

Poesía y territorio en José María Arguedas: La ecopoética andina de *Los ríos profundos**

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2022
Fecha de aprobación: 2 de noviembre de 2022

Resumen

Este artículo trata de repensar *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas (1911-1969) desde las preocupaciones ecológicas que signan nuestra época, para dar cuenta del insustituible aporte y vigencia del escritor y antropólogo andino. En conversación con algunas de sus reflexiones antropológicas y lingüísticas, y resaltando algunos aspectos particulares de su biografía, se propone realizar una hermenéutica ecopoética de la novela de Arguedas. La reflexión ecológica de Arguedas bebe de la propia sensibilidad indígena y de una racionalidad afectiva que le permite comprender que todos los seres vivos somos portadores de consciencia, de afecto y de lenguaje. De esta manera, la obra Arguedas abre epistemologías y ontologías que, lejos del paradigma hegemónico de la modernidad científicista y positivista, conciben la profunda e íntima interdependencia del ser humano con el tejido de la vida.


Palabras clave: Ecopoéticas, quechua, traducción intercultural, saberes indígenas, tejido sagrado de la vida.

Pedro Favaron


Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Poeta, investigador académico, escritor, comunicador audiovisual y social. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tiene un doctorado en Literatura por la Universidad de Montreal y la Maestría en Comunicación y Cultura de la Universidad de Buenos Aires. Sus temas de investigación giran en torno a la ecopoesía y la ecocrítica, la mística cristiana, las literaturas heterogéneas del virreinato peruano, las modernidades andinas, las literaturas indígenas, los medicinales de las naciones amazónicas y la propuesta de una reflexión filosófica en base a los saberes ancestrales amerindios.

pfavaron@pucp.edu.pe

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

*

Citar: Favaron, Pedro. "Poesía y territorio en José María Arguedas: La ecopoética andina de *Los ríos profundos*". *La Palabra*, núm. 44, 2022, e14713  <https://doi.org/10.19053/01218530.n44.2022.14713>

Poetry and territory in José María Arguedas: The Andean ecopoetics of *Deep Rivers*

Abstract:

This article attempts to rethink *Deep Rivers* (1958) by José María Arguedas (1911-1969) from the ecological concerns that mark our time, in order to account for the irreplaceable contribution and relevance of the Andean writer and anthropologist. The aim is to carry out an ecopoetic hermeneutic of Arguedas' novel, in conversation with some of his anthropological and linguistic reflections, and highlighting some particular aspects of his biography. Arguedas' ecological reflection draws on indigenous sensitivity and an understanding of all living beings as bearers of conscience, affection and language. In this way, Arguedas' work opens epistemologies and ontologies that, far from the hegemonic paradigm of scientific and positivist modernity, conceive of the profound and intimate interdependence of the human being with the sacred fabric of life.

Keywords: ecopoetics, quechua, intercultural translation, indigenous knowledge, sacred fabric of life.

Poesia e território em José María Arguedas: A ecopética andina de Os *rios profundos*

Resumo

Este artigo tenta repensar *Os rios profundos* (1958) de José María Arguedas (1911-1969) a partir das preocupações ecológicas que marcam nosso tempo, a fim de dar conta da contribuição insubstituível e da validade do escritor e antropólogo andino. Em conversa com algumas de suas reflexões antropológicas e lingüísticas, e destacando alguns aspectos particulares de sua biografia, é proposto realizar uma hermenêutica ecopética do romance de Arguedas. A reflexão ecológica de Arguedas baseia-se em sua própria sensibilidade indígena e em uma racionalidade afetiva que lhe permite compreender que todos os seres vivos são portadores de consciência, afeto e linguagem. Desta forma, o trabalho de Arguedas abre epistemologias e ontologias que, longe do paradigma hegemônico da modernidade cientista e positivista, concebem a profunda e íntima interdependência do ser humano com o tecido da vida.

Palavras-chave: ecopética, quíchua, tradução intercultural, conhecimento indígena, tecido sagrado da vida.

Introducción:

Lejos de haberse agotado luego de su trágica muerte en 1969, la obra poética, narrativa y antropológica del escritor peruano José María Arguedas se muestra cada vez más fecunda y perdurable. No en vano, como afirma José Antonio Mazzotti, la literatura de Arguedas ha sido interpretada, en los últimos años, como un antecedente de “los procesos de liberación epistemológica y revaloración de la cosmovisión indígena que hoy ocupan un lugar central en la academia latinoamericana y occidental” (13). Uno de los aspectos del pensamiento de Arguedas que se revisa con creciente interés es la poética del espacio, su relación íntima con un territorio que considera vivo, cargado de afecto, consciente y portador del lenguaje. “Debido al desarrollo de la crítica medioambientalista y la concientización política de la misma, en las últimas tres décadas las obras arguedianas están siendo leídas y citadas más frecuentemente dentro de este marco” (Feldman y Daly 87). Arguedas resulta ser un pensador fundamental para imaginar una eco-poética propiamente andina. En este artículo se entenderá la eco-poética a partir de las propias reflexiones de Arguedas, quien señaló con insistencia (tanto desde la narrativa como desde la antropología) el vínculo afectivo y poético que une a las naciones originarias de los Andes con sus territorios y con el cosmos. La eco-poética arguediana, más que consignas ecologistas, propone un modo de habitar y de sentir la tierra, y de reconocerla como madre desde una estética cardíaca y agradecida.

La reflexión antropológica y la apuesta poética de Arguedas no se limitan a una descripción objetiva de los supuestos “pueblos primitivos” (a la manera de las metodologías hegemónicas de la academia de su tiempo), sino que amplían sus posibilidades filosóficas para postular una ética indígena con implicancias cósmicas: desde el punto de vista amerindio, el “buen vivir” de la humanidad no puede ser pensado al margen de las relaciones respetuosas, armónicas y saludables con el resto de seres vivos. “El buen vivir plantea una relación interdependiente e indisoluble entre la naturaleza y la humanidad, una que está al centro del corpus arguediano” (Feldman y Daly 85). Es decir, el ser humano debe establecer relaciones recíprocas con el resto de seres vivos y no puede abusar de ellos; cuando se maltrata a los otros de una manera sostenida en el tiempo, se provoca un desequilibrio que pone en riesgo la propia salud humana y la continuidad de la vida. Esta comprensión cosmogónica es indesligable de una propuesta epistémica que, lejos de la distancia científica que signa a la modernidad hegemónica, apuesta por reconocer la insoslayable inmersión del sujeto en el cosmos; Arguedas propone la posibilidad de adquirir sabiduría desde un vínculo empático con la totalidad de la vida, comprendiendo que los seres humanos no somos algo separado de la naturaleza. Podría incluso hablarse de una racionalidad afectiva, propia de los pueblos indígenas, que reflexiona y conoce lo existente desde una inmersión empática en la red sagrada de la vida¹. Desde los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, se concibe que la

¹ El concepto de racionalidad afectiva designa una forma de ejercicio del pensamiento que, así como es capaz de planificar y de proyectarse en el futuro, no pretende ser una actividad ajena a la emoción ni se circunscribe al cálculo frío ni a la instrumentalización del mundo; por el contrario, la racionalidad afectiva piensa la existencia desde la empatía y el corazón, y es así capaz de reconocer que, más allá de las diferencias entre los diversos seres vivos, todos poseen un fondo anímico semejante y un origen común. De esta manera, el pensamiento del corazón puede estar, al mismo tiempo, atento a las separaciones entre los seres, como a sus similitudes fundamentales y a sus vínculos. La racionalidad afectiva no conoce la vida desde la separación (objetiva), sino que lo hace desde el interior del entramado existencial.

humanidad es parte inalienable del cosmos respiratorio y reflexivo, de la biosemiótica de la existencia. Compartimos un mismo aliento vital con el resto de seres vivos. No hay nada en el cosmos que no esté animado por este soplo de vida y que no posea sus propias voces y pensamientos.

La relación poética y afectiva de Arguedas con los territorios andinos y con la totalidad de la vida es muy anterior a las preocupaciones ecológicas que agitan nuestro tiempo y que empiezan a ocupar un lugar preponderante en la reflexión académica. Por lo tanto, no nacen de una formulación ideológica o de un oportunismo contextual, sino de una incorporación sincera (con base en su propia biografía y sensibilidad) de las formas de percibir y relacionarse con el cosmos de las naciones amerindias.

En una entrevista concedida a Ariel Dorfman, publicada en 1970 en la revista chilena *Coral*, Arguedas afirmó que para “el hombre quechua monolingüe el mundo está vivo; no hay mucha diferencia en cuanto se es ser vivo, entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano” (Marigó 263). La poética de Arguedas postula así un saber alterno al del paradigma eurocéntrico; se trata de un “saber derivado de una concepción de lo que llamamos naturaleza como parte integral de la identidad humana, en la que las plantas y animales son pensados como constitutivos de “*los sesos, la carne* del sujeto indígena” (Mazzotti 17). De esta manera, la propuesta reflexiva del escritor peruano se desmarca de las fórmulas modernas de encarar el problema ecológico y la ecocrítica, para hacerlo desde una ontología y una epistemología propias de las comunidades originarias de la región andina. Mientras para el ecologismo moderno y eurocéntrico, al menos en sus instancias hegemónicas, la crisis ambiental es un problema técnico y cuantificable (y que, por lo tanto, tiene que ser resuelto técnicamente), para Arguedas se trataría de la consecuencia de una forma insana e ilegítima de habitar la tierra que es, a su vez, consecuencia de un empobrecimiento de la sensibilidad humana, de una dureza intelectual y cardíaca que impide a la civilización moderna sentir las voces y el afecto del resto de seres vivos. Y, debido a esta insensibilidad y estrechez de conciencia, es incapaz de respetar las dimensiones sagradas de la vida.

Es así que, desde esta comprensión amerindia del ecocidio moderno, “Arguedas contribuye con un paso fundamental en la articulación de la ecocrítica que va más allá de sus precedentes angloamericanos y que proviene de las epistemologías alternativas a las de Occidente” (Feldman y Daly 88). Por lo tanto, no se trata, desde la perspectiva de Arguedas, solo de medir objetivamente los daños ecológicos causados por las industrias extractivas, sino de sentir el dolor del territorio en el propio corazón. Aquello que hacemos al resto de seres vivos nos lo terminamos haciendo a nosotros mismos, porque entre la cultura y el territorio, entre la sociedad y la naturaleza no hay una separación jerárquica ni un abismo insalvable, sino un fino entramado en el que nada queda al margen del tejido de la vida. En buena medida,

nuestra salud, nuestra vida y la de nuestros hijos dependen de la salud de la Madre Tierra² y de su fecunda generosidad, así como de nuestra capacidad para pensar en una ética de la responsabilidad y de la belleza que nos permita habitar poéticamente el planeta.

En la obra de Arguedas, esta anticipación visionaria de las preocupaciones ecológicas no solo da cuenta de las implicancias contemporáneas de su poética, sino que también de la propia vigencia de los saberes ancestrales de las naciones originarias de América. “Arguedas sorprende por la versatilidad de su visión del mundo andino como un todo cambiante que, incluso, puede aportar vías de conocimiento y soluciones a problemas agudos que son consecuencia directa del modelo económico” (Mazzotti 13). Arguedas entendió que los pueblos amerindios no son entidades pre-modernas y petrificadas en una supuesta noche de los tiempos, sino que han ido sufriendo la embestida del imperialismo (virreinal y republicano), tratando de adaptarse y de responder a los desafíos de la modernidad hegemónica sin perder sus raíces culturales. De esta manera, la resiliencia indígena, que no renuncia del todo al apego ancestral a la geografía y al alma del mundo, puede echar luces reflexivas para ensanchar los debates actuales sobre la crisis ecológica, ética, política, social y espiritual de la modernidad. Además, en el pensamiento poético de Arguedas la defensa de la vida y de la salud del territorio no es algo al margen de la lucha por la dignidad humana; ecología y lucha social quedan en su obra finamente entramadas. Dentro de la perspectiva cosmogónica indígena, lengua, territorio, cultura y vida no son aspectos divisibles; la defensa de uno de ellos demanda la del resto de manera conjunta. Arguedas comprendió que la dominación que el ser humano ejerce sobre la naturaleza es indesligable, finalmente, de la imposición opresora de una élite económica y técnica sobre otros grupos humanos, a los que juzga como inferiores y salvajes para justificar su dominio y tiranía, la arbitraria y violenta imposición de sus modos de producción y de su codiciosa ceguera.

Debido a esta peculiar sensibilidad y prematura consciencia de la problemática ecológica-social intrínseca a la modernidad, los textos de José María Arguedas “entrelazan dos aspectos que en la literatura no solían conectarse con intensidad: por un lado, el tema social, la sensibilidad por la humillación, la pobreza, el desafío de la justicia (con gestos quijoscos); y, por otro, la visión del ser humano como parte de la naturaleza” (Housková 163). De ahí que la defensa de la vida del territorio, tanto en Arguedas como para los propios movimientos indígenas de nuestro tiempo, es inseparable de la búsqueda de justicia social. Se trata así de una apuesta afectiva “por el respeto y el amor a la naturaleza, mucho antes del ecologismo y desde una perspectiva identitaria indígena, por los idiomas originarios y su sabiduría milenaria” (Mazzotti 15). Este ineludible compromiso no significa, por supuesto, que Arguedas tuviera una filiación militante y dogmática a un determinado proyecto político; por el contrario, la creatividad poética de Arguedas y su tendencia espiritual al asombro y a la belleza,

² Se asume aquí la metáfora de la Madre Tierra, cercana a muchos de los actuales movimientos indígenas del continente americano, para, por un lado, dar cuenta de que el artículo ha sido escrito desde un lugar de enunciación inmerso (al menos hasta cierto punto) en las propias racionalidades afectivas amerindias y en diálogo con lo que podría llamarse “un paradigma de investigación indígena” (Arévalo); asimismo, se considera que esta metáfora es acertada incluso desde un punto de vista científico, ya que ningún ser podría vivir y prosperar si no fuera por los alimentos que brinda la Madre Tierra y por la envoltura, casi uterina, con la que la atmósfera acoge a los cuerpos, dando cuenta, de esta manera, que en efecto la tierra se comporta como una madre hacia todos los seres vivientes que la habitamos.

libran a su literatura de cualquier cristalización doctrinaria. Más que una militancia cerrada (que, lamentablemente, signó las propuestas de muchos intelectuales de su época), para Arguedas el anhelo de justicia social y de cuidado de la Madre Tierra son parte de su amor a la vida, al territorio, a los pueblos indígenas, a sus manifestaciones culturales y a la lengua quechua (la cual, desde temprana edad, le reveló sus secretos eco-poéticos, sus emociones intensas y sus cariños líricos).

La traducción del espíritu indígena

La propuesta eco-poética de Arguedas no nace desde una consigna ideológica de defensa de la naturaleza amenazada por las industrias extractivas (aunque esta dimensión, por supuesto, no está del todo ausente en su obra). Lo que prima en su literatura es el afecto que experimentaba ante las geografías andinas; es decir, antes que la política, en un sentido institucional y moderno, lo que guía a Arguedas es la belleza de los maizales, el asombro conmovido ante las voces de la calandria y de los ríos, y la comunión poética con el cosmos. La particular biografía de Arguedas signaba su propio recorrido intelectual, su temperamento lírico y su sensibilidad. Nació en la sierra peruana y fue criado y protegido, en buena medida, por la compasión de los peones que trabajaban en la hacienda de su madrastra. Hablaba el quechua y fueron ellos quienes lo ampararon del maltrato. José María nunca olvidaría esa experiencia, la cual citó muchas veces en su vida.

Por circunstancias muy singulares, mi niñez transcurrió en dos pueblos andinos en los que la lengua predominante era el quechua. Por las mismas circunstancias, mi infancia estuvo protegida por los indios monolingües quechuas. Quedé huérfano de madre a los tres años de edad. Encontré en los indios una comprensión suficiente de mi orfandad, fueron para mí, ellos, el hogar; los señores, poderosos y frecuentemente muy crueles, representaron en cambio lo no íntimo, aunque tenía con ellos muchos vínculos de otra índole. Yo entendía el mundo y la vida como la entendían los indios; este modo de comprenderlas era no solo extraño en muchos aspectos, sino contrario al modo como lo entendían los señores. Ciertas cosas que ellos consideraban despreciables y feas (trajes, algunas danzas y cantos, muchas creencias) eran para mí lo más amado o apetecido y bello. Los ríos, los árboles, los abismos, muchos insectos; determinadas piedras y cuevas tenían un significado y vida especiales (Arguedas, *Cantos* 7-8).

La protección que recibió Arguedas en su niñez, desde el amparo (casi maternal) de las poblaciones indígenas, signaría su poética. “La interiorización que hace el niño de la cosmovisión andina facilitaría su identificación con los indios y ahondará –paralelamente– su sentimiento de lejanía con respecto a sus pares y familiares del mundo misti criollo” (Pinilla 37). Por eso, Arguedas se abre a la posibilidad de una comprensión más tierna y menos jerarquizada de la existencia al separarse de los derroteros perceptivos y paradigmáticos de la modernidad hegemónica, la cual conciben a la naturaleza como materia muerta y meramente mecánica, y al indígena como una instancia primitiva y degradada de la condición humana, que experimenta en carne propia la crueldad autoritaria intrínseca al mundo semi-feudal y semi-moderno de los gamonales andinos. Arguedas destacará, de manera insistente y reiterativa a través de los años, la importancia que tuvo la pedagogía indígena para nutrir y cultivar una relación íntima, afectiva y simbólica con los territorios. Esta vinculación cardíaca del poblador indí-

gena de los Andes con la vida, que calaría tan hondamente en su corazón, le fue ensañada y transmitida desde temprana edad. Cuando Arguedas residía en la hacienda Viseca —a la que fue a refugiarse del maltrato de su madrastra y de la crueldad de su hermanastro— aprendió a escuchar las voces del resto de seres vivos:

Viseca es una quebrada angosta y honda. El caserío de la hacienda está junto al río; en las noches, el río sonaba fuerte. Junto al caserío hay una cascada, entre las piedras el agua se vuelve blanca y suena fuerte. En las noches, cuando todo estaba callado, esa cascada levantaba su sonido y parecía cantar. A ratos, la gente de la hacienda se callaba; don Sararaura nos decía: “El río ya también...”. Todos bajaban la vista, y oían: sentíamos como la voz de una mujer; seguro era el viento que silbaba entre los duraznales de la huerta, en los montes de retama; pero nosotros creíamos que el río cantaba. Y nos alternábamos; el río y el coro de los peones. Don Sararaura nos hacía creer que el río, nos contestaba (*Cantos* 11-12).

Entre los pueblos indígenas, Arguedas aprendió a amar y a sentir la vida del territorio. Su poética es impensable al margen de esta iniciación afectiva y espiritual en el seno del *ayllu*. Don Sararaura, como hombre mayor y anciano venerable, portador del saber ancestral y destinado a la transmisión pedagógica de estas sabidurías y sensibilidades a las siguientes generaciones, educa los sentidos del resto de comuneros (y del propio Arguedas), haciéndoles prestar atención a las voces y cantos de los seres vivos. Años más tarde, y ya formado como escritor, educador y antropólogo, Arguedas dirá que esta refinada sensibilidad es indesligable del afecto lírico de la propia lengua runasimi. Si la lengua, como dice Martin Heidegger, es “la casa del ser” —*Die Sprache ist das Haus des Seins*— (11), es decir, hogar de lo más íntimo de uno mismo, resulta comprensible que el ser indígena no puede expresar las hondas emociones y pensamientos de su corazón, y esa forma tan íntima de sentir la vida de las plantas, de las aves y de las nubes, si no es desde el afecto de su lengua materna. Por eso mismo, la obra entera de José María Arguedas está animada por el ejercicio de traducir al español (una lengua que manejó con maestría y que, sin embargo, nunca llegó a sentir del todo propia) estas concepciones que fluyen desde la lengua indígena. Tal es lo que escribió en el texto “Entre el kechwa y el castellano, la angustia del mestizo” [1939]:

Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo, sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien. No me servía bien ni para hablar del cielo y de la lluvia de mi tierra, ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos por el agua de nuestras acequias, por los árboles de nuestras quebradas, ni menos aun para decir con toda la exigencia del alma nuestros odios y nuestros amores de hombre. Porque habiéndose producido en mi interior la victoria de lo indio, como raza y como paisaje, mi sed y mi dicha lo decía fuerte y hondo en quechua (Federico 240).

El español, según Arguedas, al menos tal como le fue enseñado y tal como era utilizado por los círculos letrados de su tiempo, no le resultaba del todo adecuado para expresar con plenitud el afecto y las voces del cielo, de las lluvias y de las acequias. Sin embargo, en el quechua podía expresar estas vinculaciones cósmicas con naturalidad. Por eso mismo, realizará la defensa de las virtudes expresivas y racionales del quechua, una apología que no tenía muchos precedentes en la literatura del Perú republicano: “El kechwa es un idioma suficientemente rico para la expresión del hombre superior” (*Cantos* 29). Arguedas halló en

los cantos quechuas el arte esencial que expresaba de forma más cabal sus sentimientos: “No encontré ninguna poesía que expresara mejor mis sentimientos que la poesía de las canciones kechwas. Los que hablamos este idioma sabemos que el kechwa supera al castellano en la expresión de algunos sentimientos que son los más característicos del corazón indígena: la ternura, el cariño, el amor a la naturaleza” (28). La obra literaria de Arguedas, por la esencia de su propuesta, se vio en la necesidad de transfigurar el español literario para impregnarlo de la dulzura indígena y de las geografías serranas (así como en esos huaynos mestizos que tanto lo conmovían, los que incluso cantando en castellano seguían expresando el sentir esencial de los pueblos indígenas ante el cosmos). Esta alquimia lingüística se plasmó con maestría en sus novelas y, de forma particularmente lograda, en *Los ríos profundos*. Arguedas buscó, como él mismo dice, “realizarse, traducirse, convertir en torrente diáfano y legítimo el idioma que parece ajeno; comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu” (Arguedas, “La novela” 157). Y es así que alcanzó la expresión literaria de un acabado y refinado castellano andino, que conmueve hondamente a sus lectores, y que es un aporte insustituible, desde su diferencia y transculturación, a la literatura en lengua española. El castellano de Arguedas parece, al menos por momentos, un torrente diáfano y nutriente, semejante al agua de los puquiales con los que calmaba su sed infantil y serrana.

Ahora, este castellano que nos conmueve, exige, al mismo tiempo, que el lector moderno esté dispuesto a dejar de lado sus certezas y límites ontológicos; es decir, que permanezca abierto y dispuesto a ser descentrado. “Para permitir al lector europeizado ubicarse, a pesar de todo, en un universo narrativo parcialmente ajeno, Arguedas lo obliga, en sus meditaciones lírico-etimológicas, a penetrar, a través de cadenas de asociaciones sucesivas, en el pensamiento lingüístico quechua” (Lienhard 194). Son muchos los momentos narrativos que se desplazan entre reflexiones y evocaciones lingüísticas y poéticas de la novela *Los ríos profundos*, una de las más emblemáticas y celebradas de su producción literaria. Por ejemplo, hablando del origen del nombre Abancay, el narrador afirma que “se llama amank’ay a una flor silvestre, de color amarilla, y awankay al balanceo de las grandes aves. Awankay es volar planeando, mirando a la profundidad” (Arguedas, *Los ríos* 35). Otro pasaje semejante surge cuando Arguedas quiere dar cuenta, a los lectores hispánicos, de las connotaciones de la terminación quechua yllu, que es, según afirma el escritor, una onomatopeya que tiene resonancias profundas con las aves y la luminosidad. “Yllu representa en una de sus formas la música que producen las pequeñas aves en vuelo; música que surge del movimiento de objetos leves. Esta voz tiene semejanza con otra más vasta: illa. Illa nombra a cierta especie de luz” (71)³.

Sumergiéndose en las percusiones poéticas y metafóricas del quechua, Arguedas logra un lenguaje literario propio en el que, incluso cuando escribe en castellano y en un género tan propio de la modernidad como la novela, puede vehicular un substrato amerindio de fondo, que vibra en lo más íntimo de las narraciones y de las palabras. Este fundamento anímico

³ Según Arguedas, Illa sería “la propagación de la luz no solar. Killa, es la luna, e illapa el rayo. Illariy nombra el amanecer, la luz que brota por el filo del mundo, sin la presencia del sol. Illa no nombra la fija luz, la esplendente y sobrehumana luz solar. Denomina la luz menor: el clar, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante. Estas especies de luz no totalmente divinas con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relaciones profundas, entre su sangre y la materia fulgurante” (*Los ríos* 74).

proviene de la oralidad indígena y de los saberes ancestrales, del afecto poético del quechua y del influjo del territorio en el corazón del escritor. “Detrás del aparente dominio de un sistema de signos de orientación occidental aparecen una serie de indicios de un sistema de signos quechua, y la red de interpolaciones léxicas, que remiten al lector a las etnocategorías de la cultura campesina” (Lienhard 201). Aún en sus novelas, en las que puede decirse que el castellano domina, lo hace a costa de ser transformado, de dejarse quechuizar; se trata de incorporar a la lengua de Castilla, que llegó a los Andes junto con la espada toledana y el trauma virreinal, algo de esas “ces suavísimas del dulce quechua de Abancay” (*Los ríos* 101). De esta manera, desde una pedagogía del afecto inscrita en la propia lengua, en primer lugar, Arguedas permite a sus lectores experimentar al menos un halo de las enseñanzas que él recibió de los sabios amerindios, pero también escuchando a los ríos, a los árboles y a las montañas.

Arguedas fue un agudo observador etnográfico, un infatigable recopilador de cantos y narraciones quechuas, y un generoso traductor de la lengua runasimi. Como todo su trabajo, bebía de las fuentes indígenas, y como su propia experiencia y sensibilidad estaban atravesadas por el influjo del quechua, se puede entender que incluso su obra narrativa y poética son parte de un emprendimiento holístico de auto-traducción y auto-etnografía. La traducción intercultural de Arguedas no pasa por el mero traslado de un sistema lingüístico a otro, sino por la necesidad de expresar en español las ontologías, epistemologías y racionalidades afectivas implícitas en el runasimi. Este intento demandó que Arguedas desarrolle, ante todo, y desde el inicio de su práctica de traducción (y de auto-traducción), una manera de trabajo altamente poética, ya que las reflexiones indígenas suelen expresarse en términos líricos y narrativos. Comentando algunas de sus primeras traducciones de cantos quechuas, escribió: “Insisto pues en decir que no son traducciones rigurosamente literales, son traducciones un tanto interpretativas, que quizá desagradarán un poco a los filólogos, pero que serán una satisfacción para los que sentimos el kechwa como si fuera nuestro idioma nativo” (*Cantos* 31). Es decir, para poder expresar en castellano al menos algo de la manera con la que los cantos indígenas dan cuenta de la afinidad entre la humanidad y la naturaleza, se hace necesario ablandar las durezas del español académico. Esto debe hacerse mediante la recuperación de una rítmica esencial de la lengua que pueda expresar la sintonía entre la respiración indígena y el aliento de la Madre Tierra. De esta manera, la poesía se convierte en el puente necesario para que puedan ponerse en diálogo fecundo los saberes indígenas con los campos letrados de la modernidad.

El diálogo de los seres del cosmos

La eco-poética de Arguedas manifiesta la profunda emoción que él mismo experimentaba ante los seres vivos. “Sin romantizar, simplemente escribe lo que vive, no lo que estudia en nombre de una agenda medioambientalista” (Feldman y Daly 93). Arguedas es un escritor y un intelectual que se formó en la academia moderna y, al mismo tiempo, experimentó la necesidad de ser fiel a la educación y al afecto que recibió entre las naciones originarias, por tanto, su obra tiende a aflojar las distinciones disciplinares y difumina las fronteras de los propios géneros literarios: su emoción eco-poética no podía ser expresada en una prosa meramente descriptiva o técnica. Es por ello que su poética del territorio no solo se manifiesta en

sus poemas propiamente dichos, sino que también en sus novelas y aun en ciertos pasajes de sus ensayos antropológicos. Hay un halo, esencialmente poético, que impregna toda la escritura arguediana, el cual tiene que ver casi siempre con el diálogo íntimo del ser humano, con el cosmos y sus elementos primordiales. En la novela *Los ríos profundos* la prosa se abre a algunas de sus mayores honduras poéticas en los momentos en los que el niño Ernesto (personaje principal de la novela), “siempre después de sentirse abatido y aislado, evoca la imagen de la naturaleza andina y experimenta una experiencia plena que lo libera por cierto tiempo de dicho aislamiento” (Kalkusová 303). Ernesto no solo contempla maravillado la belleza de la serranía peruana, sino que conversa con el resto de seres, atiende a las voces de las aves, renueva su ánimo y valor con la fuerza de los ríos, o experimenta las lágrimas y el dolor de las piedras del Cusco. Aun siendo un niño mestizo, su sensibilidad conserva en plenitud y salud la herencia indígena.

Este particular temperamento del niño Ernesto tiene que ver con una concepción del mestizaje que Arguedas reflexionó en los primeros años de su producción cultural: “En el pueblo mestizo tiene mucho mayor dominio el elemento indio. Es que, además de la influencia racial y del ambiente, en las relaciones de la vida diaria, de la vida en todos sus aspectos, el mestizo está mucho más cerca del indio” (*Cantos* 20). Aunque no siempre Arguedas pudo conservar esta confianza en el mestizaje, es claro que muchos de sus personajes de ficción, y su propio intento vital, tienen que ver con la posibilidad de imaginar una transculturación abierta y dinámica (no del todo sintética) en la que los elementos de la cultura dominante (hispanica y moderna) no terminen por acallar las raíces espirituales amerindias ni el amor por el territorio. Arguedas procura lograr un diálogo en el que los saberes de la modernidad se encuentren respetuosamente con las eco-poéticas indígenas. No en vano, Arguedas adopta digestivamente la novela pero la transforma al incorporar en ella una poética del territorio y de la vida que es completamente ajena a la sensibilidad hegemónica y eurocéntrica. “El propio vehículo narrativo, la novela de origen occidental, acabará por desembocar en una especie de drama oral transcrito, con sus cantos, sus oraciones, sus danzas, sus cuentos de animales” (Lienhard 215). De esta manera, Arguedas abre la posibilidad de imaginar una literatura indoamericana que exprese las formas heterogéneas que adquiere la modernidad en los mundos andinos, en las que los componentes modernos no erradican la consciencia runa de ser parte integral del cosmos, hijos del Sol y de la Madre Tierra.

Dentro de esta heterogeneidad narrativa tiene un lugar privilegiado la voz de los seres del territorio. En las narraciones de Arguedas, y particularmente en *Los ríos profundos*, suelen presentarse, como afirma Karen Spira, un “grupo inesperado de personajes no humanos” (el río Pachachaca, el trompo zumbayllu, las montañas de la tierra natal) que “guían, consuelan, enseñan y corrigen a Ernesto [...] es precisamente al recalcar el rol plenamente pedagógico de estos seres no humanos y sus lecciones de resistencia, cariño y creatividad, que Arguedas hace que su novela encarne la cosmovisión indígena andina” (341). Por ejemplo, cuando Ernesto se acerca a los muros de piedra inka de la ciudad del Cusco, surge “una corriente” entre su corazón y el latido de la piedra, que le permite entender que la roca está viva y que tiene sentimientos. “Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos de verano [...] Cada piedra habla [...] Cada piedra es dife-

rente [...] Este muro puede caminar; podría elevarse a los cielos o avanzar hacia el fin del mundo y volver” (Arguedas, *Los ríos* 7-8). El alma del niño mestizo, enraizada en su propia indigeneidad, percibe que, a pesar de la apariencia estática de la piedra, sus moléculas cambian sutilmente, con un dinamismo secreto. Los sabios indígenas dicen, a contracorriente de la ilustración, que las piedras tienen corazón, que hablan, que hay piedras macho y piedras hembra, que hay rocas que tienen “encanto”, un Dueño espiritual que las dota de una fuerza particular.

El padre de Ernesto, al escuchar los razonamientos de su hijo, le dice: “Tú ves, como niño, algunas cosas que los mayores no vemos” (*Los ríos* 11); es decir, no niega la realidad de lo que Ernesto percibe, pero él se reconoce, en tanto adulto y misti, al margen de ese tipo de percepciones y racionalidades. Sucede que al crecer e integrarse a la civilización moderna, al pasar por los procesos educativos (disciplinantes y, en cierta medida, traumáticos) al interior de las instituciones pedagógicas de la modernidad, se entumescen los sentidos del corazón que el niño todavía tiene despiertos. Desde este punto de vista, la posibilidad de sentir la vida y las voces del resto de los seres es algo compartido por los niños de todas las culturas, pero que los seres humanos suelen perder con la madurez. En el caso del joven Ernesto, los influjos de la geografía andina “despiertan en su memoria los primitivos recuerdos, los más antiguos sueños” (24), las reminiscencias poéticas propias de una humanidad que ha conservado la consciencia de su vínculo con los territorios y con el conjunto existencial. Las culturas indígenas supieron educar a sus miembros para que nunca perdieran esta capacidad de percibir la vida de los seres desde el corazón. Y todavía hoy quedan algunos sabios amerindios capaces de escuchar y conversar con las piedras y montañas, aún bajo las presiones y antinomias de la modernidad.

En otro paraje del libro, Arguedas habla de “aspirar la luz del río” (25), y asegura que quien desciende caminando desde la cumbre hacia los valles, al sentir la vida de los ríos andinos, “se siente transparente, como un cristal que en el mundo vibrara” (24). El río infunde en los niños “presentimientos de mundos desconocidos” (24). Escribe, además, que los ríos, como el Pachachaca, tienen inteligencia y habilidades perceptivas extraordinarias, ya que conocen “con que alma se le acercan las criaturas; para qué se le acercan” (165). También afirma que los árboles cantan, “con una voz profunda, en que los cielos, el agua y la tierra se confunden” (25). Los sabios indígenas y algunos poetas, como Arguedas, pueden escuchar estas canciones vegetales de los bosques. En las ariscas y a la vez dulces geografías andinas, la humanidad se compenetra profundamente con las determinaciones de la geografía. Por ejemplo, los campesinos que siembran en las faldas escarpadas tienen que inclinarse “hacia el cerro para guardar el equilibrio”, y también los “toros aradores, como los hombres, se inclinan” (29). La misma manera de andar sobre la tierra es una respuesta simbiótica a sus inclinaciones. Los rostros indígenas, forjados de la tierra misma de los Andes, aquellos que el observador occidental encuentra pétreos e indescifrables, son los guardianes de saberes primordiales que permiten al ser humano dialogar con el territorio. Justamente, estos diálogos y este rimarse amerindio con las huertas y laderas son los que brindan al temperamento humano su ternura, hospitalidad, compasión y generosidad. Así como el sol y el río no viven para sí mismos, sino para fecundar y engendrar vida, el ser humano legítimo consagra su vida

a favorecer a su comunidad y a brindar amor y protección al desamparado y desvalido. Desde la visión de Arguedas, el ayllu tiene la posibilidad de abrigar lo que la sociedad gamonal y abusiva persigue; lo que otros desechan es acogido y respetado.

¿Cómo es posible conversar con un río o con un árbol, escuchar sus voces y recibir sus enseñanzas transformadoras, su soplo y su vigor? Para la ontología hegemónica de la modernidad, delineada claramente por Descartes (1596-1650), en la que solo el ser humano tiene alma y pensamiento, es imposible imaginar que los ríos y los árboles puedan ser maestros de la humanidad y que podamos recibir de ellos una sabiduría profunda. Esta posibilidad es solo imaginable desde un paradigma ontológico distinto, capaz de concebir que todos los seres vivos participen del afecto y de la consciencia. En un ensayo de 1966 Arguedas dirá que “todo lo que hay en el mundo está animado a la manera del ser humano. Nada es inerte. Las piedras tienen encanto, lloran si no pueden desplazarse por la noche [...] Los árboles o arbustos ríen o se quejan” (“Observaciones” 393). Para la perspectiva indígena, la totalidad de la existencia tiene lenguaje. “En el pensamiento mítico quechua-andino, todos los seres, animados e inanimados, poseen una voz que canta: ríos, piedras, árboles, aves y hombres participan del complejo musical del universo” (Díaz 372). Incluso, se puede decir que el lenguaje humano, a pesar de ser distintivo de nuestra especie, nace desde la semiótica primordial del cosmos. Toda la existencia comunica, y para algunos seres sensibles y en ciertos estados afortunados de la percepción es posible escuchar las voces de la Madre Tierra. El canto, es decir, la poesía, es algo que el conjunto de seres vivos compartimos y que permite nuestros diálogos.

En *Los ríos profundos*, Arguedas comenta el estrecho vínculo de los distintos huaynos regionales con las geografías de las que proceden. Por ejemplo, dice que para quienes escuchan los huaynos de las alturas de Collao, “parecía que el viento de las alturas, el aire que mueve la paja y agita las pequeñas yerbas de la estepa, llegaba a la chichería. Entonces los viajeros recordábamos las nubes de altura, siempre llenas de amenaza, frías e inmisericordes” (*Los ríos* 50). En cambio, en los huaynos del valle templado de Apurímac se presienten otros paisajes: “el brillo de las cascadas que saltan entre arbustos y flores blancas de cacto, la lluvia pesada y tranquila que gotea sobre los campos de caña; las quebradas en que arden las flores del pisonay” (50). Siguiendo con esta concepción del canto, profundamente ligada a la geografía, la propuesta eco-poética de *Los ríos profundos* alcanza un diálogo más profundo con el territorio, mediante la inclusión de huaynos quechuas (también traducidos al castellano), que son incorporados como elementos fundamentales de la trama poética y narrativa. El profesor Martin Lienhard, en comunicación personal (septiembre 2020), afirmó que, al menos en algunos casos, podrían ser huaynos creados por el propio Arguedas, realizados a partir de sus amplios conocimientos de la composición de cantos en las diferentes regiones de los Andes peruanos. En estos huaynos, joyas aún poco apreciadas de las literaturas andinas, no solo se compara a los seres humanos, de forma constante, con flores o aves, sino que el cantante siente que puede hablar con los elementos de la naturaleza, a los que considera capaces de captar el sentido de sus palabras. El canto, desde esta perspectiva, tiene la potencialidad de influenciar en los diversos seres de la naturaleza. Al cerro blanco, por ejemplo, se le pide que haga volver al hijo ausente, y al agua del manantial se le suplica para que el hijo nunca muera de sed. Estas rogativas también se dirigen al halcón, a la nieve, al mal viento, al abismo y a la

lluvia; podría decirse que el canto teje una protección en torno al hijo, para que su viaje carezca de peligro y pueda volver a casa. Esta protección se consigue hablando respetuosamente con todos los seres del territorio, para que ninguno hiera al caminante:

¡No te olvides, mi pequeño,
no te olvides!
Cerro blanco,
hazlo volver;
agua de la montaña,
manantial de la pampa,
que nunca muera de sed.
Halcón, cárgalo en tus alas
y hazlo volver.
Inmensa nieve, padre de la nieve,
no lo hieras en el camino.
Mal viento,
no lo toques.
Lluvia de tormenta,
no lo alcances.
¡No, precipicio,
atroz precipicio,
no lo sorprendas!
¡Hijo mío,
has de volver,
has de volver!
(Arguedas, *Los ríos* 46-47).

Según la poética de *Los ríos profundos*, la palabra cantada puede, incluso, transmitir nuestros pensamientos a los parientes distantes, a quienes amamos; el viento, la paja y el agua llevan las vibraciones vocales y la intención del cantante a través de los espacios. El canto citado pide al hijo viajero y caminante que no se olvide de volver a la propia querencia y al afecto de los parientes. La novela también afirma que, cuando los niños cantan con el trompo zumbayllu, sus pensamientos pueden alcanzar otros territorios. Se trata, solamente, de conocer la manera ritual adecuada para lograrlo; y de poner todo el corazón en el acto conjurante: “Tú le hablas primero en uno de sus ojos, le das tu encargo, le orientas al camino, y después, cuando está cantando, soplas despacio hacia la dirección que quieres; y sigues dando tu encargo. Y el zumbayllu canta al oído de quien te espera” (*Los ríos* 131). Esta capacidad que se atribuye al canto del zumbayllu (y a todo canto entonado desde lo más hondo del corazón) de llevar los pensamientos del cantante y de trascender las separaciones geográficas y ontológicas es común a diversos pueblos originarios del continente americano. La inclusión de los huaynos realizada por Arguedas pone de manifiesto estas profundas concepciones de la poesía indígena que poco tienen que ver con la literatura canónica y eurocéntrica.

Conclusiones

No cabe duda de que el trabajo de traducción intercultural de Arguedas, trayendo a la novela, al poema y al ensayo, epistemologías y ontologías amerindias (alternas al positivismo

hegemónico de la modernidad) brinda la oportunidad, a lectores de distintas procedencias, de entrar en contacto con una sensibilidad ampliada, con una forma de pensar y sentir la existencia que reconoce la dignidad, el afecto y el lenguaje del resto de seres vivos. De esta manera, Arguedas puede ser entendido como “un punto de entrada al acto de empatizar con diferentes sujetos, humanos y no humanos, que merecen preocupación y respeto” (Feldman y Daly 93). Las enseñanzas de la racionalidad afectiva y empática de los sabios originarios, que Arguedas heredó con hondura, nos permiten escapar de las antinomias de la racionalidad instrumental, que al objetivizar y dominar el mundo físico (kay pacha) lo desencantan y empobrecen. Cuando miramos a los otros como meros objetos, estos pierden buena parte de su valía ontológica, ya que los objetos son solo medios para conseguir un fin. La mirada reduccionista que concibe a los territorios como materia inconsciente y disponible ha permitido a la modernidad hegemónica expropiarlos, adueñarse de ellos a perpetuidad y explotarlos según las exigencias financieras. La civilización moderna parece guiada, las más de las veces, exclusivamente por una lógica implacable de eficiencia y productividad. Para la razón instrumental, los seres y objetos solo tienen valor en tanto podemos capitalizarlos, transformarlos y venderlos. En cambio, este sometimiento no es posible cuando se reconoce que el árbol y el río son sujetos, a los que se les atribuye dignidad y se les prodiga respeto; el valor de un sujeto no puede ser medido solo en términos económicos o cuantificables, ya que todo ser vivo y consciente tiene valor en sí mismo, por su mera existencia, y por su integración al tejido sagrado de la vida. Desde las reflexiones ancestrales de los sabios indígenas, se reconoce que el ser no puede vivir y realizarse en soledad, sino que debemos complementarnos los unos con los otros a favor de la generación y mantenimiento del cosmos.

Arguedas cristaliza este sentir [...] al otorgar rango de sujeto cognoscente a aquello que el racionalismo occidental no reconoce como sujeto sino como objeto, y por lo tanto subvierte los esquemas tradicionales sobre nuestra relación con la llamada naturaleza. Pero lo que quizá en términos literarios sea más importante es que la episteme que Arguedas propone a partir de su compromiso vital con el mundo andino (humano y no humano) pasa por el tamiz poético, el de la transfiguración de las formas y los seres para inaugurar una realidad que trasciende todo acercamiento realista y magicorealista. En el caso de Arguedas, el pensamiento poético –quizá el único que Occidente ofrecer como vía de comprensión profunda del otro– aparece una y otra vez en sus cuentos y novelas (Mazzotti 19).

En *Los ríos profundos*, Arguedas despliega una prosa que, por momentos, deviene en canto. La poesía, en tanto expresión estética y simbólica de la lengua, ajena a la eficiencia y a las durezas del lenguaje técnico, “es iluminadora por hacer sensibles distintos modos de percibir el sujeto humano y no humano en diálogo no sólo retórica, sino afectivamente” (Feldman y Daly 91). La literatura de Arguedas es esencialmente poética porque concibe al lenguaje como materia sobre la que hay que trabajar, flexibilizándola, liberándola de la unidireccionalidad, para que pueda expresar lo más hondo del corazón humano, del palpito del territorio y del soplo vital que anima al cosmos. Resulta imposible dar cuenta de las ontologías y epistemologías indígenas desde un lenguaje meramente técnico. En este sentido, y tal como postula Mazzotti en el fragmento citado, la traducción de los saberes indígenas debe darse en un lenguaje poético, entendiendo que la propia poética occidental parece más capacitada que el lenguaje especializado para manifestar al menos algo de la hondura filosófica de la eco-

gía indígena. Por eso mismo, la traducción a una lengua indoeuropea de la poesía indígena debe superar las pretensiones de literalidad; las propias necesidades que plantea la traducción de la lengua indígena nos convocan a liberar (y, podríamos incluso decir, a descolonizar) las lenguas europeas, para devolverlas a su rítmica primigenia y poetizante. El castellano andino de Arguedas, en este sentido, es un ejercicio literario sumamente refinado que logró aunarse con el ritmo y el respiro que los propios territorios ejercen sobre la lengua.

La fraternidad del ayllu no es algo sujeto a los confines de lo meramente humano; la poética de *Los ríos profundos* nos enseña que todos los seres vivos estamos emparentados e interrelacionados, que la comunidad humana es parte del tejido vital. Este ayllu cósmico no es algo dado, sino que lo “tenemos que ir construyendo, al crear y nutrir los lazos de cariño con todos los seres del mundo” (Spira 354). Los seres vivos merecen nuestro respeto, no podemos abusar de ellos ni maltratarlos, ya que somos miembros de una misma familia, y el bienestar de cada uno depende de la salud, cuidado y gozo del conjunto vital. *Los ríos profundos* abren la posibilidad filosófica de pensar la vida del territorio desde dentro, inmersos en el afecto que prodiga el picaflor y la calandria, las flores y las quebradas. El compromiso ecológico en Arguedas, de la misma manera que sus inclinaciones políticas y su permanente defensa de los oprimidos, se expresaron desde el afecto y la imaginación poética. Sus trabajos teóricos y creativos llevan implícita “una utopía socio-política que se nutre fundamentalmente de los valores menospreciados de la cultura quechua” (Lienhard 191). Bajo el influjo de estos valores amerindios, la utopía arguediana no solo toma en cuenta la mejora de las condiciones económicas de los sectores marginados y el fin de las injusticias, sino que también implica que la humanidad ya no oprima al resto de seres vivos, que no imponga sobre el cosmos su voluntad de poder. Es sintonizando el corazón humano con el latido de la Madre Tierra, que podremos convivir en armonía y respeto con el resto de la existencia. Entonces, el socialismo andino de Arguedas amplía los estrechos límites que la modernidad hegemónica impone al concepto de lo social, entendiendo que también los cerros, los ríos, los animales, participan de sus propias comunidades afectivas; y que, en última instancia, todos los seres vivos formamos parte de una comunidad cósmica, en la que la armonía de las relaciones depende de que sepamos honrar la reciprocidad que debe signar el buen convivir del conjunto vital.

Referencias

Arévalo, Gabriel Andrés. “Reportando desde un frente decolonial: La emergencia del Paradigma indígena de investigación”. *Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y multiplicidad*, editado por Gabriel Andrés Arévalo e Ingrid Zabaleta Chaustre. Asociación Cultural Mundo Berriak, 2013, pp. 51-78. Impreso.

Arguedas, José María. *Cantos y cuentos quechuas. I*. Lima, Munilibros. Municipalidad de Lima Metropolitana. 1986. Impreso.

- . *Los ríos profundos*. Lima, Peisa. 2001. Impreso.
- . “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú [1950]”. *José María Arguedas. Qepa Wiñaq... Siempre literatura y antropología*, editado por Dora Sales, Iberoamericana – Vervuert, 2009, pp. 153-160. Impreso. <https://doi.org/10.31819/9783954871858>
- . “Algunas observaciones sobre el niño indígena actual y los factores que modelan su conducta”. *Nosotros los maestros*, editado por Wilfredo Kapsoli. Editorial Horizonte, 2011, pp. 390-401. Impreso.
- Díaz Ayuga, Juan Manuel. “De pájaros y sapos: una oposición simbólica en el imaginario quechua-hispano de *Los ríos profundos*, de José María Arguedas”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 361-385. Impreso.
- Federico, Francesca. “El temperamento lírico de José María Arguedas”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 233-258. Impreso.
- Feldman, Irina Alexandra y Tara Daly. “El legado de José María Arguedas: los límites de la ecocrítica y las contribuciones marxistas-indigenistas en el siglo XXI”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 81-109. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006. Impreso.
- Housková, Anna. “El universo resonante en los ensayos de José María Arguedas”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 159-174. Impreso.
- Kalkusová, Tereza. “El narrador-poeta y narrador-etnólogo de Los ríos profundos”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 295-308. Impreso.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana, Casa de las Américas. 1990. Impreso.

- Marigó, Gema Areta. “José María Arguedas: cautivo de la belleza”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 259-291. Impreso.
- Mazzotti José Antonio. “Presentación: Arguedas global y el arte de la esperanza”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 11-25. Impreso.
- Pinilla, Carmen María. “Utec y La Habana al inicio y al final de la vida de Arguedas”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 27-55.
- Spira, Karen. “Los maestros no humanos de *Los ríos profundos*”. *Arguedas global: indigenismo en el nuevo milenio*, editado por José Antonio Mazzotti. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana y Universidad César Vallejo, 2020, pp. 337-360. Impreso.