



El proyecto hermenéutico de José María Arguedas: Una lectura de las imágenes narrativas sobre la orolatría en *Yawar Fiesta* a la luz de la filosofía andina.

**Autor:
Edwin Leonardo Barrera Sánchez**

**Trabajo presentado como requisito para optar por el título de:
Maestro en Filosofía**

**Director:
Carlos Miguel Gómez Rincón**

**Escuela de Ciencias Humanas
Maestría en Filosofía
Universidad del Rosario**

Bogotá, 2022

Resumen

El texto explora la posible relevancia de la obra y el pensamiento de José María Arguedas para la hermenéutica y la filosofía latinoamericanas. A lo largo del primer capítulo intento explicitar el carácter hermenéutico de la obra literaria de Arguedas, quien en su madurez encuentra en el vitalismo hermenéutico de Dilthey un sustento teórico y metodológico para sus intuiciones iniciales sobre el valor epistemológico que concedió a su experiencia vital como fundamento de su obra. En este sentido, argumento que Arguedas representa una vertiente vitalista y antipositivista de la tradición intelectual latinoamericana de la primera mitad del siglo XX. En seguida, durante el segundo capítulo propongo que, a la luz de la filosofía andina de Estermann, y en comparación con un antecesor suyo como López Albújar, las imágenes narrativas de Arguedas del culto andino a la montaña hacen *justicia hermenéutica* a la racionalidad, experiencia y dimensión ética subyacentes a una inveterada práctica religiosa central aún vigente en los Andes. Este segundo capítulo busco mostrar la utilidad analítica del aparato conceptual propuesto por filósofos como Gómez (2012), Holenstein (2008) y Estermann (2006) en el análisis de obras literarias desde una perspectiva intercultural y filosófica. En líneas generales, aquí esbozo una posibilidad de diálogo entre filosofía y literatura allende lo estrictamente literario, considerando que en una tradición intelectual como la nuestra antes que filosofía y ciencias sociales la narrativa fue el medio a través del cual emergieron algunos temas y problemas del pensamiento latinoamericano.

Palabras clave: Hermenéutica, filosofía y literatura; José María Arguedas; Vitalismo; Interculturalidad; Culto a la montaña; Pensamiento andino.

Agradecimientos

A mi madre y mi padre les debo todo. A mis maestros del programa, especialmente, a mi tutor Carlos Miguel Gómez Rincón por sus invaluable enseñanzas, consejos y guía. También al maestro Adolfo Chaparro Amaya, en cuyas clases y debates fue tomando forma este texto. A la memoria de mi abuela, María Gómez, campesina, analfabeta y liberal, quien me enseñó lo inaprendible en la universidad. A mis hermanos, especialmente a Jeimi, por ayudarme en lo que estuvo a su alcance. A Andrea, por su constante ánimo, paciencia y compañía mientras escribía este texto, y a Yasmina por su confianza y apoyo. A amigos cercanos, a Miuty y Eloine y, con especial afecto, a la obra de José María Arguedas por mostrarme escorzos de la vida andina.

Contenido

Capítulo 1.....	12
El proyecto hermenéutico vitalista de José María Arguedas y la influencia de la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey.....	12
1.1 La visión comprometida y realista de la literatura en Arguedas: Bases de su proyecto hermenéutico vitalista.....	13
1.2 Fundamentos de la teoría hermenéutica “vitalista” de Wilhem Dilthey.....	24
1.2.1 La hermenéutica como método de las ciencias del espíritu: la diferencia entre explicar (<i>erklären</i>) y comprender (<i>verstehen</i>).....	26
1.2.2 La vivencia o experiencia vivida (<i>Erlebnis</i>) en Dilthey.....	29
1.2.3 La expresión (<i>Ausdruck</i>) en Dilthey.....	33
1.2.4 La comprensión (<i>Verstehen</i>) y el círculo hermenéutico en Dilthey.....	37
1.3 José María Arguedas: un “vitalista” durante una era positivista (y marxista) de las ciencias sociales peruanas.....	46
1.3.1 Similitudes entre la concepción diltheyana de expresión (<i>Ausdruck</i>) y la concepción del huayno en Arguedas.....	50
Capítulo 2.....	79
Un análisis filosófico e intercultural de las imágenes narrativas sobre la orolatría andina.....	79
2.1 La posible utilidad del criterio de la justicia hermenéutica para analizar y valorar imágenes narrativas de la orolatría andina.....	80
2.2 ¿Qué es la orolatría andina y por qué ha sido una práctica religiosa central en civilizaciones andinas como la quechua-aymara?.....	101
2.3 Las imágenes narrativas de la orolatría en <i>Yawar Fiesta</i>	108
2.3.1 La “esteto/pragma-centricidad” y el principio de reciprocidad de la racionalidad andina.....	113
2.3.2 Los rituales de ofrenda y las oblaciones a las montañas: una ética cósmica, teleológica y deontológica orientada a la reciprocidad.....	117
2.4 Esbozos del primer indigenismo de los modernistas Ventura García Calderón y Enrique López Albújar.....	126
2.5 Un análisis intercultural de las imágenes narrativas de la orolatría andina en <i>Los tres jircas</i>	134
Conclusiones.....	146
Bibliografía.....	151

*Did a vehicle fly along the mountains
and find a place to park itself?
Did a vehicle come from somewhere out there
just to land in the Andes?
Was it round and did it have a motor
or was it something different?
Sure was different. I ain't never seen nothing like that in my entire life!*
Frank Zappa

Introducción

Una sección, a mi parecer, clave en una futura historia intelectual de la hermenéutica y el vitalismo en América Latina trataría el caso del celeberrimo antropólogo y novelista peruano José María Arguedas, el cual también podría ser de interés para la filosofía y pensamiento latinoamericanos; este trabajo se orienta un poco en esta dirección. En virtud de ello, el objetivo del primer capítulo es argumentar que la vocación literaria de Arguedas puede leerse como un proyecto hermenéutico que, como plantea Pinilla (1994), eventualmente encuentra en el “vitalismo” hermenéutico de Dilthey un sustento teórico a sus intuiciones iniciales sobre el valor epistemológico que concedió a sus propias vivencias como fundamento de su obra literaria y antropológica. Pero no exclusivamente a las suyas propias sino a los conocimientos intuitivos fruto de la experiencia vivida¹ los cuales, a su juicio, igualan (o superan) al conocimiento teórico. Analizaremos que su máxima “vitalista” como científico social podría resumirse axiomáticamente en: primero se conoce a través de la experiencia directa de la vida y, luego, se analiza y se piensa teóricamente.

Para llevar este capítulo a cabo, a inicios del primer capítulo argumentaremos en qué sentido es válido leer y caracterizar la vocación literaria de José María Arguedas como un proyecto hermenéutico que es sintomático de la particular concepción realista y comprometida de la literatura que heredó de la generación de escritores a la que perteneció. Luego, para explicar un poco la influencia que tuvo en su obra la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey, bosquejaremos algunos fundamentos de su teoría hermenéutica, particularmente, su concepción de ésta el como método de las ciencias del espíritu y sus conceptos de experiencia vivida (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*verstehen*). Posteriormente, propondremos, algunas posibles afinidades y resonancias de algunos fundamentos de la teoría hermenéutica de Dilthey en el pensamiento y obra de Arguedas, en concreto, su concepción de expresión y experiencia vivida. Por último, discutiremos cómo tal orientación vitalista diferencio a Arguedas de los sectores predominantemente influenciados por el positivismo y el marxismo científicos de las ciencias sociales de

¹ “Conozco en el Perú a través de la vida” afirmaba con orgullo y tesón en sus últimos años (Alegria et al., 1969: 42). También es posible percatar a primera vista (y con más detalle en lo sucesivo) su marcada orientación vitalista en fragmentos de respuestas de entrevistas como: “No hay realismo puro. Pero creo que la novela es tanto o más profunda cuando más fundada está en la experiencia directa de la vida” (Larco, 1976:27-29). O en misivas epistolares con amigos antropólogos: “[...]¿Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos los vivo” (Murra y Baralt, 1996: 141).

su época, convirtiéndolo en una suerte de vertiente de la filosofía de la vida, el vitalismo diltheyano y el antipositivismo en el pensamiento latinoamericano.

A continuación, en aras de explorar una de las posibles facetas filosóficamente relevantes del proyecto hermenéutico de Arguedas, el objetivo del segundo capítulo es argumentar que, en comparación con las imágenes narrativas de un modernista como López Albújar en *Los tres jircas* y a la luz de la filosofía andina de Josef Estermann, las imágenes narrativas de Arguedas sobre el culto andino a la montaña de *Yawar Fiesta* le hacen “justicia hermenéutica”² a la experiencia fenomenológica andina del culto a la montaña. Dicho de otro modo, que éstas reflejan una buena comprensión de la racionalidad, experiencia y dimensión ética subyacentes a la orolatría andina. Al respecto estimo preciso hacer varias aclaraciones preliminares sobre por qué considero que analizar desde una perspectiva intercultural las imágenes narrativas de la orolatría es pertinente en una tesis de filosofía. En primer lugar, el objetivo del capítulo exige que analicemos si filosóficamente tiene sentido argumentar que existen “mejores” imágenes narrativas de la orolatría que otras, pues ello implica de suyo la pregunta sobre si existen o no criterios para determinar lo que caracterizaría una buena interpretación en un contexto intercultural en la medida que el culto andino a la montaña es una práctica religiosa quechua-aymara. Por esto, con base en los significativos aportes al respecto de Gómez (2012) en *Interculturality, Rationality and Dialogue, In search for intercultural Argumentative Criteria for Latin America*, la primera sección del segundo capítulo discute sobre la posibilidad y la pertinencia teórica de establecer y usar criterios que nos ayuden a comprender si tiene sentido filosóficamente o no nuestro argumento y la pretensión hermenéutica de Arguedas de corregir los relatos de los modernistas en los que, a su juicio, aparecen tan desfigurado el universo geográfico y humano andino.

En segundo lugar, en virtud de explicar por qué nuestro objetivo del segundo capítulo es pertinente para una tesis de filosofía, resulta oportuno responder dos preguntas. La primera es: ¿Por qué explorar su proyecto hermenéutico enfocándose en las imágenes

² Durante la primera parte de nuestro análisis del segundo capítulo dedicada bosquejar los aportes de Gómez (2012) sobre la necesidad de establecer criterios argumentativos interculturales plantearemos, básicamente, que la justicia hermenéutica es un principio hermenéutico de teóricos del diálogo interreligioso como Elmar Holenstein y Raimon Panikkar, según el cual una “buena” interpretación sobre el otro es aquella en que éste pueda reconocerse en lo interpretado. Siguiendo este principio argumentaremos que una posible manera o criterio útil para distinguir si una imagen narrativa de la orolatría andina parte de una “mejor” comprensión que otra es si ésta le hace justicia a la experiencia vivida andina y la dimensión ética del culto a la montaña, de manera tal que uno de los miembros de la cultura se sentiría identificado en esta interpretación y no en otra.

narrativas del culto andino a la montaña? Aclárese que con imágenes narrativas de la orolatría andina nos referimos a descripciones y alusiones alrededor del culto andino a la montaña en textos literarios. Asimismo, que precisábamos delimitar nuestro tema dado que proponer un análisis de la totalidad del proyecto hermenéutico arguediano constituye una vasta empresa que implicaría analizar la totalidad de imágenes narrativas sobre el vasto universo geográfico y humano de sus obras comparándolas con las de sus antecesores. Iniciar con una lectura intercultural de las imágenes literarias de la orolatría me pareció un buen punto de partida. Es claro que ciertamente múltiples temas, cuestiones y preguntas quedan abiertos para futuras investigaciones interesadas en explorar otros posibles aspectos de su proyecto hermenéutico -o si es el caso refutar o complementar esta perspectiva- o en tematizar más la manera en que influyó la teoría hermenéutica vitalista de Dilthey en el pensamiento y obra de Arguedas.

Ahora bien, la segunda pregunta es: ¿Por qué concentrarnos en la orolatría andina? Principalmente porque es una práctica religiosa fundamental aún vigente en el cristianismo andino que se remonta a antiquísimas religiones y civilizaciones andinas. Especialmente a la más grande civilización e imperio americano: el Imperio inca, el cual hizo de la orolatría un pilar de su cosmología, estructura político-religiosa y expresiones artísticas. Ha sido un tema bien documentado cómo tras la Conquista la orolatría andina fue transculturándose y sincretizándose con la religión católica y perdura todavía principalmente en las sierras de países con mayorías quechuamaras como Bolivia, Perú y Ecuador; también tenemos el caso de los Kogui en Colombia. Circunscribiéndonos al caso peruano, cabe subrayar la existencia de una copiosa bibliografía sobre las diferentes significaciones y simbologías religiosas alrededor de las montañas y la orolatría, la cual inicia con los primeros registros del culto inca a las montañas realizados por cronistas, evangelizadores y extirpadores de idolatrías y crece considerablemente fruto de importantes hallazgos y contribuciones de las investigaciones arqueológicas, etnográficas y antropológicas, diacrónicas y sincrónicas, del siglo XX. En contraste, un tema no tan estudiado ha sido la manera en que, durante el largo interceso entre la Colonia y la era republicana del XIX y antes del surgimiento de las ciencias sociales a mitades del siglo del XX en el país andino, la literatura (y en particular la denominada literatura indigenista) constituye un registro invaluable de análisis de algunas comprensiones de la época alrededor de la orolatría andina.

A propósito, en el primer capítulo insisto en el hecho particular que en América Latina la literatura fue propiamente el lugar de emergencia del pensamiento latinoamericano dada su pre-existencia a las ciencias sociales y la filosofía académica, las cuales para investigar determinadas temáticas (como el indigenismo, la orolatría andina, el feminismo, etc.) necesitan entablar un diálogo con la literatura como punto de partida de cualquier genealogía, arqueología o historia de las ideas. En estas mismas líneas, entiendo que otro asunto no tan estudiado en el cual subyace parte sustancial de la relevancia filosófica de este trabajo es cómo la literatura indigenista de autores como López Albújar o Arguedas constituye un archivo para explorar -como analizaremos a la luz de la filosofía andina de Josef Estermann³- la particular racionalidad, concepción ética y filosófica (o “pachasófica” como diría Estermann) inherentes a la práctica religiosa del culto andino a la montaña. Para contribuir un poco en esta dirección, el análisis filosófico e intercultural de las imágenes narrativas de la orolatría andina en Arguedas que propongo no solo resulta pertinente para examinar si Arguedas llevó a buen término su pretensión hermenéutica inicial como escritor realista de corregir las que consideraba las malas interpretaciones de sus antecesores en la tradición literaria. Sino también resulta oportuno para intentar comprender la racionalidad, dimensión filosófica y ética subyacente a la orolatría, cuyas dimensiones y sentido no son explícitos en los textos literarios, ni tampoco comprensibles a través de análisis literarios convencionales, sino que precisan de una lectura desde un enfoque hermenéutico o la filosofía intercultural.⁴

³ Cabe aclarar que leeremos las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta* a la luz de algunos planteamientos de la filosofía andina de Estermann (2006) -especialmente el principio de reciprocidad andina. En un intento de explicitar o sacar a la luz algunos contornos de la experiencia fenomenológica andina del culto a la montaña, su racionalidad y particular trasfondo ético y “pachasófico”; aclararemos estos conceptos durante el segundo capítulo. Este análisis entre filosofía andina y literatura indigenista implica un esfuerzo por poner en conversación dos tradiciones filosóficas: en este caso particular la antigua tradición filosófica occidental y la incipiente -aunque a su vez inveterada- filosofía andina de Estermann.

⁴ Uno de los derroteros de la filosofía intercultural, según lo planteado por Wimmer (2000), es partir del presupuesto “no-centrista” que la filosofía occidental, al igual que las demás denominadas “etnofilosofías” (como la filosofía china, la filosofía latinoamericana, la filosofía árabe, la filosofía india o africana etc.), es en sí misma otra filosofía contextual o regional. Es decir, que parte de unos particulares, y no necesariamente universales, presupuestos metafísicos, imágenes de mundo, escalas de valores y formas de pensamiento en la que no se agotan todos los conceptos ni métodos ni maneras para referirnos a la realidad, lo bueno, lo bello y lo verdadero expresados en que se expresan, por ejemplo, en mitos, religiones, costumbres, instituciones, etc. A su juicio, esto presupone una relativización de los conceptos y métodos filosóficos desarrollados en las tradiciones particulares y también la necesidad de una nueva mirada no eurocentrista, aunque más propia y radicalmente no-centrista, sobre la historia del pensamiento de la humanidad y de la filosofía. Por estos motivos, a modo de síntesis, uno de los objetivos de la filosofía intercultural es que para cada interrogante concreto exista un polílogo entre el mayor número posible de tradiciones para ampliar el horizonte cultural de la historia de la filosofía, para lo cual, y este es el punto, hay que recurrir a nuevas fuentes de pensamiento e interpretar nuevas tradiciones (como la andina), e incluir nuevos tipos de textos (como los literarios). En este sentido, el segundo capítulo es un ensayo de filosofía o hermenéutica intercultural que explora la literatura indigenista para recurrir a nuevas fuentes y tradiciones para que

Expuestas estas aclaraciones preliminares sobre el objetivo del segundo capítulo y luego de la primera sección del capítulo dedicada a explicar desde los aportes de Gómez (2012) a la posibilidad y la pertinencia teórica de establecer criterios interpretativos, plantearemos que aquellas imágenes narrativas del culto andino a la montaña más ajustadas a la realidad son aquellas que le hagan más “justicia hermenéutica” a la genuina experiencia del culto andino a la montaña. Como mencionamos hace un momento, a inicios del segundo capítulo discutiremos que la “justicia hermenéutica” es un principio o criterio interpretativo según el cual una buena interpretación es aquella en que los interpretados puedan sentirse reconocidos en la interpretación. Mi intención es que este principio hermenéutico, y el análisis de la filosofía andina de Estermann, sean suficientes para argumentar que, comparativamente con las imágenes narrativas de López Albújar en *Los tres jircas*, las imágenes narrativas de la orolatría andina de Arguedas en *Yawar Fiesta* reflejan una buena comprensión de la racionalidad, la experiencia vivida y la concepción ética particulares que tienen de las montañas las comunidades quechua-andinas que les rinden culto.

En coherencia con el segundo objetivo intento demostrar que, al menos en lo respectivo a la orolatría andina, Arguedas efectivamente logró reinterpretar y hacerle justicia hermenéutica mejor que sus antecesores a un aspecto tan central en las antiguas y actuales religiones andinas quechua-aymaras como el culto a la montaña, demostrando así su capacidad de articular una literatura realista en este aspecto; esto en contravía con la tesis antirrealista de Vargas Llosa en *La utopía arcaica*. Sin embargo, antes de introducir en el segundo capítulo la lectura hermenéutica de las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta*, presentaremos primero algunos fundamentos alrededor de la orolatría andina que en lo sucesivo nos ayuden a examinar y explicitar los presupuestos o las precomprensiones implícitos en las imágenes narrativas del culto andino a la montaña. Mi propósito es explorar el posible valor hermenéutico y la dimensión filosófica de sus imágenes narrativas y también poner a prueba y mostrar la utilidad analítica, del aparato conceptual propuesto por filósofos como Gómez (2012) y Estermann (2006) en el análisis de la literatura desde una perspectiva intercultural y filosófica en una tradición como la latinoamericana, en

la filosofía occidental- e idealmente otras orolatrías pertenecientes a otras filosofías- dialogue con la filosofía andina sobre las montañas ayudándonos a cuestionar nuestra manera de concebirlas y relacionarnos con ellas.

la cual antes que filosofía y ciencias sociales hubo narrativa y, por eso, se hace preciso en ocasiones analizarla allende lo estrictamente literario.

Capítulo 1

El proyecto hermenéutico vitalista de José María Arguedas y la influencia de la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey

“La novela, el cuento y la poesía mostraban a un indio sustancialmente distinto del verdadero, y no solo al indio, sino todo el universo humano y geográfico de los Andes” (Vargas Llosa, 1996: 83).

Los cuentos de López Albújar y Ventura García Calderon, que mostraban una versión tan distinta del universo andino, no sólo del indio, tan distinto de como lo había vivido en una relación tan entrañable con el paisaje y con los hombres de todas las clases sociales, aunque más entrañablemente con los comuneros y siervos de habla quechua (Larco, 1976: 22).

El objetivo de este capítulo es argumentar en qué sentido es válido caracterizar la vocación y producción literaria de Arguedas como un proyecto hermenéutico vitalista e interculturalmente orientado que, eventualmente, encuentra en algunos fundamentos de la hermenéutica romántica (o vitalista) de Wilhelm Dilthey un asidero metodológico en el cual apoyar la intuición inicial sobre el valor literario y epistemológico de la propia experiencia vivida. Particularmente, como analizaremos al final del capítulo, nos concentraremos en las concepciones diltheyanas de la experiencia vivida (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdruck*), la comprensión (*Verstehen*) y el círculo hermenéutico del todo y las partes. Sin embargo, a manera de preámbulo, iniciaremos explicando en qué sentido la escritura de Arguedas constituye un ambicioso proyecto hermenéutico fruto de su particular concepción realista y comprometida de la literatura.

En esencia, a mi juicio, ambos epígrafes citados al inicio encapsulan el espíritu hermenéutico, realista y vitalista de la vocación literaria de Arguedas en la medida en que reflejan una necesidad “hermenéutica” de rectificar, basado en su singular experiencia fenomenológica de la realidad andina, la literatura de célebres escritores de su época como Ventura García Calderon o López Albújar. Pues, a su parecer, estos malinterpretaban al “verdadero” universo geográfico y humano indígena, lo deformaban, lo enmudecían. En otras palabras, “desfiguraban”⁵ el universo

⁵ Cuando le preguntaban a Arguedas sobre el origen de su vocación literaria, usualmente respondía algo en las siguientes líneas: “Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los describían de una forma tan falsa escritores que yo respeto, de quienes he recibido lecciones como López Albújar, como Ventura García Calderon. López Albújar conocía a los indios desde su despacho de Juez en asuntos penales y el señor Ventura García Calderon no sé cómo había oído a hablar de ellos [...] En esos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño que dije “No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he sufrido” (Alegria et al., 1969: 40-41). Adicional a estas declaraciones, en esta misma dirección

geográfico y humano andino tal cual lo había vivido, el cual se preciaba de comprender y capaz de expresar narrativamente. Pero, ¿qué es lo propiamente hermenéutico de la actitud de Arguedas frente a la literatura de sus antecesores? El hecho de que, a su modo de ver, la literatura de sus antecesores modernistas no hacía justicia al “verdadero” universo geográfico y humano andinos que había vivido sino que, como veremos, reproducía narrativas coloniales y deshistorizantes sobre éste.

El argumento que intentaré defender a continuación es que, irrespectivamente de que Arguedas haya o no llevado a buen término su pretensión inicial de ofrecer “mejores” o “más realistas” interpretaciones sobre la totalidad del universo humano y geográfico andino que sus antecesores, su vocación como escritor es inherentemente hermenéutica. En el sentido en que (como intentaremos demostrarlo en el segundo capítulo dedicado a la orolatría) pretende criticar, disputar y corregir a través de su literatura realista las narrativas coloniales hegemónicas reproducidas por los modernistas y ofrecer una mejor comprensión basada en su experiencia vivida. Para dar forma a nuestro argumento, presentamos en seguida la particular concepción realista y comprometida de la literatura que tenía Arguedas y, así, esbozar las circunstancias y el contexto en que surge la orientación hermenéutica de su vocación literaria. Luego, discutiremos algunas probables razones por las que probablemente literatura (y no la prensa, las ciencias sociales o la academia) constituyó el medio más ideal para articular un proyecto hermenéutico como el suyo.

1.1 La visión comprometida y realista de la literatura en Arguedas: Bases de su proyecto hermenéutico vitalista

“-¿Cree en el compromiso del escritor?

-Sí, creo en el compromiso del escritor, un escritor no comprometido se me ocurre que debe ser vacío y desolado por dentro” [...]

-¿Cree en el realismo puro?

-No hay realismo puro. Pero creo que la novela es tanto o más profunda cuando más fundada está en la experiencia directa de la vida”.
(Larco, 1976: 27-29)

Por factores como el firme control de la prensa, la televisión, la radio y la academia ejercido por los gobiernos autoritarios peruanos (y latinoamericanos) de finales del siglo XIX y bien entrado el siglo XX la literatura nacional se convirtió en un medio clave para la expresión de importantes asuntos, opiniones e información sobre la vida

encontramos algunos de los versos de su texto titulado “Llamado a algunos doctores” reafirman su rechazo a los discursos coloniales que, a su juicio, desfiguraban al hombre y al universo andinos que él se preciaba de conocer a través de la vida: “Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten, no sabemos bien qué ha de suceder” (Arguedas 1976: 42).

pública (como el problema del indio) que con las verdades oficiales de los regímenes de turno. Si queremos entender mejor la vocación de Arguedas como escritor y analizar la particular orientación vitalista y pretensión realista de su pensamiento y obra, resulta oportuno comenzar examinando la concepción “comprometida” de la literatura propia de la generación de escritores a la que perteneció Arguedas a la luz del contexto social de la época y de las expectativas y exigencias del público de la época frente al “compromiso social” que se creía debían asumir por entonces los escritores. Como bien lo ilustra Vargas Llosa (1996), para bien o para mal, la generación literaria a la que perteneció Arguedas fue la última en adoptar una concepción de la literatura en la línea de Sartre, según la cual lo social es más determinante que lo estrictamente estético (a diferencia escritores latinoamericanos de “oficio” de la línea de Flaubert como Vargas Llosa o Julio Cortázar). De acuerdo con la cual escribir significaba adoptar una responsabilidad y compromiso social que le demandaba al escritor una posición ideológica y una acción política⁶, y para la que era inconcebible que un escritor desligase “su trabajo de una actitud -o al menos, de cierta mímica- revolucionaria [...] por y para serlo, debía convertirse en un activo participante, a través de sus escritos y de sus palabras, en la solución de los problemas de su país” (Vargas Llosa, 1996: p.17).

A juicio suyo, un factor determinante que llevó a los escritores del Perú -y otros países latinoamericanos de la época- a desarrollar una literatura más comprometida con lo social que con lo propiamente literario es que desde comienzos de la era republicana la literatura había sido el vehículo principal, y a menudo el único, para exponer la realidad social a la vida pública durante el siglo XIX y buena parte del XX. Esto debido a la vigorosa censura ejercida por la tradición autoritaria latinoamericana, el ocultamiento de asuntos e informaciones de interés público y opiniones peligrosas para estos regímenes, junto con el implacable control a la prensa, la radio y la

⁶ Vargas Llosa (1996) remarca que, en el debate entre Flaubert y Sartre sobre la función de la literatura, en general, América Latina se inclinó por la visión sartreana pues se creía que los escritores que dieran la espalda a la realidad política y fueran totalmente distantes a la realidad social eran considerados egoístas, evadidos en su torre de marfil y hasta cómplices de las iniquidades, la ignorancia, la miseria y la explotación que se había negado combatir mediante sus escritos. “El compromiso, entendido así, no es un componente de la literatura entre otros o una acción paralela a su ejercicio, sino su razón de ser. Es importante señalar que esta idea de la función de un escritor no provenía exclusivamente de los sectores marxistas, que siempre exigieron una forma de compromiso ideológico del artista.; ella fue adoptada de manera inconsciente por todo el medio intelectual y la sociedad pensante, es decir, incluso por quienes, en lo demás, discrepaban y hasta repugnaban el ideologismo y de la izquierda. En las cartas que escribió, cuando tenía preparado el revólver para matarse, y en una serie de iniciativas públicas de su última etapa, Arguedas trató de actuar en sintonía con esa concepción que hace del escritor un ideólogo, un documentalista y un crítico social al mismo tiempo que un artista” (p.18).

persecución a estudiantes y profesores universitarios “sediciosos”.⁷ Pese a las dictaduras en Latinoamérica, y especialmente por la propensión de los gobernantes de no considerar a la literatura lo suficientemente peligrosa como para censurarla o sacarla de circulación⁸, Vargas Llosa (1969) remarca que los libros no fueron intervenidos, ni censurados y pasaron a relevar una labor como instrumento de crítica, agitación e investigación de la realidad. Así, ensayos, poemas y novelas pudieron ocuparse de temas inabordables en los diarios y las aulas, lo cual, entre otras, significaba que la literatura era un importante medio para disputar los imaginarios, la desinformación y los discursos oficiales y hegemónicos y para proponer universos y “remedios” posibles. Asimismo, hace hincapié en que incluso durante la Colonia -aunque más marcadamente desde las luchas emancipatorias republicanas- las novelas, los poemas y el teatro de los intelectuales cumplieron una importante función informativa ayudando a sacar a la luz pública lo que era reprimido o desfigurado y nunca mencionado en los discursos políticos, la prensa o la academia. De ese modo, poco a poco, fue arraigándose en el continente

la idea de que la función de la literatura era documentar la verdadera vida, el ‘país profundo’ escamoteado por los gobiernos y las elites políticas, refutar las verdades oficiales sobre el orden social y revelar la verdad. Los escritores hicieron suya esta concepción de la literatura y se empeñaron en desvelar por escrito aquellos problemas que, pese a su incidencia en la vida de las gentes, eran motivo de censura o distorsión [...] Sin temor a exagerar, podemos decir que la descripción más acertada de los problemas de América Latina durante el siglo pasado y buena parte de éste se halla en la literatura, y que fue gracias a los versos de sus poetas, los diálogos de sus dramaturgos o las anécdotas de sus narradores que la iniquidades del continente quedaron documentadas (Vargas Llosa, 1996: 20).

⁷ Como signo de ello, Vargas Llosa (1996) alude a la ocasión en que el gobierno de Luis Miguel Sánchez Cerro clausuró en 1932 durante tres años la Universidad Nacional Mayor de San Marcos cuando Arguedas era estudiante de literatura, mismo lugar donde cinco años más tarde sería arrestado y encarcelado por cerca de un año por pronunciarse a favor de la República española. Experiencia de donde nace otra de sus novelas profundamente autobiográficas: *El sexto*.

⁸ Vargas Llosa (1996) destaca que un hecho sintomático de que los libros no representaban por entonces una amenaza para los regímenes autoritarios, sino que la persecución realmente estaba dirigida más contra la persona y humanidad del escritor que contra sus libros, es que, a pesar de la dura represión de los dirigentes apristas y comunistas durante la dictadura de Odría (1948-1956), pudieran comprarse en las librerías los ensayos de Haya de la Torre o Mariátegui (quien publicó durante el oncenio de Leguía). O que “el gobierno autoritario del general Benavides envió a la cárcel a Arguedas pero no prohibió la circulación de su primer libro de cuentos, *Agua*. En Argentina siguieron circulando los libros de Haroldo Conti y de Rodolfo Walsh luego de ser asesinados estos escritores por el régimen militar” (p.22).

El ejemplo emblemático de esta literatura comprometida y realista propuesto por Vargas Llosa (1996) es la literatura indigenista. La cual -escribe- desde finales del siglo XIX y XX hizo del indio su temática central en países con poblaciones prehispánicas considerables como los Andes, México, y Guatemala, visibilizando la vida, las costumbres, el implacable e ignominioso trato de los gamonales y las severas condiciones en que vivían los aborígenes tras tres siglos de la Conquista. Para Vargas Llosa (1996) la primer novela indigenista fue *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, dada la reivindicación y retrato que hacía de la vida y las costumbres de comunidades indígenas campesinas y por su denuncia de las injusticias e ignominias a las que fueron sometidos los indios desde la Conquista, siempre elididos y menospreciados por la cultura oficial. Con lo cual, a su modo de ver, inauguró consigo una serie de libros comprometidos y enfocados en el mundo indígena indispensables para conocer el pasado andino⁹. Esto a tal punto que resulta “imposible estudiar la historia rural del continente y entender el destino del hombre de los Andes desde el fin de la Colonia hasta la época contemporánea sin acudir a la novela indigenista” (Vargas Llosa, 1996: 21).

En síntesis, las principales funciones de la literatura por entonces, insiste Vargas Llosa (1996), más que propiamente artísticas o estéticas fueron principalmente las de describir lo más fidedignamente la realidad, desbaratar las mentiras oficiales, prospectar y pronosticar el cambio social a través de una ficción puesta al servicio de un ideal cívico. Como queda claro en que los hechos literarios pretendieron emular tan objetivamente la realidad como si fueran libros de historia, periodismo o ciencia social. A su juicio, esta decisiva participación del escritor latinoamericano en el registro físico y social de la realidad y su concepción comprometida de la literatura como quehacer mimético de lo existente confirma parcialmente

la irracionalidad con que a menudo los gobiernos dictatoriales perseguían, encarcelaban, torturaban y mataban a escritores muchas veces ajenos a toda militancia política, como sucedió, por ejemplo, en los años sesenta y setenta, en Uruguay, Chile y

⁹ En suma, desde la perspectiva de Vargas Llosa (1996), “los escritores indigenistas fueron los primeros en describir las condiciones en que vivían los aborígenes tres siglos después de la Conquista española, la impunidad con que eran esquilados por gamonales y latifundistas, señores de horca y cuchillo que trataban a sus indios peor -y los vendían más baratos- que al ganado. El primero escritor indigenista fue una mujer enérgica hacendada ella misma y lectora de Émile Zola y de los filósofos positivistas. Su novela *Aves sin nido* inauguró una larga sucesión de libros comprometidos en los que se retrata, desde diversos ángulos, la vida campesina, denunciando las injusticias y reivindicando las costumbres y tradiciones indígenas hasta entonces ignoradas por la cultura oficial” (p.20).

Argentina. El simple hecho de ser escritor los hacía sospechosos, una amenaza a corto o largo plazo para el *statu quo* (Vargas Llosa, 1996: 21-22).

Sin embargo, uno de los principales reparos de Vargas Llosa (1996) hacia esta concepción comprometida de la literatura es que muchos escritores indigenistas, exceptuando -a su juicio- a Arguedas y Juan Rulfo, sacrificaron lo literario de su vocación guiados por su compromiso social. Antepusieron las obligaciones morales y el rechazo a las injusticias ante lo literario, pero, a su parecer, de suyo esto no garantiza que una obra alcance la pericia técnica o la riqueza expresiva que la hagan artísticamente valiosa. En sus palabras: “lo cierto es que, como dijo André Gide, los buenos sentimientos no suelen generar buena literatura” (p.23). Dicho de otro modo, desde la perspectiva de Vargas Llosa, aunque la literatura indigenista sea importante desde un punto de vista histórico no significa que lo fuere desde lo estrictamente literario, puesto que muchas veces le resulta simplista, panfletaria, discursiva -cuando no demagógica- y poco inteligible para los lectores poco familiarizados con el mundo que describen, muchas veces en su afán folclorista y regionalista de reivindicar lo local. Por lo demás, encuentro algo de razón en esta última crítica Vargas Llosa (1996), pues los cuentos y novelas de Arguedas existen numerosas referencias terminológicas del quechua, huaynos, prácticas culturales y religiosas e históricas del mundo y pensamiento quechua-andino que requieren de un esfuerzo analítico, o si se quiere hermenéutico, para ser comprendidas en toda su complejidad.

Ahora bien, otro importante reparo de Vargas Llosa (1996) parte de una postura antirrealista de la literatura¹⁰. En el sentido que, desde su perspectiva, ésta en tanto que ficción no reproduce miméticamente la realidad (ni puede, ni debe, ni es su objetivo último hacerlo) sino que en su “ insumisión congénita” la niega, la inventa y la crea impostándola en una obra original con vida propia insuflada por la expresividad y la

¹⁰ Renuente ante la pretensión realista de Arguedas, Vargas Llosa (1996) insiste en que aunque “la visión de Arguedas de la cultura sea literariamente persuasiva no significa que sea exacta, y, de acuerdo con patrones científicos, no hay duda de que si alguna vez lo fue hoy ya no lo es. A partir de una experiencia profunda de la realidad india, y de sus propias inhibiciones, deseos y nostalgias, Arguedas construyó un mundo original, y, como espero mostrar en este libro, eso es lo que da a su obra una riqueza literaria y accesibilidad universal. A partir de esta visión suya de lo indio, Arguedas forjó una utopía arcaica, fundamento del dilema político de que fue una herida constante en su vida y, quizá, la clave de lo mejor (y también de lo peor) que escribió” (p.30). Nótese en esta observación un signo de que para Vargas Llosa (1996) la ciencia ofrece un acceso privilegiado, exacto u objetivo a la ‘realidad real’ superior a las ficciones de la literatura. Más allá de debatir si Vargas Llosa o Arguedas tienen razón respectivamente con su antirrealismo o su realismo literario, nuestro objetivo del segundo capítulo es argumentar que las imágenes narrativas de la orolatría de Arguedas son más “realistas” (en el sentido en que hacen justicia hermenéutica, es decir, que parten y expresan una mejor comprensión del culto andino a la montaña que la de los modernistas o los primeros indigenistas), a contrapelo de la sobregeneralización de Vargas Llosa de que Arguedas no desfiguró menos la realidad de los Andes que sus predecesores indigenistas; lo discutiremos mejor a finales del segundo capítulo.

técnica que la dotan de valor artístico. Dicho sea de paso, una de las principales tesis de Vargas Llosa (1996) en *La utopía arcaica*, con la cual discrepo como lo intento mostrar en el segundo capítulo dedicado a la orolatría, es que la realidad andina de la obra de Arguedas en tanto que literatura no es menos irreal o ficticia (es decir, que no corresponde con la realidad) que la de los modernistas o los primeros indigenistas. En palabras de Vargas Llosa (1996):

José María Arguedas fue, además de testigo sutil del mundo de los Andes, un creador. Mostrar la verdad andina, enmendar a los escritores que habían desfigurado al indio son declaraciones de buena intención [...] Lo cierto es que, partiendo de un conocimiento mucho más directo y descarnado de la sierra que los modernistas o los primeros indigenistas, Arguedas no desfiguró menos la realidad de los Andes. Su obra, en la medida que es literaria, constituye una negación radical del mundo que la inspira: una hermosa mentira. Simplemente, en su caso, como era un escritor más personal y con mejores recursos que López Albújar y García Calderón, su visión de ese mundo, su mentira, fue más persuasiva y se impuso como verdad artística. Los cuentos de Arguedas no son veraces en este ‘sentido’ que dan a la palabra quienes creen que el valor de la literatura se mide por su aptitud para reproducir lo real, duplicar lo existente. La literatura expresa una verdad que no es histórica, ni etnológica y que no se determina por su semejanza con un modelo preexistente. Es una escurridiza verdad hecha de mentiras, modificaciones profundas de la realidad, desacatos subjetivos del mundo, correcciones de lo real que fingen ser su representación. Discreta hecatombe, contrabando audaz, una ficción lograda destruye la realidad real y la suplanta por otra, ficticia, cuyos elementos han sido nombrados, ordenados y movidos de tal modo que traicionan esencialmente lo que pretenden recrear (Vargas Llosa, 1996: 84-85).

No pretendo extenderme en este punto ahora, porque justamente lo discutiremos mejor en lo sucesivo del capítulo al discutir el realismo “pleno” de Arguedas. Si bien encuentro razón en la idea según la cual la buena literatura no depende exclusivamente de su capacidad de reproducir “fielmente” la realidad o por su compromiso social (como sí lo creyó fielmente Arguedas con su visión realista y comprometida de la literatura), sino que, en tanto que literatura, ésta debe necesariamente contar con un coeficiente estético que la haga artísticamente valiosa. Encuentro este argumento antirrealista de la literatura problemático, pues cuando Vargas Llosa (1996) afirma que Arguedas no deformó menos la realidad andina que sus antecesores modernistas está sobregeneralizando equívoca e unívocamente para defender su antirrealismo literario.

Si bien claramente hubo aspectos del universo humano geográfico y andino (algunos de los cuales han sido ampliamente discutidos y bien documentados por Vargas Llosa) que la literatura Arguedas malinterpreta, Vargas Llosa desconoce o trivializa la profunda comprensión del mundo cultural y religioso andino que demuestran las imágenes narrativas de Arguedas sobre la orolatría andina en comparación con las de sus antecesores modernistas pues, a mi parecer, en tal aspecto la literatura Arguedas logró ser más “realista”, como intentamos argumentar durante el segundo capítulo.

Ahora bien, retomando y cerrando el tema de la concepción comprometida de la literatura vigente en la América Latina en que Arguedas escribió, de acuerdo con Vargas Llosa (1996), para analizar críticamente la narrativa arguediana y comprender su especificidad y diferencia respecto a otras obras literarias y escritores de su tiempo, hemos de tener en mente que tanto su obra como sus actitudes cívicas estuvieron marcadas por las circunstancias sociales y el compromiso social de la literatura como reflejo de las verdades manipuladas y elididas en la prensa, las aulas y la política oficial, y también como flama de la esperanza y la rebeldía de las víctimas. En efecto, Vargas Llosa (1996) destaca cómo escritores latinoamericanos de la generación de Arguedas fueron presionados a adoptar una visión comprometida de la literatura al punto que aspirar a ser solamente un artista abocado a temáticas indiferentes a temas sociales y políticos de actualidad “representan crimen moral y un pecado político”¹¹ (p.25). A manera de ejemplo se refiere a escritores latinoamericanos como Julio Cortázar, quien más tarde reorientó sus escritos en la dirección del compromiso, fuere por la magnitud de la injusticia a su alrededor, la desigualdad, el atraso o la concentración de las riqueza en minorías rodeadas de una ingente miseria, o fuere también por la impopularidad que les acarrea o por cumplir las expectativas y exigencias sociales del público.

En suma, a mi modo de ver, la vocación literaria de Arguedas constituye un signo de esta visión comprometida con lo social (más que con lo estrictamente literario) dada su

¹¹ Vargas Llosa (1996) remarca que, por supuesto, entre los escritores “desafortunados” (pues no les coincidió su elección creadora individual con las presiones “sociales” del público) hubo muchos desinteresados en hacer de los temas sociales y políticos ejes de su trabajo, como sucedió con Jorge Luis Borges, en cuya obra no hubo cabida para los temas sociales y políticos, sino que “prevalecen las inquietudes metafísicas, teológicas, literarias, lúdicas y la pura fantasía.. (Pero él tampoco pudo dejar de responder al reclamo político, y uno se siente tentado a ver en en las declaraciones de extremo conservadurismo que Borges se complacía a veces en hacer -y que desconcertaba a los propios conservadores- una estrategia del sacrilegio a fin de que lo dejaran escribir en paz sobre lo que le importaba)” (p28).

intención de disputar con su particular concepción realista de la literatura¹² los imaginarios coloniales sobre el universo geográfico y humano andino reproducidos por la literatura de los modernistas (y otros medios¹³). A propósito de la visión comprometida de la literatura de Arguedas, Chaparro (2020) no entiende que el compromiso de Arguedas sea el mero reflejo del “compromiso” de la literatura del que nos habla Vargas Llosa, sino que va más allá y constituye un compromiso biopolítico de reconfigurar lo social y redefinir lo nacional a partir de la cultura y su experiencia singular. En sus palabras:

Al fin y al cabo, esa era la consigna indeclinable del propio Arguedas: seguir haciendo novelas de indios que comprometieran el ámbito y la (re)definición de lo nacional a partir de la cultura. El resultado es una descripción fenomenológica de las comunidades como si se tratara de una experiencia singular de esas pluralidades y de su totalización (im)posible [...] Al criticar la versatilidad formal de Vargas Llosa, Moraña y Cornejo resaltan lo que en Arguedas va más allá de la ‘composición’, y colocan en primer plano el compromiso biopolítico que trasciende su literatura. Ese ‘más allá’ no es un regreso a la literatura comprometida, sino una deconstrucción de la oposición entre forma (literaria) y emoción (política) que los autoriza a tomar distancia del oficio crítico centrado en la obra para ocuparse de lo que la obra hace respecto de las formas de vida en las cuales se inscribe. Al inscribir directamente la obra en la máquina social y en las formas de vida, la Moraña poscolonial logra resituar el legado de Arguedas en el presente. De una parte, respecto del pasado, ve en Arguedas al crítico de la modernidad, tal como ha sido proyectada por “los

¹² El tema del realismo literario en la obra de Arguedas ha sido un tema ampliamente discutido por Cornejo Polar en ensayos como "El sentido de la narrativa de Arguedas" o en obras como *Los universos narrativos de José María Arguedas*. A manera de resumen, de acuerdo con Polar (1973), a pesar de la equivocidad encerrada en el uso literario del término, cualquier análisis crítico de la obra de Arguedas remite casi ineludiblemente a su imperativo “realista” de serle fiel a la verdad y ajustarse a la realidad, como revelan los epígrafes. Polar (1973) enfatiza en que su realismo “no será nunca sinónimo de objetivismo naturalista ni de neutralidad. Arguedas no es un escritor neutral; por el contrario, ante los encontrados mundos que enfrenta, adopta una actitud de inequívoco signo el compromiso con la gran nación cercada” (p.21). No retomaremos propiamente la discusión del realismo literario en la obra de Arguedas, sino que deseamos insistir en que su visión del realismo no es “mimetista” o “pura” en el sentido que no pretende duplicar lo existente “tal cual es”, como pretendieron los escritores realistas y naturalistas europeos del siglo XIX influenciados por el positivismo, sino que se trata de una suerte de “realismo pleno”, como argumentará en seguida Cornejo Polar, en que pretende describir la realidad de acuerdo a su singular experiencia fenomenológica de ésta.

¹³ A manera de ejemplo de estos discursos coloniales, en su genealogía del indigenismo Arguedas (1989) hace referencia a un discurso racial en torno al indio serrano reproducido, no sólo en la literatura o la poesía, sino también mediáticamente en la revista *Mercurio Peruano*, un medio hegemónico de las élites peruanas a finales del siglo XIX: “La revista *Mercurio Peruano* considerada como el órgano de expresión del liberalismo y nacionalismo durante las últimas décadas del virreinato y que cumplió una eficaz y valiente tarea de divulgación ideológica, afirmaba en el año 1972 (1872 SIC), editorialmente, en una noticia crítica a la carta de un lector: “La legislación conoció la cortedad no sólo de las ideas sino de espíritu y su genio imbécil y para igualar de algún modo esta cortedad le concedió sabiamente las exenciones y protección de que se trata” Unas líneas después expresa la repugnancia biológica que a estos intelectuales precursores de la independencia les producía el pueblo nativo. Lo describen de este modo: “Tiene el cabello grueso, negro, lacio, la frente estrecha y calzada; los ojos pequeños, turbios y mohinos, la nariz ancha y avenada, la barba escasa y lampiña...el sudor fétido, por cuyo olor son hallados por los podencos como por el suyo los moros en la costa de Granada” (p.9).

imaginarios republicanos en América Latina”; de otra, hacia futuro, utiliza la obra de Arguedas para avizorar nuevos ordenamientos del espaciotiempo (pos)moderno, así como “formas inéditas de construcción y de abstracción identitarias, nuevas modalidades de elaboración del saber y trasiegos interculturales que desestabilizan lo social y vacían lo político de sus significados y de sus mecanismos conocidos” (Moraña, 2013, p. 25)” (Chaparro, 2020: 202-207).

Entre otras, la reflexión de Chaparro apunta justamente a que la obra literaria e Arguedas refleja un compromiso biopolítico de desestabilizar lo social, avizorar y configurar desde la cultura nuevos ordenamientos espaciotemporales, formas identitarias y nuevas modalidades de saber, etc; todos los cuales aunque articulados desde la literatura son irreductibles al plano estético. Sea como fuere, una posible conclusión de este apartado es que, por un lado, las declaraciones de Arguedas sobre el origen de su vocación como escritor pueden leerse como un signo o síntoma de la concepción comprometida y la pretensión realista de la literatura de la época. La cual fungió por entonces como un privilegiado vehículo de expresión de temas que habrían sido impensables (o quizás “irrelevantes” y nada teorizados por entonces como la orolatría) en las prensa o la academia, dada la fuerte censura, la intervención y la persecución de los regímenes de turno. El caso de Arguedas, como escribe Vargas Llosa (1996), de cuyos 58 años de vida pasó 45 bajo regímenes autoritarios y solo 13 años en gobiernos democráticos, es un ejemplo paradigmático y dramático de un creador cuya vida privada se entretrejió y fue fruto de la historia, los conflictos y las avatares políticos y culturales de la sociedad peruana y la literatura de la época.

Dicho esto, y con respecto a su concepción realista de la literatura, cabe destacar que como novelista Arguedas (en consonancia con la visión comprometida de la época en que se formó como escritor) creyó en la posibilidad de una literatura realista que disputara las verdades oficiales y hegemónicas y retratara “fielmente” la realidad, y, en particular, lograra rectificar, a partir de la propia experiencia vivida del autor, la deformada imagen del indio y los extraños y melosos paisajes andinos de los modernistas. Cornejo Polar (1976) reitera, acertadamente a mi parecer, que si bien el realismo se le impone a Arguedas como una necesidad primaria y esencial, no debemos confundirlo con el “realismo positivista” de los realistas del siglo XIX, pues su visión no es meramente un realismo que se pretende “objetivo” en tanto que percibe la realidad desde un mirador externo y ajeno, sino que se trata de un realismo “total”

que incluye al observador dentro del objeto observado, que al describir la realidad, al revelarla, se describe y revela a sí mismo. Un realismo que, en suma, mezcla y confunde, en un solo todo, visión e introspección, es decir, “un realismo pleno que asume, entonces, lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, la materia física y la energía psíquica, la razón y la magia, el individuo y la sociedad, el hombre y el mundo” (Polar como se cita en Larco, 1976: 54-55).

Un signo de este “realismo pleno” (y no el realismo objetivista) del que habla Polar lo encontramos en una reflexión de Arguedas sobre su novela póstuma del puerto pesquero de Chimbote: “¡Felizmente! La novela, para ser tal, tiene que ser el reflejo de lo que soy yo. Y a través mío, si es posible, el reflejo de Chimbote” (Murra, 1983: 51). Más allá de la pregunta sobre si efectivamente logró reflejar con precisión sociológica a Chimbote en su novela o no, aquí podemos entrever que incluso en su última novela siguió conservando su pretensión de mostrar la realidad andina desde un realismo “pleno” o “total”, reconociendo que solo puede hacerlo a través de su propia experiencia fenomenológica (con todas las consecuencias que ello implica) sin descuidar el uso de instrumentos científicos, tales como grabaciones, entrevistas, salidas de campo, etc., para darle verosimilitud a su relato. A propósito, en un intento de reafirmar su postura antirrealista de la literatura, Vargas Llosa (1996) termina por reconocer indirectamente el realismo pleno del que habla Polar (según el cual el observador se incluye en el retrato observado). Vargas Llosa (1996) escribe:

Este proyecto [*El zorro de arriba y el zorro de abajo*] era ‘realista: mostrar los cambios sociales, económicos y culturales que trajo el desarrollo de Chimbote, aldea de pescadores que se convirtió, gracias a la harina de pescado, en poderoso centro industrial y llegó a ser, durante un tiempo, el primer puerto pesquero del mundo [...] Dije que el propósito era ‘realista’ y quizás hubiera debido decir ‘verista’. Para escribir el libro, Arguedas hizo varios viajes a Chimbote y permaneció allí temporadas documentándose escrupulosamente. Estudio las características de la pesca y del proceso de la anchoveta en las fábricas, y hay pruebas de ello en la novela [...] Además grabó numerosas entrevistas con obreros y pescadores, comerciantes, ambulantes y desocupados, algunas de las cuales han sido publicadas por el profesor Martin Lienhard’.

¿Significa esto que el resultado es una fotografía fidedigna de la realidad social de Chimbote? Se ha afirmado que sí, confundiendo una vez más las intenciones del autor con sus realizaciones. Estos cuatro capítulos, con todos sus defectos formales, son ficciones y no sociología, pues en ellos lo literario prevalece sobre lo documental. Estos capítulos, pese a su empeño en reflejar

objetivamente una realidad exterior, la modifican para terminar reflejando, en sus traiciones a lo real, una verdad no menos genuina pero menos privada: la intimidad del propio Arguedas. Es casi seguro que él no se percató siquiera de que esos capítulos de ficción también eran revelaciones de su experiencia más íntima, complementarias a la de los diarios (p.316).

Lo que nos interesa aquí de nuevo no es discutir lo que otros como Polar o Vargas Llosa y tantos otros críticos han escrito prolijamente alrededor de las virtudes o vicios del realismo en Arguedas, sino destacar lo que el mismo Vargas Llosa termina por reconocer: que su realismo es un realismo total. Es decir, como planteaba Polar, uno en el que se incluye al observador dentro del objeto observado, que al describir la realidad, al revelarla, se describe y revela a sí mismo que, en suma, mezcla y confunde en un solo todo visión e introspección. En pocas palabras, el realismo de Arguedas es un realismo “pleno” o total” que no se pretende “puro” como el de los realistas del siglo XIX, sino uno profundamente autobiográfico que se reconoce en los límites de la primera persona y de la experiencia vivida singular. Esto es, de la *Erlebnis* diltheyana como intentamos explicar en lo sucesivo del capítulo. A pesar de todas las críticas que ha merecido su particular concepción comprometida y realista de la literatura, durante el segundo capítulo destacaremos una de las virtudes de su particular realismo literario: que sus imágenes narrativas del culto andino a la montaña reflejan un profundo conocimiento de la dimensión ética y la racionalidad del culto andino a la montaña.

Ahora bien, a lo largo de esta sección hemos no intentado más que delinear la visión realista y comprometida de la literatura en Arguedas y explicar en qué sentido podemos leer su vocación literaria como un proyecto hermenéutico. Y, también, en cierta medida, entender las circunstancias que lo llevaron a escoger la literatura como el medio para estructurarlo. En breve. analizamos que dadas algunas de las condiciones sociales, históricas y políticas anteriormente bosquejadas, es apenas entendible que para un autor joven y provinciano como Arguedas la literatura se convirtiera en el medio ideal, sino el único, para articular su proyecto hermenéutico de criticar y disputar las narrativas y discursos sobre el universo humano y geográfico andinos en la literatura de sus antecesores modernistas. Para continuar con el desarrollo del objetivo del primer capítulo de explorar la influencia o la resonancia que tuvieron algunos fundamentos de la hermenéutica romántica o vitalista de Dilthey en

el pensamiento, obra y proyecto hermenéutico de José María Arguedas, especialmente notable en la marcada orientación autobiográfica de su obra literaria¹⁴ y la orientación “vitalista” de su copiosa producción como científico social¹⁵. En seguida, presentaremos un análisis de algunos fundamentos de la teoría hermenéutica de Dilthey, para luego en la última sección de este primer capítulo explorar cómo estos pudieron haber influenciado o resonado en su pensamiento y obra como científico social.

1.2 Fundamentos de la teoría hermenéutica “vitalista” de Wilhem Dilthey

En muy resumidas cuentas, en su libro pionero sobre la historia y el surgimiento de la hermenéutica Dilthey (1996) explica en detalle que la tradición hermenéutica protestante hasta Schleiermacher se componía básicamente de un corpus diverso de prácticas exegéticas de las Escrituras, los cuales beben de campos tales como la gramática, la retórica, la filología, la psicología, el racionalismo, el método hipotético-deductivo de la ciencia y los estudios históricos. Asimismo observa que, por su parte, Schleiermacher intentó truncadamente plantear una teoría hermenéutica general que unificara estos diversos corpus de prácticas exegéticas en un solo *arte de la interpretación*. Sin embargo, como señala Palmer (1969), tras su muerte en 1834 aunque si bien el problema hermenéutico ocupaba las mentes de diversos humanistas como Wilhelm von Humboldt, Leopold von Ranke o S.G Droysen, cesó la búsqueda de una teoría general de la interpretación, y ésta regresó nuevamente a los confines fragmentados de disciplinas especializadas como la historia, la filología y el derecho. Indica también que no fue sino hasta finales del siglo XIX que esta situación cambió cuando, como iremos explicando, Wilhelm Dilthey “comenzó a ver la hermenéutica como el fundamento de las humanidades, las ciencias sociales y todas las disciplinas que interpretan las expresiones de la vida interna de los hombres, como gestos, acciones históricas, códigos legales, obras de arte o literatura” (p.98).

Igualmente, cabe remarcar su observación de que, en contraste con la tendencia general de las humanidades de la época de aplicar las normas y métodos de las ciencias naturales para alcanzar conocimientos objetivamente válidos, Dilthey

¹⁴ Sobre su obra literaria Arguedas afirmaba “[...] A través de todo lo que he escrito, no he hecho más que expresar estas impresiones de la infancia y de la adolescencia” (Arguedas, 2019: 27).

¹⁵ Como veremos mejor en lo sucesivo, con vitalista nos referimos su inclinación metodológica de poner al conocimiento producto de la experiencia vivida y los conocimientos intuitivos al mismo nivel epistemológico (y, en ocasiones, en un nivel superior) que los conocimientos preponderantemente teóricos y “formales”.

consideraba infértiles los intentos del positivismo y el empirismo anglo-franceses para comprender la totalidad, la inmediatez y la pluralidad de la experiencia vivida humana¹⁶. Por primera vez en la tradición occidental, -escribe Palmer (1969)- la hermenéutica alcanzó con Dilthey el estatus de método de las ciencias del espíritu (o ciencias sociales, humanas o ciencias de la cultura) las cuales se fundamentan en la experiencia vivida e histórica humana concreta, y no en las especulaciones metafísicas o mecanicistas de la ciencia. Para Dilthey, es la vida misma desde donde debe partir cualquier estudio del hombre, tal como lo revela su clara postura postmetafísica según la cual no hay que remitirse al mundo de las ideas o las especulaciones en vista de que “el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma” (p.99)¹⁷. Como iremos analizando, aunque Dilthey tenía una clara pretensión científica con su teoría hermenéutica, de acuerdo con Palmer (1969), subyacente a este énfasis suyo de volver a la ‘vida misma’ reverberaba la influencia que recibió de los filósofos de la vida¹⁸ y los románticos alemanes como Novalis, Goethe y

¹⁶ Palmer (1969) hace énfasis en que Dilthey no cuestionaba la utilidad de las categorías kantianas (de espacio, tiempo, número, etc.) en las ciencias, sino que las estimaba inadecuadas para comprender la vida interna humana, a su juicio, “no parecían hacer justicia al carácter interior e histórico de la subjetividad humana. Dilthey afirmaba: “Esta es una cuestión de desarrollar (más allá) la actitud crítica kantiana, pero en la categoría de la auto-comprensión [*Selbstbesinnung*] en vez de en la teoría del conocimiento; una crítica a la razón histórica en vez de la razón pura” (p.100), como argumentaremos mejor en lo sucesivo.

¹⁷ A juicio de Dilthey, las ciencias del espíritu debían partir de la vida misma, es decir, fenomenológicamente, y no desde la especulación metafísica o el monismo metodológico de las ciencias naturales imperante en las humanidades de finales del siglo XIX. “La conexión de las ciencias del espíritu con la vida y la tarea de su validez universal. El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella [...] Empleo la expresión “vida” en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así se limita su sentido por el ámbito a que se aplica y se evitan malas Interpretaciones” (Dilthey, 1944b: 143-216). Dicho de otro modo, planteaba que “si abandonamos el campo mismo de la experiencia, nos las habemos sólo con conceptos inventados y no con la realidad y, desde este punto de vista, si los átomos pretenden ser “entidades” no aventajarán a las formas sustanciales, pues son meras criaturas del entendimiento científico [...] Este mundo inteligible de los átomos, del éter, de las vibraciones, no es más que una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia” (Dilthey, 1944a: 239).

¹⁸ Al respecto, Palmer (1969) dilucida que la corriente de la filosofía de la vida se asocia comúnmente a tres filósofos del siglo XIX: Nietzsche, Dilthey y Bergson- pero que puede extenderse a una lista amplia y casi indefinida de pensadores con afinidades con la filosofía de la vida como William James, Marx, Dewey, Pestalozzi, Plessner, Scheler, Georg Simmel, Ludwig Klages, José Ortega y Gasset. Y, en particular, que esta corriente puede rastrearse al común rechazo del siglo XVIII al racionalismo antiséptico, al formalismo -y ante cualquier abstracción que pasara por alto la dimensión emotiva y volitiva de la experiencia humana. Cita como ejemplos a Rousseau, Jakobi, Herder, Fichte, Schelling y otros pensadores del siglo XVIII quienes, anticipando la filosofía de la vida, se interesaron por la totalidad de la experiencia de la existencia humana en el mundo, sin privilegiar la dimensión racional del hombre. A modo de síntesis, Palmer (1969) plantea que lo común en estos pensadores “es la tendencia general a regresar a la totalidad de la experiencia vivida; y para la mayoría constituye a la vez una oposición a las tendencias formales, mecánicas y abstractas [...] En Dilthey esta antítesis se expresó como una crítica al naturalismo y al pensamiento orientado causalmente cuando se aplicaba en la comprensión de la vida interior y la experiencia humanas. Dilthey argumentaba que las dinámicas de la vida humana era una cuestión compleja de cognición, emoción y volición, y que estas no pueden ser sujetas a las normas de la causalidad y la rigidez del pensamiento mecanicista y numérico (p.102). Para Dilthey el objetivo de las ciencias humanas -escribe Palmer (1969)- era entender la vida desde categorías intrínsecas a la experiencia humana como la temporalidad puesto que los hombres percibimos y pensamos en términos temporales e históricos (en pasado, presente y futuro), también sentimentalmente y guiados con imperativos morales, y no desde categorías extrínsecas como las intemporales, estáticas y abstractas categorías kantianas del pensamiento en la *Crítica a la razón pura*. Palmer (1969) subraya que “Dilthey remarcaba desdeñosamente que ‘en las venas del ‘sujeto conocedor’ construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre real’ [...] la cognición se trata a menudo como si fuera inseparable del contexto esencialmente

Schleiermacher. Sobre quienes Dilthey realizó diversos estudios como su obra tardía *Vida y Poesía* (1906), la cual Arguedas leerá y citará directamente en un ensayo antropológico que comentamos más adelante.

Como bien lo resume Palmer (1969), el pensamiento de Dilthey bebió de múltiples y diversas fuentes puesto que fue influenciado por el espíritu científicista y ‘postmetafísico’ de August Comte en las ciencias sociales, los estudio históricos de Leopold Von Ranke, el romanticismo y el idealismo alemanes y los filósofos de la vida. Y, a su vez, se opuso al monismo metodológico en las ciencias del espíritu y las especulaciones de la tradición idealista o la escuela histórica alemana de la época, a la que Dilthey consideraba una “mezcla acrítica” entre idealismo y realismo. Así, Dilthey reúne en este sentido algunos de los principales conflictos de los pensadores del siglo XIX: “el deseo romántico de la inmediatez y la totalidad mientras que se busca conocimiento ‘objetivamente válido’” (Palmer, 1969: 99). Ahora bien, para familiarizarnos un poco mejor con su teoría hermenéutica vitalista y su esfuerzo por establecer a la hermenéutica como fundamento para las ciencias del espíritu. A continuación, aclaramos la diferencia que Dilthey establece entre explicar y comprender y el nudo borromeo que establece entre experiencia vivida (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*Verstehen*)¹⁹ en los que, como esperamos explicar en la siguiente sección del capítulo, Arguedas encontró un fundamento metodológico como científico social para fundamentar sus investigaciones y también para dar validez a su pretensión realista como escritor de presentar la realidad tal cual la había vivido.

1.2.1 La hermenéutica como método de las ciencias del espíritu: la diferencia entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*)

A contrapelo del monismo metodológico imperante en pensadores influyentes de las humanidades y las ciencias sociales de la época como Stuart Mill o August Comte, ambos quienes encontraron en los métodos de las ciencias naturales la garantía de

histórico de la vida humana interior [...] la necesidad obvia es regresar a las unidades significativas del presente en la experiencia vivida” (p.103). Con esto en mente es posible entender la teoría hermenéutica diltheyana como una hermenéutica vitalista en la cual, como veremos en el tercer capítulo, José María Arguedas encuentra un fundamento teórico como novelista y como científico social.

¹⁹ “Las ciencias del espíritu descansan en la relación entre vivencia, expresión y comprensión” (Dilthey, 1944b: 138)

alcanzar resultados objetivos²⁰, de acuerdo con Palmer (1969), Dilthey, por un lado, encontró en la hermenéutica la metodología adecuada para entender la totalidad de las expresiones de la vida interior humana, fueren sociales o artísticas. Y, por otro lado, al elevar la hermenéutica al estatus de método, indagó sobre la naturaleza misma del acto de comprender, fundamental en todos los estudios humanos. En un intento de zanjar el problema epistemológico de las ciencias del espíritu sobre la validez de su conocimiento y ampliar la concepción de la conciencia histórica y de establecer la necesidad de comprender las expresiones humanas desde la vida misma. Según Dilthey, cualquier intento por recurrir a fundamentos metafísicos, naturalistas o mecanicistas para entender apropiadamente el carácter vivencial e histórico de las expresiones de la vida interna y de cualquier creación humana sería inválido y carente de universalidad. Justamente porque no se fundamenta en la vida: “aquello que excede a la experiencia no puede ser esclarecido” (Dilthey, 1944a: 369).

A propósito de eso último, Palmer (1969) argumenta que, de una parte, con esta insistencia suya de regresar a la vida misma como punto de partida de las ciencias del espíritu, Dilthey no propone “un regreso a algún fundamento místico, ni a la ‘fuente’ de toda la vida, humana y no humana ni a alguna suerte de energía física elemental” (p.103). Antes bien, se refiere específicamente a la vida humana y, en particular, a la vida en términos de significado o sentido (como analizamos mejor a continuación al explicar la particular concepción diltheyana de experiencia vivida). Y por otra parte, que Dilthey concuerda (aunque desde una perspectiva antimetafísica y “desabsolutalizada”) con las ideas hegelianas de que la vida ha de entenderse desde la vida misma y, también, con que la vida es una realidad histórica que debe estudiarse desde categorías históricas. Aunque insiste que, a diferencia de Hegel, para Dilthey la historia se compone de expresiones de la vida y no es la manifestación o realización del espíritu absoluto, puesto que consideraba inadecuadas la metodología y las

²⁰ De acuerdo con Dilthey (1944a), las respuestas que Comte y los positivistas, Stuart Mill y los empiristas frente al método de las ciencias del espíritu demostraban su dogmatismo hacia los discursos positivista dominantes entre los científicos sociales positivistas y empiristas ingleses y franceses de la época. Pues “parecían mutilar la realidad histórica para acomodarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza [...] Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa [...] Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación” (p.5-6). De ahí que, a su juicio, fuera imperativo “resolver la tarea de fundar las ciencias del espíritu mediante una teoría del conocimiento [...] justificar su configuración autónoma y eliminar definitivamente la subordinación de sus principios y de sus métodos a los de las ciencias de la naturaleza (p.110)

categorías “estáticas” de las ciencias naturales para comprender la experiencia interior y la historicidad humana, como, espero, quede más claro en lo sucesivo.

Sin embargo, para redondear un poco, la diferencia fundamental entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales puede explicarse aclarando el debate entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*). Dilthey retoma este debate del historiador J. G. Droysen el cual, como sintetiza Grondin (2008), básicamente plantea que “mientras que las ciencias puras buscan explicar los fenómenos a partir de hipótesis y leyes generales, las ciencias del espíritu quieren comprender una individualidad histórica a partir de sus manifestaciones exteriores” (p.39). Palmer (1969) argumenta que en este sentido, a juicio de un filósofo vitalista como Dilthey, a la naturaleza la explicamos y a la experiencia vivida humana la comprendemos. Razón por la cual para Dilthey las ciencias del espíritu habían de “formular una metodología para la comprensión que trascienda la objetividad reduccionista de las ciencias y regrese a la plenitud de la ‘vida’, de la experiencia humana” (p.105). En contra de cualquier concepción metafísica y especulativa, y a propósito de la imposibilidad de ir más allá de la vida misma, Dilthey (1944a) insiste en que

aquello que excede a la experiencia no puede ser esclarecido, y no digamos demostrado, por analogía, cuando se arrebatara la validez y el alcance ontológicos a lo que nos ha de servir para fundamentar y demostrar [...] Si abandonamos el campo mismo de la experiencia, nos las tenemos sólo con conceptos inventados y no con la realidad y, desde este punto de vista, si los átomos pretenden ser "entidades" no aventajarán a las formas sustanciales, pues son meras criaturas del entendimiento científico [...] Este mundo inteligible de los átomos, del éter, de las vibraciones, no es más que una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia (p. 349-369).

Para dilucidar los fundamentos de la teoría hermenéutica vitalista diltheyana y su estatus como método de las ciencias del espíritu. A continuación, en esta primera parte del capítulo expondremos brevemente en el siguiente orden sus particulares concepciones de la experiencia vivida (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdruck*) y la comprensión (*Verstehen*)²¹. Luego, en la segunda parte del capítulo, analizaremos las

²¹¿Qué es lo común a todas estas ciencias en su relación con los hombres, en la relación entre éstos y con la naturaleza exterior? Todas se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. La vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencias fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu [...] Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las

posibles resonancias, convergencias y divergencias de estos fundamentos del vitalismo hermenéutico diltheyano en el proyecto hermenéutico de José María Arguedas, especialmente sus concepciones de experiencia vivida y expresión.

1.2.2 La vivencia o experiencia vivida (*Erlebnis*) en Dilthey

A propósito del término “vivencia”, Palmer (1969) aclara que existen dos palabras en alemán para referirse a la experiencia: *Erfahrung* (que es el término kantiano para la experiencia fáctica, espacio-temporal) y *Erlebnis*, más reciente y técnica casi inexistente en alemán antes de Dilthey. Dilthey toma esta última del plural *Erlebnisse* usado por Goethe, emparentada con el verbo *erleben* (que significa experimentar, especialmente de manera individual), de modo que es cognada del verbo ‘vivir’: “‘El vivir’ (*erleben*) y ‘la vivencia’ (*Erlebnis*) no se diferencian el uno de la otra; son giros de expresión para lo mismo” (Dilthey, 1994b: 219). Palmer enfatiza que con la vivencia Dilthey no se refiere al contenido mental producto de un acto reflexivo de la conciencia, es decir, que no se trata de una racionalización de la experiencia, dado que eso significaría que haría parte de la conciencia. Todo lo contrario, iremos analizando que se trata de la experiencia pre-reflexiva de la vida, y no de un dato o representación de la conciencia de la relación sujeto-objeto²², sino de la experiencia que pre-existe a la conciencia y “representa el contacto directo como la vida que podríamos denominar ‘experiencia vivida inmediata’” (p.108).

Según Dilthey, un axioma de las ciencias del espíritu es que no pueden fundamentarse más allá de lo dado en la vivencia, esto es la experiencia vivida inmediata²³. “El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este

ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión. Aquí es donde logramos una clara señal mediante la cual llevar a cabo la demarcación de las ciencias del espíritu. Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión” (p.92- 104).

²² Palmer (1969) advierte que, con su intento de implementar su proyecto metodológico junto con su filosofía de la vida y también diferenciar claramente entre el pensar racional y la dimensión pre-reflexiva, emotiva, y volitiva de la conciencia y la experiencia humanas, Dilthey sentará las bases de la fenomenología de Husserl y Heidegger, puesto en sus palabras, “lo significativo de su contribución subyace en considerar a la experiencia como perteneciente a un reino anterior a la relación sujeto-objeto, un reino en que el mundo y nuestra experiencia de él son dadas simultáneamente. Vio con claridad la pobreza del modelo sujeto-objeto el encuentro humano con el mundo y la separación artificiosa de los sentimientos de los objetos, las sensaciones del acto total de comprender [...] cuán absurdo, decía, es separar las sensaciones y sentimiento propios del contexto total de las relaciones articuladas en la unidad de la experiencia ” (p.108-109).

²³ “Porque el conocimiento no puede colocar en lugar de la vivencia una realidad independiente de él. Lo único que puede es retrotraer lo dado en la vivencia y en la experiencia a una conexión de condiciones por la cual se lo haga concebible [...] Si abandonamos el campo mismo de la experiencia, nos las habemos sólo con conceptos inventados y no con la realidad y, desde este punto de vista, si los átomos pretenden ser "entidades" no aventajarán a las formas sustanciales, pues son meras criaturas del entendimiento científico [...] Este mundo inteligible de los átomos, del éter, de las vibraciones, no es más que una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia” (Dilthey, 1944a: 349)

surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida” (Dilthey, 1944b:143). Antes de continuar con su concepción de la experiencia vivida, resulta oportuno remarcar la distinción que establece entre experiencia y experiencia vivida (o vivencia). Dilthey se distancia de la concepción ahistórica, trascendental (o *a priori*) o meramente representacionista de la “experiencia” propia del racionalismo o empirismo anglo-francés, el cual omite las dimensiones volitiva, afectiva y pre-reflexiva de la experiencia humana inherentes a la *Erlebnis*. Desde su perspectiva, las ciencias del espíritu, y la filosofía misma, habían de partir de una concepción “plena” de la experiencia de la realidad que supere la mera representación y el pensar racional, y comprenda las dimensiones volitivas y afectivas de la experiencia que son pre-reflexivas y anteriores a la relación sujeto-objeto. En sus palabras:

Esta experiencia plena, no mutilada, nunca hasta ahora ha sido puesta de base al filosofar. Más bien podemos decir que el empirismo no es menos abstracto que la especulación (metafísica). Ese hombre que, según escuelas empíricas influyentes, se compone de sensaciones y representaciones, como de átomos, se halla en contradicción con la experiencia interna, con cuyos elementos se obtiene, sin embargo, la representación del hombre: esta máquina no podría sostenerse ni un día en el mundo [...] La sociedad real ni es un mecanismo ni, como otros pretenden como fórmula más distinguida, un organismo (Dilthey, 1944a: 123-124)

Como observaba arriba Palmer (1969) al advertir que lo realmente significativo de su definición plena de la experiencia es justamente haber diferenciado entre la dimensión racional y la dimensión pre-reflexiva y volitiva de la conciencia y la experiencia humanas, que es previa anterior a la relación sujeto-objeto. En otras palabras, que la experiencia plena en que el mundo y nuestra experiencia de él son dadas simultáneamente (y no por separado, como plantean los racionalistas), y no de una manera en que las sensaciones y los sentimientos son obliteradas del acto de comprender y la experiencia. Dicho esto, cabe notar que dos aspectos que Dilthey encuentra cruciales en la experiencia vivida (*Erlebnis*)²⁴, diferentes a la experiencia

²⁴ Gadamer (2007) presenta una breve historia y crítica al concepto de vivencia (*Erlebnis*) en Dilthey, el cual éste hereda del romanticismo y el idealismo alemanes como respuesta a las abstracciones del racionalismo de la abstracción. En sus palabras ““La misma acuñación del término 'vivencia' evoca claramente la crítica al racionalismo de la ilustración, que partiendo de Rousseau dio una nueva validez al concepto de la vida. la influencia de Rousseau sobre el clasicismo alemán podía haber sido lo que puso en vigor el baremo del "haber sido vivido" y que en consecuencia hizo posible la formación de 'vivencia'. Sin embargo el concepto de la vida constituye también el trasfondo metafísico que sustenta el pensamiento especulativo del idealismo alemán, y que

fáctica kantiana (*Erfahrung*) más propia de racionalistas y empiristas, es que ésta se encuentra determinada temporalmente y en su totalidad forma una unidad de significado entre las partes.

Esta vida está siempre determinada espacialmente y temporalmente localizada, por decirlo así, en el orden espacio-temporal del curso en las unidades de vida [...] La vida mantiene una relación inmediata con la llenazón del tiempo. Todo su carácter [...] constituye una conexión y posee por ella una unidad (el yo), se halla determinado por el tiempo. En el tiempo se da la vida en la relación de las partes con un todo, es decir, como una conexión de las mismas” (Dilthey, 1944b: 216-217).

En virtud de ilustrar este punto de la unidad de significado y temporalidad de la vivencias, Dilthey (1944b) propone dos ejemplos sobre su temporalidad y unidad de significado, uno relacionado con la experiencia del amor romántico y otro con la experiencia estética del arte.

Podemos experimentar siempre la diferencia que existe entre la vivencia, a la que pertenece también la vivencia del recuerdo o de la expectativa de un futuro o de la voluntad para realizarlo, y las representaciones de un pasado o de un futuro que se presentan en la vivencia. Precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida [...] Con motivo de la vista renovada de una persona para mí importante, esta vivencia se llena de lo significativo en encuentros anteriores: las vivencias anteriores han confluído en una unidad más fuerte que surge de su relación con lo actual. Puedo tener la sensación, puedo sentir como si jamás me hubiera separado de esta persona, tan íntima y peculiar es esta relación. He visitado con frecuencia una galería de pinturas; de aquello que para mí fue significativo surge ahora, cualquiera que sea el tiempo que separe mi visita actual de la anterior, toda la plenitud de la actual vivencia artística” (Dilthey, 1944b: 93-95)

Ambos ejemplos muestran que tanto la temporalidad como la unidad de significado son categorías inherentes a la *Erlebnis*, porque no se basan en un solo momento sino que “entrelaza serie de eventos de varios tipos, ocasiones y lugares; pero su unidad de significado como ‘una experiencia’ surge del flujo de la vida y se mantiene como una unidad de significado, a saber, como una experiencia” (Pamer, 1969: 107). Sin

desempeña un papel fundamental en Fichte y en Hegel como en el propio Schleiermacher. Frente a la abstracción del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o del sentimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud. Y en el tono que ha conservado la palabra 'vivencia' hasta nuestros días eso es algo que se aprende claramente (p.99). Para más detalles ver (p.96-107)

embargo, en este punto se hace importante remarcar la marcada diferencia de Dilthey con Kant con respecto a la temporalidad de la experiencia, puesto que el tiempo kantiano no refiere a la temporalidad de la vida humana (o historicidad, a la que refiere Dilthey), sino al tiempo de los fenómenos del mundo físico, es decir, el tiempo de Newton. Para Dilthey fue preciso que las ciencias del espíritu desarrollaran “las categorías históricas apropiadas para la naturaleza de la experiencia vivida” (Palmer, 1969: 111), diferentes a las categorías kantianas las cuales eran apropiadas para las ciencias naturales, mas no para las ciencias humanas. Con todo, una de las críticas de Palmer al respecto es que, a pesar de su empeño científicista de alcanzar conocimientos objetivos en las ciencias del espíritu, sin recurrir al modelo nomológico-deductivo (Hempel) de las ciencias naturales, Dilthey formuló categorías arraigadas en la historicidad y la experiencia vivida tales como “valor”, “sentido”, “significado”²⁵, “textura’ y relación”.

También plantea que, a pesar de su notable esfuerzo epistemológico por superar el monismo metodológico en la ciencias del espíritu, la búsqueda de Dilthey por alcanzar conocimientos objetivamente válidos constituye en sí misma una expresión y reflejo de los ideales científico de alcanzar una conocimientos “totalmente contrarios a la historicidad de nuestra auto-comprensión. Y esto imperceptiblemente guió su trabajo hacia las metáforas e imágenes atemporales y espacializadas de la vida mental compatibles con el pensamiento científico” (Palmer, 1969: 123), como las que fueron expuestas en su tardía teoría sobre las visiones de mundo (*Weltanschauung*). A manera de ejemplo, Palmer señala que esta obra tardía suya (muy criticada por Husserl por parecerle relativista e historicista) básicamente plantea que cada cultura o civilización desarrollan visiones de mundo particulares articuladoras de la realidad y dadoras de sentido a la vida. Entre estas, en suma, Dilthey (1954) propone tres tipos ideales (que no son puros sino que pueden combinarse en nuevas formaciones): la concepción de mundo naturalista (en que prevalece la dimensión intelectual o racional), la concepción de mundo del idealismo objetivo (en que predomina lo afectivo o

²⁵ A propósito Dilthey escribe: “El ‘significado’ es la categoría más amplia con la que abarcamos la vida [...] La categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida [...] Así como las palabras poseen un significado mediante el cual designan algo, o las frases un sentido que nosotros construimos, así también con el significado determinado indeterminado de las partes de la vida se puede construir su conexión. Significado es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan sus partes con el todo” (Dilthey, 1944b: 220-221)

emocional) y la concepción del idealismo de la libertad o la voluntad (en que prima lo volitivo).

En este sentido, la crítica de Palmer apunta a que, en su condición como pensador del siglo XIX situado entre las aguas de las corrientes del positivismo, el empirismo anglo-francés, la filosofía de la vida, el romanticismo y el idealismo alemanes, a pesar de haber postulado que las ciencias del espíritu habían de partir de sus propias categorías fundadas en la historicidad y en la vida misma, Dilthey mantuvo hasta el final su pretensión científicista en contradicción con el carácter radicalmente histórico y singular que concedía a la experiencia humana. Sea como fuere, sin duda, uno de los aportes importantes de la teoría hermenéutica diltheyana es que las ciencias del espíritu no podrían ir más allá y ni partir de la experiencia vivida (*Erlebnis*). Expuesto esto, podemos continuar con el segundo elemento de la triada hermenéutica de Dilthey sobre el cual descansan las ciencias del espíritu: su concepción de la expresión (*Ausdruck*).

1.2.3 La expresión (*Ausdruck*) en Dilthey

Con el término *Ausdruck* Dilthey se refiere a cualquier expresión o manifestación de la experiencia vivida, a las cuales considera intrínsecamente hermenéuticas y, por ende, define como el objeto de estudio por excelencia de las ciencias del espíritu.²⁶ Esto es, cualquier materialización u objetivación²⁷ que refleje la interioridad de la experiencia vivida, “desde los ademanes fugaces y las palabras volanderas hasta las obras poéticas imperecederas, el orden a que hemos sometido a la naturaleza y a nosotros mismos, los ordenamientos jurídicos y las constituciones bajo las que vivimos. Constituyen la realidad exterior del espíritu” (Dilthey, 1944b: 231). A su juicio, un factor común entre todas las objetivaciones de la vida es que poseen un significado que, al interpretarlo²⁸, nos expresa sobre la vivencia inscrita en ellas y constituye una

²⁶ “Lo humano, captado por la percepción y el conocimiento, [...] surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que “se viven” estados humanos, en la medida en que se expresan en “manifestaciones de vida” y en la medida en que estas expresiones son “comprendidas [...] Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu.” (Dilthey, 1944b: 104-151)

²⁷ Palmer remarca que una mejor traducción de *Ausdruck* en Dilthey no sería “expresión” sino “objetivación” (en el sentido que deja de ser subjetiva y “personal” y se materializa) o ‘exteriorización’ de la vivencia.

²⁸ Dilthey (1944b) entiende por interpretación a la comprensión técnica (o exégesis) de las manifestaciones de vida permanentemente fijadas. “Como la vida espiritual encuentra sólo en el lenguaje su expresión perfecta, exhaustiva y que, por lo tanto, hace posible una captación perfecta, así también la interpretación se completa con la de los vestigios de existencia humana que se contienen en las obras escritas. Este arte constituye la base de la filología. Y la disciplina correspondiente se llama hermenéutica” (p.207).

exteriorización u objetivación de la vida y espíritu. No obstante, no sólo cataloga como manifestaciones de la vida a las expresiones que significan algo, “sino también aquellas que, sin tal propósito, nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión” (Dilthey, 1944b: 198). A su modo de ver:

Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma [...] El individuo, las comunidades y las obras en las que se han encapsulado, por decirlo así, la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu. Estas manifestaciones de la vida, tal como se presentan a la comprensión en el mundo exterior, se hallan como ensambladas en la conexión de la naturaleza. Siempre nos rodea esta gran realidad exterior del espíritu. Representa una realización del espíritu en el mundo sensible, desde la expresión pasajera hasta el dominio multiseccular de una constitución o de un código. Toda manifestación de vida singular representa, en el reino de este espíritu objetivo, algo común (Dilthey, 1944b: 151-221).

Espero que con esta concepción suya sobre la expresión (*Ausdruck*) vaya cobrando un poco más de sentido el nudo borromeo que establece su teoría hermenéutica entre la experiencia vivida, la expresión y la comprensión sobre las cuales descansan las ciencias del espíritu. Esto debido a que entiende que las expresiones son “objetivaciones” de experiencias vividas con significados los cuales nos remiten a lugares comunes de la experiencia vivida y el mundo que podemos “comprender” (*verstehen*)²⁹, como argumentamos en el siguiente apartado. Ahora bien, para arrojar más luz en esta categoría, retomemos una categorización de su concepción la expresión (*Ausdruck*). Dilthey propone tres diferentes clases de manifestaciones de la vida. A las dos primeras clases, como resume Palmer (1969), las denomina *Lebensäußerungen* (o ‘manifestaciones de la vida’) y a la tercera, a la que estima como la más relevantes para las ciencias del espíritu, la denomina *Erlebnisausdrücke* (o “manifestaciones de la vivencia”). Refiriéndose a las dos primeras clases, Dilthey escribe:

La primera de estas clases la constituyen conceptos, juicios, mayores formaciones mentales. Como elementos componentes de la ciencia poseen, desprendidos de la

²⁹ “Todas [las ciencias del espíritu] se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. La vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencias fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu” (Dilthey, 1944b: 92)

vivencia en que aparecen, un carácter fundamental común por su adecuación a la norma lógica [...] Otra clase de manifestaciones de vida está constituida por las acciones. Una acción no surge de la intención de comunicación. Pero, por la relación en que se halla con un fin, éste se nos da en la acción [...] sin la explicación de cómo se enlazan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de vida, no permite una determinación completa del interior de donde ha surgido (Dilthey, 1944b: 198-199).

Con relación a la tercera clase, las manifestaciones de la vivencia (*Erlebnisausdrücke*), declara que éstas alcanzan la mayor expresión de la vivencia para las ciencias del espíritu. Justamente porque debido a que, a diferencia de lo que sucede con manifestaciones de la vida (*Lebensäußerungen*) como juicios o acciones que van cambiando “en la lucha de los intereses prácticos de la vida cotidiana”, éstas son objetos duraderos, fijos y confiables a través de los cuales puede alcanzarse una comprensión de la vivencia a través de la interpretación de la expresión artística de poetas, artistas y escritores³⁰. En sus palabras:

La expresión puede contener conexión anímica en mayor grado de lo que podría alcanzar la introspección. [...] en ella descansa la significación mayor que puede alcanzar la expresión de la vivencia en las ciencias del espíritu [...] En las grandes obras, lo espiritual se emancipa de su creador, el poeta, el artista, el escritor [...] Ninguna obra de arte verdaderamente grande puede, a tenor de la relación que aquí impera [...], simularnos un contenido espiritual extraño a su autor [...] Verdadera en sí, se halla fijada, duradera, visible, y así es posible una comprensión artística segura de la misma (Dilthey, 1944b: 199)

Como bien resalta Palmer (1969), aunque Dilthey incluya en estas expresiones de la vivencia a las artes plásticas, en definitiva, privilegia las obras de arte verbales como las obras literarias. Especialmente porque el lenguaje, en tanto que medio común entre el creador y el intérprete, tiene una mayor capacidad para expresar las vivencias

³⁰ A manera de ejemplos concretos de la capacidad de la literatura para expresar y captar privilegiadamente la vivencia, Dilthey (1944b) se refiere a los cantos de gesta, la epopeya caballeresca, el drama, la tragedia e, incluso, las artes plásticas: “El cantar de gesta surge cuando, partiendo de una relación vitalmente significativa, que designarnos como motivo, un material histórico es absorbido por la exhibición de su significación. [...] La epopeya representa un estado de agregación superior, en el cual los cantos de gesta singulares que pertenecen a una conexión mayor alcanzan, mediante la relación que sus motivos guardan con una conexión significativa más amplia, una dignidad superior para la captación del significado de la vida. Una etapa superior todavía en la interpretación de la vida se contiene en la epopeya caballeresca. Y vuelve a surgir una forma superior de interpretación con el drama. Y una relación de concentración, para la expresión más aguda de la interpretación de la vida, la tenemos en la tragedia...También en las artes plásticas rige la misma circunstancia del significado del detalle para la comprensión de un nexo vivencial [...] Pero lo que se ofrece no es una representación objetiva, sino una referencia vital” (p.96). En lo sucesivo del capítulo analizamos que Arguedas comparte -y la cita directamente -la idea diltheyana de la capacidad que tienen expresiones (*Ausdrücke*) como las tragedias griegas para ofrecer conocimientos ajustados a la realidad social de un pueblo y una época. Ver (1.3.1)

interiores del artista, las cuales es posible interpretar con la ayuda de los corpus disponibles de técnicas de interpretación de textos. De igual manera, cabe aclarar el hecho que, para Dilthey, las diferentes expresiones o manifestaciones de la vida pertenecen y son inteligibles en una comunidad particular de la que forma parte el individuo desde donde piensa y comprende el mundo³¹. También que, aunque con su teoría hermenéutica Dilthey se refiera a la experiencia humana general objetivada en diferentes manifestaciones de la vida y la vivencia, las historiza al reconocer que solo son inteligibles dentro de una comunidad o tradición particulares en cuyas lenguas, costumbres y familias el niño participa junto con los demás miembros. En otras palabras, que Dilthey entiende que las manifestaciones de la vida, o manifestaciones del espíritu objetivo, están arraigadas en la historia, la comunidad común y la interioridad propia de los individuos. Sin embargo, hasta donde entiendo, pese a que Dilthey siembra el terreno para una teoría hermenéutica fundamentada en la experiencia vivida, nunca teoriza sobre los límites y problemas al comprender expresiones de comunidades diferentes a las que pertenecemos, es decir, interculturalmente hablando.

Antes de aprender a hablar, [el niño] está ya inmerso en un medio de “comunidades”. Y aprende a comprender los ademanes y los gestos, los movimientos y las llamadas, las palabras y las frases, porque tropieza con ellos como idénticos y guardando la misma relación con aquello que significan y expresan. Así se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo³². De aquí surge una consecuencia importante para el proceso del comprender. La manifestación de vida que el individuo capta no se le presenta, por lo general, como única, sino que va llena, al mismo tiempo, de un saber acerca de lo común y de una relación, por ella albergada, con algo interno [...] Las diferentes manifestaciones de la vida singulares con que tropieza el sujeto de la comprensión pueden ser consideradas como pertenecientes a una esfera de “comunidad” [...] El orden de conducta

³¹ “Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una “comunidad” que une a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de “comunidad” y sólo en tal esfera comprende” (Dilthey, 1944b: 151).

³² Desde el prólogo de *El mundo histórico*, Eugenio Ímaz resalta la particular lectura que Dilthey hace del espíritu objetivo de Hegel, quien originalmente construye metafísicamente la historia basado en la voluntad racional universal del espíritu, mientras que Dilthey no pretende comprenderlo a través de la razón sino a través de lo dado en las categorías de la vida y la historia. Dilthey entiende el espíritu objetivo como “las formas diversas en las que la ‘comunidad’ que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de la vida, desde las formas del trato hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía. [...] Representa también el ‘medio’ en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida. Porque todo aquello donde el espíritu se ha objetivado contiene algo común al yo y al tú” (Dilthey, 1944b: 200).

fijado en un determinado círculo cultural hace posible que las palabras de salutación o de respeto, en su gradación diversa, señalen una determinada actitud espiritual respecto a otras personas y que sean comprendidas de este modo (Dilthey, 1944b: 200-201).

En este orden de ideas, Palmer (1969) llama la atención sobre cuán errada es la idea de que para Dilthey las expresiones simplemente revelan a las ciencias del espíritu una realidad puramente *individual*, puesto que, por un lado, si tal fuere el caso, la expresión no podría ser entendida por nadie más. Todo lo contrario, éstas son producidas e inteligibles dentro de una *comunidad* y lengua particulares; volveremos en seguida a este punto al explicar la diferencia entre las formas elementales y superiores de la comprensión. Además, por otro lado, subraya que las expresiones también descubren la realidad sociohistórica propia de la experiencia vivida, la cual logramos comprender “reviviendo”³³ o experimentando análogamente (o empáticamente) la vivencia del creador de la expresión. Esto es, que Dilthey hereda una concepción de la comprensión en la cual comprendemos mediante una transposición psicológica (o empática) desde la mente del intérprete a la mente del creador, como analizamos continuación con la concepción diltheyana de comprensión (*Verstehen*). De ahí que colija que Dilthey, a diferencia de la estricta concepción psicologizante e individual de la comprensión que claramente hereda de Schleiermacher³⁴, también esté interesado en lo que pueden revelar a las ciencias del espíritu la expresión y la eventual comprensión de ésta sobre la experiencia vivida y la realidad sociohistórica mismas. Más adelante analizaremos las similitudes que muestra Arguedas comparte con Dilthey respecto al valor sociológico o antropológico de las expresiones artísticas o culturales.³⁵

³³ Dilthey (1944b) aclara que “erróneamente se concibe este “re-vivir” (*Nacherleben*) como un “re-sentir” (*Nachfühlen*), pues toda la vitalidad de nuestras actitudes entra en juego en estos procesos. En esta “revivencia” se pueden distinguir los sentimientos que nacen de la comprensión lograda de la vitalidad ajena; alegría compartida o complacencia (*Mitfreude*), compasión (*Mitleid*), desprecio, veneración, admiración. Se desarrollan en el grado en que la interpretación de las manifestaciones de otros vivientes se extiende más allá de su estado momentáneo, que se manifiesta, por ejemplo, en un grito o en un gesto, a la captación de toda la vida ajena” (p.66).

³⁴ Como bien sintetiza Grondin (2008), por un lado, Schleiermacher le da un giro psicológico a la hermenéutica puesto que en el marco de su teoría comprender quiere decir -en esencia- reconstruir la génesis mental del autor al momento de escribir. En este sentido, la tarea de la hermenéutica “consiste en reproducir lo más perfectamente todo el proceso de la actividad de componer del escritor” (p.34) a fin de comprender un discurso y a su autor igual de bien que él mismo, e incluso mejor que él mismo. Asimismo, por otro lado, aclara que Dilthey hereda esta concepción “reconstructiva” y psicologizante de la comprensión de la idea del idealismo alemán según la cual solo se comprende algo si se capta su génesis y también del mismo Kant, quien ya planteaba en su *Crítica a la razón pura* que puede comprenderse a Platón mejor de lo que él se comprendió a sí mismo.

³⁵ Análogamente, quizás influenciado por la teoría hermenéutica diltheyana como por su formación en etnología, para Arguedas tanto la literatura oral quechua-aymara cuanto la literatura “realista” son una expresión directa (en sus palabras, un testimonio) de la vida o realidad sociohistórica de los hombres y de una época, tal cual quedó manifiesto en afirmaciones suyas de entrevistas: “El antiquísimo pueblo de habla quechua y aymará y aún las tribus

1.2.4 La comprensión (*Verstehen*) y el círculo hermenéutico en Dilthey

El último elemento del nudo borromeo de la teoría hermenéutica diltheyana es su concepción de la comprensión (*Verstehen*). A ésta, influenciada por la concepción psicologista de la comprensión planteada por Schleiermacher, la define como un proceso mental de razonamiento analógico e inductivo en el que el intérprete revive empáticamente la vivencia del autor plasmada en diferentes expresiones (*Ausdrücke*). Dilthey considera que todas las expresiones en tanto que fundamentadas en la experiencia vivida pueden comprenderse desde la propia vivencia del intérprete al compararlas con otras manifestaciones de la vida. En sus palabras:

La posición que adopta la comprensión [...] está determinada por su objetivo, consistente | en encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto es posible únicamente cuando la | conexión que se da en el “vivir” propio y que se ha experimentado en innumerables | casos se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que alberga. Esta actitud que se da en la tarea del comprender la denominamos “transferencia”, ya sea en un hombre o en una obra [...] Sobre la base de esta transferencia surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, a saber, la “reproducción” o “re-vivencia”[...] Así penetramos en la historia de otro tiempo, o en el acontecimiento de un país lejano o en algo que ocurre en el alma de un hombre próximo a nosotros [...] El poema lírico permite así, en la sucesión de sus versos, la revivencia de una conexión vivencial [...] La sucesión de escenas en una pieza de teatro permite revivir los episodios del curso de la vida de los personajes. [...] Y en esta revivencia tenemos una parte importante de la adquisición de cosas espirituales que debemos al historiador y al poeta. El poema lírico permite así, en la sucesión de sus versos, la revivencia de una conexión vivencial [...] La sucesión de escenas en una pieza de teatro permite revivir los episodios del curso de la vida de los personajes. El relato del novelista o del historiador, que persigue el curso histórico, opera en nosotros una revivencia (Dilthey 1944b: 205-206).

Como lo sintetiza Palmer (1969), a grandes rasgos, Dilthey entiende la comprensión como un proceso en el que el intérprete se traslada a la experiencia interna de otros individuos en países lejanos o cercanos al suyo a través de un proceso mental denominado “tranposición”. Éste es un proceso en el que, a través de un razonamiento

amazónicas, han dejado testimonio, en una de las literaturas más bellas y estremecedoras de todos los tiempos, testimonio de su visión del hombre y de resistencia [...] creo que la novela es tanto o más profunda cuando más fundada está en la experiencia directa de la vida. Creo en la literatura que ha sido escrita como testimonio de una época” (Larco. 1976: 27). Desarrollamos mejor este punto en (1.3.1).

analógico, el intérprete se desplaza mentalmente a la experiencia vivida de otros individuos, dada la semejanza existente entre la experiencia mental propia y la de otros. De hecho estima que “la interpretación sería imposible si las manifestaciones de vida fueran totalmente extrañas. Sería innecesaria si no hubiera en ellas algo extraño” (Dilthey, 1944b: 214). Con esta idea queda claro que, a diferencia de los teóricos que simpatizan con el relativismo cultural y el determinismo lingüístico, Dilthey apuesta por una total conmensurabilidad e inteligibilidad entre las culturas humanas, convirtiéndose así en un importante precursor del diálogo intercultural.³⁶

Volviendo al tema de la comprensión, sintetizamos que para Dilthey comprender significa “reconstruir” y “re-experimentar” la vivencia interna del mundo de otra persona. Empero cabe aclarar que, a diferencia de Schleiermacher, considera que “podemos penetrar en la interioridad del mundo humano no a través de la introspección o una teoría psicológica, sino mediante la comprensión de las expresiones de la vida” (Palmer, 1969: 104). En estas líneas, Palmer remarca que, más orientado hacia la hermenéutica, Dilthey considera que el hombre no puede entenderse a sí mismo exclusivamente a través de la introspección, en cuanto que se limitaría a los confines de su propia experiencia, sino que también ha de hacerlo a través de la comprensión de las objetivaciones (o expresiones) de la vida, o de la transferencia empática a otras experiencias reviviéndolas³⁷. Así, concluye que, si bien Schleiermacher influyó determinadamente en la concepción diltheyana de la

³⁶ Con su particular definición de la comprensión y la interpretación, Dilthey toma postura en un importante debate antropológico: ¿Hasta qué punto son comunicables o incommunicables, inteligibles o ininteligibles, si se quiere traducibles, entre sí las diferentes culturas humanas? Dilthey parece apuntar a que todas las expresiones (*Ausdrücke*), en tanto que basadas en la experiencia vivida (*Erlebnis*) son comprensibles entre sí en vista de que considera posible “transponerse” a las vivencias de hombres de países lejanos o cercanos. Filósofos interculturales como Raul B. Fornet y Josef Estermann, por sus razones particulares, concordarían con Dilthey pues defienden la posibilidad de entablar diálogos entre culturas y la existencia de lo que denominan “invariantes humanos”. En palabras del segundo: “La filosofía intercultural también rechaza el solipsismo o atomismo cultural que sostiene la incomunicabilidad e incommensurabilidad total de las culturas, y *a fortiori* de ‘filosofías’ [...] Aunque la filosofía intercultural niega la existencia (supra-cultural) de ‘universales culturales’, sigue defendiendo la existencia (transcultural) de ‘invariantes humanos’. [...] Se trata de un proceso abierto, en el que hay que buscar una conmensurabilidad de conceptos (en el sentido de ‘equivalentes homeomórficos’) [...] Culturas y ‘filosofías’ no son totalmente incommunicables, porque lo *commune* son estos ‘invariantes humanos’ (*humanum*) que permiten una cierta ‘fusión de horizontes’ (*Horizontverschmelzung*) hermenéutica para entablar un diálogo (o ‘polólogo’) intercultural” (Estermann, 2006: 46-47).

³⁷ Dilthey (1944b) insta a “ver también los estrechos límites de semejante método introspectivo de conocimiento de sí mismo: únicamente sus acciones, sus manifestaciones de vida fijadas, los efectos de ellas sobre los demás, instruyen al hombre acerca de sí mismo; así aprende a conocerse a sí mismo por el rodeo de la comprensión (p.104). En esta misma dirección, también escribe: “la existencia personal es algo limitado. La comprensión le abre un ancho campo de posibilidades, que no están contenidas en la determinación de su vida real. La posibilidad de vivir estados religiosos en mi propia existencia se halla estrechamente limitada, lo mismo para mí que para la mayoría de los hombres actuales. Pero al recorrer yo las cartas y los escritos de Lutero, las noticias de sus coetáneos, los protocolos de las disputas religiosas y de los concilios y su actuación oficial, vivo un proceso religioso de un tal poder eruptivo, de una tal energía, a vida o muerte, que se halla fuera de las posibilidades de vivencia del hombre actual” (p. 206).

comprensión como reconstrucción y transposición, Dilthey “se libró lenta y laboriosamente a medida que giró hacia una fundamentación teórica basada en la hermenéutica en vez de otra psicología nueva” (Palmer, 1969: 123). Por esto, sostiene que Dilthey trascendió la concepción psicologista de la comprensión centrada en la psique del autor al concentrarse en la comprensión hermenéutica de las expresiones fijas de la experiencia vivida; “así los estudios humanos podían contemplar la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, dado que el objeto cambiaba poco en sí mismo” (Palmer, 1944: 122). Y, en esta medida, consideraba posible estudiar las expresiones científicamente cual si fueran piezas arqueológicas.³⁸

Para precisar un poco más su particular concepción de la comprensión, resulta oportuno aclarar la diferencia que Dilthey establece entre las formas elementales y superiores de la comprensión. Sobre las primeras observa que pertenecen a la esfera de la comunidad y que están ligadas a un saber acerca de lo común y relacionadas con la interioridad de los individuos, quienes, siempre inmersos en comunidades particulares, han interiorizado y comprendido desde la infancia diferentes expresiones (u objetivaciones) del espíritu objetivo, tales como ademanes, gestos, acciones, palabras, el derecho o la religión. Por ende, estima que éstas no tienen la necesidad de ser analizadas conscientemente, sino comprendidas a través de un razonamiento analógico en que se comparan con otras expresiones de la vida (u objetivaciones del espíritu) ya conocidas. Ahora, con respecto a las formas elementales de la comprensión Dilthey manifiesta que,

antes de aprender a hablar, [el individuo] está ya inmerso en un medio de “comunidades”. Y aprende a comprender los ademanes y los gestos, los movimientos y las llamadas, las palabras y las frases, porque tropieza con ellos como idénticos y guardando la misma relación con aquello que significan y expresan. Así se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo. [...] De aquí surge una consecuencia importante para el proceso del comprender [...] Las diferentes manifestaciones de la vida singulares con que tropieza el sujeto de la comprensión pueden ser consideradas como pertenecientes a una esfera de “comunidad”. [...] Y así se explica por qué [...] sin

³⁸ Palmer (1969) aclara que para Dilthey estas expresiones (*Ausdrücke*) “requieren una comprensión 'histórica' más que científica; solo podrían comprenderse a través de la referencia a la vida misma en toda su historicidad y temporalidad” (p.122-123). En este sentido, analiza justamente que un rasgo distintivo de su pensamiento frente a los demás filósofos de la vida (como Bergson y otros) es la centralidad que otorga a la historicidad en la comprensión de lo humano.

necesidad de ninguna conclusión consciente³⁹, ambos miembros de la comprensión se hallan fundidos en unidad en virtud de la relación entre la expresión y lo expresado. Si buscamos una construcción lógica para la comprensión elemental, [...] se da, por lo tanto, una conclusión por analogía, en la cual se predica con probabilidad del sujeto por medio de la serie limitada de casos contenidos en la “comunidad” (Dilthey, 1944b: 201-202).

En síntesis, la distinción principal que Dilthey establece entre las formas elementales de la comprensión y las superiores subyace en que las primeras son para la interpretación de lo pragmático, lo cotidiano, lo familiar, lo ordinario, en últimas, lo común conocido por ambos miembros de la comprensión: el autor de la expresión y el intérprete. Mientras que las segundas son adecuadas para comprender las expresiones (*Ausdrücke*) más distantes o ajenas a la experiencia vivida y la interioridad del intérprete (tales como las de la historia)⁴⁰. Esto porque las vivencias que las componen le resultan ajenas, y quizás ininteligibles, por extrañas, desconocidas y hasta contradictorias con las propias como para poder “re-sentirlas” o “revivirlas”.⁴¹ En efecto, una de las diferencias fundamentales que encuentra entre ambas formas de la comprensión (las elementales y las superiores) es que el intérprete, en su intento por vencer la duda y la incertidumbre generadas por estas expresiones extrañas a su experiencia vivida, por un lado, debe valerse del análisis inductivo y comparativo de otras manifestaciones de vida o acudir a toda “la conexión de vida” (que, en otras palabras, se refiere a la conexión entre las partes y el todo⁴²). Y, por otro lado, también debe recurrir a técnicas de interpretación que pertenecen propiamente al ámbito de las ciencias del espíritu como la historia o la filología, cuyo uso no le garantizan certeza

³⁹ A propósito, Palmer (1969) enfatiza en que Dilthey no entiende el *Verstehen* como una operación racional (como sucede al analizar un problema matemático -o en las operaciones puramente cognitivas de las explicaciones propias de las ciencias naturales-) sino como un proceso mental por el cual comprendemos la plenitud de la experiencia vivida humana. Esto queda claro cuando Dilthey plantea que “[a la comprensión] no es posible considerarla como una mera actividad mental, pues la transferencia, la reproducción y la revivencia son hechos que nos refieren a la totalidad de la vida anímica que opera en este proceso” (Dilthey, 1944b: 208)

⁴⁰ “La teoría aquí expuesta acerca de la diferencia entre las formas elementales y superiores del comprender justifica la separación tradicional entre la interpretación pragmática y la histórica ya que reporta esa separación a una relación entre las formas elementales y las superiores que se da en el comprender” (Dilthey, 1944b: 202).

⁴¹ “A la ‘vivencia’ se adhieren los juicios sobre ‘lo vivido’ en los cuales esto es objetivado. No es necesario exponer cómo nosotros poseemos nuestro conocimiento de todo hecho espiritual sólo partiendo de la vivencia. Un sentimiento que no ha sido vivido por nosotros no podemos volverlo a encontrar en otro” (Dilthey, 1944b: 191).

⁴² Sobre la conexión de la vida Dilthey escribe: “El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; así, la conexión es una categoría que surge de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de la conciencia [...] Sólo porque la vida misma es una conexión estructural en que se encuentran las vivencias, es decir, las relaciones vivibles, se nos da conexión de la vida. Esta conexión es abarcada por una categoría más amplia, que es un tipo de enunciado acerca de toda realidad: la relación del todo con las partes [...] Y si la categoría formal de la relación del todo con la parte es común a esta conexión y a la del espacio, a la del tiempo, a los seres organizados, en el dominio de las ciencias del espíritu es cuando recibe su sentido peculiar del ser de la vida y del método de comprensión que le corresponde: el de una conexión en la que se hallan unidas las partes” (Dilthey, 1944b: 190-193)

(como una ley general) en la comprensión, sino solo diferentes grados de probabilidad, como veremos en seguida. Con relación a las formas superiores de la comprensión y su relación con el círculo del todo y las partes, Dilthey sostiene:

El tránsito de las formas elementales del comprender a las superiores se inicia ya en aquéllas. Cuanto mayor sea la distancia interior entre una determinada manifestación de vida y el que intenta comprenderla, con tanta mayor frecuencia surgirán incertidumbres. [...] Ademanos, gestos y palabras se hallan en contradicción con lo interno. Así surge, de distintos modos, la tarea de echar mano de otras manifestaciones de vida o de acudir a toda la “conexión de vida” para lograr vencer nuestra duda. [...] Nos hallamos en este caso ante una conclusión de tipo inductivo que va desde varias manifestaciones de vida a la totalidad de la conexión de vida [...] Hacemos una deducción acerca de una acción de esa persona en circunstancias nuevas, la conclusión deductiva levantada sobre la idea de una “conexión psíquica” lograda inductivamente no puede pretender más que la mera expectativa o posibilidad. La comprensión de creaciones espirituales se endereza en muchos casos únicamente a la conexión según la cual las partes singulares de una obra, tales como son captadas una después de otra, constituyen un todo [...] Si resumimos las formas indicadas de la comprensión superior tenemos que su carácter común reside en que hacen comprender la conexión de un todo mediante una conclusión inductiva a base de manifestaciones dadas. *La comprensión tiene siempre como objeto algo singular* [...] El supuesto de este método va cobrando, mediante la inmersión en lo singular, mediante la comparación de este singular con otros, formas cada vez más desarrolladas y así la tarea de la comprensión nos lleva a honduras cada vez mayores del mundo espiritual [...] la comprensión de los hombres, de las obras poéticas y literarias supondría un acceso al mayor misterio de la vida (Dilthey, 1944b: 201-204).

A juicio de Dilthey, una heurística adecuada para las formas superiores de la comprensión con las que cuentan los intérpretes al enfrentarse con expresiones o manifestaciones de la vida ajenas o extrañas a su propia experiencia vivida son los razonamientos inductivos⁴³. Es clave resaltar aquí el énfasis que Dilthey hace en que el método de la comprensión de las ciencias del espíritu siempre parte de (y se interesa en) lo singular, o lo individual y, solo luego puede extenderse hacia lo general, o lo espiritual. Pues, por ejemplo, es sólo a través del individuo y sus expresiones que las

⁴³ “El proceso del comprender debe ser considerado como inducción. Y esta inducción pertenece a esa clase en que no se infiere una ley general de una serie incompleta de casos sino que se infiere una estructura, un sistema ordenado que agrupa los casos, como partes, en un todo. [...] En realidad tenemos, pues, que la conclusión por analogía desemboca en la inferencia inductiva al aplicarse a un nuevo caso [...] dentro del proceso del comprender posee sólo una validez relativa. (209)” (Dilthey, 1944b: 209-210).

ciencias del espíritu conocen a la comunidad, la historia y al espíritu objetivo; y a través suyo que se conoce al individuo.⁴⁴ Una metáfora que Dilthey utiliza para ilustrar su punto sobre el círculo del todo y las partes es que, similarmente a como el intérprete que va comprendiendo la totalidad significado de las palabras que componen una frase, cuando el hombre comprenda las partes de la expresión, de su vida o la historia desde la perspectiva del todo, y, a su vez, el todo desde sus parte, entonces las comprenderá todas:

El caso más simple en que se nos presenta el significado lo tenemos en la comprensión de una frase. Cada una de las palabras posee un significado y de la unión de las mismas se deduce el sentido de la frase. El método consiste, por lo tanto, en que del significado de cada una de las palabras resulte la comprensión de la frase. Y, ciertamente, se da una acción recíproca entre el todo y las partes en cuya virtud se determinan la indeterminación del sentido [...] La misma relación se da entre las partes y el todo del curso de una vida [...] toda vivencia singular se halla abarcada significativamente a partir de un todo. Y así como las palabras de una frase se hallan enlazadas en su comprensión, así también la conexión de estas vivencias nos ofrece el significado del curso de la vida. Igual cosa ocurre con la historia (Dilthey, 1944b: 222).

En otras palabras, como lo observa Palmer (1969), las formas superiores de la comprensión requieren del círculo hermenéutico del todo y las partes (el cual Dilthey retoma de Friedrich Schleiermacher), según el cual el significado de las partes solo puede derivarse del significado del todo, y por su parte, el todo se define a través del significado de las partes que lo componen⁴⁵. Entonces, análogamente a como sucede al momento de interpretar las palabras a la luz de la oración, del párrafo, del capítulo, del

⁴⁴ Para las ciencias del espíritu, explica Dilthey, “el individuo posee en el mundo espiritual un valor autónomo, y hasta que es el único valor autónomo que podemos establecer sin duda alguna. Por eso, no sólo nos interesa como un caso de lo general humano sino como un todo individual [...] Pero nosotros comprendemos los individuos en virtud de su semejanza entre sí, de las “comunidades” que rigen entre ellos [...] Lo dado es algo individual y es considerado así en el proceso. Contiene, por lo tanto, un “momento” que hace posible la captación de la determinación individual del todo. Pero el supuesto de este método va cobrando, mediante la inmersión en lo singular, mediante la comparación de este singular con otros, formas cada vez más desarrolladas y así la tarea de la comprensión nos lleva a honduras cada vez mayores del mundo espiritual [...] El secreto de la persona nos incita por sí mismo a nuevos y cada vez más profundos intentos de desciframiento. Y en este afán comprensivo se nos abre el reino de los individuos, que abarca a los hombres y sus creaciones. En esto reside la más auténtica contribución del comprender a las ciencias del espíritu. El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la historia” (Dilthey, 1944b: 204)

⁴⁵ En palabras de Dilthey (1944b), en la interpretación de las expresiones fijadas por escrito “Lo dado es la sucesión de palabras. Cada una de estas palabras es determinada-indeterminada. Contiene en sí una variabilidad de su significado [...] E, igualmente, el valor de composición de los miembros del todo compuestos de frases es también múltívoco, dentro de ciertos límites, y se establece partiendo del todo [...] El todo se halla presente para nosotros únicamente en la medida en que nos es comprensible por las partes. [...] Así como las palabras poseen un significado mediante el cual designan algo, o las frases un sentido que nosotros construimos, así también con el significado determinado-indeterminado de las partes de la vida se puede construir su conexión. Significado es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan sus partes con el todo” (Dilthey, 1944b: 210-221).

libro, de la obra, del autor, de la época, etc., los hombres interpretamos nuestra propia vida desde un análisis de la relación bidireccional entre las partes y el todo:

Un evento o experiencia puede alterar nuestras vidas de tal manera que lo que era antes significativo se vuelve insignificante y una experiencia pasada aparentemente irrelevante puede volverse significativa en retrospectiva. El sentido del todo determina la función y el significado de las partes. Y el significado es algo histórico; es una relación del todo y las partes visto por nosotros desde determinado punto de vista, en determinado momento y por determinada combinación de las partes. No es algo por encima o por fuera de la historia sino una parte de un círculo hermenéutico siempre definido históricamente. El significado y lo significativo son, por ende, contextuales (Palmer, 1969:118).

De ahí que en la teoría hermenéutica diltheyana, escribe Palmer (1969), el significado no sea una categoría autorreferencial, fija o inmutable, sino que cambia en el tiempo y está definido histórica y relacionalmente en una relación entre las partes y el todo⁴⁶. Esto queda patente en el hecho que tengamos diversas autocomprensiones de nosotros mismos a lo largo de nuestra vida o que durante los siglos existan diferentes interpretaciones de Shakespeare o de Platón. Aclara, sin embargo, que aunque el significado parezca indeterminado, no significa que sea subjetivo y esté “volando en el aire”, sino que mantiene cierta unidad a través de una suerte de fuerza cohesionante, relacional y vinculante que emerge de la relación entre la parte y el todo en la experiencia vivida. “Es una cuestión de interacción entre la persona individual y el Espíritu objetivo dentro de un círculo hermenéutico que presupone a ambos actuando en conjunto. El significado es el nombre dado a los diferentes tipos de relaciones en esta interacción" (Palmer, 1969: 119). Una consecuencia de ello es que, a su parecer, para Dilthey no existen las interpretaciones ni significados unívocos ni inmutables (que pretendían los monistas metodológicos positivistas) en la medida en que la comprensión siempre está situada en determinado contexto y horizonte de comprensión particulares: “no puede haber una comprensión sin presupuestos de nada. Comprendemos haciendo constante referencia a nuestra experiencia" (Palmer, 1969: 121). A esto es justamente a lo que se referirá la hermenéutica moderna con el denominado “axioma hermenéutico”, según el cual toda realidad es realidad ya

⁴⁶ En (1.3.1) discutimos sobre las posibles afinidades entre la lógica del círculo hermenéutico del todo y las partes y la manera en que Arguedas concibe la interpretación del hombre y el universo humano andinos.

interpretada y situada en una lengua y tradición particulares, como observaremos mejor en el segundo capítulo.⁴⁷

A manera de conclusión de esta primera parte dedicada a la teoría hermenéutica de Dilthey, podemos afirmar que uno de los principales aportes de Dilthey respecto a la circularidad e historicidad de la comprensión es haber dejado claro que ningún enfoque interpretativo en las ciencias del espíritu que se preciara de objetivo (como pretendían teóricos como Comte o Stuart Mill) podría prescindir de la experiencia vivida ni ignorar su historicidad, puesto que distorsionaría su objeto de estudio. No obstante, como señala Palmer, a pesar de haber teorizado sobre la historicidad de la comprensión y de su búsqueda neokantiana de una crítica a la razón histórica⁴⁸, Dilthey fracasó en su objetivo de renunciar y trascender al cientificismo y el objetivismo propios de la escuela histórica de su época dada su persistencia en alcanzar conocimientos científicamente válidos, tal cual queda claro en su tardía y deshistorizante teoría de las visiones de mundo. Asimismo, Palmer subraya que, pese a sus esfuerzos por fundamentar la hermenéutica en hechos empíricos como la experiencia vivida y no en especulaciones metafísicas, su concepción de la “vida” parece una categoría sospechosamente cercana al espíritu objetivo hegeliano, aunque desabsolutizada, historizada y centrada en la experiencia vivida.

De igual manera, Palmer llama la atención sobre el carácter reduccionista de la concepción diltheyana de la comprensión como re-experimentación (*Nacherleben*) y reconstrucción de la experiencia del autor heredadas de Schleiermacher, en cuanto que, por ejemplo, comprender la novena sinfonía de Beethoven no se agota en la recreación de los procesos involucrados en su creación. Sin embargo, en contraste, insiste en que tras el giro hermenéutico de su pensamiento en la última década del siglo XIX, ciertamente, Dilthey trascendió las corrientes psicologistas que permeaban por

⁴⁷ A propósito, Gómez Rincón (2015) explica que para Wachterhauser “el axioma hermenéutico” consiste en que “toda realidad, para los seres humanos, es siempre interpretada. Lo que significa existir, lo que cuenta como un objeto y, en general, lo que significa conocer, no puede ser desligado de los esquemas conceptuales, prácticas sociales, sistemas de valores y creencias que constituyen el horizonte desde el cual captamos y organizamos lo real (cf. Putnam 1981, p.49ss). Sólo es posible referirse a objetos haciendo uso del vocabulario y equipo conceptual propio de un sistema de representación, y todos estos sistemas incluyen los valores, intereses y puntos de vista de una cultura y un tiempo particulares. No hay un punto de vista absoluto, desligado de toda situación histórica, desde el cual el mundo pueda ser captado tal cual es en sí mismo”. Más adelante, sintetiza que el axioma hermenéutico “se basa en el reconocimiento de que el mundo compartido es siempre previamente articulado y constituido lingüística y conceptualmente, es decir, que es ya interpretado, y sólo por eso es un mundo con sentido y puede ser compartido por aquellos que hablan el mismo lenguaje” (p.77–87)

⁴⁸ En este sentido, para Palmer (1969), Dilthey es un continuador del idealismo crítico kantiano quien, de manera análoga a como la *Crítica de la razón pura* estableció los fundamentos epistemológicos para las ciencias, pretendió establecer las bases epistemológicas de las ciencias del espíritu a través de una *crítica a la razón histórica*.

entonces la escuela histórica alemana de su época. Palmer (1969) concluye que, desde el horizonte de la experiencia vivida y la historicidad, Dilthey llevó a cabo el proyecto de desarrollar una hermenéutica general y la posicionó como el método de las ciencias del espíritu. Convirtiéndose así en su fundador y en un precursor determinante del dualismo metodológico entre las ciencias naturales, las cuales se encargan de explicar relaciones causales y formular leyes de los fenómenos del mundo natural. Mientras que las ciencias del espíritu se encargan de comprender la singularidad de la experiencia vivida expresadas en las creaciones humanas y la historia. En sus propias palabras:

entender la vida en términos de la vida misma, el impulso por profundizar el aspecto histórico de la comprensión, la crítica aguda al incrustamiento del cientificismo en los estudios humanos han desempeñado todos un rol importante en la hermenéutica desde Dilthey. Observamos que Dilthey abrió algunos de los problemas fundamentales y objetivos de la hermenéutica postulados como problemas. Heidegger construiría sobre estos objetivos, y claramente regresó a Dilthey en un esfuerzo por trascender las tendencias científicas de su maestro, Edmund Husserl (Palmer, 1969: 106).

Ahora bien, tras este intento por esbozar los fundamentos y el carácter profundamente vitalista de la teoría hermenéutica de Dilthey, en la siguiente parte del capítulo exploramos la posible influencia o resonancias entre el vitalismo hermenéutico de Dilthey y el pensamiento y obra de José María Arguedas, especialmente en su oficio y obra como científico social.

1.3 José María Arguedas: un “vitalista” durante una era positivista (y marxista) de las ciencias sociales peruanas

“Yo he tenido la fortuna de recorrer con la vida casi todas las escalas y jerarquías sociales del Perú [...] conozco al Perú a través de la vida” (Alegría et al., 1969:42)

“Entonces consideré necesario describir el mundo andino y no solo al indio, tal cual yo lo conocía, a través de la vida, y no a través de la observación consciente, pues la observación consciente es posterior, viene después de haberlo conocido a través de la vida” (Alegría et al., 1969: 236)

Antes de iniciar esta segunda parte del primer capítulo resulta oportuno recapitular la centralidad y el lugar que tiene este análisis para los propósitos del presente texto. Al inicio del primer capítulo argumentamos que Arguedas tiene una concepción realista y comprometida de la literatura. También que su vocación literaria puede leerse como

un proyecto hermenéutico en la medida en que con su literatura, basada en su experiencia vivida, pretende corregir las malas interpretaciones del universo geográfico y humano andino de la literatura indigenista de sus antecesores modernistas. Luego, a fin de bosquejar algunos de los posibles fundamentos vitalistas que Arguedas comparte con la teoría hermenéutica de Dilthey, esbozamos algunos principios de su teoría hermenéutica para así, a continuación, presentar algunas posibles resonancias, afinidades o influencia entre la hermenéutica vitalista de Dilthey y el oficio de Arguedas como científico social, así como las diferencias que esto le generó de cara a los dogmas dominantes del positivismo y el marxismo de su época. De este modo, podremos dar cuenta de la orientación vitalista de su pensamiento y obra que, de ser ciertas, lo convertirían en un singular representante del vitalismo y antipositivismo latinoamericanos de mitades del siglo XX.

Cualquier lector interesado en la influencia de la filosofía alemana en pensadores latinoamericanos del siglo pasado, muy probablemente, se encontrará interesado en examinar la influencia que tuvieron algunos fundamentos de la hermenéutica romántica diltheyana en la obra y pensamiento de José María Arguedas. Análogamente a como explicábamos en la sección anterior sobre la teoría hermenéutica diltheyana, según la cual la base epistemológica de las ciencias del espíritu es la vida misma, y más concretamente, la experiencia vivida (*Erlebnis*). Durante esta sección argumentaremos que, para Arguedas, su propia experiencia vivida (para usar los términos de Dilthey) fue el principal fundamento para garantizar la verosimilitud o el realismo a su obra literaria, así como para conferirle dignidad epistémica a su obra antropológica⁴⁹. Como mencionamos en la introducción, veremos que el libro *Conocimiento y vida* (1994) de María Carmen Pinilla constituye una investigación clave en el estudio de la influencia que tuvo la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey en el pensamiento de Arguedas y el nudo borromeo que Arguedas establece entre conocimiento y experiencia vivida⁵⁰. Refiriéndonos a otros textos de

⁴⁹ Un signo de esta preponderancia que concedió a su propia experiencia e intuición son reflexiones suyas sobre su propio trabajo etnográfico en Chimbote para su última novela, las cuales escribe epistolarmente a su amigo antropólogo John Murra: “Yo tengo muy mala preparación teórica. Lo que hago es que huelo los problemas y antes de analizarlos, los vivo [...] Luego de concluir la novela [todavía en abril cree que va a concluirla] desearía dedicar el resto de mi vida a la etnología. Tengo casi nula formación, pero mi intuición funciona con acierto (Murra, 1983: 45-52). Ante confesiones suyas como ésta Murra (1983) pondera: “Esta frase se repite de diversas maneras a través de toda la correspondencia: <<mi intuición>, <<oigo muy bien>>. Es una posición, como decía, fuerte en su orgullo profesional” (p.52). Lo discutiremos mejor en lo sucesivo.

⁵⁰ En concreto, como bien lo resume Kohut (1998), para Pinilla (1994), probablemente, Arguedas llegó a Dilthey a través de del arqueólogo peruano Jorge C. Muelle quien estudió en Berlín con Max Uhle entre 1936-1938 y fue el director del Museo Nacional -cuya biblioteca adquirió en 1946 casi todas las obras de Dilthey traducidas y

Pinilla (y otros autores), revisaremos algunos planteamientos de la primera parte del libro de Pinilla (1994) dedicada a explicar la centralidad que tuvieron su experiencia vivida, los conocimientos intuitivos y la intuición etnográfica en la célebre obra antropológica de Arguedas.

En concreto, a lo largo de esta segunda parte del capítulo explicaremos que el pensamiento obra de Jose María Arguedas, y en particular su producción como científico social, tuvo una orientación vitalista y la manera en que en su madurez intelectual encontró en la hermenéutica de Dilthey, y en últimas en el legado de los románticos alemanes y los filósofos de la vida, un sustento teórico desde el cual fundamentar sus primeras intuiciones iniciales sobre el valor, no solo literario sino, epistemológico que él concedía a su propia experiencia de vida. Comenzaremos este apartado esbozando las similitudes que encontramos entre la expresión (*Ausdruck*) en Dilthey y su concepción de los huaynos y la literatura oral. En seguida, propondremos un análisis sobre la manera en que primó en su obra antropológica el conocimiento vivencial e intuitivo producto de la reflexión en la propia experiencia vivida. Antes de avanzar a estos puntos, quisiera enfatizar cuán centrales fueron desde el comienzo de la obra de Arguedas (incluso antes de escribir *Agua*) su propia experiencia vivida, su intuición y sus conocimientos vivenciales. Podemos percatarlo, de acuerdo con Pinilla (2011), en dos textos que Arguedas escribe cuando tiene 19 años probablemente durante una visita a la hacienda Viseca en 1929, que es propiedad de sus tíos José Manuel Perea y Zoila Peña. Ambos textos, a su juicio, sintetizan tanto la temática como el método ubicuos en su trayectoria como escritor, a los cuales trató de ser fiel toda su vida: el texto narrativo y el ensayo, los cuales serán en adelante los géneros textuales que usará en su trabajo como novelista y etnólogo.

Por un lado, escribe que en el texto narrativo titulado “*¡Indio! novela*” Arguedas evoca un episodio de un indio de las comunidades libres circundantes a la hacienda Viseca, quien, a pesar de su pasado sumiso frente al poder de herencia colonial, termina sublevándose ante los gamonales y las autoridades provinciales generando desconcierto e ira. Sobre el relato Pinilla subraya que un indicio de su intención de

publicadas por el Fondo de Cultura Económica de México. La hipótesis de Pinilla -explica Kohut- es que cuando Arguedas ocupó posteriormente el mismo cargo de Muelle entró en contacto con Dilthey (a quien hace una referencia directa, como veremos en lo sucesivo), pues en su visita a la biblioteca encontró aquellos libros de la colección “cuidadosamente leídos y subrayados, y Pinilla no excluye que haya sido el mismo Arguedas quien los subrayó” (p.53).

verismo (o realismo), su deseo de mantenerse lo más fiel posible a las experiencias y dar testimonio imparcial de las mismas es que ambos los personajes y los lugares geográficos aparecen con nombres y apellidos reales, a diferencia de *Agua*, cuyos personajes y lugares aparecen con nombres ficticios en 1933. En estas mismas líneas, por otro lado, la socióloga peruana remarca que el segundo texto de Arguedas encontrado en Viseca es un ensayo en que, tras discutir algunas tesis de intelectuales y poetas destacados sobre la condición y el problema del indio, recurre a su experiencia y vivencias propias en aquel medio social para convencer al lector de la veracidad de sus afirmaciones sobre este grupo social. Pinilla (2011) cita un fragmento del ensayo donde sostiene con énfasis; “Yo he visto a más de hacendado [SIC] azotar indios hasta dejarlos insensibles” (p. 49-50). Encontramos aquí un signo inconfundible de lo clave que fue desde el comienzo de su obra su propia experiencia vivida del mundo social andino para investir de realismo y verosimilitud a sus relatos como de validez epistémica a sus incipientes análisis sociológicos. Para Pinilla (1994), de acuerdo con Pino (1995), esta confianza en sus conocimientos sobre el universo humano y geográfico andino provino de la larga intimidad biográfica de Arguedas con éste y de

la importancia que le atribuía a la comprensión empática de sus problemas: un modo de conocimiento intuitivo, que la tradición antropológica a veces ha tenido como propia [...] Arguedas pensaba que esta capacidad le valía no solamente para su estudio antropológico -de cuya historia 'profesional' temía temor de estar alejado, como expresaba con frecuencia, incluso en su tesis doctoral⁵¹- sino principalmente para escribir literariamente. Mucho podría indicarse en favor de esta opción antropológica y sus | concomitancias con la escritura literaria, si incorporáramos al caso los debates más |

⁵¹ Con una marcada modestia intelectual, o si se quiere con cierto aire “no-academicista”, el prólogo a su novedosa tesis doctoral reza: “Es pues, este irregular libro, una buena crónica; tiene, por tanto, algo de novela y está salpicado de cierto matiz académico, perdonable y hasta amenamente pedantesco y temeroso a la vez. Nos parece que de toda esta mezcla de ingredientes emergen cuadros interesantes y ciertos personajes que alcanzan a mostrar una imagen seguramente muy aproximada de la vida de las comunidades supervivientes de España de sus vínculos con la historia y con la civilización actual [...] Afortunadamente este libro se publica seis años después de haber sido escrito [...] Hemos tenido, pues, la oportunidad de leer el trabajo con una perspectiva que nos ha permitido aliviarlo, hasta donde nos ha sido posible, de su atuendo académico-escolar. Tardía y débilmente instruidos en la especialidad, empleamos con vacilante formalismo tanto la terminología como los esquemas aprendidos en la utilización de los resultados de nuestros trabajos de campo. Felizmente no ocurrió lo mismo con el método (etnográfico). Fuimos cautivados por la personalidad de algunos vecinos de las dos comunidades castellanas que estudiamos -¡Comunidades tan idénticas en muchos aspectos medulares de la vida a aquéllas peruanas que observamos mejor o en las que pasamos nuestra infancia!- e hicimos nuestro trabajo recogiendo casi textualmente de boca de esos vecinos la confesión de un juicio sobre todas las cosas. De ese modo, el manuscrito aparece como una mezcla no carente de interés entre el formalismo vacilante, el entusiasmo por exaltar las semejanzas y fuerte de la vida de los pueblos estudiados [...] Creemos que nuestra intuición fue constantemente mejor que nuestros instrumentos estrictamente universitarios, consideráramos, por error, la intuición como algo ajeno a lo universitario” (Arguedas, 1968: 26-27). En su tesis doctoral vemos un indicio de que para Arguedas los conocimientos intuitivos ganados a través de su experiencia durante las salidas de campo en España fueron el fundamento de su investigación.

recientes de los años 80, ligados al movimiento post-modernista (por ejemplo, *El antropólogo como autor* de Clifford Geertz) (p.286).

Observaremos a lo largo de esta segunda parte del capítulo que, análogamente a como sucedió con estos dos primeros géneros textuales suyos (su primera novela y ensayo), Arguedas conservará hasta el final de su vida la idea que su propia experiencia vivida es una condición necesaria, cuando no suficiente, para investir de realismo a su profundamente autobiográfica obra literaria y de dignidad epistémica a su obra como científico social.

1.3.1 Similitudes entre la concepción diltheyana de expresión (*Ausdruck*) y la concepción del huayno en Arguedas.

Durante la primera parte del capítulo bosquejamos que, para Dilthey, las vivencias (*Erlebnisse*) se objetivan o se exteriorizan en las expresiones (*Ausdrücke*) a las cuales, por medio del proceso de la tranposición o la re-vivencia empática, podemos comprender (*Verstehen*). Asimismo discutimos cómo basado en su lectura del espíritu objetivo hegeliano⁵² Dilthey incluye dentro de estas expresiones al arte, pero en particular a las “artes verbales” tales como la poesía o las tragedias, pues constituyen una exteriorización u objetivación de la vivencia interna humana expresada a través de la sensibilidad e imaginación del artista. Las cuales en tanto que manifestaciones de la vida podemos comprender, pero no solo a éstas sino también a nosotros mismos y al mundo circundante de la obra. Esto podemos constatarlo en observaciones suyas de *Vida y poesía* como:

la vivencia personal entraña un estado de ánimo, pero al mismo tiempo, y en relación con él, la objetividad del mundo circundante. En la comprensión y la recreación se capta la vida del alma de otros, pero siempre a través de la propia que se infunde a ella [...]La poesía es representación y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida [...] toda auténtica obra poética destaca en el corte de realidad que representa una cualidad de la vida que antes nunca se había visto de este modo [...]. El genio artístico de los más grandes poetas consiste precisamente en presentar el acaecimiento de tal modo que resplandezca en él la trabazón misma de la vida y su

⁵² Como se mencionaba en la sección dedicada a Dilthey, Lorenzo (2013) sintetiza que el espíritu objetivo para Dilthey comprende la totalidad de las organizaciones exteriores de la sociedad tal como la estructura político-jurídica de la sociedad (o el Estado) y, también, las formas culturales como por ejemplo el arte y la poesía. En el sentido que- explica- la vivencia interior de los hombres se objetiva o exterioriza en las manifestaciones o expresiones de la vida como las del artista o poeta –las cuales han de ser comprendidas en tanto que expresión-, quien se encuentra “entretelado” (o sea, en una ‘conexión estructural’ con su entorno) en el mundo como “punto de cruce” entre las distintas objetivaciones del espíritu.

sentido. De este modo, la poesía nos abre la comprensión de la vida. Con los ojos de los grandes poetas percibimos el valor y la conexión de las cosas humanas (Dilthey, 1945: 122- 135)

Su planteamiento aquí es que a través de la sensibilidad y genialidad artística de artes verbales como la poesía o la tragedia se expresan conocimientos objetivos del mundo circundante de la obra, y no solo de la vivencia expresada por su autor. A propósito, Pinilla (2011) recalca el hecho que en su libro de 1906 *Vida y Poesía*, a diferencia de los científicos sociales positivistas de su época, Dilthey hace hincapié en la importancia de ponderar “el conocimiento de los poetas y de los artistas pues debido a su gran sensibilidad y fina imaginación podían lograr ajustados conocimientos de su mundo social circundante” (p.51). Esta idea diltheyana, según Pinilla (2011), reverberó en Arguedas de manera tal que la citó directamente en su ensayo antropológico titulado “La sierra en el proceso de la cultura peruana”⁵³, adonde demuestra su simpatía y afinidad con esta postura, dada la importancia que él mismo como antropólogo cultural le concedió al testimonio, a la imaginación y al conocimiento vivencial de los poetas y los artistas en el conocimiento de la sociedad y la cultura.

Pinilla hace énfasis en que, mucho antes de leer a Dilthey, quien es traducido al español en México durante los años cuarenta⁵⁴, desde el inicio de su vocación como escritor, Arguedas le concedió gran importancia a su propia experiencia de vida y a la literatura oral de los pueblos andinos. Pues compartió la idea diltheyana (incluso antes de leerlo), según la cual, análogamente a las tragedias griegas, en el mundo de los Andes los huaynos constituyen un testimonio vivo de lo que Dilthey denominaría las diferentes “etapas del espíritu” y las “vivencias objetivadas” de la milenaria civilización andina. Podemos constatar algunos posibles signos de esto en las siguientes reflexiones de Arguedas:

Pude oír en quechua los cuentos que se contaban y las canciones que cantaban, toda la inmensa sabiduría que en realidad tienen como no la puede tener sino un pueblo con

⁵³ La cita a la que refiere Arguedas de la obra de Dilthey reza “Cuando los trágicos griegos destacaron el mundo religioso interior en un plano de visibilidad dramática, surgió una expresión de la vivencia más honda, que era, sin embargo, al mismo tiempo, la representación de una poderosa realidad exterior y la obra de aquellos hombres debió tener una repercusión sin igual” (Arguedas, 1975b:9).

⁵⁴ A este respecto, Pinilla (2011) cuenta que su anécdota e hipótesis según la cual “en la repisa de la oficina que ocupaba Arguedas en lo que se llamó uso de la Cultura Peruana (en la Av. Alfonso Ugarte), encontramos la serie de obras de Dilthey prologadas y traducidas por Eugenio Imaz y publicadas en 1946. Algunas de estas obras estaban subrayadas por un lector interesado en las partes en que Dilthey sostenía la superioridad del conocimiento vivencial sobre el conocimiento científico” (p.53).

noventa siglos de ejercicio de la inteligencia y de las manos como es nuestro pueblo serrano (Arguedas, 1966, como se cita en Pinilla, 1994).

En esta misma dirección, a propósito de la importancia antropológica de la literatura oral, Arguedas argumentaba en una entrevista que:

El antiquísimo pueblo de habla quechua y aymara y aún las tribus amazónicas, han dejado testimonio, en una de las literaturas más bellas y estremecedoras de todos los tiempos, testimonio de su visión del hombre y de la tierra y del proceso de dominación y resistencia, frecuentemente triunfante a esta dominación, a que estuvieron sometidos desde la invasión hispánica (Arguedas, como se cita en Larco, 1976).

Asimismo, cuando le preguntaban por los inicios de su relación con la literatura y sobre los hechos que definieron su vocación, respondía:

Creo que al escuchar los cuentos quechuas que eran narrados por algunas mujeres y hombres que eran muy queridos en las comunidades de San Juan de Lucanas y Puquio, por la gracia con que cautivaban a los oyentes. Creo que influyó mucho la belleza de la letra de las canciones quechuas que aprendí durante la niñez. Debía tener unos seis o siete años cuando cantaba un huayno cuyos primeros versos ‘El fuego que he prendido en la montaña está llameando, está ardiendo; anda niña, llora sobre el fuego, apágalo con tus lágrimas puras...’ jamás olvidé’ [...] Mi primer libro de cuentos, *Agua*, publicado en 1935, fue bien recibido y recibido como una revelación. Es posible que la literatura quechua me haya auxiliado mucho en el trabajo de encontrar un estilo nuevo (Arguedas, como se cita en Larco, 1976: 22-23)

Advirtamos entonces que no está afirmándose anacrónicamente que Arguedas desarrolló su concepción sobre el valor del conocimiento social fruto de los poetas y los artistas tras leer a Dilthey. Antes bien que, como insiste Pinilla, probablemente encontró en el hermeneuta alemán un respaldo para algunas de sus intuiciones iniciales sobre el valor epistemológico y estético de la literatura, los cantos y la literatura oral de los artistas y poetas quechua-andinos que inspiraron su vocación literaria. Ahora bien, a continuación señalo algunas posibles semejanzas entre su concepción del huayno y la concepción diltheyana de expresión (*Ausdruck*) en su ensayo etno-antropológico de 1940 titulado *La canción popular mestiza e india en el Perú, su valor documental y poético*. En esta obra Arguedas, entre otras, hace afirmaciones donde se ve una afinidad con estas ideas diltheyanas en *Vida y Poesía* (obra que es traducida al español hasta 1946) sobre la importancia de los conocimientos del mundo

social circundante articulados por la imaginación y sensibilidad de los poetas y artistas. En su ensayo Arguedas hace apreciaciones como las siguientes:

En el wayno ha quedado toda la vida, todos los momentos de dolor, de alegría, de terrible lucha, y todos los instantes en que fue encontrando la luz y la salida al mundo grande en que podían ser como los mejores y rendir como los mejores. El wayno anónimo en cuyos versos está el corazón del pueblo, desnudo y visible, el wayno del norte y del sur, del oeste y del oriente, de la quebrada y de la punas alta; del indio de la puna grande, solitario aislado y dominado por la fuerza de la imagen que en su interior guarda de los “apus” (montañas); del indio de quebrada, negociante y enamorado que frecuente visita las ciudades comerciales [...] de los indios mineros de la Cerro de Paso Cooper, de las fundiciones de la Oroya y Pasapalca y el wayno de ahora [...] en que el mestizo empieza a ser poeta visible y famoso en su provincia; waynos en los que el alma del mestizo, guía del pueblo andino del Perú, está tan clara y tan visible como el alma popular de todos los tiempos del Perú en el wayno anónimo. Y en la historia del wayno, que es la historia del pueblo andino [...] el indio y el mestizo de hoy, como el de hace cien años, sigue encontrando en esta música la expresión entera de su espíritu y de todas sus emociones [...] El wayno es, pues, canto universal del Perú indio mestizo. Ha sido su voz y su expresión más legítima a través de todos los tiempos. Y en los waynos antiguos se puede estudiar el proceso de mestizaje, así como en los fósiles que han quedado incrustados en las capas geológicas se reconoce la edad de la Tierra, con la diferencia de que los waynos antiguos hablan y cuentan por sí mismos la historia espiritual del pueblo mestizo (Arguedas, 1989: 45-46).

Aquí podemos notar que, para Arguedas, relatar la historia de los huaynos equivale a contar la vida, la historia espiritual del pueblo andino puesto que son expresiones objetivadas de su vida espiritual y fungen como un reservorio del repertorio vivencial, anímico y del mundo social de una civilización milenaria que son incorporados y traducidos por Arguedas al castellano tanto en su obra antropológica como literaria⁵⁵. A mi parecer, existen algunas coincidencias entre esta apreciación suya sobre el wayno y los planteamientos de Dilthey sobre cómo es posible alcanzar conocimientos sociales objetivos través de la imaginación y sensibilidad artística objetivada en la poesía y las tragedias griegas, pues como antropólogo entiende a los huaynos antiguos

⁵⁵ Aparte de su célebre y copiosa labor etnográfica como recopilador, traductor y divulgador de la literatura oral, cantos y poesía quechua-andina, la obra literaria incorpora referencias a numerosos cantos y waynos de diferente tipos y en diferentes situaciones. De acuerdo con una cuenta rápida de su obra literaria dedicada a la sierra hay diez en *Agua* (cuatro tanto en *Agua* como en *Los escoleros* y dos en *Warmá Kuyay*), siete en *Yawar Fiesta* y catorce en *Los ríos profundos*.

y modernos de los indios y mestizos del norte y del sur, de las quebradas, de las punas altas y alejadas, de las minas como registros arqueológicos, como testimonios y como la voz que de la historia espiritual del pueblo indio y mestizo. En suma, considero que el principal paralelismo entre su concepción del huayno como objetivación de la vida y la lectura de Dilthey de expresión (*Ausdruck*) subyace en la relación que establecen ambos entre vivencia, expresión y conocimiento social. También en la idea que las creaciones artísticas (como huaynos y poesías) son exteriorizaciones de la vivencia interna que contienen conocimiento social válido. Esto es, conocimiento ajustado a la realidad que condensa *in nuce* la vivencia, la historia, las experiencias y las visiones de mundo de una gran civilización con un reciente pasado colonial como la quechua-andina.

Entiendo que, a través de los huaynos compendiados en su trabajo antropológico y entretejidos en su literatura, Arguedas tiene la intención de esbozar a los lectores de otras tradiciones parte del milenar genio y sentir andinos, experiencias y vivencias y los refinados símbolos, metáforas y voces que solo una gran civilización como la andina pudo alcanzar. Los cuales, pese a su antigüedad, valor histórico y sofisticación estética han sido desdeñados y menospreciados desde el colonialismo como baja cultura, o a lo sumo folclor, y como irrelevantes a los ojos de una corriente positivista de científicos sociales poco interesados en su valor epistemológico. A diferencia de Arguedas quien era plenamente consciente de su gran valor documental y epistemológico dada la formación que recibió en etnología desde finales de los años cuarenta cuando, según Pinilla (1994), fue que leyó a Dilthey por primera vez. Ahora bien, para avanzar en nuestro análisis, resulta oportuno recapitular que al inicio de esta segunda parte del primer capítulo destacamos cómo para Arguedas su experiencia vivida no solo fue esencial en su oficio como novelista, sino especialmente como científico social. Un clara señal de es su postura de privilegiar el conocimiento intuitivo, de “conocer a través de la vida” o “vivir los problemas antes de analizarlos” que adopta desde el inicio de su obra y mantiene hasta el final de su vida. Esto podemos percatarlo en una carta escrita dos años antes de su muerte a su amigo antropólogo John V. Murra, a quien, refiriéndose a sus investigaciones de campo en Chimbote para escribir su novela *Postuma de Los zorros*, le escribe: “[...] ¡Qué ciencia es la etnología! Soy un intuitivo, pero aprehendo bien lo que he oído a gentes como tú y huelo los problemas y antes de analizarlos los vivo” (Murra y Baralt, 1996: 141).

A propósito, Murra (1983) elabora sobre el no tan discutido hecho en los círculos literarios que, durante los 17 años que separan la publicación de *Yawar Fiesta y Los ríos profundos* (en que técnicamente no publicó, entre otras, por su “antigua dolencia”⁵⁶), siendo ya un hombre mayor y un conocido escritor, Arguedas se inscribe al final de los años cuarenta como estudiante en el recién creado Instituto de Etnología, perteneciente al nuevo departamento de antropología en la Universidad de San Marcos⁵⁷. Murra (1983) escribe que “en muchas de sus cartas Arguedas habla de la limitada formación profesional que recibió, de la falta de profesores y de bibliotecas [...] también de la importancia de la etnología que estudió y ejerció en este periodo” (p.44). En especial, destaca la impronta que tuvieron en su pensamiento y sentimiento de autovalía intelectual aquellos años de formación, a pesar de que debido a la novedad del programa la formación académica que Arguedas recibiera en aquellos días hubiere sido limitada. A propósito Murra aclara que, “al final de la década del cuarenta y a principios del cincuenta, la etnología en el Cuzco o en Lima era el estudio descriptivo, el descubrimiento casi boasiano⁵⁸ de las poblaciones indígenas contemporáneas”. (p.47-48). En concreto, para Murra (1983), hubo dos importantes lecciones que Arguedas aprendió de la etnología moderna que lo hicieron consciente de su capacidad técnica de hacer desarrollar un trabajo difícil que nos arrojan luz sobre el particular enfoque vitalista que adoptó como científico social.

⁵⁶ Al respecto, Vargas Llosa (1996) escribe que es una afección psicológica o psicósomática (que se expresa en largas crisis de insomnio y dolores) fruto de su infancia: “No hay duda de que los traumas de infancia -la pérdida precoz de la madre, la soledad, la ausencia del padre, su incierto estatuto social, racial y cultural, los malos tratos de la madrastra y el hermanastro, las escenas de violencia sexual que éste le obligó a presenciar - contribuyeron a configurar el carácter hipersensible de Arguedas, y exacerbaron su susceptibilidad a extremos de paranoia, y que ellos explican, en parte los altibajos de su psicología, en la que a raptos de exaltación y entusiasmo sucedían paralizantes estados de desmoralización y angustia que lo llevaban a desear la muerte [...] los primeros indicios de que la antigua dolencia [...] asoman en 1943, cuando su foja de servicios profesional señala que ha pedido 30 días de licencia por enfermedad. Por el mismo motivo, pedirá en 1944 pedirá 60 días de licencia y al año siguiente un plazo todavía mayor: 90 días” (p.151)

⁵⁷ Murra (1983) enfatiza que el primer departamento de antropología en el Perú solo se organizaría “durante la segunda mundial en el Cuzco, unos cinco años antes del de San Marcos” (p.47).

⁵⁸ Cabe aclarar que Franz Boas (influenciado por Helmholtz, influenciado a su vez por el neokantianismo) es conocido como el padre de la antropología estadounidense y como fundador de las cuatro ramas de la antropología, el relativismo cultural y el particularismo histórico (en oposición al evolucionismo cultural y del evolucionismo unilineal defendido por autores como Spencer) por sus fundacionales estudios etnográficos sobre la cultura y el folclor de los Kwakiutl en Vancouver, Canadá. El punto de Murra aquí es qué más allá de los estudios imperantemente descriptivos que caracterizaron los primeros años de la antropología peruana, las investigaciones de Arguedas no se reducen simplemente a informes y descripciones, sino que se percibe un esfuerzo de generalizar, ya etnológico. A continuación cita un breve párrafo suyo donde da cuenta de ello: “He logrado formular algunas hipótesis. No hay en Chimote clubes provinciales [que es una característica importante de la migración a Lima, La Paz, el Cuzco, Arequipa]. La organización es por barriadas organizadas según el punto de procedencia, sino el de la actuación inmediata]. A pesar del activo intercambio social y comercial, costeños y serranos permanecen todavía como estratos diferenciados; los serranos tienden a acriollarse y lo hacen sin las grandes dificultades que en Lima, porque el medio social es mucho más accesible” (Arguedas, como se cita en Murra, 1983: 50-51)

La primera lección es que, en contraste con la mayoría de sus compañeros sanmarquinos de ciencias sociales, “quienes creen que las entrevistas se pueden hacer rápida y eficientemente con formularios y usando intérpretes” (Murra, 1983: 45), Arguedas hablaba la lengua de su comunidad de estudio y sabía que no era posible comprender “la vida y las instituciones del hombre andino sin poder comunicarse con ellos en sus idiomas maternos” (Ibid). Destaca que la segunda lección que aprendió “fue la pretensión de los etnógrafos de que el trabajo de campo tiene que ser prolongado [...] fue una revelación para Arguedas saber que su íntimo conocimiento de la vida rural andina era considerado indispensable por los 'científicos'”; pues lo que “ya había retratado en *Agua y Yawar Fiesta* ahora resulta ser parte integrante de su nueva vocación. Fue para Arguedas un descubrimiento deslumbrante; sugiero que fue parte activa de lo que le permitió acabar con este periodo [literario] estéril” (Ibid). De hecho, Murra (1983) hace hincapié en que, a excepción de su tesis doctoral sobre las comunidades campesinas españolas, puede observarse que su trabajo de campo “se limitó a dos regiones: la que conoció en su juventud, por ejemplo, Puquio, pero también el valle del Mantaro, cuyas monografías son posteriores a sus estudios” (P.48-49). Con respecto a estas dos lecciones que Arguedas aprendió de sus años de etnografía Murra señala:

casi en el mismo párrafo en que lamenta la insuficiente preparación, cuenta que en el terreno 'yo aprendo muy bien lo que he oído', 'si yo oigo, si lo veo, si participo, si entiendo lo que me dicen, yo aprovecho muy bien'. En una carta desde Chimbote, ya al final de su vida, dice: 'Yo tengo muy mala preparación teórica. Lo que hago es que huelo los problemas y antes de analizarlos, los vivo' [...] Este no es el Arguedas quejoso, a quien el insomnio agobia. Es otro Arguedas, orgulloso y competente. En el trabajo de campo etnológico descubrimos (y es un descubrimiento para él también) un Arguedas diestro convencido de que lo que él hacía no sólo era importante, sino que lo estaba haciendo bien [...] Entre otras cosas, [Arguedas] decía que había conseguido entrevistas con gente que, pensaba él, nadie más hubiera podido obtener; entre estas personas menciona a don Hilario mamani, de Yunguyo (en una zona aymara-hablante del lago Titicaca): 'Capitán patrón de una lancha bolinera de ciento veinte toneladas; fue analfabeto hasta los treinta años. Se aseguraba que no sería posible que nadie le arrancara una confesión grabada de su vida; yo lo hice en gran parte y es un documento inestimable' (p. 45-51).

Las observaciones de Murra apuntan a que, a pesar de la supuesta falta de conocimientos teóricos, durante estos años de formación en etnología entre *Yawar Fiesta* y *Los ríos profundos*, Arguedas se hizo consciente de la relevancia y el valor epistemológicos que tenían para la antropología su experiencia vivida, sus conocimientos intuitivos (o como lo llama Arguedas “su oído”) y vivenciales y su condición bilingüe y bicultural. En estas mismas líneas, Pajuelo (2013) considera que las tres etapas en que divide la producción antropológica de Arguedas, aunque varíen en su contenido e intereses, comparten la cualidad metodológica de ser “una antropología que se elabora mediante el conocimiento directo de esta realidad, a través de la realización de sendos trabajos de campo. Este tipo de investigación permite a Arguedas volcar sobre su propio conocimiento antropológico toda su excepcional experiencia vital.” (p.57). A manera de síntesis, sin más intención que la de dilucidar brevemente este punto, Pajuelo (2013) explica que el primer momento de su antropología es “intuitiva” en el sentido que la ejerce durante las décadas de los 30s y los 40s antes de ingresar a estudiar formalmente etnología. Concentrándose en recopilar la tradición oral, estudiar el folclore y los mitos y traducir canciones cuentos y leyendas quechuas, etc., en el sur andino peruano en regiones que había conocido en su infancia y juventud como Ayacucho, Apurímac, Cusco o Puno. Esto sin intención de restar mérito sus importantes contribuciones como “especialista y gestor de políticas culturales en las cuales edita revistas, promueve la investigación y hace extraordinarios esfuerzos para contribuir a la visibilización del arte y el conocimiento indígena en sus distintas expresiones, interpretación musical, canto, cerámica, tradición oral, etcétera” (p.56).

En consonancia con lo que planteaba Murra (1983), en este primer momento de su antropología, como también lo será en los siguientes dos momentos, podemos percibir que efectivamente Arguedas es un científico social intuitivo que, sin entrar en disquisiciones teóricas, logra hacer importantes contribuciones a la antropología a través de sus prolíficos trabajos de campo. El segundo momento de la antropología de Arguedas, de acuerdo con Pajuelo (2013), se sitúa en la décadas de los 50s y parte de los 60s, abarcando el momento en que estudia antropología en San Marcos y ejerce profesionalmente, enfocándose principalmente en los particulares procesos de mestizaje de las comunidades del valle del Mantaro sobre cuyas comunidades

Arguedas escribe su primera tesis universitaria⁵⁹. Pajuelo (2013) remarca cómo Arguedas queda maravillado con esta realidad regional, pese a que el quechua había prácticamente desaparecido, pues encuentra en la ausencia de relaciones serviles un elemento determinante en la configuración de un mestizaje moderno. Hecho que le ayudó a pensar su caso como un ejemplo de una posibilidad empíricamente realizada para resolver el denominado “problema indígena” sobre cómo “modernizarlos”, sin que eso significara una aculturación total. Con esto,

Arguedas comienza a cuestionar la idea de aculturación establecida en la antropología, y la teoría de la modernización tan influyente en las ciencias sociales de las décadas de 1950 y 1960. Su descubrimiento consiste en notar que los mestizos de una zona como el valle del Mantaro no se convierten en occidentales pero logran llegar a ser modernos a su manera (p.56-57).

En este segundo momento es notable que Arguedas comienza a ampliar geográficamente las zonas de sus trabajos de campo hacia comunidades como las del valle del Mantaro (ubicadas hacia el centro, más cercanas e influenciadas por Lima) fuera del ámbito regional del sur andino de Ayacucho, Apurímac, Cusco o Puno que conoció en su infancia y adolescencia. Esto lo ayudó, como advierte Pajuelo (2013), a replantear su perspectiva sobre las posibilidades del mestizaje y otras formas de ser moderno y a cuestionarse, basado en sus propios análisis etnográficos, algunas influyentes ideas antropológicas de la época, como las teorías antropológicas sobre el desarrollo, la modernización cultural o el falso dilema entre aculturación total y occidentalismo. Pajuelo (2013) plantea que el principal aporte de Arguedas subyace en la idea de que el mestizaje no implica necesariamente la aculturación lineal que

⁵⁹ En palabras de Arguedas: “Escribí mi tesis universitaria sobre el caso sobresaliente de las comunidades del valle del Mantaro que han logrado ‘civilizarse’, no solo habiendo conservado al mismo tiempo algunos rasgos muy característicos de lo que podríamos llamar cultura quechua: la música, las faenas comunales, las danzas, el dominio de los instrumentos europeos que han sido puestos al servicio de la interpretación de la música quechua, sino sintiendo un auténtico orgullo de llamarse ‘cholos’ y de proclamarlo” (Como se cita en Larco, 1969: 26). De acuerdo con Pajuelo (2013) uno de los rasgos que más lo impresionaron de las comunidades del valle del Mantaro es que había sociedades más igualitarias entre indios, mestizos y blancos (que las que había en las regiones del sur que había estudiado en su etapa “intuitiva”) pues en lugares como la feria de Huancayo. “Arguedas realiza un estudio etnográfico y encuentra que el acceso al mercado permite a indios y mestizos tener relaciones cotidianas de igualdad con los vecinos de los pueblos [...] La búsqueda de la igualdad social encuentra un símbolo en el restaurante “El Olímpico” de Huancayo, en el cual Arguedas observa que entre los comensales figuran personas notables de la ciudad, junto con indios y mestizos, sin diferencias de distinción por estatus social, vestimenta, idioma o raza . Algo impensable, por cierto, en regiones del sur andino como Cusco, Puno o Apurímac [...] Arguedas encuentra entonces que la ausencia de relaciones serviles, así como la predominancia de las comunidades, otorga a la región la posibilidad de un mestizaje moderno ,que es la base de relaciones de igualdad impensables en el sur andino e inclusive en regiones vecinas a Huancayo, como Huancavelica o Ayacucho [...] Su acercamiento a esta realidad, completamente distinta a la que había conocido en su infancia es decir la del sur andino peruano de regiones como Ayacucho, Apurímac, Cusco o Puno, es un verdadero encontronazo que le permite apreciar en forma más amplia la cuestión indígena y tomar en cuenta la complejidad del mestizaje” (56)

presuponían diversos institutos indigenistas de diversos países desde los años cuarenta, sino que debía ser "ingrediente de un proceso más amplio de transformación y modernización cultural, pero que no implique [...] la desaparición de la matriz cultural indígena, o de los modos de ser indígena. Allí entra la idea de '*Todas las sangres*'" (p.57). En lo sucesivo veremos que *Todas las sangres*, entre otras, fue fuertemente criticada por miembros de la Mesa Redonda por defender tesis pro-indigenistas que consideraban desfavorables o nociva para el país. Creo que retomar brevemente esta crítica nos será de utilidad para esbozar algunos de los presupuestos científicistas y marxistas de los científicos sociales peruanos de la Mesa Redonda, y de un sector mayoritario de la intelectualidad peruana, con los que Arguedas contrastó por su afinidad con el vitalismo.

A mi modo de ver, durante este segundo momento de su antropología enfocado en el mestizaje y en la crítica de las teorías sobre la modernización y la aculturación, el cual Arguedas articula basado en sus descripciones y generalizaciones etnológicas de sus trabajos de campo, es posible constatar que, en esencia, Arguedas no ha dejado de ser un científico social "intuitivo". Pues, aunque cuente con nuevas herramientas analíticas y conceptuales aprendidas durante sus años de formación en San Marcos que (como lo muestra su lectura de Dilthey) enriquecieron indudablemente su obra, su ejercicio profesional siguió enfocado en el trabajo de campo y no se interesó en disquisiciones teóricas. Así, una particularidad de este segundo momento de su antropología en contraste con el primero sería que Arguedas comenzó a cuestionar y reflexionar sobre la validez de algunas teorías del mestizaje, la modernización y la aculturación, no desde una perspectiva teórica sino a la luz de la reflexión basado en sus propias investigaciones y hallazgos etnográficos. De acuerdo con Pajuelo (2013), durante la década de los sesentas estas reflexiones condujeron a Arguedas al tercer momento de su antropología cuando comienza a desarrollar una visión más compleja del cambio cultural tras treinta años de haber comenzado sus trabajos de campo antropológicos que le permiten conocer directa y comparativamente la realidad peruana.

Arguedas desarrolla sucesivamente una reflexión antropológica comparativa, que se inicia mediante el recurso a la comparación de diversas zonas de los Andes peruanos [...] tales como el callejón de Huaylas, Ayacucho, El Valle del Mantaro, Cusco, Puno, entre otros, donde realiza sendas etnografías, estudios etnohistóricos y recopilaciones de

cultura viva o folclore. Este conocimiento profundo de la realidad andina es la base del ejercicio de una antropología comparada, que en Arguedas resulta fundamental. [...] Elabora a lo largo de su vida una antropología comparada que se despliega desde los Andes peruanos y llega a abarcar otras realidades.[...] Este trabajo comparado de las distintas regiones del Perú es sumamente interesante: piensa comparativamente a Puquio con el valle del Mantaro, al valle del Mantaro con el Cusco, al Cusco con Apúrimac, Huancavelica y el Cellegón de Huaylas, etcétera. Posteriormente plantea interesantes reflexiones comparadas entre el Perú y México, el Perú y Guatemala, Bolivia y el Perú, Ecuador y el Perú. Y [...] su tesis doctoral "Las comunidades de España y del Perú" [...] es un valioso aporte de la antropología comparada sobre las lógicas comunitarias de los pueblos de España y los Andes (p.57-58).

Considerando las reflexiones de Murra (1983) sobre cómo probablemente sus años de formación en antropología lo hicieron consciente del valor epistemológico de su condición bicultural y bilingüe y, especialmente, de su experiencia vital y de sus conocimientos intuitivos. También, las observaciones de Pajuelo (2013) alrededor de cómo los tres momentos de su antropología están marcados por sus conocimientos directos y vitales articulados en sendos trabajos de campo, sus estudios etnohistóricos y recopilaciones y traducciones de cultura viva o folclore que lo llevaron a cuestionar planteamientos teóricos, postular generalizaciones etnológicas y comparaciones antropológicas entre el Perú, la región y la península Ibérica. Contamos con algunos elementos para dar fuerza a la hipótesis de Pinilla (1994), según la cual Arguedas fue un científico social vitalista quien encuentra en algunos planteamientos de la teoría hermenéutica de Dilthey -tales como su concepción de expresión (*Ausdruck*) pero, en especial, a la experiencia vivida (*Erlebnis*)- un sustento teórico para fundamentar sus intuiciones iniciales sobre la centralidad que él mismo atribuía a su propia experiencia de vida en el conocimiento de la sociedad y la cultura andinas. En sus palabras:

Sucede que nuestro escritor encontró en Dilthey la fundamentación de todos sus puntos de vista acerca de la correspondencia entre él y su pueblo, entre sus vivencias y las de su mundo social. Encontró la fundamentación respecto al valor de su experiencia individual, experiencia que es a la vez un conocimiento profundo de la realidad objetiva, y que tiene, por lo tanto, valor objetivo. Resulta así que Arguedas encuentra los fundamentos para sostener que la realidad de sus recuerdos es, ni más ni menos, que la realidad exterior. Esto significaba que todo lo ya expresado en sus obras era la misma

realidad exterior de la que hablaba Dilthey. Con tal constatación, su testimonio de vida alcanzaba un valor objetivo y universal (Pinilla, 1994: 94).

Al respecto, Pinilla (2011) remarca cuán convencido estaba Arguedas, aunque fuera en su fuero interno, de la importancia y objetividad que tienen para las ciencias sociales el conocimiento fruto de la experiencia directa, la intuición y la observación, sin que necesariamente éstas deba fundamentarse o partir de conocimientos teóricos aprendidos en libros.⁶⁰ A favor de esta inclinación epistemológica y metodológica suya, Pinilla (2011) argumenta que un sociólogo como Max Weber (sustentado en la obra de Dilthey) defendió la pertinencia de una sociología comprensiva (*verstehendes Soziologie*) -la cual es una teoría sociología hermenéutica todavía plenamente vigente- en que la comprensión de las vivencias propuesta por Dilthey es la herramienta epistemológica y metodológica más indicada para la sociología. Sin embargo, Pinilla (1994) subraya que esta afinidad epistemológica y metodológica de Arguedas contrastó marcadamente con la preponderante influencia positivista (y también marxista), o si se quiere científicista, en las ciencias sociales peruanas de la época. Tal cual resume Pinilla (2011), algunos ideales positivistas permearon decisivamente las ciencias sociales peruanas, como veremos en seguida, las cuales se institucionalizaron y academizaron en el país andino a finales en los años cincuenta.

A modo de contraste, Pinilla (2011) hace hincapié en el hecho que, paralela y contemporáneamente al auge del positivismo francés del XIX, en Alemania un pensador como Dilthey representó una vertiente de una corriente de pensadores postmetafísicos con una visión y una metodología distinta sobre cómo alcanzar conocimientos verdaderos en las ciencias sociales, las cuales están enraizadas en el vitalismo filosófico a la que Arguedas se suscribió intelectualmente. A propósito, Pinilla (2011) nos recuerda que Arguedas se recibió en 1958 como etnólogo en la Universidad de San Marcos. Con esto quiere llamar la atención sobre cuán bien familiarizado se encontraba Arguedas con la metodología científica exigida en las ciencias sociales de la época en la antropología o la sociología para la elaboración de

⁶⁰ Como indicio de la importancia que concedía al conocimiento vivencial frente al conocimiento erudito y de los libros, Arguedas (1975a) remarca en su novela póstuma: “He aprendido menos de los libros que en las diferencias que hay, que he sentido y visto, entre un grillo y un alcalde quechua, entre un pescador del mar y un pescador del Titicaca, entre un oboe, un penacho de totora, la picadura de un piojo blanco y el penacho de la caña de azúcar [...]Y este saber, claro, tiene, tanto como el predominantemente erudito, sus círculos y sus profundidades” (p.192). Aquí vemos que Arguedas no pretende simplemente anteponer el conocimiento vivencial sobre el científico, sino que intentó visibilizar la importancia y la objetividad de los conocimientos frutos de la experiencia directa pormenorizados por el método científico y la especulación teórica.

cualquier trabajo y teoría social que se preciaran de científico. En este sentido, considerando las reflexiones de Murra, Pajuelo y Pinilla, tenemos algunos elementos que confirman la orientación vitalista diltheyana del pensamiento y obra antropológica de Arguedas y que, además, nos permiten situarlo en una corriente antipositivista⁶¹ de las ciencias sociales latinoamericanas de mitades del siglo XX. A continuación, exploraremos cómo influencia vitalista de su pensamiento y obra lo puso en un marcado contraste con el positivismo (o, si se quiere, científicismo) y la ortodoxia marxista predominantes en las ciencias sociales peruanas y latinoamericanas de la época. Pero antes de avanzar a ello, detengámonos por un momento para delinear el auge del positivismo (y el marxismo) en las ciencias sociales peruanas y, así, ayudarnos a entender en qué medida contrastó con estos.

Quinatilla (2006) sintetiza cómo, aunque el positivismo haya sido una escuela filosófica europea del siglo XIX, ésta tuvo una relevancia central en la comprensión de las ciencias naturales y sociales y cómo, especialmente en Latinoamérica, influyó determinantemente en la política, la mentalidad y la autoconciencia en las sociedades que lo interpretaron y lo adaptaron a sus propios interrogantes, reflexiones y necesidades sociales. Esto “hizo que entre nosotros tuviera características diferentes. En general, es posible decir que el positivismo latinoamericano es un fenómeno mucho más amplio que el europeo [...] mientras que en Europa fue relativamente fugaz, en Latinoamérica tuvo mayor vigencia” (p.66). Como bien lo pone Zea (1976), después de la escolástica, el positivismo ha sido la corriente filosófica más importante en Hispanoamérica, sin desconocer la decisiva influencia que también tuvieron corrientes como el cartesianismo, el sensualismo, la Ilustración o el Utilitarismo en el socavamiento de tal filosofía impuesta por la Colonia. Insiste también en que, a pesar del papel instrumental que tuvieron estas últimas corrientes en desplazar las difundidas ideas de la escolástica en el continente, el positivismo fue la doctrina que en últimas desplazó a la escolástica y constituyó un instrumento para establecer un nuevo orden mental, o sistema ideológico, en las desorganizadas naciones hispanas recién emancipadas. Estas, a su juicio, encontraron en el positivismo “el instrumento más

⁶¹ Además de por su racismo, el filósofo espiritualista peruano de la generación del 900, Alejandro Octavio Deústua Escarza es conocido como el primer antipositivista del país andino, quien en su cátedra en San Marcos introdujo al país autores neokantianos y antipositivistas como Windelband o Dilthey instaurando en este sentido en el Perú la discusión sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, y su independencia metodológica con las ciencias naturales. En este sentido, si se le concede la impronta del vitalismo diltheyano y el antipositivismo (en el sentido que adopta un enfoque sociológico interpretativo como el de Weber), Arguedas representaría una vertiente del vitalismo diltheyano y el antipositivismo en el Perú.

idóneo para lograr su plena emancipación mental, y, con ella, un nuevo orden que había de repercutir en el campo político y social” (p. 78)⁶². Zea (1976) describe cómo las diferentes vertientes y autores positivistas (como las de August Comte, Herbert Spencer, Stuart Mill, etc.) que se adaptan en Hispanoamérica varían de país en país debido sus propias circunstancias históricas.

Escapa a nuestros propósitos profundizar en cada una de las variantes nacionales del positivismo latinoamericano. Lo que realmente nos interesa es encontrar los dogmas y presupuestos epistemológicos y metodológicos comunes que lo diferencian de un enfoque epistemológico como el vitalismo en que inscribimos a Arguedas. En resumidas cuentas, Quintillana (2006) explica que el positivismo bebe y se inspira de diferentes fuentes como el cartesianismo, el empirismo británico de Hume, las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII, o el proyecto *de la Crítica a la razón pura* kantiana (de donde aprende la distinción entre fenómeno y noúmeno). En su intento de desterrar el mito y las especulaciones religiosas y metafísicas de la teología y la filosofía especulativa y "trazar los límites a lo que puede ser conocido, pensado y dicho [...] hay un deseo de poner a las ciencias del hombre en el camino del rigor y la demostración" (p.66). Asimismo, plantea que, análogamente a como Hume pretendió ser el Newton de las ciencias morales (que era como se designaba por entonces a la humanidades), Comte acuñó el término “sociología” para designar el estudio científico de la sociedades. A ésta la concibió como una suerte de física social que se fundamenta en cuatro pilares básicos: el monismo epistemológico, el monismo ontológico, el científicismo y una visión teleológica o determinista de la historia. A propósito de estos pilares del positivismo, Quintillana (2006) escribe que, para Comte, el único conocimiento válido es el conocimiento científico, el cual procede de la observación de los fenómenos de la naturaleza y los hechos de la experiencia (pero no la experiencia plena como la *Erlebnis*, sino como *Erfahrung*) en busca de

⁶² A propósito, de acuerdo con Quintillana (2006), luego de las luchas independentistas de España los países latinoamericanos estaban fraccionados, arbitrariamente delimitados, carentes de instituciones fuertes y sin un proyecto educativo claro y eficiente. "Se encontraban sumidos en el casos social, político y económico. El poder colonial, ahora ausente no fue sustituido por un Estado con la suficiente fuerza y solidez para poder establecer un nuevo orden. Así, esta anarquía condujo a los latinoamericanos a ver el orden casi como un ideal en sí mismo. Este orden prometido por el positivismo, asociado al progreso económico y político, fue uno de los mayores alicientes para que los intelectuales criollos abrazaran el positivismo [...] necesitaban una brújula para encauzar a estas erráticas sociedades, mientras otras naciones más jóvenes, como por ejemplo los Estados Unidos del Norte, ya habían encontrado su rumbo y progresaban rápidamente. La interpretación de estos autores es que EE.UU. lo había logrado porque había encarnado, de una manera tácita, los ideales positivistas, de suerte que eso es lo que nosotros tendríamos que hacer para alcanzar el progreso" (p.69-70).

regularidades entre los fenómenos con el fin último de formular leyes para poder predecir y controlar los hechos sociales. En sus palabras

Cuando [Comte] habla de “método científico” se refiere a uno solo: una forma de inducción, es decir, la coordinación de los hechos mediante la experiencia y la generalización a partir de ella, con el objetivo último de formular leyes. Está, pues, presente en él un monismo metodológico asociado a un monismo ontológico, la idea de que hay una sola categoría de objetos existentes: los objetos físicos naturales [...] Otro rasgo del positivismo clásico: el científicismo, es decir, la tesis de que conocimiento y ciencia son conceptos coextensivos, esto es, que todo conocimiento es científico y no hay formas de conocimiento no científicas. Así, la religión, la metafísica y el arte podrán ser actividades sugerentes y, eventualmente, subjetivamente gratificantes pero no suministran ningún tipo de información acerca de la realidad es decir, no suministran ningún tipo de conocimiento. Aquí se puede ver que el concepto que Comte emplea de conocimiento, es el concepto representacionista clásico de la modernidad (Quintillana, 2006: 67).

Con relación a la concepción teleológica o determinista de la historia de Comte, Quintillana (2006) plantea que su teoría de los tres estadios (el religioso, el metafísico y el positivo) es un ejemplo claro de determinismo histórico en cuanto que, de acuerdo con esta teoría, la humanidad en su totalidad atraviesa necesariamente por estos tres estadios. A su juicio, ésta se entronca en la idea hegeliana de que "la historia es la realización del concepto, constituyendo la suma de concepto y realización de la Idea o el Espíritu Absoluto" (p.68) y, así, en

la tesis de que el curso de la historia se compone de revoluciones escalonadas que son etapas que hay que superar para pasar a la siguiente [...] Comte sostiene, además, que el proyecto científico e industrial acarrearía el progreso moral [...] Así las características más notables del positivismo europeo fueron su monismo epistemológico y ontológico, tanto su concepción del progreso asociado con el progreso social. Fueron estas dos últimas tesis, las nociones de orden y progreso, más que los temas epistemológicos y ontológicos, lo que influyeron en el positivismo latinoamericano. De hecho, algunos positivistas latinoamericanos no comulgaron plenamente con el monismo, pero todos abrazaron con gran vigor la promesa de un futuro de orden y progreso (Quintillana, 2006: 68-69)

Ahora bien, circunscribiéndonos al caso del positivismo en el Perú⁶³, Quintillana (2006) advierte que el positivismo peruano no siguió la corriente comtiana sino la spenceriana, también que surgió nacionalmente a finales del siglo XIX y desapareció a comienzos del siglo XX con figuras espiritualistas y antipositivistas como Alejandro Deústua (quien, paradójicamente, en su racismo comparte implícitamente una concepción evolucionista como la de Spencer que cataloga a los indígenas como inferiores). De acuerdo con Quintillana, en contravía con Salazar Bondy, muchos dogmas e ideales del positivismo pervivieron en los imaginarios nacionales como la idea de progreso, la industrialización y el desarrollo nacionales (incluso en los sectores marxistas). Similar fue el caso en sectores de las ciencias sociales con tesis desarrollistas y evolucionistas, al cual se suma “la unidad del concepto de conocimiento, o una concepción de las ciencias naturales básicamente representacionalista y positivista. Por ello no sería totalmente exacto decir que el positivismo desapareció, sería quizá más apropiado afirmar que se transformó y adoptó otras características" (p.76).

A manera de cierre al capítulo, quisiera elaborar un poco más en la orientación vitalista del pensamiento y obra de Arguedas como científico social en la que Pinilla (2011) resalta su categórica e inconfundible “valoración de lo testimonial, de la verdad encerrada en la vida”(Pinilla, 2011: 50). Asimismo, remarcar el marcado contraste que tuvo frente a la predominancia que tuvieron en las incipientes ciencias sociales nacionales algunos ideales o dogmas positivistas, o si se quiere científicistas, (y también marxistas⁶⁴), los cuales intentamos esbozar con la digresión anterior. Para

⁶³ "El positivismo que influyó en los peruanos no fue tanto de la primera generación europea, liderada por Comte, cuanto el de la segunda: Spencer, Boutroux, Taine y Guyay, quienes fueron sobre todo evolucionistas. Es decir, adoptaron las tesis del progreso así como del científicismo pero no necesariamente eran naturalistas o reductivistas. De hecho, algunos de ellos como Jorge Polar, intentaron conciliar el positivismo con el teísmo [...] Salazar Bondy considera que el positivismo aparece con fuerza en el Perú recién en 1885, con Carlos Lisson. El mismo autor fija en 1915 su defunción, precisamente con la llegada al Perú del espiritualismo de Bergson. En todo caso, la aparición del positivismo en el Perú coincide prácticamente con el fin de la Guerra del Pacífico. En efecto, sería posible imaginar que los postulados de orden y progreso como de industrialización y desarrollo que traía el positivismo, fueron recibidos en la caótica sociedad peruana, que salía de varias guerras civiles y una externa, como la panacea para todos los males (Quintillana, 2006: 73-74).

⁶⁴ Sobre el panorama de la antropología, (y en general de las ciencias sociales peruanas) de la época de la Mesa Redonda, Degregori (2000) explica que "En las décadas de 1970-80, los planes de estudio de casi todas las universidades reflejaban la influencia marxista [...] Pero el que se impone es un marxismo demasiado dogmático y economicista, que no da oxígeno para la cultura. [...] En antropología, trató de cambiar el trabajo de campo por el trabajo campesino [...] los antropólogos -y los científicos sociales en general- debían ser auxiliares o colaboradores de la revolución, que tendría en ese 'trabajo campesino' uno de sus insumos más importantes. Predomina un marxismo de manual [...] que deja de facto a un lado la investigación empírica, reemplazándola por el aprendizaje de libros que al contener toda la verdad vuelven superflua toda la investigación [...] la antropología culturalista, por

hacerlo, retomaremos brevemente algunas discusiones del debate de la Mesa Redonda que se llevó en torno alrededor de su novela *Todas las sangres* las cuales, por un lado, nos arrojan luces sobre la orientación profundamente vitalista, o si se quiere autobiográfica, de su obra literaria. Que, por otro lado, nos muestran una de las limitaciones o techos que esta orientación vitalista le presupuso a su proyecto hermenéutico a medida que éste, junto a a su obra literaria, fue ampliándose humana y geográficamente desde *Agua* a *Todas las sangres*. Y, por último, que nos ayudan a delinear mejor las marcadas diferencias epistemológicas e ideológicas que Arguedas tuvo con ciertos sectores positivistas y marxistas de la intelectualidad peruana y las ciencias sociales de su época.⁶⁵

Comencemos planteando algunas observaciones preliminares alrededor de *Todas las sangres* para atisbar por qué era la novela personal favorita de Arguedas y por qué la consideraba mucho más compleja hermenéutica, sociológica y literariamente en comparación con sus primeras obras literarias dedicadas a la sierra. A propósito, cabe notar que, de manera similar a como sucedió con su obra antropológica, la obra literaria de Arguedas fue abarcando progresivamente sectores geográficos y humanos cada vez más amplios. Los cuales retratan la vida y los conflictos en una aldea serrana del Perú a inicios del siglo XX entre hacendados, indios de haciendas y comuneros libres en *Agua*; y terminan abarcando en sus dos últimas obras *Todas las sangres* y *Los zorros* la totalidad del universo humano y geográfico nacionales (sierra y costa) y la manera en que la nación se inserta periféricamente en el capitalismo transnacional⁶⁶. Aunque paradójicamente *Todas las sangres* fue su obra más cuestionada por la crítica, fue también su novela favorita, porque reflejaba todo lo que había aprendido y reflexionado durante su vida como expresó en una entrevista sobre su novela: “En *Todas las sangres* aproveché cuanto he visto, sentido, comprendido, meditado a través de toda la vida”. (Vargas, 1964). En esta dirección, en otra entrevista advertía que

su parte, tampoco quedó libre del predominio de los análisis estructurales, pues muchos de quienes no se ubicaron en los marcos marxistas devinieron estructuralistas levistraussianos (p.47)

⁶⁵ La siguiente anécdota personal de John Murra encapsula el rechazo o animadversión que le profesaba a Arguedas cierto sector de la intelectualidad peruana: “Me acuerdo que en 1966, cuando Arguedas estaba en coma después del primer intento de suicidio y no se sabía si iba sobrevivir, estando en la Casa de la Cultura, un empleado, escritor también, al comentar el intento, me dijo: «éste ni matarse sabe...». No creo yo que fuera la aberración de un solo individuo; era la actitud de un segmento de la intelectualidad, importante sólo porque Arguedas les hacía caso” (Murra, 1983: 46)

⁶⁶ Un ejemplo de la dificultad que tuvo Arguedas al desarrollar una novela “total” es que, como lo manifiesta en los diarios de su novela póstuma, Arguedas se sincera sobre que no logra comprender realmente lo que sucede en una sociedad tan compleja como Chimbote: “Pero ahora no puedo empalmar el capítulo III de la novela, porque me enardece pero no entiendo a fondo que está pasando en Chimbote y en el mundo” (Arguedas, 1975: 89).

Todas las sangres ha madurado durante largos años. Para poder escribirla fue necesario haber intentado interpretar en *Agua* (1935), la vida de una aldea, en *Yawar Fiesta* (1941), la de una capital de provincia, y en *Los ríos profundos* (1958), la vida de un territorio humano y geográfico más vasto y complejo⁶⁷. Sin estas obras no hubiese podido crear *Todas las sangres* (1965), que, al decir de un crítico, representa ‘un vasto cuadro del Perú feudal’ [...] Yo creo que *Todas las sangres* es no solo más importante que *Los ríos profundos*, sino también una novela más hermosa [...] es, para mí una novela más completa y superior que *Los ríos profundos* [...] El problema de mi última novela [T.L.S] radica en que es más ambiciosa. Por ser una visión mucho más amplia de la realidad, he tenido que crear personajes y mundos que no me son muy familiares (Larco, 1976: 24).

Arguedas mismo reconocía que, a diferencia de sus anteriores obras, una de las dificultades de esta novela fue su ambición por abarcar la totalidad del país, dado que se enfrentaba al reto de crear personajes con mentalidades y mundos que no conocía bien a través de la experiencia. Justamente Arguedas consideró a *Todas las sangres* como su novela más completa y bella por intentar abarcar la totalidad del Perú de los años sesenta, que era una sociedad considerablemente más diversa y compleja de entender en comparación con el Perú que Arguedas novela sin mayor problema en obras bien recibidas por la crítica como *Agua*, *Yawar Fiesta* y *Los ríos profundos*. Nuestro autor creía decididamente que su experiencia vivida era una condición necesaria (si no suficiente) para retratar “objetivamente” la realidad social. Así lo expresa durante una alusión suya en un congreso de escritores:

Me parece que en *Todas las sangres* hemos rebasado el tema estrictamente indigenista o tradicionalmente llamado indigenista. Nosotros hemos escrito sobre el indio porque era lo que conocíamos mejor, pero después de treinta años de vivir en la ciudad de Lima, estamos en condiciones de escribir también sobre la ciudad de Lima, aunque no con la misma autenticidad, con la misma propiedad (aunque yo no diría la misma sino distinta) que los autores nacidos y crecidos en la ciudad (Alegría et al., 1969: 240).

⁶⁷ En estas mismas líneas, en su análisis de la obra literaria de Arguedas, Cornejo Polar ha discutido en detalle la manera como paulatinamente, cual *matrioshka* en que “una realidad sólo se explica dentro de otra mayor y más amplia” (Como se cita en Larco, 1976:71)- el mundo representado se va haciendo más amplio y complejo ensanchándose geográfica y humanamente desde *Agua* a *Todas las sangres* iniciando con la vida en una aldea (*Agua*), pasando a la vida en una capital de provincia (*Yawar Fiesta*), en un departamento (*Los ríos profundos*) y luego en la totalidad del país, que a su vez hace parte del capitalismo global y su sistema-mundo [Wallerstein] (como en *Todas las sangres* o *El zorro de arriba y el zorro de abajo*). En palabras de Polar, “el solo hecho de intentar una empresa de tal envergadura descubre una altísima calidad humana y estética. Para José María Arguedas el reto fue aniquilador. El haberlo asumido, comprometiéndose íntegramente con él, basta para que la figura de Arguedas exprese la inocultable vocación de totalidad y perfección del hombre” (Ibid).

Un claro indicio que, a mi parecer, refleja la orientación vitalista de su realismo literario es que, debido a su larga convivencia y experiencia de 30 años en la ciudad de Lima, Arguedas se sentía capaz de escribir realistamente sobre actores y sectores sociales poco tratados en sus obras anteriores (como la burguesía y el empresariado nacional y extranjero). Podemos percatarlo en la dificultad que tenía al escribir sobre el mundo, las mentalidades y la realidad social de algunos sectores y mundos del país con que, a pesar de la experiencia vital, no se encontraba lo suficientemente familiarizado y no entendía. Aquí tenemos una pista sobre de una limitación de la orientación vitalista de su realismo literario, y por antonomasia también de su proyecto hermenéutico: que las intuiciones de la experiencia vivida de una sola persona, por prolongadas y reflexivas que sean, no garantizan la capacidad comprender bien ni escribir “realistamente” sobre la totalidad de la realidad social. Asimismo, en sintonía con la reflexión de Polar del anterior pie de página, considero que el paulatino ensanchamiento geográfico y humano de la obra literaria de Arguedas, la orientación vitalista de su pensamiento y la pretensión realista de su literatura le plantearon un reto infranqueable a su empresa hermenéutica de crear, de acuerdo con su propia experiencia fenomenológica, una novela realista total que retratara con la misma profundidad que había logrado con el indio, la totalidad del mundo humano y el contexto social que lo hicieron ser lo que era.

Sin más preámbulos, terminemos el capítulo revisando algunas de las críticas de la Mesa Redonda de 1965 alrededor de *Todas las sangres* que fueron propuestas por algunos prominentes intelectuales de izquierda de las ciencias sociales positivistas y marxistas peruanas, tales como Jorge B. Bresani, Alberto Escobar, Henri Favre, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Aníbal Quijano y Sebastián Salazar Bondy. Pino (1995) resalta que el año 1965 en que se desarrolla la Mesa Redonda fue decisivo en el reconocimiento y la crítica nacionales de la obra de Arguedas pues, por un lado, se llevó a cabo el *Primer encuentro de narradores peruanos* entre el 14 y 17 de junio, en donde, junto a Ciro Alegría, Arguedas quedaría consagrado como el Homero del pueblo peruano y su obra como la novela nacional, aunque careciera de "las sofisticaciones habituales de la joven novelística latinoamericana, representada entonces en Perú por *La ciudad y los perros* de Vargas Llosa, o en general por las

novelas de García Márquez, Carlos Fuentes, Juan Rulfo o Julio Cortázar" (p. 287).⁶⁸ Igualmente, nos recuerda que pocos días más adelante, el 23 de junio, Arguedas asistió a la mesa redonda organizada por el IEP para discutir si, más allá de lo propiamente literario, el testimonio de su última novela *Todas las sangres* era válido en términos sociológicos. Arguedas creía que sí, pues la concebía como el fruto de la reflexión de toda su vida; recordemos que Arguedas creía que una novela era más realista cuanto más se basara en la experiencia directa de la vida, y este era el caso de *Todas las sangres*.

Vargas Llosa (1996) explica que durante la Mesa Redonda todos los participantes, en unos casos de manera tácita y en otros explícitamente, concordaron con la crítica de Henri Favre de que la novela describía una “estructura de castas” ya desaparecida hace años en el conjunto de la sierra peruana y que su visión de los mecanismos sociales era “caricatural” y “rudimentaria”. También, que otro de los consensos de la Mesa fue la opinión de Jorge Bravo Bresani, según la cual la descripción de la novela no correspondía estrictamente con la realidad, y tampoco que proponía un mito útil u operativo para la transformación del Perú. Asimismo, que ésta sobresimplificaba y caricaturizaba excesivamente la visión de la oligarquía. También, como planteaba Bravo Bresani, que idealizaba el concepto del indio y que la “solución indigenista” para los problemas peruanos era “irreal”, porque lo indio no existía por entonces en la realidad de esa manera tan pura, intergerrima, y unívocamente diferenciada de lo blanco como en la novela, donde uno de los personajes buenos sostiene que el indio es el mismo de hace cinco siglos, cuando esto no era sociológicamente acertado. Vargas Llosa (1996) insiste en que quien lo criticó más severamente en este aspecto fue el sociólogo Aníbal Quijano, al afirmar que la situación social de *Todas las sangres* “ya

⁶⁸ A propósito, resulta oportuno resaltar, como lo escribe Vargas Llosa (1996), que Arguedas tuvo un curioso complejo de inferioridad literario que explican algunas de sus actitudes que, “a simple vista, sorprendían viniendo de un hombre que había escrito cuentos y novelas de la calidad de los suyos. Por ejemplo, la irritación que le producía cualquier debate sobre los problemas técnicos de la novela y hasta la mención de aspectos teóricos de la literatura. Era éste un terreno en el que no se sentía seguro y que, por eso, rechazaba y hasta negaba que existiera [...] Es cierto que tenía limitaciones en su formación literaria. Conocía mal la literatura moderna y experimental, y esto, pese a su brillante intuición, se refleja a veces en la estructura de sus ficciones. Lo que no es cierto es que su infancia rural y su instrucción tardía fueran la causa de que no entendiera bien a Joyce o a Lezama Lima o de que le disgustaran los Cantos de Maldoror. La razón de los blancos literarios de su formación literaria era otra, como ya señalé. El esfuerzo intelectual de Arguedas se concentró en la etnología, la historia, la antropología, el folclore, más que en la literatura. En aquellas disciplinas alcanzó un alto nivel de información, de modo que estaba lejos de ser un hombre de poca cultura. Vimos que sus trabajos etnológicos y sus recopilaciones folclóricas no son sólo de valor científico y gratos de leer por la buena prosa y la sensibilidad artística que lucen en ellos, sino porque se despliegan en un horizonte de visión que no es nada provinciano. Arguedas estaba al tanto de teorías y corrientes modernas del pensamiento etnológico y antropológico y se movía en ese dominio con seguridad. Por eso en este campo, se sentía -absurdamente- algo así como un novato, y solía estar a la defensiva” (p.310-311). En seguida comentaremos esto.

no es históricamente válida' [...] pues en ella 'lo indio aparece como demasiado total y culturalmente distinto a la versión criolla de la cultura occidental'" (p.261-262). Como resume Pino (1995), durante el debate Arguedas se llevó la sorpresa de que dos prestigiosos sociólogos H. Favre y Anibal Quijano, a quienes admiraba, discreparon con las tesis indigenistas y criticaron su novela como nociva para el país y poco acertada sociológicamente hablando,

porque hablaba [...] de indios cuando solamente había campesinos, ya que los indios eran una creación colonial y no una entidad arcaica como pensaba el indigenismo [...] y como negativa para el desarrollo nacional, su defensa confiada comenzó a perder brío, y su seguridad personal se resquebrajó... Comenzó a aceptar que posiblemente él se refería a otros años -no a la actualidad- a una parte del país -no a todo él-, o que sus observaciones no tenían en cuenta las nuevas teorías -base para asegurarse la garantía de verdad y realismo (p.287-288).

La reacción que Arguedas tuvo frente a estas duras críticas puede ayudarnos a vislumbrar la honda orientación vitalista, o si se quiere autobiográfica, de su pensamiento y obra literaria. Vargas Llosa (1996) narra que, luego de la Mesa Redonda, esa misma noche nuestro autor escribe:

Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, que mi libro *Todas las sangres* es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo. Mis fuerzas han declinado creo que irremediablemente (Como se cita en Vargas Llosa, 1996: 263).⁶⁹

Esta desesperación suya no es fingida, argumenta Vargas Llosa (1996), sino que en verdad las críticas realizadas durante esa noche fueron devastadora para Arguedas. Tal cual lo revelan estas sentidas palabras, puesto que "creía que la literatura debía expresar fielmente la realidad, y sentirse desautorizado por sociólogos y críticos de izquierda como descriptor de ese mundo andino del que se sentía valedor y conocedor entrañable lo hirió profundamente" (Ibid). En esta reacción suya frente al fracaso de retratar realísticamente la realidad andina en su obra más ambiciosa, encontramos una

⁶⁹ La segunda parte del libro de Pinilla (1994) está dedicada a analizar la profunda mella que tuvo en Arguedas la Mesa Redonda, incluso el mismo Vargas Llosa (1996) invita en un pie de página a leer el libro de Pinilla (1994). Quisiera aclarar también que al final de este apartado mostramos un sentido poema, que yo calificaría como una oda al vitalismo y al antipositivismo, que Arguedas escribe inspirado en los acontecimientos de esa noche, como lo ha comentado su amigo John Murra, a quien dedica el poema junto a Carlos Cueto Fernandini.

señal inconfundible de su vitalismo, realismo y compromiso literario, pues los sociólogos no solo pusieron en duda su condición como escritor sino su vida misma, pues consideraba a *Todas las sangres* como el fruto de la reflexión de toda una vida; y como pensador vitalista no podía haber peor crítica que ésta. Esto queda bien ilustrado en una discusión con Salazar Bondy, durante esa misma noche, que comienza cuando éste último le manifiesta directamente: “En la trama del poder, la estructura del poder tampoco es mundial. Los valores literarios de *Todas las sangres* me seducen. Soy un admirador de la novela, pero no creo que es un testimonio válido para la sociología” (p.30). A esto, descarnadamente, Arguedas le responde:

Ahora cuando Sebastián dice que es una novela sociológicamente, no me acuerdo qué términos usaste tú. Que no es un testimonio. Bueno, ¡diablos! Si no es un testimonio, entonces yo he vivido por gusto, he vivido en vano, o no he vivido. ¡No! Yo he mostrado lo que he vivido, ahora puede que en el tiempo que esto que he vivido no es cierto, lo aceptaré, bueno, con gran alegría. Hay algunos elementos sí que no son exactamente sociológicos, que no son un testimonio exactamente etnográfico. Yo no estoy esperando que no lo digan, seguramente lo van a decir, y yo voy a confesar que hay algunas cosas que no son exactamente etnográficas y que pueden por eso conducir a ciertos errores, pero escribir una novela no . . . quien lee sabe que está leyendo una novela y no un tratado de sociología (Arguedas, et al.,1965: p.36).

A mi modo de ver, para alguien como Arguedas, para quien la literatura constituía un testimonio verdadero de un pueblo y una época, escuchar de intelectuales que respetaba y admiraba que su novela más querida no constituía un testimonio realista o sociológicamente válido significaba reconocer el fracaso de su pretensión realista. Y, consigo, su pretensión de retratar el universo geográfico y humano peruano mejor que sus antecesores, pues, en últimas, sí lo había retratado como lo había vivido, pero su retrato no correspondía con la realidad, según sus críticos. Mi intención aquí no es discutir si las críticas de la Mesa Redonda son acertadas o no, sino remarcar la profunda orientación vitalista de su realismo literario y sus limitaciones patentes en su pretensión fallida de escribir una novela total y realista (o sociológicamente válida para la crítica) como *Todas las sangres* basándose fundamentalmente en su experiencia vivida de treinta años.

Para terminar el presente capítulo, quisiera resaltar parte de la discusión final de la Mesa Redonda cuando intervienen Arguedas, Henri Favre y Bravo Bresani, la cual

gira alrededor de un planteamiento de Arguedas desarrollado en *Todas las sangres* con respecto a su ideal de desarrollo del país y, a si necesariamente éste implicaría una aculturación de las mayorías indígenas. Esta discusión nos ayuda a vislumbrar más el panorama teórico positivista, economicista y marxista dominantes en las ciencias sociales peruanas de la época a la que Arguedas perteneció y con los que contrastó como pensador vitalista. Aludiendo a su ideal de “desarrollo” para los indígenas, Arguedas manifiesta que la comunidad antigua (refiriéndose a la comunidad quechua del país) podía servir de base para el porvenir nacional pues, a su juicio, ni el mestizaje ni el desarrollo del país significaban necesariamente la aculturación total, sino la transformación de algunos de sus elementos sin abandonar de tajo su matriz cultural. Una de las tesis de Arguedas fue que debían mantenerse las formas de cooperación comunales, en contraposición al individualismo y la competencia des sociedades occidentalizadas. A lo cual, desde un punto de vista claramente marxista y economicista y casi unánimemente, Henri Favre y Bravo Besani le responden:

Hay que cambiarla pero no transformar [...] desarrollar la vieja comunidad, los hábitos del ayllu, los hábitos de la minka, la utilización mejor de la tierra de acuerdo con las prácticas indígenas. [...]Yo creo que la comunidad podrá mejorar [...] hay una diferencia no únicamente de grado de producción, sino de naturaleza de la producción [...] Y de las relaciones de producción. Lo que me extraña es la estructura de clase, [...]se describen los indios como gente estática, que no se mueven de sus tradiciones, de esta manera, pegados a sus costumbres, a sus comunidades (Como se citó en Arguedas et al.,1965:49-53).

Lo que nos interesa ahora no es evaluar ni analizar cuál entre ambas posturas, si la de Favre y Besani o Arguedas, fue en retrospectiva más “conveniente” para el Perú, sino que lo filosóficamente pertinente es intentar visibilizar algunos de los presupuestos teóricos en que sustentan sus críticas. Por ejemplo, a primera vista, el argumento de ambos críticos de la Mesa Redonda muestra afinidad con dogmas positivistas del progreso y el desarrollo y está articulado al lenguaje economicista de los marxistas (desinteresados por el plano cultural⁷⁰). Esto es patente en la insistencia de Favre y Besani en referirse a la clase y en abogar por hacer desaparecer las viejas formas de cooperación comunales (como la *minka*) y utilizar mejor la tierra (en su implícita defensa al proyecto de reforma agraria como el que sucedió en 1969) no solo para

⁷⁰ De acuerdo con Degregori (2000), los científicos sociales marxistas de la época entendían la cultura como: “parte de una superestructura que cambiaría una vez transformada la base económica y estructura política, para qué gastar pólvora en gallinazos culturales” (Degregori, 2000:47).

producir más, sino para cambiar las relaciones de producción de estas comunidades agrarias andinas. Para estos científicos sociales marxistas, no era debido hablar de indios sino de campesinos, quienes no estaban organizados en sistemas de castas sino en clases, y tampoco había que transformar sino *desarrollar* a estas comunidades y pasar del modo de producción semi-feudal y del gamonalismo de las haciendas de la sierra al modo de producción capitalista. Al respecto resulta oportuno retomar lo planteado por Degregori (2000) sobre la determinante influencia marxista que tuvieron los planes de estudio y el lenguaje de las ciencias sociales de los 70's y 80's, tales como la antropología en los cuales se priorizó el aprendizaje teórico principalmente de corrientes como el marxismo, el estructuralismo levistraussiano o la teoría de la dependencia por encima de la investigación y los trabajos de campo, en los cuales se concentra el grueso del trabajo antropológico de Arguedas, en donde tanto su experiencia vital como sus conocimientos intuitivos probaron ser invaluable. En estas mismas líneas, Saldoval (2020) plantea que las ciencias sociales peruanas de la época como la antropología (influenciadas por el vaivén de cambios políticos y sociales nacionales como el auge de los movimientos campesinos y el ímpetu por la implementación de la reforma agraria en los años sesenta y su poca relevancia en estos procesos) abandonaron el culturalismo y las teorías de la modernización y fueron

desbordadas y sustituidas por la visión crítica de la teoría de la dependencia y el radicalismo marxista. Su impacto se dejó sentir entre las décadas del sesenta y setenta, sobre todo en las universidades públicas. El marxismo-leninismo consiguió allí una asfixiante hegemonía y colonizó casi por completo el lenguaje de las ciencias sociales. Esto se tradujo en la adopción de mallas curriculares homogéneas, utilizando los mismos libros y autores marxistas, impartiendo la cátedra con manuales de materialismo histórico; e investigando temas muy parecidos: por ejemplo, la contradicción de clase entre hacienda feudal y comunidad campesina, o si el modo de producción en Perú era predominantemente semi-feudal o capitalista. Pero a su vez, fue en la coyuntura de los años sesenta y setenta, que la antropología en Perú produjo imágenes e interpretaciones de conjunto sobre la sociedad andina, que alcanzó notable influencia más allá de los ámbitos estrictamente académicos. Ello coincidió con la pérdida de influencia del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, fundado en 1945, y su reemplazo por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) [...] donde se elaboró las interpretaciones más importantes sobre la realidad andina pasada y presente de aquel momento. En ese ámbito, destacó el director del IEP, el antropólogo José Matos Mar, que Entre sus fundadores estuvieron: José Matos Mar, Luis E. Valcárcel, María

Rowstorowski, José María Arguedas, Augusto Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, Alberto Escobar, John Murra y Aníbal Quijano (p.13).

En este debate de la Mesa Redonda del IEP sobre *Todas las sangres* es posible percatar los cambios que estaban atravesando las ciencias sociales peruanas, pues hemos visto cómo se transformaron los focos de disciplinas como la antropología, la cual entre los sesenta y los setenta, estuvo abocada a la investigación etnográfica y los trabajos de campo que caracterizaron y marcaron la producción antropológica de Arguedas. Virando hacia los análisis formales como los de los estructuralistas o en torno a discusiones, por ejemplo, sobre la teoría de la dependencia alrededor del desarrollo del norte global y el subdesarrollo del sur global, etc., o sobre el marxismo en temas como el estatus de los indios como indígenas o campesinos⁷¹, si se hablaba de castas o de clases, o sobre si predomina el modo de producción feudal o capitalista, etc. El punto que intento subrayar acá es que el debate de la Mesa Redonda ilustra bien el giro teórico, estructuralista y marxista que estaban atravesando las ciencias sociales peruanas de la época, dejando de lado las investigaciones etnográficas y los trabajos de campo en que tanto contribuyeron la sensibilidad e intuición “etnográficas” y la experiencia vital de Arguedas. En palabras de Sandoval (2020)

José María Arguedas poseía una intuición y sensibilidad etnográfica muy poderosa. Acaso porque su lugar de enunciación para comprender los dilemas culturales de las poblaciones indígenas/campesinas operaba desde la empatía, y no desde la distancia emocional de la alteridad. Quizá no sea casual que la ubicación del propio Arguedas en el campo de las ciencias sociales haya sido algo marginal, pues siempre sobresalió la figura pública del escritor y el novelista consagrado, que terminó opacando al antropólogo [...] Más allá de estos vaivenes, lo innegable es que buena parte de la antropología peruana transitó entre las décadas del cincuenta y setenta, del indigenismo al campesinismo; y del culturalismo al clasismo revolucionario. En todos los casos se

⁷¹ Respecto a la cuestión sobre el estatus de los indios como indígenas o campesinos Arguedas y Favre discuten. El segundo afirma: “Rendón Willka [el personaje principal] por ejemplo, que es un indio al principio de la novela en un proceso de cholificación, encuentra al final la salvación y la pureza, conserva su pureza volviéndose indio. Yo no sé si una actitud así, puede ser políticamente sostenible y científicamente válida en 1965 en el Perú. Yo he vivido 2 años, 18 meses en Huancavelica en una región del área del doctor Arguedas y no encontré indios, sino campesinos explotados” (Como se cita en Arguedas et al., 1965: 39). A lo que Arguedas, remitiéndose a su experiencia vivida, responde: “Por supuesto que la descripción que se hace en *Todas las sangres* no puede corresponder nunca a la realidad del valle del Mantaro por ejemplo. Parece que no corresponde tampoco a la de Huancavelica, para mí todo eso es una revelación, porque el año pasado, yo estuve en casa de un hacendado huancavelicano en Huancayo. Nos invitó a una pachamanca. En Huancavelica este señor tenía cuatro pongos, y es tos cuatro pongos prepararon una pachamanca. Yo hablé con estos cuatro indígenas que no sabían hablar castellano. El profesor Favre prefirió llamar a esos señores campesinos y no indios. Esto nos llevaría a una discusión quizás importante, pero quizás extensa” (p.44).

compartió un mismo paradigma homogeneizador: los indígenas/campesinos debían ser modernizados, y solo después, reubicados en un auténtico proyecto de refundación nacional, sea este capitalista o proletario (p-17-18).

Al respecto cabe agregar que mientras algunos de sus antiguos compañeros del Instituto de etnología y el IEP que lo acompañaron en la Mesa Redonda lograron adaptarse al lenguaje y los nuevos paradigmas más teóricos y economicistas que tomaron las ciencias sociales peruanas de los setentas en adelante, que por entonces se abocaron hacia el estructuralismo o el lenguaje economicista de la teoría de la dependencia y el marxismo. En términos generales, el suicidio de Arguedas en 1969 coincide el final del paradigma culturalista de las ciencias sociales en las cuales, indudablemente, contribuyeron significativamente las intuiciones y alta sensibilidad etnográficas de un vitalista como Arguedas, tan poco interesado en las disquisiciones teóricas y alejado del lenguaje economicista de los marxistas. A manera de cierre de este primer capítulo, quisiera citar un poema titulado “Llamado a algunos doctores”, el cual Arguedas dedica tras el debate a algunos miembros de la Mesa Redonda. Lo considero como una oda al vitalismo y al antipositivismo que inmortaliza la reticencia de Arguedas a la soberbia intelectual y al cientificismo que pretende reducir la vida y al ser humano a lo teórico, lo racional, lo económico y lo conceptual, dejando de lado las dimensiones pre-reflexivas, emotivas y volitivas del humanas a las que refiere la *Erlebnis*. A mi parecer, éste expresa su reacción poética y vitalista a la irreductibilidad teórica de la vida y su vínculo afectivo y emotivo con la civilización Andina. Aunque es un poco extenso considero que vale la pena citarlo todo porque encapsula su espíritu y su respuesta como pensador y hermeneuta vitalista ante la pretensión cientificista de los “doctores” de la Mesa Redonda:

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

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

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

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

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

Los ríos corren bramando en la profundidad. El oro y la noche, la plata y la noche temible forman las rocas, las paredes de los abismos en que el río suena: de esa roca están hechos mi mente, mi corazón, mis dedos.

¿Qué hay a la orilla de esos ríos que tú no conoces, doctor?

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

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

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

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes.

Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumbran.

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

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

En esta fría tierra, siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa.

Los cien colores son también mi alma, mis infatigables ojos.

Yo, aleteando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido.

El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza, de espantado, brilla en las cumbres. El jugo feliz de los millares de yerba, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré en tu sangre, en la niña de tus ojos.

El latido de miradas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré hermano, haré que los entiendas.

Las lagrimas de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y las oigas.

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

¡No huyas de mi doctor, acércate! Mírame bien reconóceme. ¿Hasta cuándo he de esperarte? Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitare el licor de mil savias diferentes; la vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las nieves hasta los bosques donde tienen su guarida los osos salvajes.

Curaré tu fatiga que a veces te nubla como bala de plomo; te recrearé con la luz de las cien flores de quinua, con la imagen de su danza al soplo de los vientos; con el pequeño corazón de la calandria en que se retrata el mundo; te refrescaré con el agua limpia que

canta y que yo arranco de la pared de los abismos que templan con su sombra a nuestras criaturas.

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

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

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

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

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

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

No contestes que no vale. Más grande que mi fuerza en miles de años aprendida; que los músculos de mi cuello en miles de meses; en miles de años fortalecidos, es la vida, la eterna vida, el mundo que no descansa, que crea sin fatiga; que pare y forma como el tiempo, sin fin y sin principio (Arguedas, 1976: 39-42).

Durante este primer capítulo no hemos pretendido más que exponer el carácter hermenéutico de la obra literaria de Arguedas, su visión comprometida y realista y la influencia que tuvo la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey en su pensamiento y obra. Explicamos durante la primera parte del capítulo algunos fundamentos de la teoría hermenéutica vitalista de Dilthey pues, siguiendo los hallazgos de Pinilla (1994) y Murra (1983), señalamos que durante sus años de formación antropológica Arguedas encuentra en su formación antropológica y en la hermenéutica vitalista de Dilthey un sustento teórico para fundamentar sus intuiciones iniciales sobre el valor que concedió desde el inicio a su propia experiencia. En concreto, planteamos algunas posibles semejanzas entre la concepción diltheyana de expresión (*Ausdruck*) y la concepción arguediana del huayno y la literatura oral, y, en particular, analizamos cómo -similarmente al modo que Dilthey encuentra en la experiencia vivida (*Erlebnis*) el fundamento último para alcanzar conocimientos objetivos de las ciencias del espíritu-

para Arguedas, su propia experiencia vital y sus conocimientos intuitivos son condición necesaria, si no suficiente, para alcanzar conocimientos objetivos del universo geográfico y humano andino tanto en su obra antropológica como literaria. A continuación, refiriéndonos al debate de la Mesa Redonda intentamos explicar cómo tal enfoque vitalista le hizo contrastar con un sector de las ciencias sociales peruanas que comulgaban con algunos de los dogmas del positivismo (como el científicismo o desarrollismo) y también con el lenguaje y los discursos economistas del marxismo y la teoría de la dependencia.

A propósito de esto, discutimos cómo debido a factores históricos y políticos como los movimientos campesinos y el auge de las discusiones de la reforma agraria estas teorías sociales paulatinamente se integraron a las ciencias sociales peruanas, las cuales entraron a una nueva etapa más teórica, economicista y menos interesada en la investigación y los trabajos de campo como había sucedido con la etapa culturalista de la que hizo parte y a la que tanto contribuyó Arguedas. En este sentido, argumentamos que Arguedas representa una vertiente vitalista y antipositivista de la tradición intelectual latinoamericana. Ahora bien, tras nuestro intento de explicitar el carácter hermenéutico de la obra literaria de Arguedas y de explicar la influencia que ejerció sobre sí la teoría hermenéutica de Dilthey, en el siguiente capítulo intentaremos explorar un aspecto filosóficamente relevante de su proyecto hermenéutico: La orolatría. ¿Es válido afirmar que Arguedas comprendió y expresó mejor que sus antecesores modernistas el culto andino a la montaña? Para intentar dar respuesta a esta pregunta exploratoria de su proyecto hermenéutico, analizaremos las imágenes narrativas de *Yawar Fiesta* y las de *Los Tres jircas* sobre el culto a la montaña a la luz del criterio de la justicia hermenéutica de Holenstein y la filosofía andina de Estermann. La intención de este ejercicio analítico es explorar pasajes literarios desde el prisma de la filosofía latinoamericana y, de paso, dar argumentos que demuestren una virtud de su realismo literario. Y con esto, a su vez, cuestionar implícitamente la tesis antirrealista vargasllosiana, según la cual toda la literatura de Arguedas es una ficción de alto vuelo que deforma la realidad nacional realidad tanto como la de sus antecesores modernistas. Insisto que esta tesis antirrealista suya carece de los matices y solidez argumentativa que uno esperaría de un nobel y crítico literario de su calibre.

Capítulo 2

Un análisis filosófico e intercultural de las imágenes narrativas sobre la orolatría andina

El objetivo del segundo capítulo es explorar una de las facetas filosóficamente relevantes del proyecto hermenéutico arguediano. Intentaremos argumentar que, en comparación con las imágenes narrativas de López Albújar en *Los tres jircas* analizadas desde una perspectiva intercultural, las imágenes narrativas arguedianas del culto andino a la montaña de *Yawar Fiesta* le hacen más “justicia hermenéutica” [Holenstein] a la racionalidad, la experiencia y la dimensión ética de la orolatría andina, las cuales explicaremos a la luz de la filosofía andina de Estermann. Comenzaremos el capítulo analizando si filosóficamente tiene sentido la pretensión hermenéutica realista de Arguedas de ofrecer una narrativa más realista del universo geográfico y humano andino que la de sus antecesores modernistas. Para esto resulta preciso analizar si existen criterios hermenéuticos para determinar lo que contaría como una buena interpretación de una práctica religiosa quechua-aymara como la orolatría. En esta dirección, con base en los significativos aportes al respecto de Gómez (2012) en *Interculturality, Rationality and Dialogue, In search for intercultural Argumentative Criteria for Latin America*, discutimos en la primera sección de este segundo capítulo la pertinencia teórica de establecer y basarse en criterios interpretativos que nos ayuden a comprender si, desde una perspectiva intercultural, tiene sentido o no la pretensión hermenéutica de Arguedas de corregir basado en su experiencia vivida la literatura de los modernistas.

En concreto, por una parte, durante esta primera sección presentamos la concepción argumentativa, y si se quiere normativa, que Gómez (2012) tiene del diálogo intercultural. Basándonos en sus aportes, plantearemos que la justicia hermenéutica es un posible criterio argumentativo intercultural útil para valorar la pretensión realista entre las imágenes narrativas de López Albújar y Arguedas sobre el culto andino a la montaña. Por otro lado, discutiremos a vuelo de pájaro su concepción de racionalidad heterogénea, y, en particular, su análisis de la racionalidad andina de Josef Estermann, pues estimo que, a la luz de ésta (especialmente bajo el prisma del *principio de reciprocidad*), es posible captar la orolatría desde una perspectiva intercultural. Y, también, explicitar algunos contornos de la singular experiencia fenomenológica, la racionalidad y el particular trasfondo ético inherente a las imágenes narrativas de la

orolatría andina en *Yawar Fiesta*, los cuales escapan al análisis literario y, para ser sacados a la luz, precisan de un análisis filosófico como el que propondremos.

Sin embargo, cabe aclarar que, en medio del análisis de la sección dedicada a los aportes de Gómez (2012) y nuestra lectura de las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta* a la luz de la filosofía andina de Estermann, presentaremos algunas anotaciones sobre la orolatría andina que nos ayudarán a entender mejor la centralidad religiosa y cultural del culto a la montaña en civilizaciones como los andes peruanos. Y que, luego, también nos ayudarán a examinar, explicitar y criticar algunos de los presupuestos analíticos (o si se quiere hermenéuticos o interpretativos) subyacentes a las imágenes narrativas del culto andino a la montaña del López Albújar en su cuento titulado *Los tres jircas*. Todo esto en un intento de explorar uno de los posibles aspectos en que el proyecto hermenéutico logró hacer “justicia hermenéutica” a un aspecto central del universo geográfico y humano andino deformado por la literatura de sus antecesores: la orolatría. En general, este capítulo intenta poner a prueba y mostrar la utilidad teórica, o si se quiere analítica, del aparato conceptual propuesto por filósofos como Gómez (2012) y Estermann (2006) en el análisis de obras literarias desde una perspectiva intercultural, en una tradición intelectual como la latinoamericana. En ésta, como remarcamos durante el primer capítulo, antes que filosofía y ciencias sociales hubo narrativa y, por eso, es posible, y en algunos casos indispensable, entablar diálogos entre filosofía y literatura al momento de estudiar, construir y participar de nuestra tradición intelectual.

2.1 La posible utilidad del criterio de la justicia hermenéutica para analizar y valorar imágenes narrativas de la orolatría andina

Los cuentos de López Albújar y Ventura García Calderon [...] mostraban una versión tan distinta del universo andino, no sólo del indio, tan distinto de como lo había vivido en una relación tan entrañable con el paisaje y con los hombres de todas las clases sociales, aunque más entrañablemente con los comuneros y siervos de habla quechua (Larco, 1976: 22).

Con base en declaraciones de Arguedas como la del epígrafe, a inicios del primer capítulo sostuvimos que su vocación literaria puede leerse como un proyecto hermenéutico con la pretensión de criticar y rectificar, basado en su singular experiencia fenomenológica de la realidad andina, la literatura de célebres escritores de su época como Ventura García Calderon o López Albújar. Pues, desde su perspectiva, “deformaban” (o, si se quiere, malinterpretaban) el universo geográfico y

humano andino tal cual lo había vivido. Por ello, en virtud de explorar una de las posibles facetas filosóficamente relevantes del proyecto hermenéutico de Arguedas, planteamos que el objetivo del segundo capítulo es argumentar que, en comparación con las imágenes narrativas de un modernista como López Albújar en *Los tres jircas* y a la luz de la filosofía andina, las imágenes narrativas de Arguedas sobre el culto andino a la montaña de *Yawar Fiesta* le hacen “justicia hermenéutica” a la cultura andina, o dicho de otro modo, reflejan una mejor comprensión de la racionalidad, la experiencia y la dimensión ética subyacentes a la orolatría andina.

Naturalmente, alrededor de este objetivo surgen algunos interrogantes de tipo literario tales como: ¿en qué puede consistir tal ajuste de una obra literaria con la “realidad y cómo es siquiera posible determinar cuán “realista” (o si se quiere sociológicamente válido) es una obra literaria al narrar universos geográficos y humanos? En el primer capítulo aludimos a los diferentes análisis literarios sobre las virtudes y vicios del realismo literario de Arguedas y sus antecesores, los cuales han sido ampliamente discutidos por connotados críticos como Cornejo Polar o Vargas Llosa. Cabe resaltar también que alrededor de nuestro objetivo surgen interrogantes más afines a los propósitos de este capítulo, tales como analizar si filosóficamente tiene sentido la pretensión hermenéutica de Arguedas de crear una literatura sobre la orolatría que se ajuste más a la realidad que la de sus antecesores modernistas. Analizar semejante pretensión implica de suyo la existencia de criterios que nos permitan determinar lo que distinguiría una interpretación realista, es decir, una “buena” interpretación de la experiencia fenomenológica y la racionalidad subyacente al culto andino a la montaña. Por ello, en lo sucesivo de esta primera sección del segundo capítulo discutiremos los aportes de Gómez (2012) alrededor de la posibilidad y la pertinencia teórica de establecer y usar criterios interpretativos, como el de justicia hermenéutica, que quizás puedan ser de utilidad al evaluar las imágenes narrativas de la orolatría en Arguedas y López desde una perspectiva intercultural.

A fin de explicar a que nos referimos con la justicia hermenéutica como un criterio intercultural, primero resulta oportuno tener en mente algunos de los planteamientos de Gómez (2012) alrededor del diálogo y la argumentación en contextos interculturales. En su libro *Interculturality, Rationality and Dialogue* plantea que un contexto religiosa, étnica y culturalmente diverso como el latinoamericano, fruto de 500 años de historia de colonialismo europeo, evangelización de la iglesia católica

romana y los procesos de resistencia de las comunidades originarias, constituye un punto de partida ideal en la búsqueda de principios y modelos para el diálogo. Tomando en cuenta que en nuestro continente se encuentran reunidas y se enfrentan una polifonía de voces, visiones de mundo y proyectos de vida rivales que luchan por articularse socialmente en medio de condiciones sociopolíticas, culturales y epistemológicas muy asimétricas. Gómez (2012) remarca cómo en diversas esferas como la filosofía política, la misionología, la pedagogía, el derecho, etc., se ha insistido en la necesidad de establecer diálogos interculturales como un método para contribuir a la resolución de conflictos, la deliberación democrática y la coexistencia pacífica en nuestras sociedades multiculturales, plurirreligiosas y multiétnicas.

Sin embargo, a pesar de esta aparente urgencia de establecer diálogos interculturales, destaca que no existe suficiente claridad sobre lo que significa el diálogo (y por ejemplo, cómo se diferencia de otras formas de intercambios culturales, pues no todo intercambio es propiamente un diálogo, como veremos) o cuáles son las condiciones para la posibilidad de establecer tales diálogos interculturales en Latinoamérica. Pues, aunque inicialmente apelar al diálogo intercultural represente un gesto de buena voluntad y apunte en la dirección correcta, a juicio de Gómez (2012), apelar al diálogo intercultural no resuelve de suyo la pregunta de qué significa la comunicación o cómo hacerla posible entre miembros que pertenecen a tradiciones heterogéneas. Para ilustrar un poco la complejidad y la dificultad inherente al diálogo intercultural, nos propone algunos casos típicos en donde suele apelarse al diálogo intercultural como la alternativa adecuada para mediar conflictos en contextos interculturales. Como ejemplos, nos propone

una disputa legal sobre los derechos al territorio entre una empresa multinacional que quiere ‘explotar los recursos naturales por el bien del progreso nacional’ y una comunidad indígena que se opone a tal tentativa como ‘un sacrilegio a la Madre Tierra y una amenaza al orden cósmico’; el conflicto entre una corte local que percibe dar latigazos a una persona como una violación de los derechos humanos fundamentales y las comunidades indígenas que ordenan tal medida tradicional como un trueno purificador para reestablecer la armonía en la comunidad (Gómez, 2012: 1)

Para Gómez (2012), estos casos condensan la dificultad que enfrentan las diferentes partes involucradas en estos conflictos para considerar, evaluar y tomar decisiones

alrededor de sus reclamos, pues cada uno tiene sentido en el marco de una visión de mundo particular y está justificado de acuerdo a sus propios patrones de justificación o racionalidad. En otras palabras, que lo que cuenta como una buena razón para cada parte difiere, de modo que optar por un tipo de argumentación y un estándar de evaluación particulares implica de suyo escoger o situarse en una tradición particular. A su parecer, aquí subyace el corazón del problema sobre las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural en América Latina, pues en casos como los susodichos, y otros similares, no existe un estándar común al que ambas partes puedan recurrir para hacer juicios razonables y evaluar sus posturas. Y, de este modo, no imponer sobre el otro los criterios de un sistema argumentativo particular, privándolos de “su propia voz y manera de concebir el mundo” (p.2). Alrededor de ello Gómez (2012) se pregunta

¿cómo podemos entonces determinar en un diálogo cuál entre las razones presentadas para apoyar una postura por cada parte es ‘mejor’, ‘más razonable’, ‘preferible’ o similares” sin tomar partido, favorecer o adoptar de facto una tradición y su modo de argumentación particulares? El reto del diálogo intercultural es doble pues debe garantizar a cada parte expresarse a sí misma en sus propios términos y, a su vez, ofrecer un procedimiento para evaluar, coordinar y transformar mutuamente los diferentes proyectos de vida y, así, fungir como un instrumento para la construcción de sociedades más pluralistas (Ibid).⁷²

Desde su perspectiva, una de las tareas más importantes del diálogo intercultural es “mediar entre posiciones rivales ofreciendo una manera de resolver conflictos y tomar decisiones sobre posturas incompatibles. “¿Cuáles son los criterios comunicativos para tal mediación, esto es, para hacer un juicio sobre una postura rival inconmensurable?” (Ibid). En dirección a esta pregunta, el libro de Gómez (2012) discute tendidamente sobre la pertinencia teórica y práctica de construir criterios argumentativos interculturalmente válidos para determinar en un diálogo lo que contaría como una buena razón o para evaluar los argumentos de un diálogo cuyos participantes pertenecen a tradiciones religiosas o culturales diferentes con formas de racionalidad heterogéneas para presentar, explicar y justificar sus posturas. En su libro presenta tres sentidos diferentes de racionalidad a fin de dilucidar a qué se refiere con la expresión “racionalidades heterogéneas”. El primer sentido hace referencia a seguir los

⁷² Gómez (2012) entiende a las sociedades pluralistas como aquellas en que “a cada proyecto [de vida] se le da un lugar y puede interactuar de manera justa con otros” (p.34)

principios y reglas de la lógica (en concreto, la lógica occidental) como el principio de no contradicción, el tercero excluido o criterios para hacer inferencias “sólidas”. El segundo sentido de racionalidad se refiere, anota citando a Estermann, al hecho de que cada tradición cuenta con cierto modo particular de concebir la realidad e interpretar la experiencia vital, es decir, un esquema o modelo de pensamiento particular de representar el mundo. Por último, citando a MacIntyre, apunta que en su tercer sentido

el concepto de racionalidad podría ligarse con un patrón de razonamiento destinado a ofrecer una explicación y justificar creencias y prácticas; esto es, con la habilidad de dar razones para sustentar una afirmación o con un conjunto de principios y conceptos, 'situados en una tradición', que determina lo que constituye una buena razón [...] La hipótesis de las racionalidades heterogéneas significaría que, en contextos de diversidad cultural, los conflictos emergen en su mayoría entre patrones de razonamientos rivales, sin que sea sencillo determinar cuál posición está sustentada en mejores razones, 'más racionales' (Gómez, 2012: 80).⁷³

Quizás su aporte más significativo en este respecto sean los siete criterios de argumentación intercultural que postula: *apertura, resonancia intercultural, fidelidad creativa a tradición, respeto, solidaridad, coherencia intercultural y coherencia contextual*. Entiende estos criterios⁷⁴ como instrumentos analíticos o mecanismos comunicativos útiles para contribuir al desarrollo de procesos dialógicos y deliberativos en contextos interculturales. Especialmente en diálogos en que participan partes con racionalidades heterogéneas en pro de la construcción de sociedades más pluralistas, el mutuo entendimiento, la convivencia pacífica y la justicia social y

⁷³ Siguiendo a Estermann, aquí el punto central para Gómez (2012) es que es necesario ampliar la noción de racionalidad y de “razón” para referirse a “diversos modos de (re)presentar el mundo, que siendo ‘pre-lógicos y pre-racionalistas’ constituyen el mito fundacional de una cultura. En este sentido, constituye una manera integral de experimentar la realidad y establece los presupuestos básicos en los cuales se basa una forma particular de pensamiento, sin constituir en sí mismos el objeto del pensamiento. En concordancia, la racionalidad implica una serie de principios que posibilitan la experiencia y la hacen significativa en la manera que es dada y es tomada por sentido por una comunidad en un escenario histórico y geográfico concreto. Como resultado, siempre es plural. No existe racionalidad sino racionalidades [...] no se tematizan sino las vivimos” (93). Ver (3.4).

⁷⁴ Gómez (2012) entiende los criterios como instrumentos analíticos- o si se quiere “mecanismos comunicativos” -para realizar juicios y los diferencia de las leyes o las reglas en tres sentidos: (i) se les construye para responder a propósitos y contextos concretos (ii) son siempre corregibles y sensibles a particularidades y diferencias (iii) se muestran comprensivos frente a la diversidad. En sus palabras: “los criterios a diferencia de las leyes, no buscan representar ninguna conexión necesaria entre hechos, ni una regularidad permanente en determinadas esferas de la realidad. Antes bien, se les construye para responder a propósitos y contextos particulares y, por ende, el tipo de juicio que profieren, por un lado, solo tienen aplicación particular de acuerdo a tales propósitos y situaciones y, por otro, pueden criticarse constantemente por otros juicios basados en otros criterios. [...] Mientras que las leyes expresan nuestra conciencia de las constantes y regularidades en la realidad, [...] la principal característica de los criterios es su sensibilidad a particularidades y diferencias [...] Los tipos de relaciones que permiten los criterios son mutables, dependientes del contexto, a veces únicos y siempre creativos” (p.173-174).

epistémica entre nuestras diversas, asimétricas, racionalmente heterogéneas y conflictivas sociedades latinoamericanas. Gómez (2012) resalta cómo los encuentros, los intercambios y los diálogos interculturales no suceden aislados en espacios neutrales y ahistóricos, sino entrelazados entre complejas redes y

configuraciones geopolíticas y sociohistóricas que determinan las posibles relaciones entre tradiciones en lugares y épocas particulares. En Latinoamérica, las dos principales fuerzas que constituyen el escenario de la comunicación intercultural son las relaciones de opresión cultural, social, económica y política de unas tradiciones sobre las demás, junto a una serie de factores que destacan la interdependencia de los grupos culturales [...] En Latinoamérica la alteridad y la opresión están estrechamente vinculadas. Esto significa que las minorías culturales y los grupos étnicos coexisten en condiciones desiguales con respecto a la mayoría de la sociedad. Socialmente, la etnia es un factor de discriminación y subordinación. Económicamente, se ha privado al otro de los medios necesarios para realizar su proyecto de vida. Culturalmente, las tradiciones, formas de vida y formas de conocimiento de los grupos indígenas y afrocolombianos han sido abandonados y olvidados. Políticamente, sus formas de autoridad y de gobierno, al igual que sus derechos, no son reconocidos o son subordinados al sistema de la mayoría. [...] La opresión significa la negación de estos derechos y también la exclusión de la participación en la construcción de la sociedad mayoritaria (Gómez, 2012: 290-291).

Más allá de interesarse en el ineludible problema sobre “las condiciones socio-políticas adecuadas que permitirían la participación de los grupos marginalizados en un diálogo (evitando la manipulación, las constricciones, las acciones engañosas y similares)” (p.31), se enfoca en la pregunta por cuáles serían aquellos criterios normativos oportunos para propiciar diálogos y procesos deliberativos entre personas que representan tradiciones diferentes con racionalidades heterogéneas. Esto es, que no compartan la misma cosmovisión o estándar común para justificar sus propias razones, los cuales nos ayuden a evaluar sus posiciones sin situarse ni privilegiar a ninguna tradición particular. Ahora bien, antes de intentar presentar sus criterios interculturales, cabe aclarar primero cuál es su concepción del diálogo intercultural, esto es, explicar cómo los diferencia de otros tipos de encuentros interculturales, y dilucidar un poco la visión normativa que Gómez (2012) tiene del diálogo. Rasgo que lo distingue de otras corrientes y enfoques más clásicos y

descriptivos del diálogo interreligioso e intercultural⁷⁵. Lo que nos interesará resaltar aquí es la pertinencia teórica de establecer criterios interpretativos para deliberar entre racionalidades heterogéneas, tal cual será nuestro caso al analizar filosóficamente las imágenes narrativas de la orolatría en Arguedas y en López Albújar.

Con respecto a su concepción argumentativa del diálogo intercultural y a las razones por las que lo diferencia de otras formas de intercambios interculturales, Gómez (2012) enfatiza que el propósito fundamental del diálogo intercultural es que en contextos de diversidad como los latinoamericanos pueda ofrecer “un procedimiento justo para coordinar racionalidades y proyectos de vida heterogéneos con miras a construir sociedades pluralistas” (p.302-303). Aquí distingue el diálogo de otro tipo de intercambios o encuentros interculturales -como las conversaciones informales, los estudios comparativos de las religiones y las cultura, las participaciones en coloquios o las silenciosas formas de comunión místicas- al definirlo como un ejercicio cooperativo, orientado hacia objetivos y regulado por criterios normativos. En este sentido entiende que los diálogos interculturales están orientados a fines particulares, y no constituyen meramente un intercambio o una secuencia de apreciaciones desarticuladas una de la otra, sino que siempre son intencionales, ordenados y encaminados a cumplir “una serie de objetivos y metas definidas por problemas y situaciones particulares, como la mediación de conflictos interculturales y la construcción de sociedades pluralistas” (p.41). Diferenciándolos así de los continuos intercambios entre personas que pertenecen a diferentes religiones y tradiciones culturales del diálogo interreligioso o intercultural, porque “incluso aunque el diálogo

⁷⁵ A propósito, resalta el hecho que durante las últimas tres décadas la mayoría de estudios sobre el diálogo interreligioso han sido fundamentalmente descriptivos, y, por ende, a pesar de ofrecer detalladas las clasificaciones de los momentos del diálogo, las similitudes que tienen las religiones entre sí, la identificación de metas posibles y deseables para el diálogo o sacar a la luz la presuposiciones éticas o epistemológicas, estos no tienen mucho que decir sobre cómo enfrentarse a evaluar juicios y razones pertenecientes a sistemas heterogéneos de argumentación. “En breve, aunque los enfoques descriptivos son útiles, necesitan complementarse con un enfoque normativo para clarificar su estructura argumentativa [...] En efecto, el funcionamiento interno del diálogo parece asumirse como algo que casi que “solo sucede”, de manera espontánea, cuando personas pertenecientes a diferentes tradiciones religiosas y culturales conversan; una vez que hayan dejado de lado sus algunas actitudes prejuiciosas hacia los otros y se encuentran interesados en conocerse el uno al otro. Así, las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural se resuelve aparentemente apelando a algunas actitudes básicas que los participantes deben aceptar. La neutralidad, la igualdad, el reconocimiento del otro, la simpatía y la confianza suelen citarse como valores fundamentales para el diálogo [...] Pero incluso si todo esto es cierto, es necesario explicar cómo estas actitudes, a menudo formuladas como “reglas de base” para el diálogo, pueden permitir el diálogo intercultural” (Gómez, 2012: 37). Por ejemplo, en este punto descansa parte de la crítica que Gómez (2015) le hace a la hermenéutica intercultural de Panikkar, pues aunque le destaca haber desarrollado una teoría de la comprensión que no presupone la incomunicabilidad e incommensurabilidad entre tradiciones heterogéneas, a su juicio, “no logra superar la incommensurabilidad, es decir, la imposibilidad de contar con criterios comunes para evaluar las posiciones de las partes. Ciertamente, estos criterios no pueden ser simplemente presupuestos o tomados de los estándares de una sola de las partes. Esto significaría tanto como un ejercicio de dominación argumentativa” (p.38). Esta crítica reafirma la ineludible dimensión argumentativa que Gómez (2012) le encuentra al diálogo interreligioso/intercultural.

es una forma particular de intercambio comunicativo, no todo tipo de comunicación o incluso conversación puede ser considerada propiamente un diálogo” (p.38).

Con esta concepción del diálogo es notable que, para Gómez (2012), lo que en efecto posibilita el diálogo intercultural y lo diferencia propiamente de otras formas de intercambios interculturales es su dimensión argumentativa -y, por ende, normativa.⁷⁶ Constituyendo a su vez su dimensión más problemática pues se enfrenta a la difícil cuestión de cómo establecer criterios interculturales para determinar lo que constituiría una buena razón entre “visiones de mundo incompatibles y justificadas de acuerdo a patrones de razonamiento inconmensurables”. Por ello considera que “deben existir un conjunto de criterios normativos inherentes al diálogo [...] sin tal normatividad no se puede tratar recíprocamente las posiciones presentadas en el diálogo” (p.42). En otras palabras, que “sin una estructura normativa el diálogo es incapaz de ofrecer un procedimiento apropiado para la deliberación intercultural y la resolución de conflictos” (p.34). Su presupuesto es que no existe un único modelo de argumentación ideal para fundamentar todo diálogo intercultural y hace explícita su afinidad metodológica, aunque revisadas desde una perspectiva intercultural, con algunas teorías de la argumentación actuales (como el modelo pragma-dialógico o la teoría del discurso de Habermas,). Según estas teorías, la base normativa del diálogo, es decir, “los criterios para evaluar lo razonabilidad de las posturas” (p.44)- debe ser contextual en el sentido en que “las bases normativas para el diálogo intercultural tienen que construirse y reconstruirse cada vez para problemas y situaciones particulares” (p.173)⁷⁷.

Con esto Gómez (2012) se refiere a que los criterios normativos no han de encontrarse “exclusivamente vinculados a estructuras formales ocupadas solamente con las relaciones internas entre proposiciones [como los de la lógica formal], sino que toman en cuenta los diferentes contextos en que se producen y usan los argumentos” (p.42).

⁷⁶ “Por ende, el diálogo intercultural se posiciona en la dimensión argumentativa de la comunicación, debajo de la comunión mística en lo inefable, y por encima de formas de conversación no-vinculantes en las cuales solamente se presentan -e incluso se comparan- las posturas sin tomar decisión alrededor suyo. El diálogo intercultural debe ser capaz de mediar entre posiciones ofreciendo un medio de resolver conflictos y de decidir sobre afirmaciones rivales” (Gómez, 2012: 77).

⁷⁷ En breve, Para Gómez (2012) los criterios deben ser contextuales y dialógicos “en la medida que necesitan establecerse de cara a las características, problemas y necesidades de particulares escenarios de diversidad [...] en vez de fundamentarse en algún denominador común a las tradiciones participantes en un diálogo, o en un estándar normativo externo al cual todas las tradiciones deban traducir sus posturas [...] estos pueden derivarse del carácter recíproco y cooperativo el diálogo como una práctica dirigida a un fin: coordinar y, cuando se requiera, decidir entre afirmaciones rivales que representan proyectos de vida de diversas tradiciones en disputa por una articulación histórica en sociedades pluralistas” (p.141).

Dicho de otro modo, su argumento es que dado que en diálogo intercultural se enfrentan diferentes prácticas argumentativas en diferentes contextos, los criterios normativos no pueden ser

un conjunto sustantivo de valores, nociones, símbolos o ideas unidas necesariamente con solo algunas de las tradiciones culturales que participan [...] el diálogo debe estar en capacidad de incluir y coordinarlas todas [las diferentes prácticas argumentativas] apropiadamente, sin conceder una posición privilegiada a las reglas y principios de solo una de las prácticas. Porque puede que estas reglas no sean presupuestas por todos ni tengan el mismo estatus normativo [...] De modo que su base normativa no puede elucidarse reconstruyendo los elementos de una única práctica argumentativa, ni pueden formularse como un modelo argumentativo ideal. Por el contrario, han de ser construidas creativamente de cara a los contextos particulares y problemas de diversidad, y tomar en cuenta las características de los sistemas argumentativos de los participantes” (Gómez, 2012: 44-55).

Hasta el momento Gómez (2012) ha argumentado que -dada la dimensión argumentativa del diálogo intercultural y la dificultad de alcanzar consensos en tales contextos interculturales, especialmente, cuando se encuentran en disputa posturas de participantes con visiones de mundo y racionalidades heterogéneas entre sí- existe la necesidad de ampliar la concepción tradicional de la racionalidad⁷⁸ y desarrollar una estructura normativa de criterios que contribuyan a enfrentar los retos y cumplir las tareas generadas por la diversidad actual en Latinoamérica. Entre estos retos propone, por la ejemplo, la necesidad de “coordinar los proyectos de vida rivales para la construcción de sociedades pluralistas, por medio de un procedimiento argumentativo en que cada parte puede presentar sus razones de acuerdo a su visión de mundo y sistemas de argumentación propios” (p.77)⁷⁹. Gómez (2012) insiste en que un diálogo

⁷⁸ A propósito, Gómez (2012) insiste en que, “dado que la racionalidad no debe tomarse como una facultad sino como diferentes conjuntos de principios construidos históricamente para la producción de significado en cosmovisiones diferentes, así como métodos heterogéneos de explicación y justificación, lo que necesitamos es encontrar los criterios capaces de mediar entre formas heterogéneas de racionalidad. Es decir, encontrar criterios interculturales normativos para considerar, evaluar y decidir sobre las posiciones presentadas en el diálogo intercultural” (p.76).

⁷⁹ A modo de procatalepsis (es decir, anticipando posibles objeciones a su argumento sobre la posibilidad de encontrar criterios normativos interculturales para el diálogo), Gómez (2012) responde a dos posibles réplicas alrededor de su concepción normativa del diálogo intercultural. En suma, por un lado, la primera objeción -escribe-presupone un relativismo radical dado que, una vez se reconoce la existencia de racionalidades heterogéneas y la imposibilidad de recurrir a un estándar argumentativo y normativo común sobre la cual fundamentar el diálogo, toda comunicación y raciocinio se traduce en una diferencia radical que hace incomunicables e inconmensurables a las partes. Por otro lado, Gómez (2012) explica que la segunda objeción presupone que la normatividad es incompatible con la interculturalidad, dado que parte de que cualquier intento de establecer criterios para el diálogo constituye una acción ilegítima que encubre una suerte de agenda colonial secreta. “Desde esta perspectiva, una

intercultural no ha de basarse exclusivamente en un estándar normativo o sistema de argumentación exterior a las tradiciones o que pertenezca a solo una de las partes, que deba ser asumido por todos (como le critica desde una perspectiva intercultural a teóricos como Habermas o a Grice), sino que “debe derivarse del carácter colaborativo y recíproco del diálogo, el cual nos permita concebirlo como un intercambio de razones por medio del cual las partes persiguen una meta comunicativa” (Ibid). A su modo de ver, cuando se les exige a todas las partes de un diálogo intercultural que utilicen un único lenguaje y forma “supra-racional” de argumentar y justificar externa o representativa de tan solo una de las partes, esto presupone desde el inicio la renuncia al reconocimiento de la diversidad cultural; lo cual constituye una dificultad para que las partes participen del diálogo, y, a su vez, constituye un error puesto que

ningún sistema argumentativo ni cosmovisión puede llegar a reclamar exclusividad sin incurrir en una petición de principio. O, para decirlo de otro modo, ningún grupo de principios normativos puede reclamar neutralidad porque ninguno tiene independencia de los estándares, condiciones y valores de una tradición particular (Gómez, 2012: 31).

Ahora bien, cabe advertir que nuestro propósito con esta sección primera sección del segundo capítulo más que explicar en detalle todos los análisis de Gómez (2012) es, por un lado, poner énfasis en la dimensión argumentativa del diálogo intercultural que hemos intentado esbozar. Específicamente, en la idea que es posible encontrar y construir criterios argumentativos interculturales que nos ayuden a considerar y evaluar razones pertenecientes a racionalidades heterogéneas, en vista de que nos resulta útil al momento de postular el principio de la justicia hermenéutica como un posible criterio intercultural para determinar y evaluar lo que contaría como una buena interpretación de la orolatría andina en las imágenes narrativas de López Albújar y Arguedas. Y, por otro lado, valernos de su análisis de las racionalidades heterogéneas, en especial, el de la racionalidad andina, para vislumbrar un ejemplo concreto de una racionalidad diferente a la occidental, para así poder discernir si en efecto, como argumentaremos más adelante durante el capítulo, las imágenes narrativas de la orolatría andina de Arguedas le hacen más justicia hermenéutica a la racionalidad y experiencia fenomenológica del culto andino a la montaña.

verdadera forma de conversación intercultural no debería presuponer ningún conjunto de criterios de racionalidad. Antes bien, los principios del diálogo deberían surgir de otras dimensiones no “racionales” de la comunicación humana” (p.51). Ver su respuesta y críticas a estas objeciones en (1.4.1) y (1.4.2).

Sin embargo, antes de avanzar hacia estos dos últimos puntos de nuestro análisis de esta sección, estimo oportuno bosquejar los siete criterios (*apertura, resonancia intercultural, fidelidad creativa a tradición, respeto, solidaridad, coherencia intercultural y coherencia contextual*) para cada una de las condiciones del diálogo (*preparatorias, procedimentales, y situacionales*) propuestos por Gómez (2012), pues algunos pueden ayudarnos en lo sucesivo a interpretar e intentar evaluar los razonamientos sobre la orolatría en las imágenes narrativas de ambos escritores peruanos. En primer lugar, sobre el criterio de *apertura* plantea que pertenece a las *condiciones preparatorias* del diálogo, es decir, a las condiciones ideales antes de iniciar el encuentro o diálogo. En síntesis, se trata de un criterio pre-dialógico que se pregunta por cuán “íntegras” y receptivas se muestran las partes una con la otra antes del encuentro, y sobre cómo la manera en que percibimos y tratamos las posturas del otro y su tradición determina la posibilidad y la manera misma de dialogar con ella. En sus palabras, dependiendo “del grado de competencia que uno le otorga [a la otra parte], y también de la manera en que uno ve la tradición del otro, esto es, la medida en que uno reconoce que [ésta] contiene elementos relevantes, el encuentro intercultural puede tomar la forma de un sermón, una cátedra, una entrevista o un diálogo” (p.269).⁸⁰

En segundo lugar, los criterios de *resonancia intercultural y fidelidad creativa* pertenecen a las *condiciones procedimentales*, las cuales se refieren a las expectativas sobre el diálogo y sus resultados. Por una parte, para Gómez (2012), el criterio de resonancia intercultural se refiere al modo en que tratamos o repensamos nuestras posturas cuando durante el encuentro con el otro nos enfrentamos con perspectivas rivales a las nuestras, las cuales pueden interpelarnos. Este criterio suyo parte de la idea de que el objetivo del diálogo intercultural no es alcanzar un consenso sobre una postura “victoriosa”, sino coordinar razones heterogéneas y acciones para la

⁸⁰ A juicio de Gómez, la respuesta a las siguientes preguntas pueden ayudarnos a valorar y determinar el grado de *apertura* de las partes del diálogo, o si se quiere, a valorar cuán receptivas se muestran una a la otra: (1) “¿La otra parte del diálogo tiene conocimientos relevantes, experiencia y autoridad, de acuerdo a los criterios de su propia racionalidad y modo de vida, para participar en el diálogo como un representante de su tradición?”. (2) “¿Las partes conceden que la otra tradición tiene algo relevante para contribuir?”. (3) “¿Las partes reconocen la integridad epistémica de la otra (la cual se justifica de acuerdo a sus propios estándares)?” (p.270-271). Cabe aclarar que, para Gómez (2012), la “integridad epistémica”, citando los aportes de Mckim, describe “a personas sensatas quienes piensan cuidadosamente y juiciosamente, quienes son inteligentes, listos, honestos, reflexivos y serios que evitan distorsiones, exageraciones y confabulaciones, quienes admiten ignorancia cuando es apropiado, y quienes han confiado en lo que les ha parecido las consideraciones más relevantes en el curso de adquirir sus creencias” (Como se cita en Gómez, 2012). Veremos durante nuestro análisis de las imágenes narrativas de López Albújar en *Los tres jiracas* que justamente el narrador-personaje en un diálogo con un indígena quechuahablante sobre el culto a las montañas no se muestra abierto, o receptivo, frente a su tradición y no le concede integridad epistémica.

construcción de sociedades más plurales. Esto, a su modo de ver, implica que cada parte sea transformada y enriquecida hasta cierto punto por el otro a través de un proceso de mutuo crecimiento e interfecundación. Plantea que lo que evalúa el criterio no es cuál entre las posturas está “mejor” fundamentada, “sino cómo cada postura es capaz de ‘resonar’ con la del otro de manera tal que les permita descubrir nuevas perspectivas que puedan enriquecerlos y también ofrecer alternativas que puedan ser aceptables para el otro” (p.276).⁸¹

Por otra parte, en breve, el criterio de *fidelidad creativa*, a juicio de Gómez (2012), se refiere al hecho que

los participantes del diálogo tienen que estar comprometidos con una tradición, no que no puedan cambiar su tradición [...] solo podemos participar del diálogo desde una tradición, incluso si ésta puede ampliarse y transformarse en el encuentro. Si la particularidad y la originalidad de cada tradición participante se pierden, entonces el diálogo ha fracasado. Pero a la vez, si las tradiciones permanecen intactas a lo largo del diálogo, entonces no están participando realmente” (p.277).

El punto central de Gómez (2012) frente al criterio de *fidelidad creativa* es que solo podemos participar de un diálogo intercultural desde una tradición particular, el cual define como un proceso y “una aventura creativa, en la cual descubrimos nuevas alternativas, hacemos cambios, logramos compromisos situándonos desde una tradición particular y obtenemos una comprensión más profunda de las perspectivas y forma de vida propias” (Ibid). Pues, si durante el diálogo intentamos escuchar al otro en un intento de entenderlo en sus propios términos y aceptamos el reto presupuesto por sus posturas y perspectivas, ello “puede llevarnos [...] a una mejor apreciación de la riqueza y singularidad de las perspectivas propias [...] y a la identificación de aspectos a transformar y también aspectos de la posición del otro que podemos aprender” (Ibid).⁸²

⁸¹ Algunas preguntas que propone alrededor del criterio de *resonancia intercultural* las cuales podrían arrojar luz sobre la manera en que aceptamos y respondemos al reto presupuesto por posturas alternativas a la nuestra son: (1) “¿Las partes aceptan el reto impuesto por posturas rivales y tienen una interpretación al respecto?”. (2) “¿La respuesta identifica puntos débiles en la postura del otro [...] o en la postura propia?”. (3) “¿La respuesta proporciona una solución que es aceptable para el otro de acuerdo a su propia forma de racionalidad o proyecto de vida?” (p.275-276).

⁸² Tres preguntas centrales que plantea alrededor del criterio de *fidelidad creativa a la tradición* son: (1) “¿La manera en que cada parte reacciona al reto impuesto por el otro permite la continuación de su tradición salvaguardando su originalidad y singularidad?”. (2) “¿Está la respuesta fundamentada en las reflexiones centrales de la tradición?”. (3) “¿La manera en que cada parte responde al reto implica una comprensión más profunda de sus propias posturas y proyectos y/o ampliación de sus tradiciones?”. (4) “Como resultado del encuentro, las partes han

Ahora bien, en tercer lugar, Gómez (2012) postula y sitúa los criterios de *respeto* y *solidaridad*⁸³, los cuales, al igual que los dos criterios anteriores, inscribe dentro de las *condiciones procedimentales* y, en particular, del momento de la toma de decisiones durante el diálogo. Y, por último, en suma, plantea los criterios de *coherencia intercultural* y *relevancia contextual*, los cuales forman parte de las *condiciones situacionales (situating conditions)* que son postdialógicas, los cuales complementan los dos anteriores criterios mediante un análisis de los contextos y situaciones en que se reúnen las tradiciones y toman lugar los diálogos ayudando a salvaguardar el diálogo intercultural contra el peligro “representado por la abstracción de los contextos sociopolíticos actuales en que se reúnen las tradiciones. De esta manera, contribuyen a hacer del diálogo intercultural un mecanismo de colaboración para la construcción de sociedades pluralistas” (p.299).

En breve, por un lado, según Gómez (2012), desde el prisma del criterio de *coherencia intercultural*, una postura es interculturalmente coherente en la medida en que pueda explicarse a partir de otros elementos de su propio sistema, comparta un propósito común o pueda formar parte o inferirse de la totalidad de otros elementos del sistema. “Esto significa que satisface los estándares internos de la forma de la racionalidad en la que es producida y, más generalmente, que *encaja junto* con otros elementos de la cosmovisión a la que pertenece” (p.285). A su juicio, este criterio incluye “(1) una evaluación de cómo cada parte cumple sus compromisos; lo cual (2) se lleva a cabo desde la perspectiva del receptor de una postura; y [...] (3) la validación de las aspiraciones de cada parte como relevantes para el otro” (p.287). Un ejemplo concreto con que Gómez (2012) ilustra este criterio es la respuesta de los indígenas ecuatorianos al discurso de Benedicto XVI durante la quinta Conferencia de Obispos

ganado conciencia de algunas presuposiciones fundamentales de sus tradiciones que antes eran autoevidentes?” (p.277).

⁸³ Por un lado, según Gómez (2012), el criterio de *respeto* se refiere a si las partes permiten al otro vivir de acuerdo a sus propias tradiciones y de realizar su proyecto de vida, “incluso si no las comprendo o no estoy de acuerdo con ellos [...] En el diálogo, las posturas que implican un tratamiento irrespetuoso de otras tradiciones, esto es, que impliquen una exigencia que dificulte o imposibilite que los otros lleven a cabo sus proyectos de vida, pueden juzgarse como interculturalmente inadecuadas” (p.281). Una de las preguntas útiles para vislumbrar el nivel de respeto que se tienen las partes una a la otra durante el diálogo es: (1) “¿Lo que exigen las partes una de la otra le permiten al otro continuar desarrollar su proyecto de vida sin hacer cambios que pongan en peligro su posibilidad de persistir como una tradición cultural?” (Ibid). Por otro lado, el criterio de *solidaridad* -escribe- puede pensarse como el compromiso que sienten las partes por “la realización del proyecto de humanidad del otro de acuerdo a sus propios términos [...] Nos permite evaluar y llegar a una decisión sobre posturas rivales sin imponer los estándares de ninguna tradición. Por el contrario, integra perspectivas heterogéneas en busca de un beneficio (en todo caos interpretado de manera diferente) [...] entre dos posiciones rivales, una decisión, cuando sea necesaria, debería tomarse a favor de la postura que demuestre solidaridad con la otra parte” (p.284). Una de las preguntas orientadas para estimar cuán solidarias se muestran las partes entre sí durante el diálogo que propone es: “¿Están las partes dispuestas a hacer sus propuestas en solidaridad con el proyecto de vida del otro asumiendo todo lo que implica su realización?” (Ibid).

en Brasil, quienes le critican al Papa y le expresan reservas serias sobre la coherencia intercultural entre los discursos y las acciones de los misioneros cristianos, argumentando que el mensaje cristiano de “amor y salvación es incoherente con las acciones y otras posturas de los mensajeros, las cuales en su lugar resultaron en la explotación y aniquilación de los destinatarios del mensaje” (p.289).⁸⁴ Así, como ningún otro criterio considera que la *coherencia intercultural* nos permite poner en consideración el contexto histórico y las memorias pasadas de tradiciones que comparten un pasado común entrelazándolas “en un proceso histórico de interacción dialógica. Simultáneamente, enmarca el diálogo intercultural en términos del contexto histórico de las interacciones pasadas entre las tradiciones participantes [...] como un punto de referencia para hacer juicios y tomare decisiones interculturales”⁸⁵ (289-290).

Por último, de otro lado, con el criterio de *relevancia contextual* Gómez (2012) resalta cómo los problemas⁸⁶, retos y metas comunes que compartimos como humanidad. Trae a colación un comentario del modelo planteado Paul Knitter sobre el compromiso compartido por todas las religiones con el bienestar ecológico de la tierra y la preservación de la humanidad como ejemplo de punto de referencia común para el diálogo. A su juicio, “para ser considerada como interculturalmente apropiada, no es suficiente que una postura cumpla las exigencias dispuestas por los seis criterios anteriores. También debería ser *relevante* con respecto a los desafíos y problemas del contexto vital en que se profirió” (p.297). Explica que, de claro corte pragmatista y en líneas con la tradición teológica latinoamericana, la *relevancia* se refiere a “la habilidad de las partes de responder a un contexto marcado por la opresión, la injusticia institucionalizada, la pobreza deshumanizada y la depredación ecológica,

⁸⁴ Gómez (2012) cita una parte de su respuesta: “Aquellos quienes han profanado el nombre de Cristo pretendiendo ser sus representantes, cuando en realidad fueron socios de los ladrones y asesinos, traicionaron la misión de Cristo. ¿Cómo pudieron representarlo a él nacido en un pesebre, de padres trabajadores, rodeado por campesinos y perseguido hasta la muerte por aquellos quienes tenían el poder político, económico y religioso de la época? [...] Uno no puede predicar el mensaje de Jesucristo estando de lado de los ricos, de quienes profanan la vida creada por Dios, de quienes son los mayores destructores de la tierra (Como se cita en Gómez, 2012: 289).

⁸⁵ Para Gómez (2012), algunas de las preguntas en que puede sintetizarse la coherencia intercultural son: (1) “¿Cada parte juzga que las acciones y concepciones del compañero son coherentes con otras posturas y perspectivas que ha expresado previamente como creencias fundamentales?”. (2) “¿Fue aceptada como relevante la pretensión implicada en la postura de cada parte (y en la realización a la cual se compromete)por el otro?” (p.287).

⁸⁶ “Entendemos estos problemas compartidos como (1) configuraciones históricas, producidas por acciones y decisiones comunes, y las cuales tienen un impacto en diferentes tradiciones. En vez de constituir realidades no mediadas, (2) construidas y experimentadas así como (3) asumidas por cada tradición de manera diferente. Adicionalmente (4), se articulan en discursos ‘globales’ (i.e el ecologismo, los derechos humanos, la ética global) los cuales buscan ofrecer una interpretación más o menos homogénea y respuesta ante estos” (Gómez, 2012: 296).

cada una usando los recursos de sus tradiciones” (p.298).⁸⁷ Ahora bien, ya para concluir con los criterios, Gómez (2012) insiste que el objetivo principal del diálogo intercultural en el diverso contexto latinoamericano es ofrecer un procedimiento justo para la coordinación de razones y proyectos de vida heterogéneos con una perspectiva hacia la construcción de sociedades pluralistas:

Esto significa que el diálogo tiene que ser capaz de tomar en cuenta posiciones que son presentadas de acuerdo a diferentes formas de racionalidad y ofrecer una manera de hacer juicios sobre estas. Los criterios argumentativos interculturales, que hemos sugerido, son instrumentos para hacer juicios. A diferencia de las leyes, los criterios no pretenden aplicación universal, pero entran en juego cuando la aplicación de leyes generales se hace problemático [...] Estos [principios] buscan salvaguardarse contra la exclusión de diferentes formas de racionalidad del diálogo y posibilitar un ejercicio argumentativo pluralista. Solo tienen aplicación en contextos que un conflicto no puede resolverse por la ausencia de reglas argumentativas comunes en la medida que los participantes presentan y justifican sus posiciones usando patrones de razonamiento inconmensurables [...] Estos [criterios] posibilitan tal proceso [...] Si los participantes no hacen el intento de dar el reconocimiento debido a los proyectos de vida y los patrones de razonamiento de los otros y no hacen un esfuerzo por posibilitar la participación de todos, tampoco podrán alcanzarse los objetivos del diálogo en este contexto, ni los otros aceptarán entrar a dialogar (p.302-303)

Con esto en mente, y retomando nuestro objetivo del capítulo alrededor del análisis de las imágenes narrativas de la orolatría andina, cabe advertir que si bien es claro que los criterios argumentativos interculturales de Gómez (2012) no fueron originalmente pensados para el análisis de obras literaria, estimo que su concepción de racionalidad heterogénea y la dimensión argumentativa que encuentra en el diálogo intercultural puede arrojar luz al momento de analizar y evaluar, desde una perspectiva intercultural, mas no literaria, cuáles entre las imágenes literarias hacen más justicia a la experiencia vivida andina de la orolatría. Recordemos que, en concreto, nuestro argumento del capítulo será que las imágenes narrativas de la orolatría de Arguedas son más hermenéuticamente valiosas que las de sus antecesores en el sentido de que parten de y expresan una mejor comprensión de la particular experiencia vivida y la

⁸⁷ Algunas preguntas que, a su juicio, buscan evaluar la pertinencia de las posturas en los diálogos interculturales latinoamericanos son: (1) “¿Es la postura pertinente respecto al contexto vital del que hace parte?”. (2) “¿Los efectos de aceptar la postura contribuyen a mejorar la situación o al menos a no empeorarla?”. (3) “¿El contexto exige algún cambio de alguna de las partes para responder a los problemas que genera?”. (4) “¿Existen elementos en la posición del otro que puedan contribuir a lograr este cambio?” (p.297).

racionalidad andina alrededor de la montaña. Esto es, que le hacen más “justicia hermenéutica” que las de sus antecesores. ¿Pero en concreto, a qué nos referimos propiamente con que las imágenes narrativas de Arguedas le hagan más “justicia hermenéutica” a la experiencia vivida andina de las montañas?

Primero, nos referiremos brevemente a la justicia hermenéutica y, luego, a la racionalidad andina. Holenstein (2003) define la “justicia hermenéutica” (que traduce del latín *aequitas hermeneutica*) como un principio interpretativo que busca la “equidad” (o *fairness* en inglés, que significa “justicia”) en la comprensión de otras culturas. En sus palabras: “Un juicio sólo puede ser llamado »equitativo« (*billig*) en tanto que es »aprobado« (*gebilligt*) por todos, en especial por los afectados”. En un sentido básico, la “equidad” significa dar a cada uno lo que se merece por sus méritos o condiciones” (Ibid). De este modo, la “justicia hermenéutica” consistiría en hacer interpretaciones de tal manera que los interpretados se sientan interpretados de manera justa, o equitativa. Asimismo, en concordancia con los planteamientos de Elmar Holenstein y Raimon Panikkar⁸⁸, Gómez (2012) sintetiza que la “justicia hermenéutica” es un criterio o principio hermenéutico según el cual una “buena” interpretación es aquella en la que el interpretado pueda reconocerse en la interpretación que se hace sobre él. O formulado de manera negativa: “si se construye la interpretación de manera tal que el otro no pueda reconocerse en ésta, entonces esta constituye más bien una deformación de la visión del otro” (Gómez, 2012: 271). A primera vista, parece que la justicia hermenéutica puede ser un posible criterio interpretativo útil para intentar valorar la pretensión de verdad que expresa las imágenes narrativas alrededor de la particular racionalidad y experiencia vivida andina alrededor de la montaña y la orolatría. A propósito de la manera en que toda experiencia humana (en este caso una creencia religiosa como la orolatría) es una experiencia social y lingüísticamente determinada, Gómez (2012) añade:

En este aspecto el concepto de Hick de ‘experimentar-como’ es revelador. Amplía el concepto wittgensteiniano de ‘ver como’, el cual tenía como objetivo explicar cómo el aparentemente hecho puro de ver algo implica un elemento del pensamiento: ‘Vemos como interpretamos’. Con el concepto más amplio de ‘experimentar-como’ Hick quiere mostrar que cada experiencia humana implica siempre una interpretación de objetos y

⁸⁸ En las líneas de la justicia hermenéutica de Holenstein, Panikkar (1999) plantea que una de las “reglas de oro” de la hermenéutica es que “lo interpretado pueda reconocerse en la interpretación. En otras palabras, cualquier interpretación desde fuera de una tradición tiene que coincidir, al menos fenomenológicamente, con una interpretación desde dentro, es decir, con el punto de vista del creyente” (p.65).

situaciones, esta es una manera de percibir el significado en el mundo. Pero el significado está vinculado con el lenguaje de una comunidad particular. Por tanto, cada experiencia está socialmente determinada, y su significado depende del contexto particular de un juego del lenguaje” (p.295).

En consecuencia resultaría válido afirmar que las comunidades quechua-andinas experimentan y rinden culto a la montaña de una manera particular (o si se quiere desde una racionalidad particular, como veremos). Como también sería válido afirmar que existe una manera o un “experimentar-como” en que los occidentales concebimos y experimentamos la realidad y las montañas. Ahora bien, por otro lado, con respecto a la racionalidad andina cabe preguntarnos, específicamente, ¿en qué consiste la racionalidad andina y cómo leer las imágenes narrativas a la luz de ésta puede ayudarnos a determinar o evaluar si realmente las imágenes narrativas de Arguedas le hacen más “justicia hermenéutica”? Para intentar dar respuesta a tal pregunta, sin extendernos más de lo estrictamente necesario, primero retomaremos el análisis de Gómez (2012) sobre el caso de la racionalidad andina de Estermann como forma de racionalidad heterogénea y, luego, propongo un análisis de las imágenes narrativas de la orolatría a la luz de ésta, y en particular, del principio de reciprocidad andino. Cabe insistir que mi intención con esto es explorar y pensar filosóficamente desde la orolatría el proyecto hermenéutico arguediano.

Gómez (2012) sintetiza que el principio fundamental de la racionalidad andina teorizada por Estermann es el *principio de relacionalidad*, el cual integra a su vez tres principios derivados (*el principio de correspondencia, el principio de complementariedad y el principio de reciprocidad*). Entiende que este principio de relacionalidad (o “axioma inconsciente”) funciona como el eje pre-conceptual para interpretar el tipo de experiencia fenomenológica del hombre andino, cuya característica y condición principal es la interconectividad. Citando a Estermann, explica que para la realidad es, desde el punto de vista andino, “un nudo de interconexiones, un punto de transición, una concentración relacional” (Como se cita en Gómez, 2012: 96). En otras palabras, que, de acuerdo con este principio, no existe una sustancia en el sentido estricto de la palabra en el pensamiento andino, pues nada puede existir en sí-mismo ni para sí mismo: “no existe un ser absoluto e independiente que pueda ser *Causa sui*. Incluso Dios mismo es un ser relacional. Ahora, esta relacionalidad no es de tipo lógico (inferencial), ni de contigüidad en el sentido de un

contacto directo o causal” (Ibid)⁸⁹. Con esto llama la atención sobre el hecho que no es que las gentes de los Andes sean incapaces de reconocer las contradicciones o que algo sea el efecto de un evento anterior, sino solamente que “la mayoría de relaciones propias al pensamiento andino no son de naturaleza causal o inferencial. ¿Qué tipo de relación son estas, entonces? El principio de relacionalidad se manifiesta a sí mismo en todos los niveles de la experiencia pre-teórica” (Gómez, 2012: 297).

A su modo de ver, la racionalidad andina constituye un ejemplo concreto de que la racionalidad es irreductible a los términos de la lógica formal.⁹⁰ Observa que una de las maneras en que todo está interconectado en los sistemas relacionales del cosmos (o *Pacha*) en el marco de la racionalidad andina de Estermann sucede principalmente a través de la *correspondencia* existente entre los diferentes niveles superiores e inferiores esto es, entre los tres niveles de la realidad andina: el nivel de arriba (*Hanaq Pacha*), el nivel del aquí y el ahora (*Kai Pacha*) y el nivel de abajo (*Ukhu Pacha*). Esto implica la correspondencia “entre lo cósmico y lo humano, lo humano y lo no humano, lo orgánico y lo inorgánico, entre la vida y la muerte, el bien y el mal, lo divino y lo humano” (Como se cita en Gómez 2012). En este sentido -escribe- el *principio de correspondencia* de Estermann muestra que, armónicamente,

las cosas, los aspectos, las características y los seres de un nivel [...] encajan, emparejan, pertenecen y resuenan con las cosas, aspectos, características y seres de otro. Pero la

⁸⁹ En palabras de Estermann (2006) “Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. Como ya dije, la entidad básica no es el ‘ente’ sustancial, sino la relación; por lo tanto para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionan en un segundo momento y llegan a formar un ‘todo integral’ (*holon*), una red de relaciones y conexiones. Al contrario: recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como entes [...] El principio de relacionalidad se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún ‘ente’ completamente carente de relaciones [...] hasta Dios es un ente relacionado [...] un Dios absolutamente trascendente, es decir, no-relacionado, es para la filosofía andina un *philosophema* inexistente e incomprensible [...] La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es para la filosofía andina un absurdo; ningún ‘ente’ es *arjé* o principio de su propio ser. El ‘ser’ más bien es el ‘ser relacionado’; la ‘ontología’ andina siempre es una ‘inter-ontología’. Positivamente, el ‘principio de relacionalidad’ dice que cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ (existe como un conjunto de ‘seres’ y acontecimientos interrelacionados” (p.126-128).

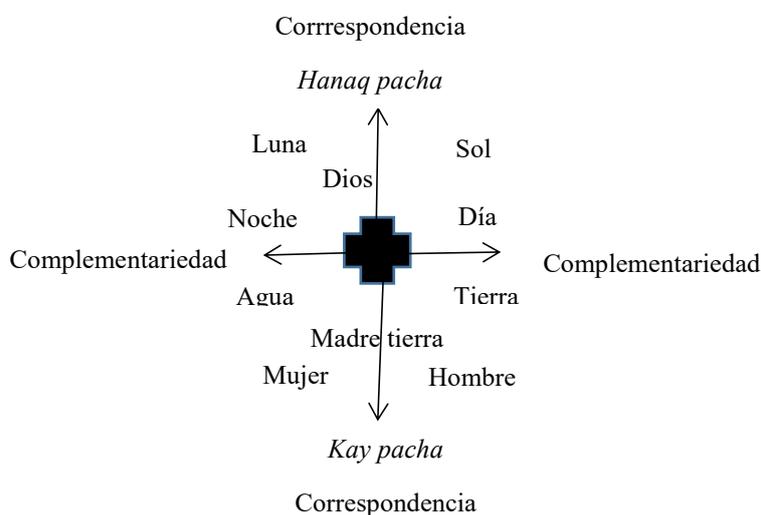
⁹⁰ Un ejemplo del cine que quizás podría dar al lector una muestra (*token*) del singular tipo de relacionalidad no causal ni inferencial de la racionalidad andina lo encontramos la película *Wiñaypacha*. Podemos constatar signos del principio de relacionalidad andina en escenas como en las que Phaxi desea que un viento traiga a su hijo de vuelta o especialmente en la escena en que ambos ancianos criban y separan la quinina con el viento y el viento deja de soplar y Willka le dice a su esposa que llame al viento y ella se levanta llamándolo mientras invita al viento a regresar sacudiendo ceremonialmente unas ramas recitando: “Joven viento ven, la jovencita helada está aquí, dice que te quiere mucho, ven con todas tus fuerzas. Ven bailando y soplando” (Catacora, 2017). Luego de su petición ritual, el viento regresa de nuevo. A mi juicio, la escena esboza la manera en que en el pensamiento andino se interrelacionan fenómenos aparentemente inconexos como un sueño o el viento con el regreso del hijo (o en Yawar Fiesta el desarrollo de una corrida de toros y el culto a la montaña). Mostrando una lógica heterogénea de relacionalidad no causal ni inferencial en la que el ritual y la ceremonia desempeñan un rol central en la racionalidad andina, como iremos observando.

correspondencia no es connaturalidad, ni equivalencia o identidad. Su característica principal es la mutualidad y la bidireccionalidad entre diferentes campos de realidad, relacionados por medio de relaciones no causales, que pueden ser de naturaleza cualitativa, simbólica, celebrativa, ritual o afectiva [...] Una cosa simboliza a la otra en la misma medida que ésta la presenta en una forma densa y condensada que la hace patente, particularmente, en el ritual (Gómez, 2012: 98).

En nuestro posterior análisis de las imágenes narrativas sobre el culto andino a la montaña en *Yawar Fiesta* analizaremos cómo, justamente, el ritual y la ceremonia son pilares fundamentales de la racionalidad andina. Y, cómo lo subraya Gómez (2012), en particular, de su singular concepción de la relacionalidad, pues tanto en los rituales institucionalizados como en los cotidianos quedan manifiestas la sacralidad que tiene *Pacha* y también la centralidad de los rituales y la representación simbólica de la realidad a través suyo. Citando a Estermann, plantea que “el hombre andino no accede a la realidad a través del conocimiento teórico, la meditación o el deber ético, sino por medio de ‘la presentación celebrativa, productiva y simbólica’ [...] Tenemos un ejemplo claro de correspondencia en el ritual institucionalizado del ‘despacho’ [...], en que *pacha* es presentada simbólicamente en los diferentes elementos usados [...] para realizar el ritual” (Como se cita en Gómez: 98); desarrollaremos mejor esta idea en lo sucesivo. En corto, Gómez (2012) señala que las principales correspondencias entre los diferentes niveles entre *Hanaq Pacha*, *Kay Pacha* y *Ukhu Pacha* son las existentes entre la mujer y la luna; el hombre y el sol; el agua y la noche; el día y la tierra; el este y las plantas; el oeste y los ríos; el invierno y los animales; el verano y las cuevas.⁹¹ A diferencia de estas correspondencias que ocurren principalmente entre los niveles cósmicos de arriba y abajo (como lo muestra el siguiente gráfico de Gómez (2012)) el *principio de complementariedad* establece vínculos de complementariedad entre lo femenino y lo masculino, el sol y la luna, la mujer y el hombre, el agua y la tierra,

⁹¹ En el siguiente gráfico (Gómez ,2012:99) resume las estructuras propuestas por Estermann de algunos elementos principales interrelacionados por la correspondencia y complementariedad en *Pacha*. Sobre su significado en la filosofía andina de Estermann escribe: “Cada uno de los elementos en cada uno de los cuadrantes está unido de ambas maneras, horizontalmente, por la complementariedad, y verticalmente, por la correspondencia, con otros elementos en los cuadrantes adyacentes. La cruz vacía en el medio, conocida como la *chakana*, que significa literalmente ‘puente’, es el punto de transición y conexión entre los diferentes niveles y reinos de la realidad. Aunque aquí ubicamos a Dios y la Madre tierra como correspondiendo uno al otro pero sin tener ningún ‘complemento’, existe un complejo sistema simbólico de otros complementariedades por medio de los cuales esta correspondencia ocurre. Por ejemplo, *Pachamama* (la Madre tierra) está relacionada con Dios a través de las montañas y colinas (*Apus*, que son vistos como su pareja), y estos a su vez están vinculados a lo divino por medio del Condor (*kuntur*). En este sentido, ambos las montañas y el condor son también *chakanas* entre lo divino y el mundo de los hombres. Lo mismo ocurre con fenómenos meteorológicos como la lluvia, la niebla y el trueno, los cuales evidentemente vinculan lo de arriba con lo de abajo y están relacionados con la fertilidad de la tierra” (Gómez, 2012:100).

etc.⁹², generando así “una topografía simbólica que puede expresarse con la [...] [anterior] estructura cósmica” (p.100) en forma de *chakana* o cruz andina (figura sobre la cual volveremos en nuestro sucesivo análisis de las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta* a la luz de la filosofía andina).



Ahora bien, Gómez (2012) remarca cómo esta complementariedad entre luna y sol, noche y día, agua y tierra, masculino y femenino, etc., es un claro signo de la relatividad de principios de la racionalidad occidental. Tales como el principio de no contradicción, el principio de identidad y el principio del tercero excluido⁹³ en la medida en que estos elementos interrelacionados de la racionalidad andina no se oponen ni son contradictorios entre sí, sino que se complementan. En el pensamiento andino, como lo sintetiza Gómez (2012), la contradicción se entiende como una “contraposición” de dos “posiciones” que están incluidas e integradas en un todo. Por lo tanto, colige que en la racionalidad andina los elementos contrarios no están excluidos sino integrados al punto que ningún principio andino permitiría “una cosa tal como que ‘A no es A’. Antes bien, [los principios] sugieren que ‘A es solo plenamente A por medio de la relación complementaria con B’ (en que A y B permanecen diferenciados uno del otro)” (p.100).

⁹² En palabras de Estermann (2006): “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino para el *runa/jaqi* [hombre andino] no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral. El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como ética y sociales. El ideal andino no es el ‘extremo’, uno de los dos ‘opuestos’, sino la integración armoniosa de los dos” (p.142).

⁹³ Al respecto Estermann (2006) agrega “el principio de identidad enfatiza la coincidencia de un ente consigo mismo, y su diferencia (no-identidad) con cualquier otro ente distinto, o en forma lógica, tercer excluido afirma la exclusividad mutua de los valores lógicos (verdad y falsedad): una proposición es bien verdadera o bien falsa, pero no existe una tercer posibilidad” (p.140-141)

En este sentido, para Estermann (2006), el *principio de complementariedad* enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en un ente completo e integral. “*Tertium datur*; existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria. Un ‘ente’, acontecimiento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este tercio como síntesis de algo (posición) y de su opuesto (contra-posición)” (p.141). Esta complementariedad andina, de acuerdo con Estermann (2006), muestra similitudes con la complementariedad y correlatividad de los principios de *Yin y Yang* del pensamiento o filosofía china planteada en el *Libro de las mutaciones (I Ching)*⁹⁴; a su vez, durante nuestro breve análisis de la orolatría andina, observaremos que el culto andino a la montaña muestra también algunas similitudes con el inveterado culto chino a las montañas. Ahora bien, el punto de Gómez (2012) con respecto a la racionalidad andina es que, a pesar de esta intraducibilidad y heterogeneidad con respecto los principios occidentales de no contradicción (como el principio de identidad y de tercero excluido) y los principios andinos de correspondencia o complementariedad, no significa que no existan elementos comunes, tales como la identificación de contradicciones o la vinculación causal de eventos, sino que “estas actividades son desarrolladas diferentemente y valoradas por diferentes sistemas de pensamiento. En el pensamiento andino son, por ejemplo, subordinados a otros principios que producen una imagen de la realidad inconmensurable a la producida por la ciencia moderna occidental” (p.101).

Con todo, tras haber intentado explicar la concepción argumentativa y normativa que Gómez (2012) tiene del diálogo intercultural y esbozado esto dos principios de la racionalidad andina (correspondencia y complementariedad) solo nos queda pendiente el *principio de reciprocidad*, el cual será el más central en nuestra lectura de las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta* a la luz de la filosofía andina de Estermann. Por el momento, cabe remarcar que lo que nos interesaba de la lectura de Gómez (2012) con respecto a la racionalidad andina como forma de racionalidad heterogénea era señalar cómo estas “racionalidades heterogéneas son diversos modos

⁹⁴ “Vemos aquí nuevamente con el I Ging, el ‘libro de las transformaciones’ taoísta de la Antigua China. La complementariedad de *Ying* y *Yan* es el principio fundamental de la realidad y de sus múltiples transformaciones. El ‘símbolo’ del círculo con sus dos partes complementarias y correlativas de *Ying* (oscuro, pasivo y femenino) y *Yan* (claro, activo y masculino) se constituye de tal manera que cada una de las partes a la vez ‘contiene’ su contraparte’ u ‘opuesto’ [...] La familiaridad del pensamiento oriental chino) con las filosofías autóctonas de *Abya Yala* probablemente tiene (entre otros) carácter genealógico: racial y genéticamente, el ser humano indígena de América tiene mucho en común con el ser huino del Oriente Lejano (especialmente Mongolia). Los hallazgo sobre las grandes migraciones intercontinentales en la época glacial parecen corrobora las tesis etno-lingüísticas y filosóficas” (Estermann, 2006: 141). Una cuestión abierta e interesante, a mi juicio, sería estudiar comparativamente algunas posibles convergencias y divergencias entre la racionalidad andina y la china.

de representar el mundo que proporcionan los principios para una experiencia significativa y también establecen las nociones básicas de lo que puede tomarse por sentado en una comunidad cultural particular” (p.102) y, con esto en mente, intentar comprender en sus propios términos la racionalidad andina subyacente a una práctica cultural todavía central en la civilización andina como la orolatría. En efecto, a lo largo del siguiente análisis de las imágenes narrativas de la orolatría andina en *Yawar Fiesta* intentaremos mostrar por qué éstas hacen “justicia hermenéutica” a la genuina experiencia fenomenológica andina del culto andino a la montaña, si las examinamos desde el prisma de la racionalidad andina. Especialmente a la luz del principio de *reciprocidad andina*, y no a través de la lógica o racionalidad occidentales, porque ambas racionalidades y experiencias de la montaña son singulares e incommensurables aunque no por ello incommunicables entre sí.

Empero, antes de entrar en materia con nuestro análisis de las imágenes narrativas de la orolatría andina en Arguedas, y luego en López Albújar, considero oportuno un contexto sobre la centralidad religiosa y cultural del culto a la montaña en la civilización andina para aclarar la pertinencia de haber elegido este tema para nuestro análisis filosófico del jardín cultural de la literatura arguediana. De este modo contaremos con algunos elementos centrales para, posteriormente, examinar, explicitar y criticar -usando determinados criterios de Gómez (2012)- algunos de los presupuestos analíticos (o si se quiere interpretativos) subyacentes a las imágenes narrativas del culto andino a la montaña del López Albújar en su cuento titulado *Los tres jircas*. El objetivo con esto es analizarlas comparativamente, y así, intentar explorar si efectivamente Arguedas pudo llevar a buen término su proyecto hermenéutico de ofrecer mejores interpretaciones, o si se quiere, hacer más “justicia hermenéutica” que sus antecesores, de un aspecto tan central del universo geográfico y humano andino como la orolatría. Y, así, reafirmar el carácter realista de estas imágenes narrativas de Arguedas y, así, refutar la tesis antirrealista vargasllosiana en *La utopía arcaica*.

2.2 ¿Qué es la orolatría andina y por qué ha sido una práctica religiosa central en civilizaciones andinas como la quechua-aymara?

Esta breve sección dedicada a la orolatría es una antesala a nuestro análisis de las imágenes de la orolatría andina en Arguedas y López Albújar. Su objetivo es esbozar algunos

fundamentos y la centralidad que ha tenido el culto a la montaña en las civilizaciones andinas y, con ello, de paso, justificar nuestra elección temática de nuestro análisis hermenéutico. Para luego contar con algunos elementos alrededor del tema que nos permitan contrastar y evaluar la *justicia hermenéutica* que hacen las imágenes narrativas de López Albújar y Arguedas a la experiencia fenomenológica y racionalidad subyacente al culto andino a la montaña. Para iniciar Plaza (2010) destaca cómo la orolatría es una práctica ampliamente extendida en diversas culturas y religiones del mundo. Algunos pocos ejemplos que propone son el culto indio al monte Meru, que es considerado el centro del mundo, o al Kailasa, que es considerado la casa de Shiva. También a Irán con el Haraberezaiti, considerado como unión de la tierra y el cielo ; a Grecia con el Parnaso, consagrado a Apolo y Dionisio, y el Olimpo, considerado el hogar de los Dioses; O al Abu para hinduistas y jainistas; el Sinaí, donde Moisés recibe los mandamientos, y el Sion, donde residió el templo, para los hebreos; o el Gólgota para los cristianos. No olvidemos tampoco el antiguo culto (*Fujiko*) al monte Fuji en Japón; o el culto a las cinco montañas sagradas para los taoistas en China (*Tai Shan, Hua Shan, Heng Shan Bei, Heng Shan Nan y Son Shan*) que se asemeja un poco al culto inca⁹⁵; o el culto a la Sierra Nevada de los Koguis en Colombia o a los Apus (o cerros tutelares) como el Ausangate o el Salkantay para los Incas, y un largo etcétera.

Ciñéndose al caso de la orolatría en los Andes peruanos, la investigación de Leoni (2005) explica que numerosos estudios etnográficos han documentado la gran importancia del culto a las montañas entre los habitantes del área andina, especialmente en tiempos de los incas y durante los siglos XVI y XVIII, aunque ciertamente tiene sus raíces en tiempos muy anteriores a los incas⁹⁶. Por un lado, Leoni (2005) anota que, tal como lo atestiguan los

⁹⁵ Jinhua (2021) argumenta que el sacrificio a las montañas y los espíritus acuáticos constituyó una forma de ritual estatal en la dinastía Shang (1600 A.C-1046 a.e.c) que continuó a través de las dinastías Zhou y Qin (1046 a.e.c-206 a.e.c), aunque aclara que en particular fue durante la dinastía Han occidental (206 e.c- 8 e.c) y la dinastía Song del norte que las cortes imperiales gradualmente formaron un sistema de sacrificios rituales dirigidos por el estado a las cinco montañas sagradas (*wuyue*), las cinco fortalezas (*wuzhen*), los cuatro mares (*sihai*) y cuatro corredores fluviales (*sidu*), el cual se mantuvo hasta el final de la última dinastía imperial Qing en 1911. Su estudio revela el proceso de formación de este sistema de sacrificios y sus concepciones religioso-políticas "mostrando cómo estos marcadores territoriales se integraron gradualmente con prácticas religiosas e instituciones rituales y políticas hasta volverse símbolos de la legitimidad territorial, sagrada y política que ayudó a mantener la unificación y gobierno de del imperio tradicional chino durante dos mil años" (p.1). (Traducción propia). Interesantemente, iremos observando algunas semejanzas que surgen a primera vista entre el culto andino a la montaña y la orolatría china, como por ejemplo el hecho que tanto el Imperio chino como el Inca "estatizaron" (o si se quiere volvieron un dispositivo o tecnología de poder gubernamental) el culto y los sacrificios a la montaña, pues les daba cierta unidad político-religiosa en sus vastos imperios; contrastar juiciosamente las diferencias y similitudes entre ambos cultos sería un interesante trabajo de investigación, cuya existencia desconozco.

⁹⁶ A propósito Leoni (2005) dilucida que algunos académicos consideran que la extendida construcción de santuarios probablemente fue parte de una estrategia sistemática de dominación en la cual, en aras de establecer un mayor control político sobre las poblaciones recién incorporadas al imperio, los incas se apropiaban de las huacas o deidades regionales de los pueblos conquistados. Aunque, aclara que, aunque no exista un acuerdo común entre los

documentos etnohistóricos y los restos arqueológicos como santuarios, sacrificios y ofrendas situados en las cimas y laderas de altas montañas, las ceremonias relacionadas con los cerros constituían una parte importante de la religión del estado incaico, no solo para las poblaciones ya asimiladas en el imperio sino también para las recién incorporadas. Por otro lado, también remarca que no se trataba de una o varias montañas consideradas sagradas de manera aislada, sino que, al parecer, la veneración a las montañas estaba profundamente interrelacionada con otras prácticas religiosas importantes como los ritos de fertilidad, el culto a los ancestros⁹⁷ o para asegurar el suministro de agua, incidiendo en la integración y organización de las comunidades andinas tanto a nivel local como regional. Asimismo, el investigador argentino hace énfasis en que, pese a que existen según la región variados nombres para las montañas (*Apu, Wamani, Aukish, Achachilas, Jircas*, entre otros), todas constituyen (junto con promontorios, colinas, cuevas y lagunas) espacios sagrados donde habitan diferentes deidades,

tales como huacas o lugares imbuidos con poder sagrado, manifestaciones físicas de seres divinos, restos petrificados de personajes míticos, residencias de deidades y lugares de origen de ciertos grupos étnicos [...] y se considera en general que ejercen una gran influencia sobre las comunidades humanas. Controlan los fenómenos meteorológicos y se las considera dueñas de animales y plantas, salvajes y domesticadas (Leoni, 2005: 152-153).

Además, como veremos en más detalle al explicar el *principio de reciprocidad* formulado por Josef Estermann, Leoni (2005) observa que un aspecto medular de la orolatría y la religiosidad andina actuales es la ritualidad y la ceremonia. Dado que es muy conocido que todavía en una forma de sincretismo entre la religión incaica y el cristianismo⁹⁸, todavía en las comunidades andinas se realizan diferentes rituales y

académicos sobre cuán centrales o extendidos habrían sido en tiempos preincaicos la construcción de santuarios sobre las cumbres, la veneración o simbología alrededor de las montañas, en todo caso, es un hecho que los incas, hicieron uso político e imperial del extendido culto a las montañas.

⁹⁷ Sanchez (2006) resume que tanto para los Incas como a los pueblos que los precedieron, los espíritus de sus ancestros residían en las montañas adonde les rendían culto. Explica que a los antepasados se les (re) presentaba a través de sus momias o ídolos de piedra o metal, los cuales, al ser deificados tenían poder en el mundo de los vivos, injerencia en las actividades agrícolas y pastoriles, asumiendo un rol protector o tutelar en sus descendientes.

⁹⁸ A propósito del tema del gradual sincretismo de la orolatría andina con la religión cristiana, Arguedas (1968) explica que hechos como que los misioneros hayan erigido capillas y cruces sobre las wakas destruidas o que se hayan superpuesto algunas festividades católicas a algunas antiguas grandes festividades peruanas como "el corpus Christi al Inti Raymi, el carnaval a las celebraciones de Paqoy, tiempo de la maduración, etc. [...] contribuyó a la conservación de las antiguas fiestas mediante el acatamiento formal a las insignias católicas instauradas por la iglesia romana. Este hecho tuvo una importancia trascendental para el desarrollo de la cultura nativa: se conservaron en gran medida el ritualismo típico indígena; se trasladaron a las fiestas patronales católicas todo el aparato mágico-estético de las antiguas" (p.313). Arguedas (1968) se vale de la versión de un mito local puquiano, *Ínkarri*, para dilucidar un cambio significativo del antiguo culto andino a la montaña tras el sincretismo con el

ceremonias en cerros nevados y montañas, cuya finalidad principal es hacer “pagos” o rendir “tributos” de reciprocidad realizados con el objetivo de, por ejemplo, asegurar el éxito de la reproducción de los animales, los cultivos y los humanos mismos. Igualmente, Sánchez (2006) subraya el hecho de que si no se trata adecuadamente a estas deidades-montaña éstas pueden influir negativamente en la vida de los humanos, plantas y animales a través de daños, castigos, enfermedades, desastres naturales, accidentes o infertilidad. También, tal cual observaremos mejor al analizar las imágenes narrativas del orolatría en *Yawar Fiesta*⁹⁹, que resulta vital para las comunidades andinas saber a qué apu o wamani rendirle culto, pues, como bien sintetiza Leoni (2005), cada uno domina territorios particulares sobre los cuales ejercen su influencia y tienen diferentes jerarquías definidas por su tamaño y visibilidad a grandes distancias. En otras palabras, que cuanto más grande sea el cerro es mayor su área de influencia y son más venerados por poblaciones de diversas áreas. De ahí que no sólo se caractericen por poseer poderes sobrenaturales, sino que también funcionan como un foco en torno al cual se construyen identidades comunitarias y supracomunitarias .

Los wamanis pueden ser invocados para dar unidad a territorios de mayor o menor tamaño dependiendo del contexto o la necesidad, operando como símbolos de identidad para grupos sociales de variado nivel de inclusión y extensión geográfica. Así, los cerros altos más visibles proveen un foco común para una integración regional más amplia, promoviendo identidades sociales que se reproducen a través de la participación en ceremonias dedicadas a honrar a estas deidades principales. La estructura jerárquica de los wamanis en Ayacucho ha sido bien estudiada por varios investigadores. Estos estudios han señalado claramente la existencia de tres o cuatro deidades principales, o *hatun wamani*, que se identifican con cerros nevados. De éstos, el más importante es el

cristianismo: "Los wamanis (dioses montaña) son obra de Inkari, que creó al hombre y todo cuanto existe. Inkari fue hijo del sol en una mujer salvaje. Amarró a su padre, con unos flejes, sobre la cima del Qoropuna, cuando comprobó que le iba a faltar tiempo para concluir de hacer todas las cosas. Luego de haber creado al hombre, dictó leyes conforme a las cuales el indio vivió en paz y abundancia. Mucho tiempo después, Inkari fue apresado por el rey español [...] Inkari es el primer dios, los Wamanis son el segundo dios. "Y ¿nuestro Señor Dios que está en la iglesia y en el cielo?" le preguntamos a los tres ancianos que narraron el mito. Ellos se descubrieron con profundo respeto, y no sin cierto temor, contestó uno de ellos "el es el 'verdadero' primer dios, pero él no se mete (*manan metekunchu*) (en los asuntos de los comuneros)" (p.311).

⁹⁹ A continuación en nuestro análisis de las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta* analizaremos que Arguedas muestra cómo diferentes comunidades (o ayllus) rinden culto y piden permiso a los diferentes apus en torno a los cuales han construido identidades comunitarias y supracomunitarias de amistad o enemistad entre sí, como quedará claro cuando analicemos cómo algunos ayllus rinden culto al Negromayo, al Ak'chi o al K'arwarasu (que es el más grande, y por lo tanto, el más importante al cual rendirle culto a través de ofrendas detalladamente descritas).

cerro Rasuwillka [...] Esta montaña ejerce su influencia en la región, encontrándose los restantes wamanis subordinados a ella (Leoni, 2005: 152).

En estas mismas líneas, Sánchez (2006) destaca que en los tiempos de los incas el culto a las montañas se insertaba dentro de un sistema de marcación y apropiación espacial, pues cada *huaca/ apu* se ubicaba en determinado *ceque* sirviendo para demarcar los rituales y rutas de desplazamiento de las ofrendas sacrificiales (como el *capacocha*¹⁰⁰), ayudando al desarrollo de las rutas caravaneras de los Andes. Así pues, agrega que el culto a las montañas formaba parte de una división territorial estructurada desde una concepción político-religiosa, puesto que cada uno de los cuatro *suyos* del imperio (el Tawantinsuyo) estaba compuesto a su vez por *huamanis*¹⁰¹ localizados cada uno en el sistema de 41 *ceques* que salían del Cuzco, donde se contabilizan alineadas un sistema de 328 *huacas*¹⁰², a las cuales se les rendía culto según su jerarquía. A este respecto, el investigador peruano aclara que se sabe con certeza que “los dioses montaña integraban la larga lista de huacas que eran objeto de reverencia o culto en el mundo andino a la llegada de los españoles. Información del siglo XVI registra la denominación *apu* para referirse a importantes *wakas/apu*, algunas *wakas* principales eran conocidas como *apus*” (Sánchez, 2006: 282). Dicho de otro modo, Davis (2009) resume comprensivamente que:

Los incas consideraban al Cusco como el ombligo del mundo. El Templo del Sol, el Coricancha, era el eje desde el cual irradiaban, hacia todos los puntos del horizonte, cuarenta y una líneas conceptuales, cuyas alineaciones estaban determinadas por el ascenso y descenso de las estrellas y constelaciones, el sol y la luna. A lo largo de estas líneas de visión, o *ceques*, había cientos de sitios sagrados, cada uno con su propio día de celebración, cada uno reverenciado y protegido por una comunidad específica. De esta manera, cada persona y cada clan, aunque arraigado en una localidad específica, estaba ligado al marco cosmológico del imperio. Estos adoratorios, o huacas [...] eran estaciones en caminos sagrados que existían tanto en un sentido literal como metafísico. La

¹⁰⁰ Al respecto, Davis (2009) anota: “En épocas de gran trascendencia, el solsticio de verano o la muerte de un Inca, los sacerdotes convocaban a los sacrificios. Los elegidos, niños y animales bendecidos por el Sol, eran llamados al Cusco de todas partes del imperio. Algunos fueron asesinados en la capital; otros fueron seleccionados para llevar porciones de la sangre del sacrificio de regreso a sus comunidades, donde a su debido tiempo también serían asesinados. Las comitivas llegaron a Cusco por carretera, pero al partir siguieron las rutas sagradas de los *ceques*, caminando en línea recta por montañas y ríos, a veces por cientos de kilómetros, visitando adoratorios locales, rindiendo homenaje a la perfección de su destino” (p.132-133)

¹⁰¹ Sánchez (2006) aclara que, antiguamente, “*waman*, *wamani* o *wamainservían* para designar las reparticiones provinciales del Tawantinsuyo. También indicaban la presencia de mojones con los que se demarcaban los límites territoriales [...] hoy en día el término *wamani* se usa como sinónimo de *apu* para referirse a los dioses montaña”(p. 281)

¹⁰² Ceque. (2021, 10 de diciembre). Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: 04:07, diciembre 14, 2021 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Ceque&oldid=140270144>.

peregrinación, el movimiento a través del paisaje a la sombra de lo divino, ha sido un rasgo central de la vida andina desde el comienzo de la memoria. Para hacer ofrendas, los sacerdotes incas subían a las cumbres de las montañas de 6.500 metros, alturas que no se alcanzarían en el tradición europea solo hace 400 años. Tras la Conquista, estas peregrinaciones continuaron, adquiriendo nuevas resonancias y formas con la infusión del cristianismo, pero permaneciendo siempre enraizadas en antiguas nociones de paisaje y poder místico (Davis, 2009:130-132).

En suma, hemos resumido cuatro características principales del culto a las montañas planteadas hasta ahora; nos enfocaremos particularmente en la última sobre las oblaciones y ofrendas ceremoniales a la montaña y su relación con el *principio de reciprocidad*. La primera es que la orolatría fue para los Incas-como para los chinos- una política imperial, o tecnología de gobierno diría Foucault, que dio homogeneidad político-religiosa organizando “sagradamente” el espacio y el poder desde el Cusco y estableciendo un marco cosmológico para el imperio y para las nuevas poblaciones subyugadas. Segundo, que las montañas son sagradas, tutelan y son reverenciadas por clanes y comunidades específicos, como una especie de totem, en torno a las cuales se establecen relaciones de parentesco, reales o imaginarias. Tercero, que existen jerarquías, filiaciones y rivalidades entre los apus y sus comunidades, según su tamaño, ubicación y visibilidad.¹⁰³. Y cuarto, como destacaba Davis (2009), que las peregrinaciones y las ofrendas (las cuales, tras la Conquista, continuaron adquiriendo “nuevas resonancias y formas con la infusión del cristianismo, pero permanecieron siempre enraizadas en antiguas nociones de paisaje y poder místico” como lo revelan hoy celebraciones religiosas como el Inti Raimy o el Señor de Quyllur Rit'i, tal cual ilustraremos a continuación) han sido un rasgo central de la civilización y pensamiento andino. Cabe resaltar que encontraremos referencias a las últimas tres de estas cuatro características del culto andino a la montaña en las imágenes

¹⁰³ Con relación al parentesco y la jerarquización de los apus, Sánchez (2006) agrega que en los relatos míticos se explicita la existencia de linajes divinizados vinculados míticamente a un progenitor (padre, abuelo o viejo) y apu común en torno al cual se organizan las relaciones entre sus descendientes y parientes afines y, asimismo, que suelen justificarse los intercambios y relaciones sociales y el otorgamiento de dones y contradones; a manera de ejemplo de Ayacucho menciona el caso de un chaman que se hizo hermano de un asno que representaba al Apu Yanawanga. Con respecto a su jerarquización, Sánchez (2006) insiste en que los apus hacen parte de un sistema de deidades tutelares a lo largo y ancho del mundo andino, los cuales no solo marcan las relaciones de parentesco entre los hombres y los dioses montaña, sino que las alianzas o concertaciones entre estas deidades mismas inciden a su vez en las relaciones y rivalidades de los grupos humanos, quienes se diferencian o pueden volverse rivales si están tutelados por cerros que consideran enemigos, tal como queda más explícito en nuestro análisis de la orolatría en *Yawar Fiesta*. En este sentido, el investigador peruano reflexiona en retrospectiva que tal conciencia compartida sobre el poder de los dioses montaña y su estructura jerarquizada debió ser un referente indispensable para la articulación del espacio y la circulación caravanera, puesto que “las gentes podían desplazarse de un lado a otro, cumpliendo tareas religioso-rituales, de embajada política o de intercambio de bienes, con previa solicitud y anuencia de los apus dominantes y propios de cada región” (p288-289).

narrativas de *Yawar Fiesta*¹⁰⁴, y solo a una en *Los tres jircas*, tal cual analizamos en lo sucesivo.

Es justamente alrededor de la cuarta y última característica de la orolatría andina relacionada con las ofrendas y las ceremonias que concentraremos nuestro análisis de las imágenes narrativas de la orolatría andina dada su relación con el *principio de reciprocidad* de Estermann, dado que en ésta subyace la profunda concepción ética y “metafísica” (o “pachasófica”, como dirá Estermann) y no meramente celebrativa del culto a la montaña. A propósito, Sánchez (2006) observa que los ayllus hacen ofrendas y sacrificios a las montañas según su filiación simbólica o real con éstas y su jerarquía con otros apus¹⁰⁵, porque, como constataremos al analizar el principio de reciprocidad de Estermann, es mediante las ofrendas rituales que los hombres ratifican sus obligaciones para que los apus mantengan su tutelaridad sobre los ayllus y garanticen la reproducción de la vida en la forma de abundancia de ganado, cosechas, el bienestar de la comunidad, etc. Dado que si, por el contrario, la relación ritual y ceremonial del humano con los *apus* no es lo suficientemente recíproca o si las ofrendas no son de su agrado, Sánchez (2006) señala que entonces suelen sobrevenir sobre las comunidades tuteladas consecuencias negativas como desastres naturales y muerte por enfermedad o depredadores. En otras palabras, tal cual examinamos a continuación en las imágenes narrativas de *Yawar Fiesta* a la luz del *principio de reciprocidad* de Estermann, es por medio de invocaciones, “pagos” o “despachos” (es decir ofrendas) y oraciones que los hombres de los Andes piden protección a los apus, puesto que, según el *principio*, los rituales de ofrenda constituyen un deber ético para mantener el orden cósmico.

¹⁰⁴ Arguedas no solo escribió literariamente sobre la orolatría, sino que quizás más destacable fue su trabajo como científico social pues contribuyó con trabajos etnográficos. Por ejemplo, refiriéndose a de la orolatría en Puquio, (ciudad donde está situada *Yawar Fiesta*), Arguedas (1968) hace alusión a algunas características locales del culto: “Comprobamos en Puquio, que el indio cree que todos los bienes de que puede disfrutar el hombre, constituyen un don de los Wamanis, dioses montañas. Ellos producen el agua que convierte en fértil a la tierra: protegen el ganado y aún lo fecundan cuando es indispensable. En cada montaña hay un Wamani, personificado por un cóndor o por una figura humana. Viven también en su interior los niños que murieron; habitan en un palacio deslumbrante donde hay jardines que cuidar y golosinas con las que los infantes se alientan. El wamani protege al hombre día y noche y, cuando nace, ya hay uno que está junto a él”. (p.311)

¹⁰⁵ A propósito de la posible antigüedad de los ritos de ofrenda, el investigador peruano escribe que durante las dos últimas décadas se ha confirmado la existencia de adoratorios y enterramientos prehispánicos en muchas de las altas montañas de los Andes o volcanes (como el Misti, Pichupihu, Sarasar, Qhoropna) en cuyos espacios sagrados ubicados sobre los 3400 m.s.n.m., se procesaron oblaciones a las divinidades tutelares y ancestros por medio de rituales complejos donde se incineraban ofrendas. Paralelamente, el investigador peruano indica que durante excavaciones arqueológicas en lugares como la cuenca del Vilcanota, se han encontrado “restos de patios hundidos como vestigios de un sistema ideológico religioso, en el cual los cerros sagrados fueron sus puntos de conexión allá por el periodo formativo, como pare de un mapa geográfico cognitivo compartido en áreas geográfica regionales bastante amplias” (Sánchez, 2006: 286).

Con esto en mente y en sintonía con el objetivo del segundo capítulo, en el siguiente apartado argumento que, en comparación con las imágenes narrativas de *Los tres jircas* analizadas desde una perspectiva hermenéutica intercultural, las imágenes narrativas arguedianas del culto andino a la montaña de una novela como *Yawar Fiesta* le hacen más “justicia hermenéutica” a la racionalidad, experiencia y dimensión ética particulares subyacentes a la orolatría andina.

2.3 Las imágenes narrativas de la orolatría en *Yawar Fiesta*

La historia de *Yawar Fiesta* (1941), aunque escrita en tercera persona, es una novela profundamente autobiográfica (y está entretejida con sus primeras etnografías¹⁰⁶) que se sitúa a mediados de los años treinta en la capital de provincia de Puquio, que es la capital de San Juan de Lucanas. Está inspirada, según Vargas Llosa (1996), en una corrida o lidia andina en que un toro destroza a un capeador indígena que Arguedas presencié durante aquellos años. Cabe advertir que estos años estuvieron marcados por una modernización económica, política, cultural y social que se ejercía desde la costa por nuevas carreteras construidas por los indios hacia la sierra y que llevaban, a su vez, hacia Lima ríos de inmigrantes serranos antes aislados a poblar las barriadas de Lima. El relato se desarrolla en torno a la festividad andina del *turupukllay* o *yawar punchay*, o la corrida de toros al estilo indio, festejada el 28 de julio, coincidiendo con el día de la independencia peruana y se remonta cuanto menos a los días de Tupac Amaru. Básicamente, el conflicto de la novela gira alrededor de cómo reciben y se oponen diferentes actores sociales puquianos a una circular emitida desde el gobierno central de Lima que prohíbe el *turupukllay* y decreta que se prohíba la corrida india y se realice la corrida a la usanza española, puesto que la consideran más civilizada, so pretexto que en la primera aparecen capeadores locales ebrios toreando en medio de música, alcohol, cantos, heridos, dinamita y, en ocasiones, cóndores (simbolizando la cultura quechua) marchando en fila o enjalmados a los toros (simbolizando a España).

¹⁰⁶ A propósito cabe recordar que los dos primeros capítulos de la novela son en realidad ensayos etnohistóricos (que Arguedas realiza años antes de comenzar a estudiar etnografía formalmente en San Marcos) sobre la historia de las tierras y los despojos de los cuatro ayllus de Puquio. Por un lado, cabe remarcar nuevamente que J.M.A conoció íntimamente desde la infancia la ciudad Puquio (pues, antes de ser perseguido político por el gobierno de Leguía, su padre ejercía como juez allí) y sus diversos actores sociales, tal como lo reitera en una conferencia de 1966: “entonces en Puquio y en San Juan de Lucanas, fui espectador y actor de todo el poder de la población indígena sentía tener y que yo sentía que efectivamente tenía”(Arguedas, 1966, como se cita en Pinilla, 1994). Por otro lado, como explicamos durante el primer capítulo, que Arguedas -influenciado en años posteriores por la hermenéutica vitalista de Dilthey- consideraba que estos conocimientos vivenciales y experienciales que adquirió intuitiva y no teóricamente desde su infancia y adolescencia eran una valiosa materia prima tanto para su literatura como su obra antropológica. Durante esta sección intentaremos demostrar el valor filosófico de sus imágenes narrativas de la orolatría andina

En particular, lo que nos interesa de la novela es cómo Arguedas enlaza el tema central de la corrida andina con la orolatría andina en los capítulos VIII y X. Aunque Arguedas hace diferentes referencias al culto andino a la montaña en varios cuentos y novelas, a mi parecer, ninguna es tan rica y completa como las imágenes narrativas del culto a la montaña en su novela de 1941. Allí, por primera y única vez en su obra literaria, dedica el título y la temática del capítulo a la orolatría andina, documentando escrupulosamente las oblaciones y ofrendas rituales ofrecidas por diferentes ayllus a las montañas. En un examen de estas imágenes narrativas sobre el culto andino a la montaña, como veremos a la luz del *principio de reciprocidad* y la racionalidad andina de Josef Estermann, subyace un profundo carácter ético y “metafísico” (o pachasófico), y no meramente “festivo” o “celebrativo” que intentaremos sacar a la luz y explorar filosóficamente a continuación. Ahora bien, entrando en materia con las imágenes narrativas de la orolatría, por un lado, el capítulo X, titulado “El auki”¹⁰⁷, trata sobre la captura del mítico Misitu (que es un toro que, según las leyendas locales, nace de una laguna en las montañas) que es realizada por los comuneros del ayllu de K’ayau para llevar a cabo la corrida india del turupukllay. Para llevarla a cabo, estos se encomiendan al auki K’arwarasu (que es su montaña tutelar y el apu más grande y mayor de Lucanas y, por ende, el jerárquicamente más importante de la provincia de Lucanas, cuya capital es Puquio) para tal fin. El conflicto del capítulo es que para los punarunas (u hombres de la puna) que viven en K’oñani -donde vive el Misitu que van a capturar los K’ayaus para el *yawar fiesta* - el cerro tutelar es el Ak’chi y no el K’arwarasu (como sí lo es para los K’ayaus quienes lo consideran el cerro mayor de Lucanas), al cual deben encomendarse para pedirle permiso para capturar al Misitu, como iremos explicando más detalladamente a continuación¹⁰⁸.

¹⁰⁷ ‘Auki’ principalmente hace referencia a la montaña y también al sacerdote mensajero de la comunidad ante el espíritu de la montaña (wamani) encargado de realizar el culto al Dios montaña” (Huamán, 2004: 153-154). En palabras de Arguedas (1968), “ los Aukis son los mensajeros, también sacerdotes, de la comunidad ante los Wamanis, ellos hacen los sacrificios cruentos y entonan los himnos sagrados” (p.311-312). Arguedas emplea la ambigüedad del término para nombrar el capítulo, que contienen efectivamente un sacerdote quien muere al capturar al Misitu.

¹⁰⁸ En otras palabras, Tomas G. Escajadillo reafirma que efectivamente en *Yawar Fiesta* se encuentra ampliamente documentada la que denomina como “la creencia de los poderes mágicos” de los grandes cerros, de los *aukis*, El crítico literario resume que “Para los punarunas de las estancias de K’oñani, donde vive el Misitu, el Ak’chi que ensombrece esos parajes es su *auki*, su cerro protector, y le agradecen frustrar los primeros intentos de hombres de otras partes para capturar al Misitu [...] pero para los comuneros k’ayaus el K’arwarasu ‘es mando’: resulta un *auki* mayor, con primacía sobre los aukis menores de la misma región pues ‘es el padre de todas las montañas de Lucanas’ [...] a él se encomienda el Vayarok’ alcalde de la comunidad y obtiene la aprobación de capturar al Misitu para torearlo en la fiesta del 28 de Julio [...] y así se lo hace saber el vaquero mayordomo de K’oñani: Hablaron en quechua. - Taytakuna, vamos a llevar a Misitucha, para vintiuchu. Don Jolián manda. EL vaquero Mayordomo de K’oñani señaló con su dedo al tayta AK’chi que brillaba con el sol, ahí cerca, al final de la pampa. -Jatun auki molestará, tayta Alcalde. ¿Acaso? Misitu es su criatura, su animal. -¡Nu taytitu! Auki K’arwarasu mandando, ahista

En efecto, desde el inicio del capítulo reaparecen motifs sobre la orolatría andina utilizados en *Agua y Los ríos profundos* los cuales identificaremos en lo sucesivo tales como: primero, que los ayllus se encomiendan a diferentes montañas tutelares que consideran sagradas¹⁰⁹. Segundo, que las montañas ostentan diferentes jerarquías según su tamaño y ubicación. Tercero, que en torno a ellas se generan identidades y rivalidades comunitarias y supracomunitarias. Cuarto, que ayudan a los ayllus a sortearse en momentos cruciales hablándoles oracularmente a sus corazones. Con todo, *Yawar Fiesta* no solo repite motifs ya expuestos en obras anteriores, sino que es una novela donde, por un lado, Arguedas aborda más profundamente el tema del la orolatría describiendo las oblaciones y haciendo referencia al tipo de relación ritual y ética de los comuneros para con las montañas, la cual es mediada por un sacerdote (el *layk'a*), y donde, por otro lado, por primera vez entreteje el culto a la montaña con el arco narrativo de la novela sobre la corrida andina, como analizamos a continuación.

Durante el capítulo VIII, titulado el Misitu, se narra el legendario origen y la captura del toro de las punas. El capítulo cuenta que había nacido de un remolino de la laguna Torkok'ocha y que su lengua ardía como fuego y que habitaba la puna y los queñuales de Negromayo en K'oñani. Nominalmente, el toro pertenecía al hacendado don Julián Arangüena, propietario de la zona, y por ende del Misitu, quien decide capturarlo valiéndose de la ayuda de doce vaqueros, la guía del *layk'a* (o brujo) llamado Kokchi y los habitantes de la puna, es decir, los K'oñani, quienes consideran al cerro Ak'chi como el “padre de las estancias de K'oñani”. Por esto lo consideran como el dueño real del Misitu, el cual, a su juicio, debía seguir habitando libremente en las punas. Pero tras el fallido intento de capturarlo, el frustrado don Julián abandona el lugar (y decide regalarlo a los comuneros de k'ayau para el *turupukllay*) y, a raíz de ello y en señal de agradecimiento -o reciprocidad, como iremos viendo- una noche se reúnen y caminan durante horas hasta llegar a las faldas del Ak'chi, lugar adonde ceremonialmente le rinden culto a través de cuidadosas ofrendas al apu. Poco a poco, a la luz de la filosofía andina de Estermann, iremos analizando la dimensión dimensión ética y filosófica de estas imágenes narrativas:

—¡Ya, taita! ¡Aquistá tus criaturas!

layk'a de Chipau. Tayta K'arwarasu es mando. Los K'oñanis pestañearon” (Como se cita en Larco, 1976:95) Esta cita a la novela, esperamos, quedará más clara a medida que avancemos.

La voz del layk'a Kokchi duró largo rato, como si estuviera subiendo en la peña para alcanzar la cumbre. Bajó su fiambre; amontonó en el suelo el ischu seco y con un fósforo lo encendió. El ischu prendió llameando. Los k'oñanis se reunieron junto al fuego; las llamaradas no les dejaban ver lejos. Kokchi escarbó un hueco en el suelo, con su cuchillo; y preparó la ofrenda: mezcló sobre una hoja de papel rojo trigo grande de la quebrada, maíz blanco de la pampa de Utek', piñes de color, papel dorado y papel de plata, un real nuevecito y, pisando la mezcla, un torito de barro, con el cogote ancho y los cuernos casi juntos.

—¡Koñanikuna! —dijo.

Se juntaron alrededor del layk'a los punarunas. De rodillas, levantando sus manos, el kokchi le pidió al auki en quechua:

—Taitay, jatun auki, taitay Ak'chi: tus criaturas, ahistá, juntos, toditos, en tu lado, donde comienzas en la tierra. Está llorando por ti, jatun taita, con llorar te están pidiendo para que cuides al Misitu, para que le dejes, tranquilo, en su k'eñwal de Negromayo. K'ayau, dice, está rabiando en la quebrada, va venir, dice, para llevar tu Misitu, de tu pertenencia, de tu puna. No vas a querer, taita. Desde tu cumbre estás viendo Torkok'ocha, tu laguna; de allí es Misitu, de su adentro, de su agua, ha despertado tu animal. Aquistá tus k'oñanis, han venido en la noche, caminando lejos, en helada, en el frío, en el viento, para avisarte, rabia de K'ayau quiere Misitu, diciendo: ¡No vas a dejar, auki!

Enterró la ofrenda en el hueco, echándole tierra con las manos. Y regresaron, caminando rápido. Ya estaba llegando la madrugada, y la helada crecía. De rato en rato tomaban aguardiente. Tenían la conciencia tranquila. El taita Ak'chi era el más grande de los aukis en todas esas punas. ¿Quién era más en Puquio? El taita Pedrorok'o, Sillanayok', hasta Chitulla, eran como hijos del taita Ak'chi. Eran como huahuas para el auki de los k'oñanis. ¡Nunca arrastrarían al Misitu! (Arguedas, 1974b: 94-95).

En seguida comentaremos en detalle estas imágenes narrativas, sin embargo, resaltemos primero que, dos capítulos más adelante, en pleno inicio del capítulo X, el narrador alude nuevamente a la relación ritual de los comuneros del ayllu de k'ayau con los dioses montaña, aunque ya no refiriéndose al Ak'chi, sino al K'arwarasu (mostrando así como cada ayllu crea relaciones comunitarias con cerros tutelares diferentes):

-¡Ay taita! ¡K'arwarasu taita! Los viajeros indios esparcen aguardiente, mirándolo con respeto; sus ojos se esfuerzan para distinguirlo bien tras de todas las cumbres.-¡Papay! ¡Jatun auki! Los arrieros lucaninos le hablan con cariño, le saludan, rociando cañazo al

aire. En sus ojos brilla la adoración al auki, al vigía, al cuidador de toda la tierra lucana [...]—¡Ahistá el K'arwarasu! —hablan—. ¡Qué grande había sido! ¡Qué imponente! (Arguedas, 1974b: 110)

En lo sucesivo, a partir de imágenes narrativas como éstas, iremos analizando cómo Arguedas logra articular la creencia en la orolatría andina con parte principal del conflicto de la novela, a saber la captura del Misitu para la corrida. Igualmente, cómo en contraste con su obras anteriores en que Arguedas hace referencias a la orolatría (como *Agua y Los ríos profundos*), con su novela del 41 incorpora un nuevo actor a imágenes narrativas de la orolatría andina antes ausente: el layk'a, quien tiene diversas funciones, tales como fungir como médium (y como eventual ofrenda de sangre al K'arwarasu por la captura del Misitu) entre las diferencias entre los comuneros sobre la preminencia de un cerro tutelar sobre otros, para saber a cuál encomendarse y rendirle ofrendas y también como intérprete de los designios del *auki* K'arwarasu¹¹⁰. Designios que, al igual que en penúltimo fragmento del capítulo VIII, son comunicados precisamente durante los rituales y ceremonias de ofrendas:

El vayarok' Alcalde de K'ayau tenía derecho de encomendarse al tayta K'arwarasu, porque es el auki de todos los lucanas, aunque los comuneros de Chipau lo nieguen. El vayarok' Alcalde de K'ayau sabía que tenía derecho, porque Puquio es el pueblo más grande que los lucanas, es su capital; y los vayarok's de Puquio pueden hacer andar y levantar a todos los pueblos que el tayta K'arwarasu cuida. En tres llamas blancas el vayarok' Alcalde de K'ayau llevó la ofrenda del ayllu [...] Después de tres días regresó con un layk'a de Chipau. El layk'a quería ir solo por el Misitu; decía que el tayta K'arwarasu le había dado poder sobre todas las punas que le pertenecen al auki. Pero el vayarok' Alcalde no aceptó; dijo que el Tayta le había dado poder sobre los toros de todas las punas que pertenecen al auki. Pero el vayarok' Alcalde no aceptó; dijo que el Tayta le había ordenado ir con todo el ayllu. Que cuando estuvo observando la nieve para encontrar el suelo y enterrar la ofrenda, el Tayta le había dicho, hablándole al corazón. -Mi layk'a te va a guiar, pero tú vas a subir a K'oñani, con los k'ayaus; vas a llevar a mi Misitu para que juegue en la plaza de Pinchk'achuri. Yo voy a mirar desde mi cumbre el Yawar Fiesta. Por K'ayau soy, tayta Alcalde; K'ayau llevará enjalma, primero será en vintiuchu. Y que oyendo la voz del auki, grande, había llorado y su llorar caliente también, como ofrenda, la había enterrado (Arguedas, 1974b: 111).

¹¹⁰ Con esto, como mencionábamos en el apartado sobre la orolatría, Arguedas hace referencia a la función oracular que antiguamente tenían los cerros, pues éstos podían ser consultados en sus adoratorios a través de diferentes chamanes (o hermeneutas de lo sagrado) como los *punkupakoq* o los *wamaneros* (o *laykas*, tal como sucede en la presente novela).

Es notable cómo las anteriores imágenes narrativas de ambos fragmentos del capítulo VIII y el X acentúan la centralidad que tienen el ritual y la ceremonia en el pensamiento quechua-andino. Como bien lo podemos observar en escenas del capítulo VIII cuando, precisamente justo después de que el layk'a (en su condición de medium) entierra la ofrenda del auki es que éste le habla en agradecimiento en voz alta al cerro Ak'chi. Igualmente, contamos con demás signos de ello en el capítulo X dedicado al auki K'arwarasu, cuando es solamente tras la hacer la ofrenda que la pétrea voz del auki le habla directamente al corazón del vayarok' de K'ayau, autorizándole llevarse a su Misitu para la Fiesta de Sangre en compañía del layk'a de Chipau figura que nunca aparece en *Agua* y ayuda a resolver las disputas alrededor de las jerarquías de las respectivas montañas tutelares de los comuneros. Efectivamente, la figura del layk'a, por un lado, desempeña el rol de vaso comunicante para zanjar las divergencias entre los ayllus frente al futuro del Misitu de Chipau y K'ayau para definir cuál es el cerro tutelar de Puquio al cual pedirle permiso y rendirle culto a través de ofrendas. Y, por otro lado, también desempeña el papel de intérprete -es decir, de hermeneuta en el sentido etimológico del término- de los sagrados designios del auki, que lo escoge junto al vayarok' de K'ayau como instrumentos de su voluntad para llevar a cabo la Fiesta de Sangre. Con esto en mente, analicemos la dimensión ética y “metafísica” del rito y la ceremonia en el pensamiento andino que nos encontramos en imágenes narrativas de la novela como las anteriores a la luz de algunos planteamientos por parte de la filosofía andina de Josef Estermann.

2.3.1 La “esteto/pragma-centricidad” y el principio de reciprocidad de la racionalidad andina

En su libro sobre la filosofía andina, Estermann (2006) enfatiza que la experiencia vivencial de la realidad del *runa/jaqui* no se comprende ni expresa de manera logocéntrica¹¹¹ ni grafocéntrica¹¹² (a pesar de la existencia y mayor presencia actuales tanto en castellano como en idiomas autóctonos escritos), sino que la comprende y

¹¹¹ Estermann (2006) hace hincapié en que no es de tipo logocéntrica, ni en su acepción de “razón” ni como “palabra”, determinantes al momento de establecer la familiaridad paradigmática entre pensamiento y lenguaje aún vigente en Occidente. A modo de contraste, plantea que si bien “el ser humano occidental ‘piensa’ en palabras (*logoi*), el ser humano andino, o runa, lo hace en símbolos, actos y ritos.

¹¹² También recalca que la cultura occidental es altamente “gráfica” debido a su insistencia en la “textualidad” y “escrituralidad”. Esto es, que privilegia el almacenamiento de la memoria colectiva e individual en signos gráficos y electrónicos, razón por la cual en el fondo puede definirse como una “logología” en el sentido de un razonamiento sobre la palabra (*logos*) y sobre la misma razón (*logos*). Desde la perspectiva de la filosofía intercultural, ambos rasgos están culturalmente determinados y no son universalizables, dado que otras tradiciones culturales, como la andina, disponen de medios distintos para mantener una memoria viva de su historia como la tradición oral, las canciones, las costumbres, los rituales, los restos arqueológicos, los proverbios, etc.

materializa a través de medios tales como los ritos, las costumbres, los bailes, las creencias, la tradición oral, la sensibilidad, el arte y la religiosidad, etc.. Su tesis fundamental es que la cosmovisión andina tiene un carácter “esteto-céntrico”, aclara aquí que ‘estético’ se asemeja al sentido kantiano de *aisthesis*. Esto es, que se enfoca en la percepción o experiencia sensible del mundo y también una pragma-centralidad que remite al actuar cotidiano, la presencia simbólica y la (re)presentación de determinadas experiencias o de la realidad, la cual se le presenta al *runa* simbólicamente y no tanto representativa o conceptualmente¹¹³. Es decir, mediante la adquisición de conocimiento teórico y abstractivo del mundo que parte de una concepción cognoscitivista de la realidad que, a su vez, presupone la dualidad sujeto-objeto; tal cual sucede en corrientes importantes de la filosofía occidental. Por el contrario, Estermann (2006) enfatiza que “la realidad” se le revela al hombre andino en la celebración, en la (re-) presentación cültica y ceremonial simbólica de la misma y que conoce “vitalmente”; al mundo y no lo “representa”, sino que lo hace “presente” simbólicamente mediante el ritual y la celebración. En sus palabras:

La celebración (‘re-creación’, ‘culto’) no es menos real que la realidad misma que aquélla hace presente, sino más bien al revés: En lo celebrativo, la realidad se hace más intensa y concentrada (*synballein*). El ‘símbolo’ es la presentación de la ‘realidad’ en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera ‘re-presentación’ (*Abbild*) cognoscitiva, sino una ‘presencia vivencial’ en forma simbólica (Estermann, 2006: 104-107).

Insiste así en que la relación predilecta del hombre andino con esta realidad es a través del rito y la ceremonia (a través de danzas, cantos, ritos, actos simbólicos, etc.), en la cual participa activamente a través de la relación ceremonial-ritual, y la cual se le revela a sí misma más de manera más intensa, concentrada y sagrada como un conjunto “holístico” y relacional de símbolos significativos en la vida cotidiana, en la cual puede incidir precisamente a través del rito¹¹⁴. Nos invita a pensarlo en contraste

¹¹³ El filósofo suizo remarca que en la filosofía griega la diástasis refiere al distanciamiento constitutivo en el proceso cognoscitivo (o “diástasis”) entre la realidad óptica (como “objeto”) y su representación (en el “sujeto”). siendo éste un rasgo fundamental de la onto-gnoseología (o conocimiento del ser) occidental. Por lo cual propone que en la diástasis ontológica occidental entre existencia y esencia o sustancia y accidente se hace necesario un proceso gnoseológico de ‘revelación’ (o *a-letheia*) partiendo del distanciamiento entre la representación del sujeto y la realidad óptica del objeto. Diferente es el caso de la filosofía andina, como lo planteaba con el principio de .relacionalidad y sus tres subprincipios

¹¹⁴ Quizás, encontremos un buen ejemplo del carácter esteto/pragmacéntrico, holístico e interconectado de la racionalidad andina en una película andina como *Wiñaypacha*. Gran parte del filme retrata cómo los únicos personajes, Willka y Phaxi, una pareja de ancianos aymara-hablantes de la sierra, todo el día realizan múltiples ceremonias, bailes y rituales cargados simbólicamente que llevan a cabo en respuesta a la manera en que ambos

con la concepción primordialmente diastática de corrientes de la filosofía occidental como el cartesianismo en la que un “objeto” (independiente o distante) se le opone a un “sujeto”, cuya dicotomía entre sujeto-objeto, en todo caso, ha sido criticada por diferentes y variopintos filósofos de la tradición como Heidegger o Susan Hurley. Con esto en mente, retomemos dos imágenes narrativas de la novela de Arguedas sobre los roles fundamentales del rito, la ceremonia y los actos simbólicos en las sociedades quechua-aymaras. Primero, consideremos el hecho que en la novela los ayllus creen la realización misma de la fiesta de sangre depende de la divina voluntad del auki K’arwarasu de donarles el Misitu, la cual es agenciada por los ayllus, el vayarok’ Alcalde de K’ayau y el layk’a, a quienes justamente durante el rito de ofrendas u oblaciones (llamados “despachos”-como veremos-) es que en forma de teofanía o hierofanía las montañas se manifiestan en sus experiencias sensibles y vividas de la realidad.

Segundo, por ejemplo, advirtamos cómo en el siguiente fragmento del capítulo X, tras la llegada de los k’ayaus a la estancia de Koñani en su búsqueda por capturar el Misitu para la corrida andina, todo el ayllu pide permiso ceremonialmente a los cerros para capturarlo, “disculpándose” y ofreciendo ofrendas por el Misitu mediante de diferentes actos rituales o sacramentales, cuya realización constituye el cumplimiento de un deber “ético” para asegurar la tutelaridad y los dones del cerro para con el ayllu y, así, dar continuidad al orden cósmico. A esto justamente se refiere Estermann (2006) con el *principio ético de reciprocidad* andina, como veremos. En efecto, iremos argumentando a la luz de Estermann (2006) que, en su condición de *homo celebrans*, el hombre andino está convencido de que es su deber asegurar a través de diferentes rituales y ceremonias la continuidad armónica y el equilibrio del orden del cosmos, hecho que materializa en la continuidad de la tutelaridad y los favores de los *aukis* sobre sus respectivos *ayllus*:

El vayarok’ alcalde sabía. Casi media botella de aguardiente derramó en el filo de la quebrada como ofrenda. En su corazón, en su conciencia, y hablando con respeto, les pidió perdón a Negromayo, al taita Ak’chi: ‘¡Taitay, tu animal estoy llevando! ¡Tu Misitu!

personaje interpretan la realidad que los rodea. Por ejemplo, ambos encuentran constantemente símbolos señales de buen o mal augurio en las montañas, el clima, los fenómenos naturales, el canto o vuelo de un pájaro, los vientos, los comportamientos de los animales, los cuales pueden ser propiciados o alejados a través de ritos y ceremonias. En esto justamente consiste la esteto/pragmacentricidad, en el hecho que privilegian la experiencia sensible y cotidiana de la realidad, no lo teórico y lo abstractivo del *logos*, y el principio de reciprocidad se refiere a la idea en que los rituales de ofrenda a las montañas (como enterrar el “despacho” o rociar aguardiente) ayudan a mantener el orden cósmico. En seguida, presentamos imágenes narrativas alusivas en *Yawar Fiesta*.

¡En Pichk'achuri va jugar para el ayllu grande, para K'ayau, para tus criaturas' Los K'ayaus sabían, estaban adivinando la oración del vayarok' alcalde; y ellos también miraron al gran nevado; agacharon su cabeza y le pidieron licencia [...] El vayarok' alcalde saludó al pueblo, derramando en el abra media botella de cañazo. Miró al lado de Chipao, por donde vive el jatun auki, el k'apak' K'arwarasu. Todos los k'ayaus se quitaron el sombrero. -¡Taita! ¡Jatun taita! -dijo-. Aquí está tu ayllu, entero. Por tu voluntad. Ahistá Misitu, tu animal. Para ti vamos a capear en Pichk'achuri, con rabia grande, para que seas cuidante de K'ayau, sempre. ¡Gracias, jatun auki! (Arguedas, 1974b: 124-125).

Como intentaremos explicar durante el siguiente apartado, estas imágenes narrativas sobre las celebraciones rituales y de actos ceremoniales y simbólicos dan cuenta de la “esteto/pragma-centricidad” de la que hablaba Estermann en la captación y concepción quechua-andina de la realidad referida arriba. A modo de contraste, confronta esta racionalidad andina con lo que denomina la concepción cognoscitiva -o conceptual¹¹⁵ y representacioncista- de la realidad y la concepción “tecnomorfa” (Heidegger), instrumental y productiva de la naturaleza propias de la tradición occidental. Reafirmando así su tesis sobre que la noción andina de la “realidad” no es dualista, ni tampoco de orden conceptual, en cuanto que la presencia celebrativa y simbólica precede a cualquier dicotomía conceptual y bifurcación de la realidad, lo cual significa que la relación cognoscitiva y lógica es una relación de segundo orden posterior a la relación ceremonial primordial, a diferencia de la filosofía occidental. En últimas, para Estermann (2006), la relación cognoscitiva de la realidad propia de la tradición occidental se remite a la polaridad (o diástasis constitutiva entre “sujeto” y “objeto”) que son los dos *relata* (o sea, dos *relatum*, o elementos de una relación) que constituyen de suyo dos “sustancias” independientes, siendo el “sujeto” el *terminus a quo* y el “objeto” el *terminus ad quem* de la relación.

Con ello, tal como esbozamos durante el análisis de los *principio de relacionalidad y complementariedad*, Estermann (2006) recalca que, con base en una concepción aristotélica, la relación misma es “accidente” de la sustancia. Esto es, que la relación no pertenece a la sustancia, lo cual es inconcebible para la filosofía andina, donde se

¹¹⁵ Estermann (2006) subraya que el gran invento socrático (o del Platón socrático), el concepto, pretende “reduplicar” la realidad e instalar la dualidad ónticológica entre “ser” e “inteligir” plasmado en el paralelismo existente entre “ontología” y “lógica”, que parte del presupuesto que el “ser” es “lógico”, y, a su vez, que el logos es el verdadero “ser” (“*eidon*” y “*on*” son connaturales y hasta equivalentes). Pone como ejemplo de ello la connaturalidad entre “ser” y “conocer” en Parménides y la equivalencia de realidad y logicidad en Hegel.

da el caso paradójico (si se observa desde la racionalidad occidental) que todo es relación y *relatum* a la vez. Dicho de otro modo, que la relación no es un atributo contingente o accidente que le “acae” a la sustancia, sino que para ponerlo en términos de la metafísica occidental, la “relacionalidad del todo” es la ‘sustancia’ misma. En este sentido advierte que lo que la metafísica occidental denomina “ente” (o “sustancia” en sentido aristotélico) constituye para la racionalidad andina un “nudo” de relaciones, un punto de transición o una concentración relacional, tal como resumiremos más adelante al referirnos de nuevo la chakana o cruz andina.

Ahora bien, retomado el tema del *principio de reciprocidad*, Estermann (2006) insiste en que, en el marco de la filosofía andina, el “concepto” constituye una realidad de tercer orden, o una forma posterior resultado de un proceso de abstracción, en la medida que el hombre andino conoce en la relación y experiencia vital con el mundo, y no lo “representa”, sino que lo hace “presente” simbólicamente mediante el ritual y la celebración. O dicho de otro modo, que el hombre andino conoce experiencialmente el mundo y no “representa” conceptualmente la realidad, sino que la hace “presente” a través de la celebración y en la (re-)presentación cültica, ceremonial y simbólica de la realidad. Pero no sólo la festeja y la hace presente simbólicamente, sino que constituye de suyo un deber ético que coadyuva a mantener el orden cósmico, tal cual desarrollamos mejor en el próximo apartado dedicado al principio (ético) de reciprocidad y la celebración simbólica y ritual del mundo en el pensamiento y racionalidad andinas.

2.3.2 Los rituales de ofrenda y las oblaciones a las montañas: una ética cósmica, teleológica y deontológica orientada a la reciprocidad

Por un lado, de acuerdo con Estermann (2006), es apropiado inscribir el principio de reciprocidad al campo de la ética andina, que no caracteriza como una ética antropocéntrica o individualista (como la occidental) sino una que comprende diferentes actores, humanos y no humanos, racionales e irracionales. Entre los cuales encontramos la comunidad (o el *ayllu*), los espíritus (*nunakuna*), los fenómenos astronómicos y meteorológicos, los animales, las cuevas, las piedras, las montañas, las lagunas o la *pachamama*. Cabe aclarar que, por otro lado, con ‘reciprocidad’ se refiere a que a cada ‘actor’ del cosmos desempeña determinadas funciones y que a cada “bien” o “mal” resultante de los actos de los diferentes elementos cósmico, a su vez, le corresponde un bien o un mal por parte del elemento cósmico beneficiado o

perjudicado. De ahí que, a juicio de Estermann (2006), el principio de reciprocidad sea un principio cósmico y universal de ‘justicia’ que busca mantener el equilibrio ético, una suerte de homeostasis, entre los diversos actores que constantemente contribuyen en y trastornan el orden cósmico. En otras palabras, como espero quede más claro a medida que avancemos, para Estermann (2006), la concepción ética andina, y en particular su concepción de justicia (*chaninchay*), toma en cuenta el “lugar” y función específicos que determinados elementos ocupan y desempeñan en la perpetuación y equilibrio del orden cósmico¹¹⁶.

De ahí que en el marco de la ética andina, desde la perspectiva de Estermann (2006), el ser humano no constituye como en la ética occidental la “medida de todo” ni un fin en sí mismo [Kant], sino que su carácter excepcional radica en el lugar privilegiado que ocupa dentro de la totalidad de relaciones cósmicas, en tanto que “como *chakana* importante, el ser humano tiene una ‘función’ cósmica de conservación y perpetuación mediante la ‘presentación’ ritual y ceremonial. En consecuencia, no se trata de un fin (*telos*) en sí mismo, sino de una co-finalidad cósmica” (p.251) como iremos explicando. Etimológicamente, el filósofo suizo define inicialmente *chakana* como: “el vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa cruzar’, ‘trancar la puerta o entrada’, más el sufijo obligatorio -na que le convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el ‘cruce’, la ‘transición’ entre dos puntos, el ‘puente’ como nexo entre dos regiones” (Estermann, 2006: p.170). Ya iremos bosquejando un poco mejor parte de la centralidad de este concepto en la filosofía andina, en particular la idea de que las montañas son *chakanas*.

¹¹⁶ A contrapelo de la ética andina, Estermann (2006) remarca que la racionalidad y éticas occidentales son exclusivamente antropocéntricas dado el lugar que ocupa el hombre como *locus* privilegiado de la ‘revelación de la realidad en el *ordo essendi*, quien mediante la razón puede “entender” o “inteligir” el Ser representándolo tras la aprehensión mental y conceptual, dado que la razón y la re-presentación conceptual (y la ética) son cualidades exclusivamente humanas. Como ejemplo de esto trae a colación la definición aristotélica de hombre como *zoon noetikón* o el hecho que en Occidente Dios no hubiera podido “encarnarse” más que como ser humano y no como animal o planta, en tanto que único poseedor del *logos* sólo él como hombre es capaz de ‘encarnar’ al *logos* divino -reiterando así el principio de connaturalidad. En cambio, -argumenta- ni la racionalidad ni la ética andinas son antropocéntricas, sino ‘cósmicas’ en el sentido que el *runa* no ‘recrea’ el cosmos en forma conceptual, ni lo conoce de manera abstractiva y racional, sino que al contrario éstas entienden que la posición privilegiada del ser humano en el orden cósmico se debe a su función específica como *chakana*, a saber como puente cósmico imprescindible y mediación (aunque no por eso único o primero), aunque no en el sentido ‘lógico-representativo’ como ocurre en occidente. Advierte así que el deber y capacidad básicas del *runa* consisten en ‘representar’ simbólicamente el cosmos mediante las formas rituales y celebrativas, dada la condición gnoseológica y ética que tienen tanto la celebración como el ritual -los cuales no pretenden ‘re-producir’ el orden cósmico, sino corresponder a la función específica y limitada del ser humano en este orden- porque bajo su racionalidad ‘celebrar’ el orden cósmico en forma simbólica equivale a ‘conocerlo’ y ‘conservarlo’. Así las cosas, colige entonces que el ser humano es una *chakana* celebrativa quien, junto a otras *chakanas* -y en caso de un desequilibrio del orden cósmico- contribuye (o coadyuva) decisivamente al funcionamiento, la conservación y el restablecimiento del ordenamiento del cosmos. En resumidas cuentas, sintetiza que su ‘función’ en su condición de *homo celebrans* es la de restituir el desequilibrio del orden cósmico (o tiene el deber de hacerlo) al repetir simbólicamente en el ritual lo que en grande garantiza el orden cósmico.

Ahora bien, con respecto a lo anterior, Estermann (2006) señala que el verdadero sujeto de esta ética no es el “yo” soberano y autónomo cartesiano o kantiano, sino el “nosotros” colectivo y comunitario (*noqayku*), es decir, el ayllu) y, también, que el ser humano deviene ‘corredentor’ de todo el universo al cumplir su función específica asignada por su lugar en la red de relaciones. Para Estermann (2006), es por ello que obrar éticamente tiene, por un lado, la finalidad “salvífica” aunque no a nivel individual, sino cósmico, y, de otro lado, la finalidad de conservar el orden ‘pachasófico’¹¹⁷ mediante el ‘cumplimiento’ de un deber (*ruwana/ deon*) -a continuación examinamos algunos ejemplos. Así, el filósofo suizo circunscribe la ética andina a un tipo de ética teleológica (*telos*) y deontológica (*deon*), es decir, se trata de una ética enfocada a fines y a deberes definidos *a priori*, cuyo axioma fundamental formula del siguiente modo: “Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo” (Estermann, 2006: 251-252).

A propósito de esto, plantea dos reflexiones, en primer lugar, que la celebración ritual es irreductible a una mera expresión festiva y ceremonial, sino que tiene un *telos* ético y constituye de suyo el cumplimiento de un “deber” (*ruwana*) de “conciliar” las fuerzas naturales (o pachasóficas en cuanto que relacionados a *pacha*) mediante una retribución recíproca a través del “despacho” (o *luqta*) o pago (*waxt’a*) -a saber, mediante una ofrenda en representación simbólica del valor vital de diferentes fuerzas

¹¹⁷ Estermann (2006) explica que dado que la filosofía andina no ha producido una terminología filosófica ‘técnica’ -como lo ha logrado la tradición occidental en 26 siglos-, el neologismo ‘pachasofía’ (acuñado por Manrique Enríquez) es un sincretismo filosófico que alude a la interpretación racional de la experiencia colectiva de los pueblos andinos que sería un ‘equivalente homeomórfico’ (Pannikar) de ‘filosofía. A juicio de Estermann (2006), el término griego ‘*sophía*’ se refiere más a un ‘saber’ integral que es más compatible con la racionalidad andina que los términos ‘*logos*’ o ‘*ratio*’, puesto que el vocablo no solo se refiere a la *dianonia* (intelectual) o a la *noesis* (epistemológica), sino que también a la *aisthesis* (lógico-sensitiva) y la *empireia* (vivencial). En sus palabras, “el *sophos* o la *sophé* es una persona experimentada y de autoridad que posee una ‘sabiduría’ (*sophía*) integral e integrada. Por lo tanto, prefiero el término ‘pacha-sofía’ al posible término pacha-logía” (Estermann, 2006: 155). Con respecto al sufijo quechua *pacha*, Estermann (2006) argumenta que es más polisémico dadas sus diferentes acepciones, connotaciones y usos gramaticales tales como, entre otras, como adjetivo (‘bajo’ y ‘de poca altura’), adverbio (‘al instante’ y ‘de inmediato’), sustantivo (‘tierra’, ‘globo terráqueo’, ‘mundo’, ‘planeta’ o ‘espacio de vida’), e incluso como sufijo (‘de nuevo’ o ‘nuevamente’) en palabras compuestas, por lo cual -argumenta- en general el término tiene una connotación espacio-temporal y ‘filosófica’. Por una parte, con relación a su connotación temporal, aclara que tanto en quechua como en aimara se expresa con la palabra *pacha* y, por otra parte, con respecto a su connotación espacial o topográfica, elucida que *pacha* para el *runa/jaqui* se refiere a los tres distintos estratos de la realidad: *Hanaq/alax-pacha* (el mundo de arriba), *kay/aka pacha* (el mundo de aquí) y *ukhu/manqha-pacha* (el mundo de abajo). A modo de aclaración, resalta que estos no son ‘mundos’ o ‘estratos’ totalmente distintos, sino que son aspectos de una misma realidad interrelacionada (*pacha*). Por último, con respecto a la connotación filosófica del término, Estermann (2006) explica que *pacha* “podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* (‘ser’): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’” (Estermann, 2006: 151-157). Es en este sentido que plantea que la ética ‘ritual’ andina tiene el fin de conservar el orden “pachasófico” de la realidad (a continuación definimos mejor a qué se refiere propiamente con pachasófico).

naturales. A mi parecer, esta concepción ética teleológica y deontológicamente orientada de los rituales de ofrenda podemos verla perfectamente ilustrada en imágenes narrativas de *Yawar Fiesta* como:

[El layk'a] Enterró la ofrenda en el hueco, echándole tierra con las manos. Y [con él, todos habitantes del ayllu] regresaron, caminando rápido. Ya estaba llegando la madrugada, y la helada crecía. De rato en rato tomaban aguardiente. Tenían la conciencia tranquila [por haber cumplido el 'deber']. El taita Ak'chi era el más grande de los aukis en todas esas punas. ¿Quién era más en Puquio? El taita Pedrorok'o, Sillanayok', hasta Chitulla, eran como hijos del taita Ak'chi. Eran como huahuas para el auki de los k'oñanis. ¡Nunca arrastrarían al Misitu![...] Pero el vayarok' Alcalde de K'ayau estaba pensando en pedirle al auki K'arwarasu, padre de todas las tierras de Lucanas, que protegiera a los k'ayaus. El mismo iba a salir esa semana, llevando ofrenda para el auki grande" (Arguedas, 1974b: 95).

En lo que a mí respecta, esta escena del final del capítulo VIII connota y captura bien este *principio de reciprocidad* (representado al enterrar el despacho-u ofrenda-), la figura del ayllu como sujeto ético colectivo (dado que todo el ayllu está presente durante la ceremonia) entendiendo así el ofrecimiento ritual de ofrendas como un *deber (ruwana)* en la ética andina en aras (o con el fin o *telos*) de mantener el equilibrio cósmico (que, a ojos de los k'oñanis, consiste en conservar al Misitu en las punas, y no ser capturado por don Julián). Observamos también las comunes disputas entre los diferentes ayllus para ponerse de acuerdo sobre las jerarquías de los aukis, pues para los k'oñanis es el Ak'chi, pero para los k'ayaus es el K'arwarasu (ambos fungiendo como garantes del "equilibrio" cósmico representado en la perpetuación de favores a los ayllus). Ahora, por su parte, a propósito del *principio reciprocidad*, Estermann (2006) plantea dos reflexiones. Por un lado, alude a la fiesta andina de orígenes incaicos –ahora transculturada con los valores cristianos del *Corpus Christi*: el *Inti Raymi* (o gran pascua del sol), cuya finalidad consiste en asegurarse que el sol recobre su fuerza y agrande su periplo después de haber "ralentizado" su carrera entre el solsticio de verano y de invierno mediante la realización de una ofrenda ritual en forma de *luqta* o *waxt'a*. Esto es, como un "tributo" de "retribución recíproca" en recompensa por la generosidad del sol donde se 'entrega' simbólicamente los frutos recibidos en forma de chica y llama¹¹⁸. En esta misma dirección, Estermann (2006)

¹¹⁸ A propósito de los rituales de reciprocidad en la cultura quechua-andina, Wade Davis (2009) acota que "cuando hombres y mujeres se encuentran en un sendero, se detienen e intercambian k'intus de coca, tres hojas perfectas

nos recuerda que fenómenos astronómicos como los solsticios representan chakanas (esto es, puentes o puntos de transición) importantes que demandan un tratamiento cuidadoso por parte del ser humano, quien obra como “un ‘colaborador’ cósmico que ayuda simbólicamente al sol a superar esta situación precaria. La chicha y la llama representan elementos pertenecientes a la ‘zona de transición’ cósmica”¹¹⁹ (p. 288-289).

La segunda reflexión de Estermann (2006) es que las “infracciones” éticas realizadas por un solo miembro de la comunidad contra la normatividad cósmica tienen como resultado consecuencias mayores. Y en última instancia, implicaciones cósmicas de carácter negativo que no repercuten a nivel individual sino colectivo, dado que los rituales de ofrendas (o despachos) no constituyen meramente una expresión festiva y ceremonial de la vida, sino más bien el cumplimiento de un deber ético de reciprocidad. Entonces su infracción se traduce en el “trastorno” del orden cósmico acarreado consigo consecuencias negativas a nivel colectivo. Para probar su punto, el filósofo nos remite a su análisis de narración oral serrana sobre el cerro Waíqa walqa, la cual relata que su pareja,

el apu Sabancaya, está gravemente enfermo (trastorno cósmico); por eso, el Walqa walqa busca remedio en un pueblo, pero sólo encuentra indiferencia y rechazo por parte de la población [otro trastorno cósmico], con la excepción de una anciana que ayuda [reciprocidad cósmica ‘positiva’]. Como consecuencia, el volcán Sabancaya destruye todo el pueblo [reciprocidad cósmica negativa], pero salva a la anciana [reciprocidad cósmica ‘positiva’] (Estermann, 2006: 252).

alineadas para formar una cruz. Volviéndose hacia el apu más cercano, se llevan las hojas a la boca y soplan suavemente, una invocación ritual que devuelve la esencia de la planta a la tierra, la comunidad, los lugares sagrados y las almas de los ancestros. El intercambio de hojas es un gesto social, una manera de reconocer una conexión humana. Pero soplar el *phukuy*, como se le llama, es un acto de reciprocidad espiritual, ya que al dar desinteresadamente a la tierra, el individuo se asegura de que con el tiempo la energía de la coca regresará al punto de partida, tan seguro como la lluvia que cae sobre una tierra. el campo inevitablemente renacerá como una nube. Esta sutileza de gesto, a su manera una oración, se celebra a gran escala en rituales comunitarios anuales de deber y compromiso” (Davis, 2009: 128-129).

¹¹⁹ Más adelante, el filósofo suizo agrega que se consideran a los solsticios como momentos ‘sagrados’ que propician momentos y lugares predilectos de hierofanías y teofanía en su condición de ‘fenómenos de transición’ (o chakanas) en la vida personal, familiar y comunal que, a su vez, traen consigo cierta precariedad y les generan temor y preocupación. Motivo por el cual, precisan de “un acompañamiento especial por parte del ser humano en forma de ‘presentación’ simbólica y ritual, de una realización sustitutiva (*Nachvollzug*) de lo que sucede a nivel cósmico. Sólo así, se puede evitar que el caos y desorden irruman y hagan imposible la perpetuación de la vida. Los sacramentos formales de la Iglesia Católica y los múltiples sacramentales tienen su *Sitz im Leben* en esta sacramentalidad universal, densificada y simbolizada en los muchos ‘fenómenos de transición. El símbolo y el rito son las formas predilectas para hacer ‘presente’ lo sagrado y misterioso (‘sacramental’). El ser humano andino vive dentro de la ritualidad y la simbología, como una forma de conocimiento (*gnosis*, *yachay /yatina*); la gnoseología andina no es representativa-conceptual, sino simbólica-ritual. Presentar simbólica mente lo divino y numinoso, es por sí mismo un acto cognoscitivo; de esta manera, el orden relacional subyacente se ‘revela’, la realidad se ‘celebra’ y así se ‘conoce’” (Estermann, 2006: 288-289).

Esta narración ilustra resumidamente el principio de la reciprocidad en la ética cósmica andina. Su análisis resalta que tanto la enfermedad del apu Sabancaya como la indiferencia del pueblo constituyen trastornos del orden cósmico los cuales pueden ser reversibles con reciprocidad por parte de las comunidades. Igualmente, que la falta de reciprocidad conlleve consecuencias negativas a nivel colectivo confirma que el “sujeto ético” de la ética andina es el ayllu o la comunidad -a pesar de que la salvación sí pueda ser individual como lo muestra el hecho que la salvación de la anciana única “buena samaritana” se deba a su intento por ayudar y restaurar el orden. Su moraleja es justamente que la reciprocidad mantendrá el orden cósmico y les resguardará de las tragedias en forma de desastres naturales¹²⁰, los cuales son desencadenados precisamente por los desequilibrios cósmicos causados por la falta de reciprocidad.

Efectivamente, Estermann (2006) explica que rituales tales como el despacho o pago constituyen una condición *necesaria* para preservar la generosidad de la *pachamama* y la conservación de la vida, en vista de que “lo que la tierra nos da, tenemos que retribuir simbólicamente mediante el ritual del despacho/*luqta*” (p.256). Como muestra de ello argumenta que el pago más importante ofrendado a la *pachamama* se realiza entre la noche del 31 de julio y el primero de agosto antes de la siembra, entendiéndolo como una suerte de contribución adelantada para que *ésta* devuelva recíprocamente el tributo en forma de sus frutos. Estima que su finalidad esencial es ‘pedir permiso’ (*licenciaykiwan*) para poder ararla y trabajarla luego del siete de agosto, porque durante el lapso del primero al seis de agosto la *pachamama* necesita su descanso para renovarse y no debe trabajarse de ninguna manera antes de ser fecundada. De lo contrario, se desencadenarían consecuencias cósmicas como un período de sequía, inundaciones, granizadas o incluso desistir de su función como dadora de vida. Tal cual lo retrataba la narración de la anciana buena samaritana o, quizás, como aquella escena final del capítulo VIII de la novela de 1941 ya expuesta anteriormente cuando, luego de cumplir el deber de ofrendar el despacho al Ak’chi, el ayllu de Chipau siente la conciencia tranquila por el *deber* cumplido.

Considero que esta escena connota que las oblaciones a los apus se tratan de un deber ético pues, al final del capítulo VIII cuando el ayllu de Chipau realiza la ceremonia del

¹²⁰ A propósito, Estermann (2006) apunta que los desastres naturales (tales como granizadas, inundaciones, sequías, heladas, epidemias) son interpretadas como la materialización de las consecuencias y efectos de la falta de reciprocidad por parte del ser humano, de una comunidad o región, puesto que, como hemos visto, no “retribuir” recíprocamente trastorna el orden, y, a su vez, se pone en peligro la continuidad de la vida misma.

despacho al apu Akchi para evitar que don Julián capturara al Misitu, les queda “la conciencia tranquila”, que interpreto como resultado del “deber” cumplido que asegura el “orden cósmico” (representado acá en el hecho que el mítico Misitu, un dios, continuara libre en las punas de acuerdo con la voluntad del apu). Ahora bien, a manera de síntesis y cierre de este apartado dedicado a la orolatría y el análisis de su dimensión ética y filosófica en diálogo con las imágenes narrativas en *Yawar Fiesta*, destacamos que el culto a la montaña es una inveterada práctica religiosa que data de siglos antes de la era de los Incas, quienes, a lo largo y ancho del imperio, instalaron y rindieron culto a santuarios, adoratorios y huacas -o deidades regionales- sobre las cumbres de montañas que estaban organizados en líneas (o ceques) irradiadas desde el Cusco, que era el epicentro del mundo y del Imperio. También observamos que estos adoratorios o huacas ubicados a lo largo de caminos sagrados fueron (y todavía son, pero en sincretismo con el cristianismo como el Inti Raymi¹²¹ o la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i¹²²) recorridos por peregrinaciones y caravanas llevadas a cabo durante épocas de gran trascendencia, festividades como el capacocha, fenómenos astronómicos como el solsticio de verano, la muerte de un Inca, etc., que llegaban al Cusco siguiendo las rutas sagradas de los ceques atravesando montañas y ríos por cientos de kilómetros visitando, rindiendo homenaje, culto y ofreciendo sacrificios y ofrendas a los adoratorios locales.

A lo largo de nuestro análisis de las imágenes narrativas del culto andino a la montaña en *Yawar Fiesta* hemos encontrado que éstas condensan tres de las cuatro

¹²¹ Para ilustrar el principio de reciprocidad, Estermann aludió al Inti Raymi (o gran pascua del sol), cuya finalidad consiste en asegurarse que el sol recobre su fuerza y agrande su periplo después de haber “ralentizado” su carrera entre el solsticio de verano y de invierno, mediante la realización de una ofrenda ritual (en forma de *luqta* o *waxt'a*) como “tributo” de “retribución recíproca” en recompensa por la generosidad del sol donde se “entrega” y recrea (o re-presenta) simbólicamente los frutos recibidos en forma de chica y llama.

¹²² A propósito del carácter profundamente sinérgico de la peregrinación del señor de Qoyllurit'i, Davis (2009) describe que su acto más solemne es que, mientras las procesiones de peregrinos llevan las estatuas de los santos por el valle, los ukukus -emulando la pasión de Cristo- cargan las cruces de las iglesias de sus pueblos y las llevan 800 metros por los flancos del apu Colquepunku, donde las implantan en los glaciares para que se carguen con la energía de la montaña y de la tierra. “Luego, antes del amanecer en la mañana del tercer día, atados con látigos, vuelven a subir al hielo para recuperar las cruces mientras, muy abajo, miles de peregrinos se arrodillan en oración silenciosa. Todos los ojos están puestos en la cumbre, en homenaje a los apus. Una vez que sale el sol, las cruces descienden y se abren paso a lomos de ukukus a través del Sinakara y salen por el paso, hacia los camiones que las llevarán de regreso a las aldeas. Los hombres también llevan desde la montaña bloques de hielo, lo que en cierto sentido completa el ciclo devocional: La gente sube a las alturas de la montaña para hacer oraciones y rendir homenaje a lo divino. En forma de hielo, la esencia de la montaña regresa al valle para traer vida, fertilidad a los campos, bienestar a las familias y salud a los animales. Es una relación viva y dinámica entre las personas, las montañas y los dioses, una trinidad recíproca de confianza y renovación, una oración colectiva por la supervivencia cultural de todo el mundo panandino. La vitalidad y autoridad del Festival Qoyllur Rit'i, la resonancia simbólica y el significado de sus rituales, las lecciones que transmite a los jóvenes anticipan un futuro esperanzador al mismo tiempo que provocan una comprensión más profunda del pasado y el legado del Inca” (p. 136-137).

características principales (en especial la última dada su relación con el *principio de reciprocidad* de Estermann) del culto andino a la montaña que resumimos, las cuales Arguedas entreteje hábilmente con el arco narrativo del relato: la corrida andina. La primera característica que discutimos alrededor de la orolatría fue cómo diferentes montañas tutelan y son reverenciadas por clanes y comunidades específicos en torno a las cuales se establecen relaciones de parentesco, reales o imaginarias. Pudimos verla reflejada en *Yawar Fiesta* en las diferencias que demuestran los K'ñoani de Lucanas -habitantes de las punas donde vive en libertad el Misitu, quienes rinden culto y dan ofrendas al cerro Ak'chi al considerarlo el “padre de las estancias de K'ñoani” y, por ende, el verdadero dueño del Misitu- en contraste con los ayllu K'ayau de Puquio. Observamos que estos últimos, por su parte, a diferencia de los K'ñoani, hacen romerías, se encomiendan, ofrendan oblaciones al apu K'arwarasu y creen que su voluntad es capturar el Misitu para realizar la corrida andina. La segunda característica fue cómo entre las montañas existen jerarquías (es decir, ordenes de lo divino y lo sagrado, etimológicamente hablando), y cómo en torno suyo se crean identidades (supra)comunitarias y filiaciones y rivalidades humanas, según su tamaño, ubicación y visibilidad. Esto pudimos constatarlo en las rivalidades, los razonamientos y las disputas entre K'ñoanis y los K'ayaus, pues los primeros creen el Ak'chi era el más grande, y por ende, jerárquicamente más importante y sagrado, de los aukis de Lucanas (como el Pedrork', Sillanayok' y Chitulla). Mientras que los segundos, liderados por su Vayarok alcalde, sienten el pleno derecho de encomendarse y rendir culto al tayta K'arwarasu como auki de todos los lucanas, porque es el más grande, y por tanto, el más sagrado, no solo de Lucanas sino de Puquio, que es su capital.¹²³

Por último pero no menos importante, la tercera característica de la orolatría que destacamos fue la centralidad que han tenido de las ofrendas y las peregrinaciones en la civilización andina quechua-aymara. Tal cual intentamos demostrarlo en nuestro análisis de las imágenes narrativas de la novela a la luz de la filosofía andina de Estermann, bajo los rituales de ofrenda a la montaña subyace una profunda dimensión ética y filosófica ausente en las imágenes narrativas de escritores como López Albújar (como pretendemos argumentar a continuación analizando *Los tres jircas*). Durante los capítulos VIII y X de *Yawar Fiesta* nos encontramos con diferentes y meticulosamente detalladas imágenes

¹²³ En segunda esta característica encontramos claros vestigios de la primera característica de la orolatría a la que aludimos en su momento, a saber, que el culto a la montaña (muy similar al caso de la orolatría china) fue una tecnología de gobierno de tipo político-religioso que permitió al Imperio incas establecer jerarquías de poder y dar unidad político-religiosa a lo largo del vasto imperio.

narrativas de la novela sobre las ofrendas, ceremonias y romerías que hacen los ayllus puquianos a sus respectivas montañas tutelares, cuyo trasfondo ético y significado “pachasófico” que tienen en la racionalidad andina son invisibles a lupa de análisis literarios que, para ser develados, precisan de un análisis filosófico de la racionalidad andina como el que intentamos proponer. En suma, el diálogo entre Arguedas y Estermann nos ayudo a demostrar que los rituales de ofrendas, pagos y despachos (escrupulosamente descritos en las imágenes narrativas de romerías, oblaciones y ceremonias de los K’oñanis y los K’ayaus pidiendo a sus apus por intervenir en el destino del Misitu) pueden enmarcarse en el *principio de reciprocidad* de la ética andina. Explicamos también que Estermann (2006) la describe como una ética cósmica en la que el hombre ha de cumplir su deber (*deón*) ritual como *homo celebrans* cuyo fin (*telos*) último es mantener el orden cósmico y no alcanzar un fin salvífico individual, pues romper el orden implica siempre consecuencias negativas colectivas; de ahí que Estermann caracterice a la ética andina como una ética deontológica y teleológicamente orientada en la cual rituales y ceremonias como las del culto a la montaña son pilares centrales.

Ahora bien, antes de responder a la pregunta iniciales de este capítulo sobre el estatus realista de las imágenes narrativas sobre la orolatría en *Yawar Fiesta* estimo necesario analizar desde una perspectiva intercultural el cuento *Los tres jircas* de López Albújar. Con ello pretendo analizar si, en comparación con sus antecesores a quienes criticó, Arguedas llevó a buen término, al menos en lo respectivo a la orolatría andina, su proyecto hermenéutico y pretensión realista de corregir con su literatura profundamente autobiográfica las que consideraba las “deformaciones” literarias del universo geográfico y humano de los modernistas. Para ello, primero esbozaremos algunas generalidades sobre la vida y el contexto social y literario de Ventura García Calderón y Enrique López Albújar. Luego, examinamos el cuento de López Albújar, quien, a diferencia de García Calderón (y ni mencionar a otro escritor modernista contemporáneo y connacional suyo como José Chocano¹²⁴), fue de los primeros

¹²⁴ De acuerdo con Cornejo Polar (1973), el modernismo de José Santos Chocano introduce dos cambios principales en la literatura peruana: pasar de la evocación del pasado incaico hacia un énfasis del presente indígena y una preeminencia del descriptivismo y el paisajismo que, sin embargo, muestra al indio de manera tal que parece ser otro elemento más del paisaje andino. Aunque Polar (1973) reconoce algunas virtudes literarias de su descriptivismo y paisajismo, no obstante, señala que así escamotea la realidad humana y social andina. De hecho, subraya que existe en su concepción del indio cierto determinismo geográfico, según el cual pareciera que el sufrimiento del indio no proviniera de su situación material concreta sino de la naturaleza. Advierte que éste fue un tropos en la conciencia nacional durante muchos años: vincular la tristeza del indio con su música y el paisaje

escritores peruanos en escribir sobre temas y motivos del universo geográfico y humano andinos como la orolatría. El cual fue un tema ante ignorado y menospreciado por la literatura nacional de la época, caracterizada por su profunda raigambre, temática, estilo y espíritu españoles y, luego, influenciada por la literatura francesa, inglesa y estadounidense. Insisto en la importancia que tiene incluir en un estudio interdisciplinario entre literatura y filosofía como éstas secciones de contexto para entender y presentar brevemente con la mayor justicia posible el tipo de literatura y escritores a los que Arguedas criticó y respondió.

2.4 Esbozos del primer indigenismo de los modernistas Ventura García Calderón y Enrique López Albújar

Existen diferentes y canónicas genealogías sobre el proceso de formación literaria en el Perú y, en particular, del indigenismo literario. Mi objetivo con este breve apartado no es presentar en detalle la vida y obra, el contexto social o literario de ambos escritores modernistas, sino solo algunas generalidades que nos ayuden a entender su contexto, su obra, el diverso movimiento indigenista del que junto a Arguedas hicieron parte. Y, así, contar con algunos elementos contextuales como antesala de nuestro análisis intercultural de las imágenes literarias en *Los tres jircas*. Por un lado, con relación al contexto social, histórico y literario nacionales en que surgen ambos escritores, en su genealogía del indigenismo literario Vargas Llosa (1996) recalca que desde principios del siglo XX surgió en el Perú (especialmente Lima, Cusco y Puno) un importante movimiento por parte de periodistas, escritores, artistas y profesores universitarios interesados en temas indígenas y la reivindicación del indio, la tradición y la cultura quechuas en reacción crítica a los hispanistas y su defensa apasionada y militante de la Conquista, la Colonia y el legado español como el catolicismo y el castellano. El nobel peruano también resalta que el movimiento indigenista en sus inicios estuvo enfocado en el pasado histórico y la arqueología (y no en el indio vivo, como le cuestionaba el propio Arguedas a Tello¹²⁵), especialmente tras los hallazgos

andino. Interesantemente, (al parecer influenciado por la teoría de la dependencia), su hipótesis es que esta preminencia del descriptivismo modernista y del paisajismo modernista tiene que ver con la profundización de la dependencia económica con respecto al imperialismo norteamericano que posicionaba a Hispanoamérica como exportadora de materias primas, como mera proveedora de naturaleza, idea que era mayoritariamente percibida positivamente entonces como vía para el desarrollo nacional.

¹²⁵ En su revisión al movimiento indigenista Arguedas -con cierto tono de reproche- escribe: “El mismo Tello, como arqueólogo pierde de vista al indio vivo. Admira el folklore, pero forma en conjunto de bailarines de su pueblo nativo, Huarochirí, y los viste con trajes 'estilizados' por él, creados por él, inspirándose en motivos arqueológicos con menosprecio de los vestidos típicos del pueblo de Huarochirí” (Arguedas, 1989: 11).

de la extraordinaria investigación arqueológica de de Julio C. Tello, quien reveló al mundo la antigüedad y la grandeza de civilizaciones muy anteriores al Imperio de los incas, como la cultura de Paracas que Tello mismo descubrió.

Por otro lado, Polar (1973) destaca que el indigenismo se inscribió decididamente dentro de un vasto movimiento anti-oligárquico en las décadas de los años 20 y 30, que incluso hubo quienes llegaron a confundirlo con un proyecto revolucionario de signo socialista, dirigido especialmente en contra de su sector más primitivo y retardatario formado por los grandes terratenientes y hacendados serranos. Sin embargo, remarca también que lejos de ser un movimiento homogéneo, el indigenismo fue un movimiento muy diverso que reunió a escritores tan diferentes como García Calderón, López Albújar y Arguedas e incluso un indigenismo oficial patrocinado por el presidente Leguía (caracterizado por su paternalismo y racismo inverso patentes en los postulados del diputado leguista Angel Escalante).¹²⁶ Asimismo, añade que otros acontecimientos nacionales e internacionales que influyeron determinantemente en el indigenismo fueron, por un lado, la Revolución mexicana (1910-1920), pues, de acuerdo con Vargas Llosa (1996), siguiendo el ejemplo de México, diferentes artistas, poetas y escritores peruanos se volcaron hacia el mundo campesino en busca de motivos de inspiración, y por otro, hacia la investigación histórica y sociológica de todo lo relacionado con el pasado y presente de la vida indígena.

A modo de ejemplo, Vargas Llosa (1996) aclara que fue bajo la pauta de muralistas mexicanos como Orozco y Ribajo que surgieron en el Perú importantes pintores indigenistas como José Sabogal, Mario Urteaga, Julia Codesido o Camilo Blas.¹²⁷ En estas mismas líneas, Cornejo Polar (1973) subraya que fueron decisivos en el

¹²⁶ Vargas Llosa (1996) destaca que el racismo de los modernistas (como García Calderón y López Albújar, como veremos) encontró su contraparte en el racismo de algunos indigenistas, como el indigenismo oficialista del diputado leguista Angel Escalante resumido en su famoso artículo titulado “Nosotros los indios...”. “El artículo es de un crudo racismo y, como lo hará una tendencia del indigenismo, se encarniza contra el mestizaje, al que responsabiliza de los males sociales del país” (p.61). Asimismo, resalta que otro indigenismo con un marcado racismo y machismo es el de Luis. E Valcárcel (influenciado por Nietzsche, Spengler y González Prada) en su libro *Tempestad en los Andes*, entre otras, repudia el mestizaje y al mestizo híbrido con afirmaciones (que luego moderará) como que éste “no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras” o que “el mestizaje de las culturas no causa sino deformidades” (Vargas Llosa, 1996: 69)- Defendiendo también la superioridad racial inca sobre la europea, la superioridad racial de la sierra masculina sobre la costa femenina (considerada por los incas como blanda, sensual o inactiva) y la superioridad del Cusco autóctono sobre la Lima, nacionalizada y frívola.

¹²⁷ Vargas Llosa (1996) detalla cómo, paralelamente al indigenismo en las artes plásticas, surgió en la literatura “con un marcado sesgo andino” toda una generación de poetas provenientes principalmente en Puno y Cusco, quienes intentarían “(con más entusiasmo que logro) aliar los experimentos formales vanguardistas del posmodernismo con los temas indígenas. La voz poética más original de esta generación es la de otro provinciano, el norteño César Vallejo [...] el libro indigenista de Vallejo será su novela *Tungsteno*, escrita y publicada en España en 1931 y sobre la cual José María Arguedas diría más tarde que tuvo tanta influencia en su formación como la lectura de Amauta, la revista de Mariátegui [...] la principal tribuna del indigenismo literario y político” (p.63)

movimiento indigenista acontecimientos como la Revolución Soviética (1917), la fundación de la CGTP (1929), la aparición de la revista Amauta (1927) el actuar del grupo Resurgimiento en el Cusco (1928), la fundación de Apra (1928), la fundación del Partido Comunista (1930), el efervescente “nacionalismo cultural” de la época y su ímpetu por “volver a las raíces” y revalorizar las tradiciones autóctonas y las particularidades nacionales. Pues en el área andina, y concretamente en el Perú, “esa búsqueda de la identidad nacional diferencial tenía que acudir a lo indígena como fuente de creación artística y de reflexión científica e ideológica” (p.28-29). Igualmente, remarca cómo situados en este periodo histórico los escritores indigenistas participaron en la convulsa historia nacional durante las presidencias del segundo gobierno de Leguía (1919-1930) y las dictaduras militares de Sánchez Cerro (1930-1933) y Benavides (1933-1939), que califica como una compleja época llena de tensiones y conflicto de donde destaca dos aspectos sustanciales.

Por una parte, la consolidación y modernización de la estructura capitalista y su inserción dentro de la órbita del imperialismo norteamericano y, de otra, la creciente radicalización del pueblo y la clase media en uno de los enfrentamientos más agudos en la historia social del país [...] En cualquier caso, lo que define a ese momento histórico es la polarización de las fuerzas sociales, el creciente deslinde de los intereses de clase, el surgimiento de una conciencia esclarecida sobre la problemática del país, bajo influencia del marxismo, y la aparición correlativa de ideologías reaccionarias, en algunos casos claramente fascistas, todo lo cual abre opciones revolucionarias que electrizan la vida del país. De hecho, muchos intelectuales y políticos creyeron, como José María Arguedas ha evocado años más tarde, que la revolución y la justicia social “estaban a la vuelta de la esquina”. Fue un periodo de expectativas y esperanzas poco después defraudadas. La represión ejercida sangrientamente por Sánchez Cerro y Benavides la farsesca “democracia” del primer gobierno de Prado (1939-1945) echaron por tierra estos presagios alentadores. El contorno internacional, con las repercusiones de la II Guerra Mundial, favoreció el triunfo de la burguesía (p.30).

Estas son unas pocas coordenadas generales del contexto social, histórico y político en el cual emerge el diverso movimiento indigenista el cual, como bien lo pone Vargas Llosa (1996), es particularmente intenso en la adolescencia de Arguedas cuando cursaba sus últimos años de colegio y los primeros de universidad. Estos debates, el cotejo de tesis, ideas, diatribas y mitos entre profesores, pedagogos, antropólogos, revolucionarios, políticos y periodistas alrededor del problema indígena serían el telón

de fondo ante el cual fue perfilando su propia vocación como escritor en una suerte de “contrarreforma” hermenéutica o literaria en respuesta a la obra de sus antecesores. Ahora bien, con relación al contexto literario en que emergen García Calderón y López Albújar, Vargas Llosa (1996) explica que durante este auge de las temáticas indigenistas de los años veinte, la fascinación por lo exótico y el color local, la propensión nacionalista y el amor por los motivos pintorescos y los usos y costumbres populares, el mundo indígena irrumpe en la narrativa y poesía de los escritores modernistas quienes, de pronto, descubrieron al alcance de la mano, en su propio país, el universo inexplorado y hermético de los Andes. Irónicamente, destaca cómo muchos escritores modernistas como ellos jamás estuvieron en la sierra, ni tuvieron ocasión de ver un indígena de carne y hueso, o contaban con conocimientos y experiencias demasiado parciales con base a las cuales escribieron, lo cual, a su juicio, explica su visión racista, estereotipada, caricaturesca y fantasiosa del mundo indígena.

En nuestro análisis intercultural de *Los tres jircas* intentaremos demostrar que sus imágenes narrativas de la orolatría reflejan los escasos conocimientos de estos primeros indigenistas, o escritores modernistas de temáticas andinas. alrededor de un aspecto tan central del universo geográfico y humano andino como la orolatría. Con relación al caso de Ventura García Calderón, hijo del hispanista Francisco García Calderón, Vargas Llosa (1964) afirma que, a pesar de tal vez nunca haber visto un indio en su vida, publicó en 1924 *La venganza del cóndor*, un libro de cuentos célebre en Europa traducido a diez idiomas, por el cual fue nominado al Premio Nobel. Básicamente, define su visión del indio como exótica y epidérmica (o superficial), pues, a su juicio, se enfoca principalmente en “rarezas pintorescas”, por no decir racistas, como que “los remotos hombres de los Andes fornican con llamas blancas y se comen los piojos unos a otros” (Vargas Llosa, 1996: 62). Sobre esta lectura “exotista” de Ventura García Calderón, Cornejo Polar (1973) tiene una visión más drástica que la de Vargas Llosa, pues no se trata simplemente de una fascinación por lo exótico, el pasado incaico o imperial, el descriptivismo modernista o el paisajismo como es el caso de otros modernistas, sino que califica su literatura como ideológicamente comprometida con la restauración española, es decir, la tradición, la religión y los valores de la Colonia y, es más, la define como propiamente anti-indigenista.

Efectivamente, similar a lo que Polar (1973) argumentaba sobre el descriptivismo y paisajismo modernista de Chocano¹²⁸, éste le reconoce a Ventura García Calderón haber alcanzado cierto virtuosismo literario en ciertas descripciones del paisaje serrano, aunque enfatiza sus constantes referencias a un supuesto determinismo geográfico en los indios. Determinismo según el cual la naturaleza se refleja e injiere en los comportamientos y valores indígenas, o en otras palabras, que el clima y la geografía los determina cultural y mentalmente. Sea como fuere, es oportuno destacar que, a pesar de su marcada inclinación con el descriptivismo y el paisajismo, García Calderón no consagró ningún relato a la orolatría, como sí lo hizo López Albújar. Como signo de tal determinismo geográfico, también se refiere a fragmentos suyos como: “me repetían en lengua quechua canciones empapadas de tristeza sutil como la puna”. Con relación a su defensa del pasado imperial, la exaltación de la Conquista y el desprecio a lo indígena, Polar (1973) cita que el protagonista de su cuento “Amor indígena”, quien es el narrador-personaje, se ufana de que en su sangre bulle la de sus abuelos magníficos, “los conquistadores que, como él 'robaban mujeres despavoridas [indias, por cierto] en la grupa de su corcel de guerra’” (García Calderón, 1924, como se cita en Polar, 1973: 46).

En suma, por un lado, Polar (1973) destaca que, a pesar de algunas de las virtudes literarias que alcanzó en su fijación modernista por el descriptivismo y el paisajismo, García Calderón percibe con ojos occidentales (o si se quiere, desde la racionalidad occidental) el mundo de los indios -el cual presenta usualmente en francés- como una rareza o un misterio a lectores distantes. Por otro lado, también destaca que, a diferencia de otros modernistas fascinados por lo exótico, -quienes se caracterizaban por escribir con cierta irrealidad, desconexión o interés por su tema literario, García

¹²⁸ Por su parte, Mariátegui (2007) califica como una “farsa burlesca” que Manuel Gonzáles Prada calificara a Chocano como el poeta o “cantor” del alma autóctona de América. Antes bien, lo cataloga como un poeta exuberante y grandilocuente perteneciente, según su periodización de la literatura, al periodo colonial de la literatura, cuya técnica y modelos de la elocuencia pertenecen a la literatura española. Mariátegui reprende el desconocimiento de escritores hispanistas como Riva Agüero, quienes, su juicio, ven en su “ampulosa” poesía un auténtico ‘depositario de la emoción de la montaña’ (o de ‘la floresta’), puesto que ellos mismos no tienen noción alguna de la montaña, y, en su opinión, “no han hecho otra cosa que tomar al pie de la letra una conjetura del poeta.. No han hecho sino repetir a Chocano, quien desde hace mucho tiempo se supone “el cantor de América autóctona y salvaje [...] La ‘montaña’ no es sólo exuberancia. Es, sustancialmente, muchas otras cosas que no están en la poesía de Chocano. Ante su espectáculo, ante sus paisajes, la actitud de Chocano es la de un espectador elocuente. Nada más. Todas sus imágenes son las de una fantasía exterior y extranjera. No se oye la voz de un hombre de la floresta. Se oye, a lo más, la voz de un forastero imaginativo y ardoroso que cree poseerla y expresarla. Y esto es muy natural. La ‘montaña’ no existe casi sino como naturaleza, como paisaje, como escenario [...] Por su sangre, por su mentalidad, por su educación, el poeta de Alma América es un hombre de la costa (Mariátegui, 2007: 225-227). En lo sucesivo al referirnos a López Albújar, retomaremos esta apreciación que hace Mariátegui (2007) frente a José Chocano, pues sus imágenes narrativas de la montaña y su culto no muestran una comprensión sustancialmente diferente a la del modernista.

Calderón se muestra adherido a un estamento social y defiende los intereses de los grandes señores andinos y, para dar razón del mundo indígena, despliega y justifica una ideología oligárquica que asume explícitamente la tradición de los conquistadores como legítima y superior. Convalidando cualquier atropello, injusticia y violencia contra el siempre vencido, servil e inferior pueblo indígena.

Por eso, a diferencia de Vargas Llosa, para polar (1973) resulta parcial definir los relatos de García Calderón como meramente exotistas, en cuanto los considera abiertamente anti-indigenistas, "pues uno que otro gesto paternalista no borra el constante y hasta agresivo desprecio por los indios, siempre considerados inferiores y naturalmente destinados a servir al patrón blanco" (44-47). Con todo, a pesar de que sus obras literarias son diferentes, en términos generales, puede afirmarse que la mentalidad, los conocimientos, y los presupuestos ideológicos y racistas de ambos escritores frente al mundo andino eran similares y, si acaso, solo difieren en grado pero no en nivel¹²⁹. Para Vargas Llosa (1964), ambos modernistas inclinados por temáticas indígenas no escribieron sobre el universo geográfico y humano andino fundamentándose en conocimientos sociológicos ni históricos sólidos, ni tampoco movidos por un auténtico sentimiento de solidaridad, sino, esencialmente, por curiosidad, esnobismo y amor a lo exótico, a diferencia de Arguedas, quien como vimos durante el primer capítulo fue un escritor bilingüe y bicultural con una sustancial experiencia vital en la sierra y una concepción comprometida (o un "compromiso biopolítico") y realista de la literatura. En comparación con los indios de García Calderón, de acuerdo con Vargas Llosa (1996), los de López Albújar no son menos discutibles y "exóticos" aunque, a diferencia suya, éste sí vivió y conoció de primera mano parte de la vida en la sierra en su trabajo como juez durante siete años en Huánuco (en donde está situado el cuento *Los tres jircas*). Sobre su obra señala que escribió en 1920 *Cuentos andinos* y en 1937 *Nuevos cuentos andinos*, además de

¹²⁹ A manera de ejemplo de su racismo, Vargas Llosa (1996) cita algunos fragmentos de un polémico ensayo suyo publicado en *Amauta* en 1926, titulado "Sobre la psicología del indio" -donde pretende describir con cierto aire científicista y psicologista la idiosincrasia y mentalidad indígenas. Este ensayo, a juicio de Vargas Llosa, ilustra el variado contraste de actitudes y perspectivas que coexistían bajo el mismo estandarte del indigenismo. Éste contiene afirmaciones sobre el indio tales como las siguientes: "Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos", "Siempre que tiene ocasión roba y si no la tiene la crea o la aguarda", "en la vida todo lo hace tortuosamente", y es un hipócrita y un criminal compulsivo, pues "Cuando comete un crimen lo niega en el juzgado no tanto por pudor, sino por atavismo; pero una vez es libre de la cárcel, lo confiesa, lo grita y se jacta de él orgullosamente, olvidando que en ese hecho puso más traición que valentía". No es extraño que para semejante monstruo las vacas sean más importantes que sus vástagos: "la muerte de un hijo la festeja una semana, riendo y bebiendo; la de su vaca lo exaspera, lo entenbrece y lo hace llorar un mes y lamentarse un año (Vargas Llosa, 1996: 60-61).

novelas, ensayos y memorias en los que “dentro de un marco geográfico de poderosa gravitación y con una robusta prosa eficaz, los indígenas aparecían cometiendo atrocidades y actuando con unos instintos tan retorcidos y perversos que se los diría una raza aquejada de taras congénitas” (Vargas Llosa, 1996: 60).

Sobre su obra, Polar (1973) advierte que, por un lado, concuerda con la lectura Tomas G. Escajadillo según la cual *Cuentos andinos* puede considerarse la primer obra propiamente indigenista pues, a diferencia de Clorinda Mattos o García Calderón, fue la primera en superar (con sus propias taras) algunas limitaciones de otros modernistas con relación al indigenismo. Nos invita a constatarlo en su apertura a la dimensión psicológica del indio, de hecho, citando a Ciro Alegría, lo juzga como “el primero en crear personajes indígenas 'de carne y hueso'” (Polar, 1973: 48). Es decir, que su contribución al indigenismo literario, a su juicio, consiste entonces en haber dotado por primera vez de espesor psicológico a unos personajes quienes no reaccionan pavlovianamente ante la realidad, sino que son capaces de actuar y oponer cierta resistencia y eventualmente imponerse ante ella. En este hecho encuentra, a su modo de ver, el germen de personajes como Benito Castro (en *El mundo es ancho y ajeno*) y Rendón Willka (en *Todas las sangres*). Diferenciándose así del determinismo geográfico de los indios de modernistas como Chocano o García Calderón que caracterizaba al indio como a cualquier otro ser inerte de la geografía o del indio pasivo y servil de los relatos de Clorinda Matto y García Calderón. Por otro lado, Polar (1973) subraya que, aunque se hayapreciado de conocer a los indios y hubiera pretendido ofrecer una perspectiva general, o si se quiere psicológica, sobre ellos, López Albújar realmente se fundamentó exclusivamente en su parcializada experiencia como funcionario judicial y una marcada influencia de la psicología positivista, predominante en los estudios criminalísticos de la época.

Esto es particularmente evidente, según Polar (1973), en el hecho de que casi unánimamente el marco narrativo de los relatos en *Cuentos andinos* (salvo *Ushama jampi* y, claramente, *Los tres Jircas*) giren en torno a una personalidad individual en la órbita de lo delincencial, en donde siempre aparecen los personajes indios en situaciones directa o indirectamente relacionadas con el delito, diluyendo consigo, a veces extraordinariamente, el sistema social. En este sentido, reconoce que su narrativa parece corresponder a un modo de conciencia estancado en la era de las

rebeliones indígenas, es decir, el bandolerismo, tal como queda claro en su libro *Los caballeros del delito* (1936), adonde muestra su incapacidad para percibir que el pueblo indígena expresaba, mucho antes a este camino del bandolerismo, su protesta mediante movimientos reivindicativos de honda raíz revolucionaria. Con esto en mente, Polar (1973) estima razonables las críticas, como la de Vargas Llosa o Arguedas, según las cuales López Albújar ofrece una imagen parcial, deformada y negativa del indio. Con todo, ya para terminar esta breve introducción cabe resaltar que, a pesar de sus múltiples prejuicios racistas y coloniales, Arguedas consideró tanto a García Calderón como a López Albújar sus maestros porque constituyeron una etapa necesaria en la historia de la literatura peruana, la cual ya consideraba superada por escritores como Ciro Alegría o él mismo, tal como argumenta en una de sus últimas intervenciones del Primer Encuentro de Narradores Peruanos en Arequipa¹³⁰. Lugar adonde, como hemos reiterado, Arguedas expresa que su vocación literaria surge de su necesidad de rectificar la falsa y desfigurada imagen del indio y lo meloso, tonto y extraño del paisaje en las narraciones deventura García Calderón y López Albújar, pues sentía que podía reflejarlos realistamente, tal cual los había vivido.

Con esto en mente, ¿sería correcto afirmar entonces que, en comparación con sus antecesores (en concreto López Albújar), Arguedas hizo justicia hermenéutica a la experiencia y racionalidad andina del culto andino a la montaña, es decir, que llevó a buen término su proyecto hermenéutico de describir fidedignamente en su literatura un aspecto tan central del universo geográfico y humano andino como la orolatría? Estaremos en capacidad de responder luego de contrastar y analizar interculturalmente las imágenes narrativas de la orolatría de López Albújar. A contrapelo del que planteo a continuación, por ejemplo, un crítico como Mariátegui estima que, a diferencia de otros escritores modernistas, *Los tres jircas* revela una comprensión de “emociones sustantivas de la vida de la sierra” y nos presentan “algunos escorzos del alma del indio” (Mariátegui, 2007: 284-285). En particular, resalta la importancia de haber captado que los tres cerros (o jircas) de Huánuco pesan más hondo en la conciencia del indio huanuqueño que el cielo de los cristianos; y en esto Mariátegui tiene razón, López Albújar es un pionero en escribir sobre la centralidad que tienen las

¹³⁰ En aquella declaración Arguedas reitera su “veneración y respeto López Albújar, quien me enseñó, a pesar de todos sus errores, o quizá por lo mismo que cometió errores. Sin López Albújar y aun sin Ventura García Calderón, ni Ciro [Alegría] ni yo, ni todos los que estamos aquí, seríamos lo que somos; de tal manera que los respetamos, les reconocemos sus méritos y sus defectos no tienen ninguna importancia puesto que creo que los hemos superado” (Alegría, et al., 1969: 243)

montañas y su culto en el mundo andino más que como escenarios donde se despliegan los dramas humanos.

Sin embargo, aquí se hace patente el desconocimiento que también tenía Mariátegui sobre el pensamiento andino¹³¹ y, en este caso, sobre el culto andino a las montañas puesto que, como veremos en lo sucesivo, las imágenes narrativas de López Albújar revelan un conocimiento superficial y, en esencia, una actitud colonial sobre la orolatría. Por ello, me parece paradójica la crítica que mencionábamos que hace Mariátegui a Chocano, a quien sitúa en su genealogía literaria en el periodo colonial de la literatura y le negaba su reputación como “depositario de la emoción de la montaña”. El primero le criticaba al segundo que la montaña solo aparece en su obra como paisaje, como naturaleza (es decir, como continuación de la típica obsesión descriptivista y paisajista de los modernistas) y no con el verdadero sentimiento andino por la montaña. Como veremos, aunque López ciertamente revele características centrales del culto a la montaña, su visión y actitud sobre la orolatría no será sustancialmente diferente al estilo y la mentalidad y literatura de Chocano tan criticada por Mariátegui.

2.5 Un análisis intercultural de las imágenes narrativas de la orolatría andina en *Los tres jircas*

Los tres Jircas (o las tres montañas, que es lo mismo) es el primero de los *Cuentos andinos* publicados en 1920, cuyo subtítulo es: Vida y costumbres indígenas. Como lo sugiere Espino (2000), este subtítulo revela la intención de López Albújar de representar la vida y las costumbres de los indígenas de Huánuco.¹³² García (2007) destaca justamente cómo su judicatura durante siete años en la sierra andina en Huánuco le dio la oportunidad de conocer de primera mano y convivir con sus pobladores, los cuales no eran siervos en las haciendas sino que son comuneros de “la provincia de Dos de Mayo y más en concreto en la comunidad de Chupán, a orillas del río Marañón”. Citando las reflexiones de Tomás G. Escajadillo al respecto, Espino

¹³¹ En esta misma dirección, Arguedas (1989) sostiene: “Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo la oportunidad ni tiempo para hacerlo; se conocía y es probable que aún en estos días se conozca mejor la cultura incaica, sobre la que existe una bibliografía cuantiosísima, más que sobre el modo de ser de la población actual” (p.12).

¹³² Para ilustrar esto, tomemos en cuenta una carta fechada de 1919 escrita por López Albújar a Manuel Carbajal donde le expresa que su propósito con el libro es «alumbrar sobre motivos indígenas, inspirados en esta tierra andina, tan extraña a nuestra civilización y tan desconocida por nuestros sociólogos criollos» de suerte tal que esta historia salga del espacio de la comunidad y llegue a la ciudad, de la comunidad indígena a la ciudad letrada.” (Como se cita en Espino, 2000: 69-70)

(2010) asevera que la hazaña narrativa de López Albújar fue la de romper con una larga tradición de indios excesivamente estilizados o idealizados por escritores como García Calderon (que tal vez nunca vieron uno en su vida, como decía Arguedas) y crear literariamente personajes indios indios de carne y hueso, tal cual lo afirmaba arriba Ciro Alegría.

Otra de las virtudes de *Los tres jircas* es que surge de una leyenda local recogida por Albújar sobre el origen de los tres cerros de Huánuco (el Maramba, el Rondos y el Paucarbamba) por lo cual, como lo pone Espino (2010), constituye un novedoso ejemplo de literatura testimonial en que se incorpora un relato de la literatura oral quechua con la intención de mostrar la concepción y la relación que guardan los habitantes locales de los cerros de Huánuco¹³³. Adviértase también que estructuralmente, López Albújar divide su cuento en tres partes. Durante sus dos últimas secciones¹³⁴ describe en extenso el origen de la leyenda, pero no se refiere propiamente al culto andino a la montaña. De ahí que no nos interese profundizar en éstas y solo vamos a ocuparnos de la primera sección del cuento, porque es interculturalmente la más rica pues al final, a través de un escueto pero ilustrativo diálogo sobre las montañas con un lugareño llamado Pillco, se refiere al culto a la montaña.

El argumento a lo largo de este apartado final es que, si bien las imágenes narrativas del cuento de López Albújar efectivamente reflejan algunos escorzos de la orolatría en las comunidades serranas, su estilo es predominantemente descriptivista y paisajista, no muy diferente al de su antecesor modernista Chocano. También, basados en los análisis de Gómez (2012) alrededor de las falacias interculturales, discutiremos por qué algunas de sus imágenes narrativas son problemáticas desde una perspectiva

¹³³ A propósito, Espino (2010) remarca que claramente *Los tres jircas* no es el primer texto nacional que se refiere al culto a la montaña, pues las referencias más antiguas provienen de las crónicas de la Conquista y “los textos que inspiran de la guerra de extirpación de idolatrías” cuyo ejemplo más célebre y conservado es el manuscrito de Huarochirí (1615), en cuya traducción participa activamente Arguedas. Del siglo XX destaca los trabajos de Adolfo Vienrich, quien registra el culto a la montaña en quechua “de boca de los campesinos tarmeños y lo publica en la colección de relatos Tarmapap Pachahuarainin/ Fábulas quechuas (1906) con el título de «Lapia huauki»/ «El hermano codicioso». Si bien el relato alude al origen del venado, los hacedores de las virtudes compensativas o descalificadoras son precisamente los jircas” (p.60). Sería interesante revisar en el futuro estos textos a la luz de la filosofía andina.

¹³⁴ Es justamente en las dos últimas secciones del cuento donde se refiere propiamente a la leyenda. En síntesis, durante éstas relata que, según la leyenda, los cerros fueron nombrados en honor a tres antiguos guerreros provenientes cada uno respectivamente de la puna, la selva y el mar. Ésta relata que los tres guerreros arribaron a Huánuco con sus ejércitos para disputarse el amor de la más bella doncella local llamada Cori Huayta (Flor de Oro), hija del curaca (o gobernante) local llamado Pillco-Rumi, quien está en busca de un pretendiente acorde para casar a su hija. Sin embargo, al verse sitiado por ellos, el curaca pide ayuda al Dios Pachacámac, quien los mata, les convierte en tres cerros y luego fulmina con un rayo a la doncella.

intercultural. Sin más preámbulos, cabe recalcar que durante la mayor parte de la primera sección de *Los tres jircas*, fiel al estilo paisajista típico de modernistas como Chocano, López Albújar se enfoca en hacer descripciones más bien rocambolescas y prosopopéyicas (esto es, que les atribuyen rasgos humanos) sobre los jircas que ocuparán la mayoría del cuento, primero, se refiere al Marabamba, luego al Rondos y, por último, al Paucarbamba. Por ejemplo, entre otros predicados y epítetos, López Albújar describe que el cerro Marabamba, por un lado, es “a la vez triste y bello [...] durante el día, en las horas del sol, desata todo el orgullo de su fiereza, vibra, reverbera, abrasa crepita” y, por otro lado, que “en las noches lunares su tristeza aumenta hasta reflejarse en el alma del observador y hacerle pensar en el silencio trágico de las cosas” (Albújar, 1986). Igualmente, con un notable tufillo utilitarista, antropocéntrico y “desencantado”¹³⁵ manifiesta que el jirca “es una de estas tantas inutilidades que la naturaleza ha puesto delante del hombre como para abatir su orgullo o probar su inteligencia”, y se pregunta retóricamente que “quién sabe si Marabamba no sea realmente una inutilidad, quién sabe si en sus entrañas duerme algún metal de esos que la codicia insaciable del hombre transformará mañana en moneda, riel, máquina o instrumento de vida o muerte” (Albújar, 1986).

En estas mismas líneas, sobre el segundo jirca, el Rondos, el modernista describe prosopopéyicamente que representa “el desorden, la confusión, el tumulto, el atropellamiento de una fuerza ciega y brutal que odia la forma, la rectitud, la simetría. Es la crispatura de una ola hidrópica de furia, [...] es movimiento, vida, esperanza, amor, riqueza”(Albújar, 1986).

Por sus arrugas, por sus pliegues sinuosos y profundos el agua corre y se bifurca, desgranando entre los precipicios y las piedras, sus canciones cristalinas y monótonas; rompiendo con la fuerza demoledora de su empuje los obstáculos y lanzando sobre el valle, en los días tempestuosos, olas de fango y remolinos de piedra enormes, que semejan el galope aterrador de una manada de paquidermos enfurecidos (Albújar, 1986).

¹³⁵ Sobre el “desencantamiento del mundo” Taylor (2014) escribe que en el mundo de la cristiandad latina del Atlántico Norte “la gente vivía en un mundo “encantado” [...] El mundo de los espíritus, los demonios, las fuerzas morales que reconocieron nuestros predecesores [...] Invoco aquí [...] la expresión weberiana de “desencanto” como descripción de nuestra condición moderna. Este término ha logrado una difusión tan amplia en nuestra discusión de estos asuntos, que voy a usar su antónimo para describir una característica crucial de la condición premoderna. El mundo encantado en este sentido es el mundo de los espíritus, demonios y fuerzas morales que vivieron nuestros antepasados [...] El proceso de desencanto es la desaparición de este mundo, y la sustitución de lo que vivimos hoy: un mundo en el que el único lugar de pensamientos, sentimientos, impulso espiritual es lo que llamamos mentes” (p.25-30). Traducción propia.

Si bien literariamente hablando es indiscutible que algunas de estas imágenes narrativas logran una innegable calidad y logro estético, éstas son insustanciales en términos interculturales en cuanto no nos dicen nada sobre la orolatría y, fundamentalmente, reproducen el estilo descriptivista y paisajista propio de modernistas como Chocano. Ahora bien, de manera análoga a los dos jircas anteriores, sobre el último jirca (el Paucarbamba) el narrador predica que “es un cerró áspero, agresivo, turbulento, como forjado en una hora de soberbia. Tiene erguimientos satánicos, actitudes amenazadoras, gestos de piedra que anhelara triturar carnes, temblores de leviatán furioso, repliegues que esconden abismos traidores, crestas que retan el cielo”(López, 1986). Asimismo, agrega que “es de los tres el más escarpado, el más erguido, el más soberbio. Mientras Marabamba parece un gigante sentado y Rondos un gigante tendido y con los brazos en cruz, Paucarbamba parece un, gigante de pie, ceñudo y amenazador”(López,1986). El narrador personaje concluye sus extensas descripciones con que los tres jircas “se han situado en torno a la ciudad, equidistantemente, como defensa y amenaza a la vez”, o que “son caravanas en descanso, evoluciones en tregua, cóleras refrendadas, partos indefinidos [...] Marabamba, Rondos y Paucarbamba tienen geológicamente vida” (López, 1986).

Esta última imagen narrativa sobre el Paucarbamba, al igual que las anteriores y similar al estilo de Chocano, el narrador se enfoca en ofrecer una serie de epítetos y prosopopeyas de orden descriptivo y paisajístico sobre la montaña desprovistos de cualquier referencia a la orolatría o su lugar central en la cosmovisión religiosa quechua-andina. Igualmente, podemos percatar su desinterés por (o desconocimiento) la racionalidad y orolatría andina en su última observación, adonde afirma que los cerros solo tienen “geológicamente vida”, dado que, como lo resumía Arguedas,

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. No hay, por tanto, muchos límite entre lo maravilloso y lo real [...] Tampoco hay mucha diferencia entre lo religioso, lo mágico y lo objetivo (Arguedas como se cita Larco, 1976: 28).

Ahora bien, habíamos advertido al inicio que, tras presentar una extensa descripción paisajística de los tres cerros de Huánuco, el narrador-personaje sostiene un corto diálogo en primera persona sobre los jircas con el indígena Pillco (cuyo nombre evoca el nombre de la tribu del *curaca* de la leyenda descrita en las dos secciones finales,

quizás, en un intento de vincularlos). Cabe notar que, interculturalmente hablando, el siguiente diálogo entre el narrador personaje y el comunero Pillco es sin duda la sección más interesante del cuento. A mi parecer, permite entrever cuán diversas (por no decir inconmensurables, aunque no por eso incomprensibles) son las perspectivas sobre culto andino a la montaña de dos personajes con lenguas, culturas y racionalidades heterogéneas. Dicho esto, el diálogo final del cuento reza:

Por eso una tarde en que yo, sentado sobre un peñón del Paucarbamba [...] Pillco, el indio más viejo, más taimado, más supersticioso, más rebelde, en una palabra, más incaico de Llicua, me decía, poseído de cierto temor solemne:

–Jirca-yayag, bravo. Jirca-yayag, con hambre, taita.

–¿Quién es Jirca-yayag?

–Paucarbamba, taita. Padre Paucarbamba pide ouejas, cuca, bescochos, confuetes.

–¡Ah, Paucarbamba come como los hombres y es goloso como los niños!. Quiere confites y biscochos.

–Au, taita. Cuando pasa mucho tiempo sin comer, Paucarbamba piñashcaican. Cuando come, cushiscaican.

–No voy entendiéndote, Pillco.

–Piñashcaican, malhumor; cushiscaican, alegría, taita.

–¿Pero tu crees de buena fe, Pillco, que los cerros son como los hombres?

–Au, taita. Jircas comen; jircas hablan; jircas son dioses. De día callan, piensan, murmuran o duermen. De noche andan. Pillco no mirar noche jircas; hacen daño. Noches nubladas jircas andar más, comer más, hablar más. Se juntan y conversan (López, 1986).

Quisiera plantear dos críticas alrededor de esta secuencia dialógica entre el narrador personaje y Pillco desde una perspectiva intercultural que, espero, contribuyan a darle fuerza nuestro argumento del segundo capítulo. Antes de aludir a éstas, cabe destacar que una virtud de este diálogo es mostrar cuán heterogéneas son las concepciones y racionalidades particulares de ambos interlocutores peruanos. Podemos percatarlo en la reticencia del narrador-personaje en aceptar que Pillco pueda creer que tales historias fantásticas sobre los jircas sean ciertas, pues, en últimas como vimos durante la mayor parte de la primera sección de *Los tres jircas*, para el narrador personaje, las montañas son accidentes geográficos y recursos cuyo valor o utilidad reside en sus metales preciosos. Mientras que, para Pillco, los tres cerros son dioses que, como los hombres, cambian anímicamente y se sienten hambrientos, malhumorados o alegres,

caminan, hablan, callan y piensan. Con esto en mente, la primera crítica gira en torno a cómo, antes de iniciar propiamente el diálogo, el narrador personaje describe peyorativamente a su interlocutor como “el indio más viejo, más taimado, más supersticioso, más rebelde, en una palabra, más incaico” (López, 1986) con lo cual intenta descalificar de antemano todo lo que pueda decir como una superstición.

Revisada desde una perspectiva intercultural, quisiera plantear que la actitud del narrador-personaje ante Pillco incumpliría el criterio de *apertura* planteado por Gómez (2012). A inicios del capítulo resumimos éste es un criterio pre-dialógico que busca determinar la “integridad epistémica” que se conceden las partes las unas a las otras¹³⁶. Esto es, el grado de competencia, inteligencia y relevancia que los interlocutores se conceden unos a los otros antes del diálogo, dado que la manera en que estos perciben y tratan las posturas del otro y su tradición determinan la posibilidad y la manera misma en que el diálogo se desarrolla, sea en forma de sermón, una cátedra, una entrevista o un diálogo. En su momento analizamos que, para Gómez (2012), las respuestas afirmativas a las siguientes preguntas constituyen una señal de cuán poco abiertas o herméticas o receptivas se encuentran las partes la una con la otra antes de dialogar: (1) “¿La otra parte del diálogo tiene conocimientos relevantes, experiencia y autoridad, de acuerdo a los criterios de su propia racionalidad y modo de vida, para participar en el diálogo como un representante de su tradición?”. (2) “¿Las partes conceden que la otra tradición tiene algo relevante para contribuir?”. (3) “¿Las partes reconocen la integridad epistémica de la otra (la cual se justifica de acuerdo a sus propios estándares)?”(p.270-271).

Si respondiéramos a estas preguntas basados en las actitudes y posturas del narrador-personaje en su diálogo con Pillco, sin duda, las tres respuestas serían negativas dado que todo apunta a que no considera relevantes sus conocimientos y experiencias, ni que Pillco tenga algo relevante para contribuir. Todo indica además que tampoco le concede integridad epistémica, como bien lo sugiere el hecho de que, incluso antes de dialogar, ponga en tela de juicio lo que dice como supersticiones. En un sentido amplio, una de las acepciones del término se refiere a creencias falsas

¹³⁶ A inicios del capítulo Gómez (2012) aclaraba que cuando las partes se conceden “integridad epistémica” mutuamente se percibe a los otros como “personas sensatas quienes piensan cuidadosamente y juiciosamente, quienes son inteligentes, listos, honestos, reflexivos y serios, de modo que evitan distorsiones, exageraciones y confabulaciones, quienes admiten ignorancia cuando es apropiado, y quienes han confiado en lo que les ha parecido las consideraciones más relevantes en el curso de adquirir sus creencias” (p.270)

contrarias la razón y la ciencia¹³⁷. A propósito de esto Panikkar plantea la pregunta de si se puede comprender algo tal cual lo hace el otro y, a su vez, considerar que es falso. Quizás, Panikkar y Gadamer considerarían que no, pero es importante hacer algunas aclaraciones. Según Raimon Pannikar, no es posible comprender lo dicho por alguien si de entrada lo consideramos falso¹³⁸ (como sucede en *Los tres jircas*), pues para comprenderlo realmente habríamos de ver el mundo tal y como lo hace el otro, esto es, intentar comprenderlo en sus propios términos, desde su propia racionalidad. De acuerdo con el principio hermenéutico de la “comprensión como convencimiento”, tal como la sintetiza Gómez (2015), no es posible comprender una idea y, a su vez, afirmar que es falsa, puesto que:

de un lado, ‘por definición, solo la verdad es inteligible’, y por el otro, si uno comprende una proposición y luego afirma que es falsa no la ha comprendido tal y como el otro lo hace. En una palabra, ‘comprender es convertirse a la verdad que uno comprende’ [...] Puesto de una manera más suave, el principio de la «comprensión como convencimiento» señala simplemente un hecho conocido desde hace tiempo por los intérpretes y estudiosos de otras culturas. Comprender una visión de mundo ajena requiere aprender a ver y a comprender el mundo como lo hacen sus miembros” (p. 32).

En este punto se hace importante distinguir mínimamente entre la idea de que comprender significa “pretender que lo que el otro dice es verdadero” y de que “comprender es igual a creer que es verdadero”. En el primer caso, por ejemplo, las imágenes narrativas de Arguedas en *Yawar Fiesta* muestran un narrador interesado en describir la relación ceremonial, ritual y ética que tienen los ayllus de Puquio con las montañas, más que en cuestionar la pretensión de verdad y de correspondencia con la realidad del culto a la montaña, como sí lo hace el narrador personaje durante el diálogo con Pillco. Dicho de otro modo, que Arguedas sí “comprendió como convencimiento” el culto a la montaña, a diferencia de López Albújar, porque, como

¹³⁷ La entrada de Wikipedia reza: “Superstición es la creencia contraria a la razón que atribuye una explicación mágica a la generación de los fenómenos, procesos y sus relaciones sin ninguna prueba o evidencia científica”. Superstición. (2022, 20 de agosto). Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: 02:59, agosto 26, 2022 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Superstici%C3%B3n&oldid=145474101>.

¹³⁸ En esta dirección Gadamer (1999) argumenta que un presupuesto formal de toda comprensión es que solo podemos comprender lo que consideramos “una perfecta verdad”, “una unidad perfecta de sentido”, es decir, que no podemos comprender algo y a la vez creer que es falso. En palabras la “anticipación de la perfección” es “un presupuesto formal que guía toda la comprensión. Significa que solo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto [...] e igual que damos crédito a las noticias de nuestro corresponsal porque éste estaba presente o porque en general entiende de la cuestión, estamos básicamente abiertos a la posibilidad de que un texto transmitido entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer [...] El prejuicio de la perfección contiene pues no solo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad” (p.363-364)

plantea Panikkar, es incorrecto afirmar que es posible comprender algo y creer a su vez que es falso. En el sentido de que si uno afirma que ve y comprende el mundo tal como lo hacen sus miembros entonces no podría afirmar que la orolatría es falsa, puesto que dentro del marco de su propia racionalidad tiene perfecto sentido, y en términos de Gadamer, constituye una “perfecta unidad de sentido”.

No obstante, el caso de Arguedas demuestra cuán equivoco es considerar que el “comprender como convencimiento” de Pannikar significa que “comprender algo es igual a creer que es verdadero”, pues Arguedas comprende cómo los comuneros ven y se relacionan con las montañas, y, en este sentido, comprende por qué los comuneros creen lo que creen. Pero, a su vez, tras comprenderlo en sus propios términos, en su oficio como científico social, a Arguedas no le parece verdadero, esto es, que no corresponde con la realidad fáctica.¹³⁹ Es justamente en este sentido que Arguedas se muestra como un pensador pluralista que puede reconocer y se mueve entre formas de racionalidades heterogéneas, a diferencia de López Albújar quien, a pesar de haber creado imágenes narrativas importantes sobre la orolatría andina, revela con su actitud que nunca la comprendió realmente, al menos no en sus propios términos y su propia racionalidad. Probablemente, Panikkar concordaría con que el narrador-personaje, o López Albújar, que es lo mismo como plantearemos en lo sucesivo, no “experimenta-como” ni comprende el culto andino a la montaña similar a Pillco. Esta crítica solo sería válida si logramos demostrar que López Albújar se identifica con el narrador-personaje, porque, de lo contrario, podría ser que su cuento simplemente haga referencia a los malos entendidos interculturales y la complejidad inscrita en el diálogo intercultural, en cuanto que estos diálogos y “malentendidos” hacen parte del universo social sobre el que escribe.

Es decir, que si López Albújar no se hubiere identificado con el narrador personaje, significaría que éste, en tanto que personaje, puede simplemente representar una

¹³⁹ Cabe aclarar que, de modo similar a López Albújar, probablemente el propio Arguedas (quien se autodenominaba ateo) consideraba “falso” el culto a la montaña, en el sentido correspondentista de la verdad, esto es que no creía en sentido estricto que las montañas fueran dioses ni que fueran como los hombres. A mi parecer, la postura de Arguedas sobre los dioses montaña está perfectamente ilustrada en la concepción pragmatista que tiene de las montañas Rendón Willka en *Todas las sangres*, quien durante la novela muestra una visión racionalista y, si se quiere, desencantada de la montaña para lograr fines políticos. Durante la Mesa redonda Arguedas explica: “Rendón Willka no es indio, no es indio Rendón Willka. Rendón Willka no cree en los dioses montaña, se vale de esa creencia para llegar a un fin político, es totalmente racional o racionalista. No es indio, en ningún momento aparece como indio. Es ateo, no cree ni en el Dios católico ni cree en los dioses montaña y él considera que la máquina, que la técnica, es indispensable para el desarrollo del país” (Arguedas, et al., 1965: 46) Con esto Arguedas deja claro que coincide con una teoría pragmatista de la verdad, según la cual lo importante de los hechos no es que correspondan fácticamente con la realidad, sino el valor pragmático de la creencia, es decir, su utilidad política en este caso.

postura social de la época que el escritor problematiza al crear este personaje. ¿Cuáles indicios tenemos de que López Albújar se identifica con las actitudes del narrador personaje? En dirección a esta pregunta, García (2007) observa que uno de los rasgos característicos de los indios de los *Cuentos andinos* de López Albújar es que son supersticiosos: “la superstición, todo ese cúmulo de irracionales creencias con que parece venir el indio al mundo” (López Albújar como se cita en García, 2007). En sus palabras, en estos cuentos

la superstición se arraiga en las ancestrales creencias precolombinas, en una cultura de miedos alimentados por la ignorancia en la que viven. Por superstición llegarán a cometer acciones desgarradoramente violentas como leemos, por ejemplo, en “*El campeón de la muerte*”: “Al muerto hay que sacarle los ojos y guardárselos para que no indique a la familia dónde se encuentra el illapaco; y la lengua también, para que no avise; y el corazón para comerlo cuando es de un valiente, porque esto da más valor” (López Albújar 1970: 34). O podremos encontrar casos ridículos como el que refiere el licenciado Aponte de un joven que afirmaba que su dedo índice de la mano derecha había empezado a pudrirse porque había señalado el arco-iris, y en consecuencia siempre que aparecía este fenómeno atmosférico escondía amedrentado sus manos bajo el poncho. El autor no oculta su opinión al respecto y manifiesta que tales creencias no resultan nada beneficiosas para el indio¹⁴⁰ [...] en “El licenciado Aponte” [...] la superstición fatalista conducirá a un trágico e inevitable final: la muerte del protagonista. llega a comentar el narrador (García, 2007: 2-4).

A mi modo de ver, algunos desarrollos narrativos de *Cuentos andinos* como los anteriores¹⁴¹, sumado a las posturas y las ideas personales como las citadas anteriormente su artículo “*Sobre la psicología del indio*” (en el cual López Albújar plantea juicios esencialistas y abiertamente racistas sobre la personalidad indígena¹⁴²) nos dan indicios para pensar que como autor, de manera análoga al narrador personaje de los *Tres jircas*, López Albújar no considera a Pillco en su condición de indígena quechua-andino como un interlocutor racional en condición de igualdad. En todo caso, incluso aunque López Albújar no se hubiere identificado con los prejuicios racistas y

¹⁴⁰ Podemos percibir su postura personal en afirmaciones como: “Para mí, juez de una provincia como esta, donde todo crimen es una atrocidad y todo criminal un antropoide, donde las víctimas despiertan canibalismos ancestrales y la superstición interviene en el asesinato con su ritualidad sangrienta, la emoción que causa el último crimen es siempre menor que la del presente (López Albújar, 1970: 84)

¹⁴¹ Encontramos otros ejemplos en “‘la vista y el olor de la carne cruda despertaban en él quién sabe qué rabiosos gustos ancestrales’ (López Albújar 1970: 102), ‘con sumisión verdaderamente incaica, [...] por el peso de un servilismo milenario’ (López Albújar 1970: 131), ‘es el gran defecto de la raza’ (López Albújar 1970: 106)” (Como se cita en García 2007)

¹⁴² Ver pie de página 131.

culturalistas del narrador personaje (cosa que es difícil de argumentar si sopesamos la evidencia disponible), es notorio el menosprecio con que el narrador-personaje representa literariamente a Pillco, sus creencias y su tradición al negarles la posibilidad de participar de su propia tradición y racionalidad. Con esto, insisto en que el narrador personaje incumple las exigencias del criterio de *apertura* y le niega a Pillco y su tradición la integridad epistémica, porque, según su lógica esencialista, todos los comuneros son incaicos y, ergo, supersticiosos o irracionales, que es lo mismo.

Esto nos conduce a la segunda apreciación crítica de la secuencia dialógica entre el narrador personaje y Pillco. Desde la perspectiva de Gómez (2012), una actitud pre-dialógica como la del narrador personaje (la cual, como sugerimos, es coextensible a la de López Albújar) constituye una falacia intercultural. Gómez (2012) define estas falacias¹⁴³ como formas de razonamiento que, aunque justificadas de acuerdo a sus propios estándares racionales, “no toman en cuenta (esto es, que no otorgan el debido reconocimiento y permiten la participación de) posiciones heterogéneas en el diálogo [...] evitan tomarse la diversidad en serio y bloquean cualquier posibilidad de hacer un juicio interculturalmente apropiado” (p.176). A su juicio, dado que el objetivo principal de los criterios normativos interculturales es justamente evitar en el diálogo tales obstáculos al proponer una manera de discernir, evaluar y decidir entre posturas rivales,

algunas movidas argumentativas pueden juzgarse como poco razonables en la medida que dificultan que el diálogo alcance sus objetivos y enfrente los problemas que un contexto particular le impone. En el caso del contexto que tenemos como marco de referencia, el de la diversidad latinoamericana, algunos de estos objetivos implican permitir la participación igualitaria de tradiciones heterogéneas en la construcción de sociedades plurales, coordinar sus posturas y proyectos de vida rivales y mediar entre estas cuando surjan conflictos [...] Con todo, existen múltiples maneras en que una parte en diálogo puede desconocer e interactuar de manera inadecuada con una postura explicada y justificada de acuerdo a una forma diferente de racionalidad [...] Al menos cuatro movidas argumentativas deberían considerarse como poco razonables en un diálogo [...] El primer tipo de falacias interculturales será agrupado bajo la etiqueta de

¹⁴³ Gómez (2012) aclara que, siguiendo la tradición de la lógica informal, las falacias interculturales son “maneras interculturalmente poco razonables de argumentar, las cuales, sin embargo, pueden parecer correctas, vinculantes, concluyentes, persuasivas y por el estilo [...] Cada una representa un grupo de estrategias argumentativas que es probable que empleen las partes en diálogo e impliquen muchos de los malentendidos sobre la posibilidad de una normatividad intercultural” (p.177).

“Apelación a la diferencia radical”; el segundo tipo es el grupo de movidas que llevan a cabo una “Universalización ilegítima”; el tercero se compone de aquellas movidas que operan con un “Consenso ficticio”; y el último grupo representan aquellas movidas que implican una forma de “Violencia argumentativa” (Gómez, 2012: 176-177).

Observo en el trato despectivo a Pilloco y su tradición históricamente descalificados como inferiores que la falacia intercultural que comete el narrador personaje (y López Albújar) se hace patente la falacia que Gómez (2012) denomina como “la invalidación intercultural de la posición del otro”, la cual incluye en su categoría de violencia argumentativa. A esta falacia la define como un error de razonamiento intercultural análoga al clásico argumento *Ad hominem* en que se ataca a la persona y no al argumento, solo que en este caso se ataca a un grupo tradicional haciendo un juicio peyorativo sobre éste.

Es posible encontrar ejemplos de esta movida cuando se desacreditan los proyectos indígenas arguyendo que sus defensores son “irracionales”, “primitivos”, “supersticiosos” y otros similares. Mientras que un argumento *Ad hominem* erra porque la característica destacada resulta irrelevante para poner en tela de juicio la afirmación, en esta falacia el juicio peyorativo se basa en el prejuicio y la falta de conocimiento sobre cosmovisión del otro. De esta manera, no solo se le falta al respeto al otro, sino que se le priva de la oportunidad de explicar y justificar sus posturas de acuerdo a sus propios patrones argumentativos, los cuales son invalidados de antemano (Gómez, 2012: 195).¹⁴⁴

A mi juicio, ya para cerrar, ahora contamos hasta el momento con algunos indicios para argumentar que, comparativamente con las de Arguedas, las imágenes narrativas de López Albújar de los jircas de Huánuco, en realidad no dicen mucho sobre la centralidad, el lugar pachasófico y la profunda dimensión ética que tiene la orolatría en la racionalidad y la vida de las comunidades quechuamaras. En síntesis, hemos expuesto cómo estas imágenes reproducen, por un lado, la visión colonial y positivista de escritores indigenistas como Clorinda Matto y García Calderón que ven al indio como “supersticioso”, “agorero” o “premoderno”, etc. Y, por otro lado, que son fieles

¹⁴⁴ A manera de ejemplo Gómez (2012) destaca que “uno de los cientos de ejemplos del uso de esta técnica en Latinoamérica es ofrecido por la conducta de la Empresa Colombiana de Petróleos (ECOPETROL) en respuesta a la cuestión U'wa planteada anteriormente. Haciendo frente a la oposición de muchos grupos sociales, las ONG y ciudadanos contra la extracción petrolera en los territorios de los U'wa, iniciaron una campaña publicitaria con el eslogan: “No hay vida sin petróleo”, la cual presentaba a la explotación de hidrocarburos como el elemento diferenciador de la ‘gente civilizada’ de los ‘hombres de las cavernas’. En este sentido, el catálogo de prejuicios y estereotipos, que constituyen parte del imaginario colectivo desde tiempos coloniales, los cuales vinculan las formas indígenas de vida con las de un ficticio estado primitivo y pre-humano, fueron empleados como un medio para apoyar las posturas de la Compañía” (p.195)

al estilo y motivos del descriptivismo y el paisajismo del proto-indigenismo característicos de modernistas como Chocano y García Calderón. Con todo, aunque a diferencia de estos dos últimos, esté interesado en mostrar la relación y la dimensión psicológica del indígena en torno a la montaña, y aunque ciertamente se aleja del determinismo geográfico de modernistas como Chocano, es claro que presupone un determinismo y reduccionismo racial y cultural, según el cual todos los comuneros quechua son por naturaleza “supersticiosos” y “agoreros”. Razón por la cual, a mi juicio, aunque las imágenes narrativas de López Albújar hayan innovado al incorporar en la literatura temas indígenas centrales como el culto a la montaña, en realidad, como era común en el común denominador de la época, no lo comprendió y lo hizo motivado por su interés en motivos indígenas “exóticos” del Perú “premoderno” de la sierra.

En este punto estimo que, tras haber presentado nuestro análisis a las imágenes narrativas del culto andino a la montaña de Arguedas y de López Albújar, contamos con indicios para reafirmar el argumento del segundo capítulo. Durante esta exploración filosófica del proyecto hermenéutico de Arguedas que realicé siguiendo los aportes de Gómez (2012), Holenstein (2005) y Estermann (2006) no he pretendido otra cosa que mostrar que, en comparación con las de Chocano o López Albújar en *Los tres jircas*, las imágenes narrativas de Arguedas sobre la orolatría de *Yawar Fiesta* le hacen “justicia hermenéutica” a esta central práctica religiosa andina. Esto es, que éstas reflejan una buena comprensión de su racionalidad, experiencia y dimensión ética tal sobre la orolatría que uno de los miembros de la cultura quechua-aymara se reconocería en la interpretación, o en nuestro caso, en las imágenes narrativas. Creo haber encontrado en la filosofía andina y en tal principio hermenéutico herramientas analíticas o heurísticas útiles para, por un lado, arrojar luz sobre la singular racionalidad, el tipo de experiencia fenomenológica y la dimensión ética que le subyace a la orolatría. Y, por otro lado, para analizar y evaluar la pretensión realista de las imágenes narrativas sobre la orolatría en ambos escritores. Quisiera finalizar reconociendo lo clave que resultaría para dar más validez al argumento del capítulo usar estas herramientas conceptuales en el análisis de un archivo muchos más amplio de imágenes narrativas sobre la orolatría en diferentes obras literarias de Arguedas, López Albújar y demás textos con referencias a la orolatría.

Conclusiones

Esta investigación se ocupó de dos objetivos que, aunque organizados en dos capítulos diferentes, tuvieron la finalidad común de explorar la posible relevancia de la obra y el pensamiento de José María Arguedas para la hermenéutica y la filosofía latinoamericanas. A lo largo del primer capítulo no he pretendido más que argumentar que la vocación literaria de José María Arguedas constituye un proyecto hermenéutico que encuentra en el “vitalismo” hermenéutico de Dilthey un sustento teórico y metodológico para sus intuiciones iniciales sobre el valor epistemológico que concedió a sus propias vivencias como fundamento de su obra. A propósito de su vocación literaria hice hincapié en que, irrespectivamente de que Arguedas hubiere o no llevado a buen término la totalidad de su pretensión inicial de “rectificar” la literatura de sus antecesores modernistas, su vocación como escritor es inconfundiblemente hermenéutica, y vitalistamente orientada. En el sentido de que desde el inicio se propone criticar y disputar, mediante una literatura profundamente autobiográfica, (biopolíticamente) comprometida y realista, las distorsiones, los discursos racistas y los prejuicios coloniales alrededor del universo geográfico y humano andino que encontraba en la literatura de sus antecesores modernistas.

En esta dirección, durante el primer capítulo planteamos que, probablemente, el proyecto hermenéutico de Arguedas es un reflejo o un síntoma de la concepción comprometida y realista de la literatura vigentes en la época. Y, también, de las circunstancias sociohistóricas y espacio-temporales particulares de cuando comenzó a perfilarse como escritor durante los activos debates y la producción artística alrededor del problema indígena de los años veinte, los cuales, posiblemente, lo llevaron a optar por la literatura como el medio más idóneo (esto es, libre de censura) para materializar un proyecto hermenéutico como el suyo. A propósito de ello, remarqué que en los años en que Arguedas inicia su carrera como escritor se creía comúnmente que la principal función de la literatura era documentar la “verdadera” vida, el “país profundo”, escamoteado por los gobiernos y las elites políticas, con el propósito de refutar las verdades oficiales sobre el orden social y revelar la verdad. En estas mismas líneas, destacué cómo la generación de escritores a la que perteneció Arguedas fue la última en adoptar una concepción comprometida de la literatura, es decir, una en la que predomina más lo social que lo estrictamente estético o formal. Sinteticé además cómo esta concepción comprometida le exigía al escritor y a su obra adoptar un

compromiso social, una posición ideológica o una acción política concretas como participante en la solución de los problemas nacionales. A propósito de los posibles motivos que llevaron a Arguedas a considerar a la literatura como el medio más idóneo para articular su proyecto hermenéutico, señalé ciertas circunstancias sociohistóricas como un reciente pasado colonial, la inexistencia de las ciencias sociales y una tradición política autoritaria como las del Perú en aquel periodo. Sin duda, señalé cómo estas circunstancias hicieron de la literatura el medio más idóneo del momento, por encima de las por entonces censuradas academia y prensa, para articular un proyecto hermenéutico como el suyo, desde el cual intentó disputar los discursos hegemónicos sobre el universo geográfico y humano andinos de la literatura de su época.

Con respecto a su concepción “realista” de la literatura, subrayé que el realismo arguediano no es uno “mimetista” o “puro” en el sentido que no pretende duplicar lo existente “tal cual es”, como pretendieron los escritores realistas y naturalistas europeos del siglo XIX influenciados por el positivismo, sino que se trata de un “realismo pleno”, siempre fiel a su particular experiencia vivida o fenomenológica de la realidad, que mezcla y confunde en un solo todo la visión objetiva y la introspección subjetiva. Durante el segundo capítulo intenté demostrar que el realismo literario de Arguedas fue llevado a buen término, dado que logró mejores imágenes narrativas frente un aspecto central de la vida religiosa andina como la orolatría, en comparación con sus antecesores. Espero que este argumento sea lo suficientemente válido como para poner en cuestión la, a mi parecer, dudosa tesis antirrealista de Vargas Llosa defendida en *La utopía arcaica*. Ahora bien, Posteriormente, en un intento de examinar la influencia o afinidades del vitalismo hermenéutico de Dilthey ejerció sobre el pensamiento y obra de Arguedas, inicié la segunda parte del primer capítulo presentando algunos de los fundamentos la teoría hermenéutica Dilthey. En particular, expliqué el nudo borromeo que establece entre los conceptos de experiencia vivida (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*Verstehen*). Teniendo en mente los planteamientos de Pinilla (1994) y Murra (1983), discutimos que durante sus años de formación antropológica Arguedas encuentra en la hermenéutica vitalista de Dilthey un sustento teórico para fundamentar sus intuiciones iniciales sobre el valor epistemológico que concedió a su propia *experiencia vivida* a lo largo de su obra. Como un indicio de la posible influencia o afinidades con Dilthey, planteé algunas

posibles semejanzas entre la concepción diltheyana de expresión (*Ausdruck*) y la concepción arguediana del huayno y la literatura oral.

A continuación, en la segunda parte del primer capítulo, basados en algunos ejemplos analizamos cómo (similarmente al modo en que Dilthey encuentra en la experiencia vivida (*Erlebnis*) el fundamento de todo conocimiento posible de las ciencias del espíritu), para Arguedas, su propia experiencia vital y sus conocimientos intuitivos constituyeron la condición necesaria, si no es que a veces suficiente, para alcanzar conocimientos objetivos del universo geográfico y humano andino tanto en su obra antropológica como literaria. Alrededor del enfoque vitalista de su pensamiento formulé tres reflexiones principales. En primer lugar, que las intuiciones y la sensibilidad fruto de la experiencia vivida de una sola persona, por prolongadas y reflexivas que sean, no garantizan necesariamente comprender bien ni la capacidad de escribir “realistamente” sobre la totalidad de la realidad social, tal cual lo reflejaron las duras críticas de la Mesa Redonda a su novela *Todas las sangres*. A modo de contraste, en segundo lugar, destaqué que una de las virtudes de su enfoque metodológico vitalista son palpables en las importantes e incontrovertibles contribuciones al campo de la antropología culturalista (en boga hasta años los sesenta) en diversos campos como la recopilación y la divulgación cultural, la traducción, la investigación comparada y los trabajos etnográficos. En últimas, colegí que con sus vicios y virtudes, sin duda, Arguedas representa una vertiente vitalista y antipositivista de la tradición intelectual y literaria nacional en un momento en el que el panorama intelectual de las ciencias sociales peruanas, debido a factores históricos, políticos e intelectuales, discurre hacia una nueva etapa más teórica y enfocada hacia el lenguaje economicista del marxismo y la teoría de la dependencia, y menos interesada en la investigación y los trabajos de campo a los que Arguedas contribuyó ampliamente con su experiencia vital.

A continuación, a través del análisis de las imágenes narrativas de la orolatría en Arguedas que propuse durante el segundo capítulo, intenté explorar una de las facetas filosóficamente relevantes del proyecto hermenéutico arguediano: la dimensión ética y la profundidad “metafísica” del culto andino a la montaña a la luz de la filosofía de Estermann (2006). El argumento que quise desarrollar fue que, en comparación con las de López Albújar en *Los tres jircas*, las imágenes narrativas de la orolatría andina en Arguedas en *Yawar Fiesta* expresan una buena comprensión (o le hacen mayor “justicia

hermenéutica” a la racionalidad, la experiencia fenomenológica y la dimensión ética particulares subyacentes a la orolatría, la cual sigue siendo hoy día una práctica religiosa medular en civilizaciones andinas como la quechua-aymara. A lo largo del segundo capítulo procuré mostrar que la concepción normativa del diálogo intercultural de Gómez (2012), y, en concreto, el criterio interpretativo de la justicia hermenéutica, junto al análisis literario a la luz de la racionalidad andina son heurísticas útiles al momento de analizar, evaluar y argumentar que las imágenes literarias de Arguedas en *Yawar Fiesta* dan cuenta de la genuina experiencia vivida andina de la orolatría. Dicho de otro modo, que, en comparación con las imágenes narrativas de *Los tres jircas* donde esencialmente López Albújar reproduce el estilo descriptivista y paisajista de Chocano o los prejuicios coloniales como los de García Calderón, las imágenes narrativas de Arguedas reflejan una buena comprensión de la experiencia, la racionalidad y el sentido ético y “pachasófico” del culto a la montaña tal que un creyente del culto se sentiría plenamente identificado o reflejado en éstas.

Espero que mi ensayo al analizar las imágenes narrativas de Arguedas a la luz del criterios hermenéuticos como la justicia hermenéutica y de la racionalidad andina de Estermann hayan brindado argumentos suficientes para demostrar al lector la validez del objetivo del segundo capítulo. Asimismo, espero que estas herramientas analíticas contribuyeran en la tentativa de demostrar que Arguedas llevó a buen término un aspecto de su proyecto hermenéutico de rectificar, desde su experiencia vivida, las malas interpretaciones alrededor de las imágenes narrativas sobre un tema central como la orolatría andina de un antecesor suyo como López Albújar en *Los tres jircas*. Para concluir, es esencial reconocer que múltiples facetas y temas del proyecto hermenéutico de Arguedas quedaron pendientes por explorar, pues, por cuestiones de tiempo y espacio y dada su centralidad, solo pudimos concentrarnos en la orolatría cuando también podrían explorarse, por ejemplo, la dimensión filosófica que tienen la hidrolatría, la dendrolatría o la litolatría, etc., en el pensamiento andino. Para dar fuerza al argumento del segundo capítulo habría sido ideal analizar un archivo más amplio de imágenes narrativas de la orolatría en otras obras literarias de Arguedas y sus antecesores. Éste es, sin duda, un aspecto a mejorar, pues nos ayuda a perfilar y tematizar filosóficamente prácticas centrales (tales como la orolatría) en sociedades poscoloniales como las latinoamericanas. En efecto, múltiples aspectos quedan abiertos para futuras investigaciones interesadas en discutir, ampliar, criticar o

complementar nuestras hipótesis; así como en explorar la dimensión y la relevancia hermenéutica y filosófica de la obra literaria y antropológica de José María Arguedas o, tal vez, en rastrear mejor la particular influencia que ejerció la hermenéutica de Dilthey en su pensamiento y obra.

Bibliografía

- Alegría, et al. (1969). Primer encuentro de narradores peruanos. Casa de la Cultura del Perú.
- Arguedas, et al. (1965). Mesa Redonda sobre Todas las sangres. IEP.
- Arguedas, J. M. (1968) Las comunidades de España y el Perú. UNMSM.
- Arguedas, J (1974a). Relatos completos. Editorial Losada.
- Arguedas J.M (1974b). Yawar Fiesta. Editorial Losada.
- Arguedas, J. M. (1975). El zorro de arriba y el zorro de abajo. Editorial Losada.
- Arguedas, J. M. (2019). Los ríos profundos (16.^a ed.). Cátedra.
- Arguedas, J.M (1975) (Ed. Angel Rama). Formación de una cultura Nacional.
- Arguedas, J.M (1976). *Katatay*. Casa de las Américas.
- Arguedas, J.M (1989) *Indios, mestizos y señores*. Editorial El Horizonte
- Betancourt-Fornet, R (2003). Interculturalidad y filosofía en America latina. Internationale Zeitschrift für Philosophie Hef.
- Catacora, O. (2017). Wiñaypacha [Eternidad]. Cine Aymara Studios.
- Ceque. (2021, 10 de diciembre). Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: 04:07, diciembre 14, 2021 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Ceque&oldid=140270144>.
- Chaparro Amaya, A. (2020). La inscripción de la literatura en la máquina social. El clivaje Arguedas/Vargas Llosa en la mirada de Mabel Moraña y Cornejo Polar. *Eidos*, 34, 192–221. <https://doi.org/10.14482/eidos.34.863>
- Davis, W. (2009). *The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World*. House of Anansi Press Inc.
- Degregori, C. (2000). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. IEP-PUCP-Universidad del Pacífico.
- Dilthey, W (1944a). Introducción a las ciencias del espíritu. F.C.E .
- Dilthey, W (1944b) El mundo histórico. F.C.E.
- Dilthey, W. (1945). Vida y poesía (1.a ed.). F.C.E.
- Dilthey, W. (1954). Teoría de las concepciones del mundo. F.C.E.
- Dilthey, W. (1996). Selected Works, Volume IV: *Hermeneutics and the Study of History*. Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi (eds.). Princeton University Press.

- Espino Relucé, Gonzalo. «LA REPRESENTACIÓN LITERARIA DEL TEXTO ORAL. “LOS TRES JIRCAS”: COMUNIDAD ANDINA/CIUDAD LETRADA». *Escritura y Pensamiento* 3, no. 6 (diciembre 29, 2000): 55–72.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2.a ed.). ISEAT.
- Gadamer, H.G (2007). *Verdad y método* Vol. 1. Sígueme.
- García Sierra, Begoña-Leticia. (2007). *La percepción del otro en Cuentos andinos*”. *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*.
Consultado: 24 octubre
- Gómez, C. M. (2012). *Interculturality, Rationality and Dialogue: in search for intercultural argumentative Criteria for Latin America*. Echter.
- Gómez, Carlos Miguel. «La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar». *Franciscanum* 164, Vol. LVII (2015)
- Gómez Rincón, C. M. (2017). *Historicidad, realismo y verdad. Principia: an international journal of epistemology*, 21(1), (p.77–87).
<https://doi.org/10.5007/1808-1711.2017v21n1p77>
- Grondin, J (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.
- J. Glock & J. Hyman (eds.) (2017). *A companion to Wittgenstein*. John Wiley & Sons, Inc.
- Holenstein, E. (2003). *Una docena de reglas de buen cubero para evitar malentendidos interculturales*. *Polylog Forum for Intercultural Philosophy* 4.
<http://them.polylog.org/4/ahe-es.htm>
- Jia, Jinhua. 2021. *Formation of the Traditional Chinese State Ritual System of Sacrifice to Mountain and Water Spirits*. *Religions* 12: 319.
<https://doi.org/10.3390/rel12050319>
- Kohut, K. (Ed.). (1998). *LA RECEPCIÓN DE LA CULTURA ALEMANA EN AMERICA LATINA, Cinco visiones*. *Mesa Redonda / Neue Folge.*, 11, 53–54.
- Larco, J. (1976). *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. Casa de las Américas
- Leoni, J. B. (2005, agosto). *La veneración de montañas en los andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano*. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 37 (No°2) (p.153)
<https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v37n2/art05.pdf>
- López, E (1986). *Cuentos andinos* (19.ª edición). PEIS.

- Lorenzo, L.M (2013). Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana. Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de la Plata. Sedici. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/34469/Documento_completo.pdf?sequence=3
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (3.^a ed.). Biblioteca Ayacucho.
- Marta Plaza Beltrán. (14 marzo de 2010). Cruces y cruceros Antecedentes paganos y cristianización. *Proyección*, LVIII, (p.55-73).
- Murra, J. V. (1983). *José María Arguedas: dos imágenes*. *Revista Iberoamericana*, 49(122), 43–54. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1983.3757>
- Murra, J. y Baralt, M (1996). *Las cartas de Arguedas*. PUCP
- Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston [Ill.], Northwestern University Press
- Pajuelo, (R (2013). *Antropología y lucha vital: reflexiones sobre arguedas y su obra antropológica*. Presentado en Lima
- Pannikar, R. (1999). *The Intrareligious Dialogue*. Paulist Press.
- Pinilla, C.M (2018). J. M. Arguedas, Conocimiento y Vida / *Entrevistado por Cecilia Monteagudo*. Educast. <https://educast.pucp.edu.pe/video/embed/10122>
- Pinilla, C. M. (2011, junio). La verdad y la vida en la obra de José María Arguedas. *Pueblo continuo*, 22 (1) (51-52)
- Pinilla, C.M (1994) *Arguedas: conocimiento y vida*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
- Pino Díaz, Fermín de, PINILLA, CARMEN MARÍA. -"Arguedas: conocimiento y vida" (Book Review), *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 50:1 (1995) p.284
- Polar, A.C (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Editorial Losada.
- Polar, C (1980) *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista*. Editorial Lasontay.
- Quintanilla, P. (2006). La recepción del positivismo en Latinoamérica. *Logos Latinoamericano*, 6, pp. 65–76.

- Sandoval, P. (Ed.). (2020). *ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN PERÚ*. Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Sánchez G., R. (2006). *Apus de los Cuatro Suyos : construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Superstición. (2022, 20 de agosto). Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: 02:59, agosto 26, 2022 desde <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Superstici%C3%B3n&oldid=145474101>.
- Taylor, C (2014). *A SECULAR AGE*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de cultura económica.
- Vargas Llosa, Mario (1964). “José María Arguedas descubre al indio auténtico”. *Visión del Perú*, 1, Lima.
- Vargas, R. (1964, 25 y 26 de marzo). Entrevista a José María Arguedas sobre *Todas las sangre* diario. *Diario Expreso*.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano* (3.^a ed.). Editorial Ariel)