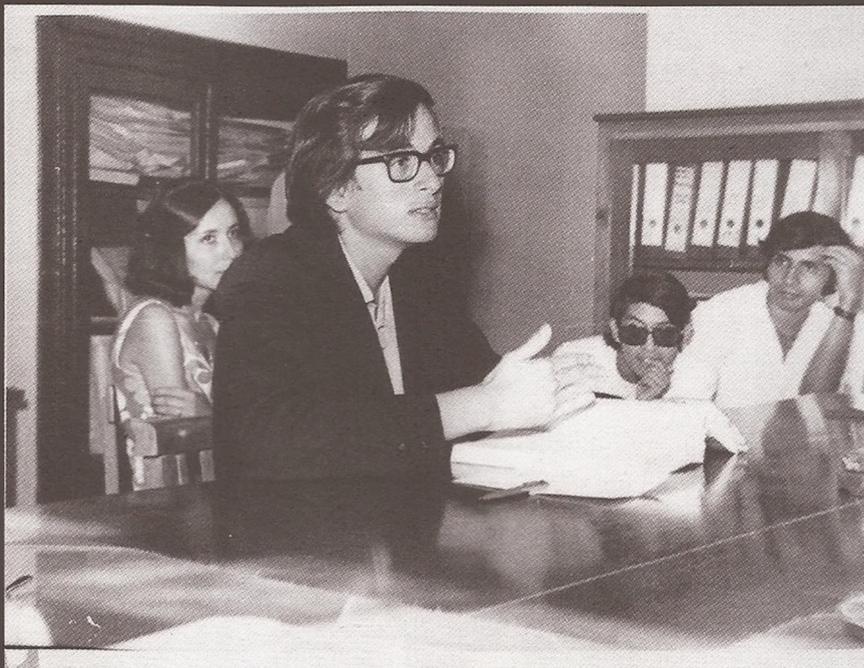
na o podrían trazarse o construirse puentes entre el lado occidental y el lado andino del Perú.

Son los años de radicalización —en 1965 - 68— de ciertos sectores juveniles en la sociedad peruana. Algunos de estos jóvenes serán sus alumnos en la Universidad Agraria donde encuentra un cierto refugio al renunciar a la administración pública. Es particularmente sensible al desafío de estos alumnos radicales que viven el impacto de la revolución cubana. Son también los años del encuentro con la etnohistoria y los de la elaboración de los Zorros.

Quisiera utilizar esta novela para subrayar algunos rasgos en torno a la relación entre intelectuales, sociedad e identidad. Un primer rasgo, siguiendo este desarrollo un tanto esquemático, es que en esa novela no existe un personaje central, como en el caso de *Los ríos profundos*. Existen varios personajes, como Cecilio Ramírez o Esteban de la Cruz o Don Diego, que hablan constantemente en la novela. Además hablan de igual a igual con los dominadores: con los dueños de la fábrica de harina de pescado, con los empresarios o con los curas. E incluso los ponen en aprietos, en retirada, ante desafíos y preguntas que estos personajes no pueden resolver, como ocurre en la conversación entre Cecilio Ramírez y el cura Cardoso. Ya no hay el silencio o el hablar a escondidas de los personajes de *Agua*.

No trataré sobre la cuestión del lenguaje —central en esta novela—, del cual se han ocupado Escobar y luego Aníbal Quijano, en una reseña del texto de Escobar⁶. Lo que me interesa subrayar es que son un conjunto de personajes, no hay uno que sea central. Este conjunto de personajes habla un español muy particular, lleno de términos quechuas y con una construcción muy peculiar. Habla su propio español, pero lo habla en voz alta, sin temor, sin tartamudear. Hablan de igual a igual, por ejemplo, con un hombre de otra cultura aparentemente superior como sería Cardoso. El diálogo con Cardoso no es el de alguien que habla de abajo para arriba, sino el de alguien que está hablando al mismo nivel.

¿Por qué hablan de igual a igual?, ¿cómo consiguieron hacerlo? Lo hacen porque antes de hablar han caminado; son caminantes, personas que vi-



nieron de otros sitios del Perú. Desembocaron en Chimbote, pero previamente habían recorrido una serie de pueblos y lugares del Perú. Lo que los define —hay dos o tres frases claves referidas a esta idea de caminar— es lo que puede significar caminar como medio de construir una identidad. Estos hombres son migrantes que dejaron atrás su pueblo de origen. Pero en ellos no se ha producido una ruptura total o radical; han conservado algunos rasgos anteriores, uno de los cuales es la solidaridad. Son migrantes que han sufrido una ruptura, pero que también han conservado elementos de su propio mundo y que caminando, recorriendo pueblos, y llegando a Chimbote, han ido construyendo una identidad. Esta identidad es por una parte individual —tienen nombres propios, su propia manera de expresarse, sus propios problemas— pero también tiene una dimensión colectiva. Son los habitantes de Chimbote. Estos hombres sólo confían en ellos y ya no creen en los curas, por ejemplo.

Hay una lectura de esta novela que me parece errónea, a la que la teología de la liberación invita a través de Gustavo Gutiérrez y Javier Trigo⁷. Creo que en la novela Arguedas es profundamente crítico de la teología de la liberación. Quizás no Arguedas, pero un personaje como Cecilio Ramírez no tiene mucha confianza en los curas que encarnan la teología de la liberación, como Cardoso. Estos personajes no confían en lo que los curas puedan decir, ni aun en los curas más radicales; confían en sí mismos, en que ellos pueden caminar y en que saben pisar bien, en que saben pisar fuerte la tierra sobre

la que se levantan. De igual manera tampoco son personajes que estén dominados por el mundo mítico prehispánico, porque los dos zorros que están en el origen del relato, y que primero aparecen como personajes míticos, terminan siendo incorporados a este mundo de seres humanos concretos a través de un personaje como Don Diego. El mito termina encontrándose con la historia, pero para disolverse en la historia. Ya no son personas que estén dominadas por el mito: son personas que controlan este mundo mítico.

Habría que relacionar esto con el poema de Arguedas a Vietnam, cuando él dice que el hombre es Dios y Dios es el hombre. No se trata exactamente de un ateísmo, pero es dejar de lado cualquier posibilidad de un discurso de tipo mesiánico. Estos hombres no confían ya en que va a venir un mesías que los va a salvar. Cecilio Ramírez no cree que las cosas vayan a cambiar porque venga un gran hombre, un personaje excepcional, que lo salve. No son hombres que confíen ya más en ideas milenaristas: no va a haber una gran idea que esté por encima de su historia, una suerte de río subterráneo que los vaya a liberar. Si ellos se van a liberar es porque saben caminar.

Otro rasgo de esta obra es la discusión sobre el socialismo y sobre cómo éste debe implicar en el Perú un encuentro entre lo tradicional y lo moderno. Esto es lo más claro y explícito, y no ir, más allá de esta mención, aunque no podría pasarse por alto el entusiasmo que trasunta por la experiencia cubana.

Más bien quisiera subrayar la ruptura que los *Zorros* implican con ciertos paradigmas clásicos de razonamiento de la sociedad peruana. Es evidente que en Arguedas hay una ruptura con el hispanismo, pero en esta obra también hay una ruptura con la manera de razonar que tenían los indigenistas.

Tanto hispanistas como indigenistas buscaban un centro para la sociedad peruana. Los hispanistas ponían el centro en la tradición occidental. Por ejemplo, la idea de la hispanidad era transparente en Riva-Agüero en 1939. Y la idea de que existiera una tradición occidental que fuera el centro del Perú era evidente no sólo en Riva-Agüero, sino también en otros personajes como Belaúnde. En la vertiente opuesta, los indigenistas ponían este centro en lo que para ellos era la columna vertebral del Perú: la tradición indígena o la tradición andina. Esta manera central, o dual en todo caso, de pensar el Perú —indios y españoles, indios y occidentales— ya no existe en los *Zorros*, ya no existe en el Arguedas de entonces. Es reemplazada —y esto ya ha sido subrayado por va-

rios analistas de la obra de Arguedas— por una imagen plural: no se trata de una nación sino de varias naciones. Cada uno de los diversos personajes tiene su propia definición, su propia identidad, su propia experiencia. El nuevo mundo en Chimbote no los ha disuelto, no los ha uniformizado, no los ha volcado a todos en el mismo patrón. A pesar de toda la miseria del capitalismo, de la industrialización, de la fábrica de harina de pescado, de la siderúrgica, estos hombres no han sido uniformizados, no han sido convertidos en productos de una serie. Han logrado conservar su identidad. Lo que se sugiere, justamente, es la vigencia de esta pluralidad, de esta diversidad.

Habría que despegar si esta interpretación no es una invención de lectores contemporáneos. Aquí he recogido cosas que se me han ocurrido o que se le han ocurrido a otros. Pero habría que preguntarse si esta lectura tiene base o, por el contrario, es absolutamente anacrónica.

En el supuesto de que no sea una lectura anacrónica y disparatada, lo que interesa preguntarse es en qué medida esta trayectoria intelectual fue colectiva o individual. En muchos aspectos fue, al parecer, más una trayectoria individual y solitaria que una trayectoria compartida con muchos personajes de su generación. Es más, el entronque de Arguedas con ciertos creadores del mundo popular habría sido más importante que el que tuvo con algunos intelectuales como Francisco Miró Quesada. Pero eso llevaría a otro problema: por ejemplo los danzantes de tijeras, el mundo de los coliseos o el de los clubes de migrantes. En todo caso, en términos del mundo estrictamente intelectual parece ser más una aventura solitaria que una aventura colectiva.

De ser así, la pregunta siguiente sería ¿cómo surgieron estas ideas en Arguedas?, ¿por qué se le ocurrieron estas cosas que ahora nos pueden parecer tan contemporáneas?, ¿por qué en 1968-69 se le ocurrieron estas cosas? Esto significaría preguntarse por la relación o la ruptura entre Arguedas y su tiempo. En otras palabras por el humus histórico en el que aparecen estas ideas: cuál es la temperatura, el ambiente en el que fueron formuladas.

Hay por lo menos cuatro cosas a subrayar. La primera y la más evidente son los desafíos políticos en los que estas ideas aparecen. La cuestión más importante sería la de la revolución cubana y lo que ella significa para los jóvenes estudiantes universitarios de esa época. Desde luego humus histórico a veces se confunde con humus personal, historia se mezcla con biografía. Así, en segundo lugar, habría que tener en cuenta todas las profundas tensiones y

cambios de los últimos años de la vida de Arguedas: su divorcio, la nueva aventura sentimental, lo que esto va a significar en la sociedad peruana de entonces. Casarse con una mujer menor que él, que como agravante era chilena y bastante independiente, era un desafío difícil de sobrellevar.

Pero más allá de estas contingencias personales hay otros dos hechos que me parece importante subrayar. El primero es la migración, el cambio profundo que va a implicar en la sociedad peruana el crecimiento de su población, que recién comienza a alcanzar los niveles que había tenido en los tiempos prehispánicos. En un cálculo conservador el Perú en los tiempos prehispánicos habría tenido entre 6 y 8 millones de habitantes. Sólo después de los años cuarenta se acerca a esta medida. Pero quizá más importante que el aspecto cuantitativo es el aspecto cualitativo mismo, el cambio, el traslado de esa población de los Andes hacia la costa. Este hecho, que afectará a gran parte de los peruanos es un enlace importante y forma parte del humus histórico en el que se producen las reflexiones de Arguedas.

La migración produce un nuevo tipo de ciudad: la barriada. Y la barriada por excelencia es Chimbote, que es casi sólo una barriada: el casco urbano es pequeñísimo, es una ciudad que ha surgido en el arena, de la nada y en muy poco tiempo. Es la ciudad de la migración por excelencia, donde uno puede encontrar también este nuevo universo que es el de la barriada.

Aquí quizá habría que recordar que esta discusión acerca de la modernidad es una discusión muy referida al universo urbano. En Baudelaire, por ejemplo, la relación entre modernidad y ciudad es muy evidente. Aquí aparece un nuevo tipo de ciudad, donde la gran mayoría de sus habitantes vive en barriadas. Y si se revisan las páginas de *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, son frecuentes las descripciones de la vida en las calles, del abigarramiento en ellas recordándonos ciertas imágenes de Dostoievsky en relación con San Peterburgo, por ejemplo. La vida en las calles, el abigarramiento, la miseria, por un lado; pero sobre todo el hecho de cómo la miseria, la pobreza y la inmundicia de una ciudad como Chimbote no logran destruir a estos personajes.

Así, dejando de lado cuestiones personales o desafíos políticos como el de la revolución cubana, hay dos elementos centrales que compondrían el humus histórico en el que aparecen las reflexiones de Arguedas: la migración y la aparición de la barriada, el descubrimiento de este medio. Ahora, ¿qué hace que este humus histórico pueda ser fructífero? Estas



cosas pueden existir, pero uno no se da cuenta, no las ve. De hecho –si es cierto lo que estoy pensando– muchos no vieron estas cosas. Entonces ¿por qué sí hubo alguien que las vio y las percibió? ¿Por qué eso fue un motivo para organizar una reflexión sobre estos temas?

En otras palabras, se trata de preguntarse por la visibilidad. Tiene que ver directamente con el hecho de que Arguedas era un intelectual, pero además un intelectual mestizo. Y como tal un hombre ubicado en la frontera entre el mundo indio y el mundo de los mistis, entre el mundo andino y el mundo occidental, entre el Perú y Europa. Arguedas es un hombre que ha estado en Europa, que ha leído literatura europea; viaja a Estados Unidos por esa época y hasta hace referencias en algún texto bastante anterior, a un autor no necesariamente tan difundido en el Perú como Husserl, por ejemplo. Es un hombre que está entre dos mundos: el mundo indio y el de los mistis, el andino y el occidental, el Perú y Europa. Esa ubi-



cación puede tener, como en el caso de Arguedas, graves costos psicológicos y personales, pero también el estar ubicado en una zona fronteriza, entre dos lenguas, entre dos culturas, otorga una visibilidad mayor que la de las personas que están ubicadas a uno u otro lado. Esta visibilidad mayor se vio alentada o sostenida en el hecho de que este hombre de frontera se encuentra en esa situación en un momento en el que la sociedad peruana comienza a estar atravesada por un conflicto mayor: el conflicto entre el mundo occidental y el mundo andino, los desafíos de la modernización y la modernidad. Y en medio de ese conflicto Arguedas elabora *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. El conflicto en el siglo XX es similar al que las sociedades andinas soportaron desde fines del siglo XVI hasta inicios del siglo XVII: el choque con occidente. Con la única diferencia —sustancial e importante— que en el siglo XX el mundo occidental está confundido con el capitalismo. Y los mecanismos de imposición y de expansión del mundo occidental son los mecanismos también de expansión del capitalismo. Con la diferencia de que en el siglo XX, la cultura andina y en general todas las culturas tradicionales del Perú, las culturas no occidentales, parecen estar condenadas irremediablemente a desaparecer, como está ocurriendo paralelamente en otros lugares de América Latina o en otros continentes. El desafío de la modernización que acarrea el capitalismo es bastante mayor que el desafío que occidente acarrió bajo la forma de la sociedad española, o bajo la forma de las relaciones serviles o feudales que los españoles quisieron traer a estos territorios.

El hecho de ser un hombre ubicado en las fronteras culturales hizo que Arguedas fuera particularmente sensible a este conflicto. Y el hecho de percibirlo fue lo que le permitió fructificar este humus

histórico en el que se encontraba, como producto de los cambios que la sociedad peruana estaba experimentando: los fenómenos de la migración y la aparición de este hecho nuevo que es la barriada.

Tanto desde una perspectiva histórica de larga duración como de su mediata biografía, podría ser útil razonar el conflicto cultural en el Perú utilizando la noción de Gramsci de encrucijadas históricas, de los momentos y los lugares donde se encuentran y confrontan diversas tradiciones, y la creatividad y posibilidad de ampliación de horizontes que las encrucijadas históricas abren. Arguedas fue una persona que se encontró

en una de esas encrucijadas históricas, que la vivió con una intensidad personal excepcional, hasta que estos conflictos contribuyeron a su suicidio. Pero el costo personal dio como resultado una obra excepcional que abrió la posibilidad de pensar de otra manera la sociedad peruana, mientras, en otros terrenos, las ciencias sociales permanecían en otros esquemas.

(Conferencia en Jauja. Agosto 1988)

NOTAS

¹ Antonio Cornejo Polar: *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1973.

² Se podría abundar en una serie de detalles que aparecen en estos primeros relatos.

³ En el debate que siguió a la exposición de Alberto Flores Galindo, ante la pregunta de uno de los participantes abundó en esta dualidad: «Estilo cielo e infierno: o se es uno o se es otro, no se puede ser las dos cosas a la vez. Hay que terminar con esto de una manera decisiva, draconiana. Separar la cizaña de la paja y echar la cizaña al fuego. Hay que acabar con los «principales», desaparecerlos. Esto va a tener un efecto purificador, porque los mistis encarnan el mal, propalan el mal por todo el mundo. Hay que purificar. La idea de la revolución está encarnada allí como purificación, como salvación. Las huellas de un discurso cristiano son más que evidentes. Cuando Arguedas fue niño el maestro todavía no había desplazado al cura. Pero esto no pasa de ser una hipótesis. Habría que indagar qué se enseñaba en los colegios.»

⁴ Silverio Muñoz: *José María Arguedas. El mito de la salvación por la cultura*. Editorial Horizonte, Lima, 1987.

⁵ *Ibid.*

⁶ Alberto Escobar: *Arguedas y la utopía de la lengua*. Instituto de Estudios Peruano, Lima, 1984; Aníbal Quijano: «Arguedas: la sonora banda de la sociedad», en *Hueso Húmero* N° 19, oct.-dic., 1984, pp. 157-162.

⁷ Gustavo Gutiérrez: «Entre las calandrias», en *Páginas* N° 100, Lima, diciembre de 1989; Pedro Trigo: *Arguedas: mito, historia y religión*, CEP, Lima, 1982.