

Carmen María Pinilla, editora

ITINERARIOS EPISTOLARES

LA AMISTAD DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS
Y PIERRE DUVIOLS EN DIECISÉIS CARTAS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ITINERARIOS EPISTOLARES
LA AMISTAD DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS
Y PIERRE DUVIOLS EN DIECISÉIS CARTAS

ITINERARIOS EPISTOLARES
LA AMISTAD DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS
Y PIERRE DUVIOLS EN DIECISÉIS CARTAS

Carmen María Pinilla, editora



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Itinerarios epistolares

La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas

Carmen María Pinilla, editora

© Carmen María Pinilla, 2011

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2011

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-9972-42-966-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-07685

Proyecto editorial N° 31501361101432

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Contenido

Presentación

Alejandro Ortiz Rescaniere 9

Introducción

Carmen María Pinilla 11

Mi amistad con José María y la publicación de *Dioses y hombres de Huarochiri*

Pierre Duviols 23

Cartas 33

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols,
del 20 de octubre de 1958 35

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols,
del 30 de diciembre de 1958 38

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols,
del 4 de febrero de 1959 39

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols,
del 17 de marzo de 1959 42

Carta mecanografiada de Pierre Duviols a José María Arguedas,
del 23 de abril de 1959 45

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols,
del 30 de abril de 1959 49

Carta manuscrita de Pierre Duviols a José María Arguedas,
del 10 de mayo de 1959 51

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 21 de mayo de 1959	53
Carta manuscrita de Pierre Duviols a José María Arguedas, del 25 setiembre 1959	56
Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 9 de febrero de 1961	59
Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 4 de julio de 1961	62
Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 8 de enero de 1962	66
Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 23 de febrero de 1962	68
Carta manuscrita de Pierre Duviols a José María Arguedas, del 24 de mayo de 1964	72
Nota manuscrita de José María Arguedas, a Pierre Duviols, sin fecha	74
Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 21 de noviembre de 1969	75
Anexo 1	
Sociología de una novela peruana	
<i>François Bourricaud</i>	87
Anexo 2	
<i>Yawar Fiesta: violencia y destrucción</i>	
<i>François Bourricaud</i>	101
Anexo 3	
<i>Los ríos profundos</i>	
<i>Julio Ramón Ribeyro</i>	123
Anexo 4	
Arguedas en la <i>Antología francesa de cuentistas latinoamericanos</i>	
<i>Alfonso La Torre</i>	127
Anexo 5	
<i>Ararankaymanta (El lagarto)</i>	
<i>José María Arguedas</i>	131
Bibliografía	145

PRESENTACIÓN

Alejandro Ortiz Rescaniere

La amistad es un ideal propio de la gente noble. Une por la voluntad; en ella no hay obligación ni ataduras, salvo las que el amigo quiere asumir. Es el reino del libre albedrío. El don y la contrapartida tienen como fin dar sustento y enriquecer a los que tienen la dicha de compartir ese reino, porque es un mundo compartido, no de almas aisladas. Pierre Duviols y José María Arguedas tuvieron el privilegio de cultivar entre sí una amistad. Entonces, uno trabajaba en su tesis doctoral y el otro, pensaba hacerla. A Pierre le atraía el Perú y su rica pero mal conocida historia; José María admiraba el espíritu abierto y universal de la cultura francesa; se educaba a sí mismo con la lectura de Balzac, La Fontaine, Baudelaire y se adentraba en los laberintos de costumbres y de sentimientos de la interminable novela de Marcel Proust. Arguedas pertenecía aún a aquellas generaciones latinoamericanas que se sentían más próximas de Europa, en especial España y Francia, que de los Estados Unidos de América. El epistolario que contiene este libro muestra los intereses que unían a sus autores y el desarrollo de la amistad que forjaron entre sí. Los autores y las publicaciones que se comentan en sus cartas y los libros que José María remite a Pierre, revelan la amplitud y la variedad de los intereses intelectuales de ambos. Por ejemplo, en la carta del 4 de julio, le anuncia el envío de libros de historia del antiguo Perú,

de lengua quechua, ensayos sociológicos, poemarios: *Pesos y medidas en el Perú prehispánico*, *Curacas y sucesiones*, ambos de María Rostorowski de Diez Canseco, *Elementos de gramática quechua* de Núñez del Prado, *La educación, problema social en el Perú* de Torres Lara, el poemario *Escrito a ciegas*, de Martín Adán. En esa misma carta le propone el poema *La mano desasida*, de Martín Adán, poemas de Valcárcel, una novela de Julio Ramón Ribeyro, probablemente *Crónica de San Gabriel*, y otra de Mario Castro. Pierre Duviols no se limita a su interés central: la historia del antiguo Perú. Hace lo posible por difundir en su medio la novela *Yawar Fiesta* y está atento a los proyectos literarios de José María. Arguedas pide el apoyo de Pierre para que le renueve la suscripción a *Le Monde*, diario francés que hace honor a su nombre. Sobre el intercambio de información bibliográfica, nace una amistad que la trasciende: los puntos de vista personales, las confidencias, se hacen más frecuentes y adoptan el tuteo sin perder el mutuo respeto.

Aquella época, entre fines de los años cincuenta e inicios de los sesenta, es crucial en la producción intelectual de ambos; como también lo fue la amistad que por entonces ambos cultivaron. El lector revivirá, en el epistolario de ese entonces, su riqueza y simpleza cotidiana.

Lima, 26 de abril de 2011

INTRODUCCIÓN

Carmen María Pinilla

Ha sido una grata e ilustrativa experiencia colaborar con Pierre Duviols en la publicación de este interesante conjunto de cartas intercambiadas entre él y José María Arguedas, durante los años de 1958 y 1969. Lo ha sido, más aún, teniendo en cuenta que en este año 2011 conmemoramos el centenario de Arguedas y consideramos que esta publicación es una manera de contribuir a los bien merecidos homenajes que se le rinden en el Perú y en el extranjero.

El feliz hallazgo de varias de las deiciséis cartas en la extensa y colmada biblioteca de Pierre Duviols y la confianza que tuvo en nosotros al comunicarnos tal hallazgo, hacen posible que podamos ahora compartirlas con un público cada vez más interesado en profundizar sus conocimientos sobre la vida y obra de Arguedas, y en conocer pormenores de aquellos momentos en que se cristalizan importantes proyectos de investigación, estudio y difusión, de las fuentes originarias de la cultura peruana.

Hacer visibles los altos valores encerrados en la cultura andina, lograr su reconocimiento y enriquecer la cultura universal, fueron las metas que aparecen al interior del proyecto de escritor de Arguedas. De alguna manera —como lo evidencian estas cartas— esas metas fueron compartidas por el ilustre peruanista francés Pierre Duviols.

Los comentarios que ofrecemos enseguida sobre lo que estimamos son aportes de las cartas están ligados directamente a nuestro interés por conocer detalles de la biografía y de la personalidad de Arguedas, de su entorno social e intelectual.

LA AMISTAD EN ARGUEDAS

Uno de esos aspectos que en estas cartas se nos revela con aparente claridad, tiene que ver con la forma como entiende la amistad, más precisamente, con la condición que parece exigir al establecer esos vínculos. Ella se sintetiza en la frase que le dirige a Duviols y que aparece como el epígrafe que abre la sección de las cartas: «su interés por el Perú es de lo más sincero que conozco»¹.

Para Arguedas es necesario advertir en el posible amigo un genuino interés por el Perú. A este interés debe seguir un reconocimiento y admiración por su pasado y presente, especialmente por la cultura andina, y como consecuencia de todo lo anterior, el aprecio a su persona (diferente a la incondicionalidad) y a sus proyectos.

La admiración por la cultura andina es la cualidad con la que Arguedas reviste a los personajes más atractivos de su narrativa. Es igualmente una característica de los amigos más entrañables. Baste evocar la dedicatoria y el contenido de su «Llamado a algunos doctores»², de 1966. Carlos Cueto y John Murra, sujetos de la dedicación, a diferencia de los pseudo «doctores» que criticaron su novela *Todas las sangres* y las posibilidades que en ella insinuaba con respecto al futuro del indígena en la sociedad peruana, demostraron siempre reconocer los valores universales del pueblo andino del pasado y del presente.

¹ Carta de José María Arguedas a Pierre Duviols del 30 de abril de 1959.

² Arguedas, 1966c.

Este elemento común explica, asimismo, la impresión que tenía Alberto Escobar sobre los amigos de Arguedas, cuando nos contó que «formaban una especie de red repartida en el mundo, porque cuando alguien es amigo de Arguedas no puede dejar de serlo de sus amigos»³. Y explica también que, por ejemplo, un amigo entrañable de Arguedas como el poeta Manuel Moreno Jimeno abriera a Pierre Duviols las puertas de su casa y de su biblioteca.

A lo largo de las cartas que intercambia con Duviols, Arguedas advierte el interés y la admiración de su joven amigo hacia el Perú, por eso no duda en hacerlo partícipe de su proyectada «etnología de salvataje» destinada a registrar expresiones artísticas y culturales quechuas en riesgo de perderse. Duviols nos revela que, después de muerto Arguedas, él pasó mucho tiempo intentando «cumplir con el testamento de Arguedas, además de [parecerle el proyecto] tan importante como a él»⁴.

El aprecio y la alta valoración de Duviols por las culturas originarias del Perú lo llevan a criticar duramente «la incompreensión, el desprecio a lo ajeno y la pereza intelectual» de los evangelizadores españoles del área andina⁵. Igualmente, Duviols considera imperdonable que aquellos no registrasen las variadas manifestaciones artísticas y culturales que tenían frente a sí, a pesar de disponer de la herramienta de la escritura, o que no prestasen interés en aprender y dejar testimonio de la manera cómo esos pobladores usaban y descifrabán los quipus.

Ese reconocimiento de Duviols al valor de la cultura andina, que, como dijimos, es común a los auténticos amigos de Arguedas, ayuda con frecuencia al escritor a superar las inseguridades de su personalidad y a superar lo que él mismo llama en estas cartas «subvaloración tenaz»

³ Entrevista a Alberto Escobar. Lima, 7 de setiembre de 1989.

⁴ Duviols, 1977, p. 18.

⁵ Duviols, 1973, p. IX.

de sí mismo⁶. Por eso le confía: «Cada vez que me siento abatido me acuerdo de tu generosidad»⁷. Y, en otra ocasión, refiriéndose a la amistad y contacto con Alberto Escobar y con John Murra, dice: «con Alberto Escobar y contigo ¡qué bien se siente uno, qué esperanzado y fortalecido!»⁸.

LITERATURA Y CIENCIAS SOCIALES

Otro aspecto destacado a lo largo del epistolario es la estrecha relación que existe, tanto para Arguedas como para Duviols, entre las ciencias sociales y el arte; en este caso, la literatura.

Pierre Duviols, como François Bourricaud antes que él, complementan sus investigaciones históricas, antropológicas y sociológicas con la ayuda de la literatura. Ven en ella un valioso instrumento para conocer el mundo social.

De igual modo, Arguedas estaba convencido de la complementariedad entre estas disciplinas. Lo expresó directamente cuando tuvo que responder a las inquietudes que el joven Alejandro Ortiz Rescaniere le planteaba sobre la elección de una carrera: «Me acuerdo con felicidad casi infantil cómo me preguntaste cierto día, en el Museo de la Cultura, si no había incompatibilidad entre el arte y la antropología, entre el saber artístico y la ciencia. Y yo te dije que había mucha necesidad de la confluencia de ambas cosas pero que no era fácil que alguien tuviera condiciones para lograrlo»⁹.

⁶ Carta de José María Arguedas a Pierre Duviols del 4 de julio de 1961.

⁷ Carta de José María Arguedas a Pierre Duviols del 23 de febrero de 1962.

⁸ Carta de José María Arguedas a John Murra del 2 de setiembre de 1969. En Murra & López-Baralt, 1996, p. 231.

⁹ Carta de José María Arguedas a Alejandro Ortiz Rescaniere. En Ortiz Rescaniere, 1996, p. 265.

La idea de una confluencia entre el arte y la antropología permite entender la naturalidad con la que Arguedas, luego de anunciarle por carta a Duviols el envío de tres textos: *Los ríos profundos*, un artículo de Georges Dumézil sobre extirpación de idolatrías y otro de Emilio Choy sobre Santiago Matamoros, le comenta que se trata de «tres documentos distintos que parecen demostrar el mismo hecho: los fines y métodos de la catequización»¹⁰.

Considerar la complementariedad entre ciencias sociales y literatura fue algo común a la época. Recordemos la serie de mesas redondas sobre literatura y sociología que organiza el Instituto de Estudios Peruanos a mediados de los años 60. Mario Vargas Llosa, que asistió a la primera de ellas, al evocar esa época nos dice que por entonces la literatura «además de ser creación artística, producción de valores y objetos estéticos, era también una manera de investigar y de expresar la problemática social»¹¹; que se consideraba a la literatura como «un recurso para conocer mejor esta realidad social y también para tratar de influir sobre ella y cambiarla»¹².

RECOPILACIÓN Y DIFUSIÓN DE LA LITERATURA ORAL QUECHUA

El testimonio que ofrece Pierre Duviols acerca de su relación con Arguedas nos confirma el indesmayable interés del escritor por salvaguardar y difundir la literatura oral quechua. También ofrece detalles importantes sobre los antecedentes de la publicación de *Dioses y hombres de Huarochirí*.

Dice Duviols que fue Murra quien propuso a Arguedas la traducción del manuscrito de Ávila. En efecto, en la introducción de Arguedas a *Dioses y hombres de Huarochirí* sostiene que tardó cinco años en realizar

¹⁰ Carta de José María Arguedas a Pierre Duviols del 21 de mayo de 1959.

¹¹ «Entrevista a Mario Vargas Llosa», de Carmen María Pinilla, en Pinilla, 2003, p. 74.

¹² Pinilla, 2003, p. 75.

la traducción y que John Murra «acabó por convencernos que debíamos emprender la obra»¹³. En las cartas de Arguedas a Murra se reitera la presencia de este último detrás del proyecto y se nos aclara la fecha en que Arguedas acepta realizarlo. Si bien dice Arguedas que demoró cinco años en traducir el manuscrito, proyectó esta obra dos años antes. En 1959 le dice a Murra: «Su sugerencia respecto de Ávila también me parece muy acertada. Voy a intentarlo, además, como un homenaje a Ud. Trataremos de publicar un capítulo, y le haremos comentario, exaltando la obra, especialmente su valor para el estudio del folklore y de la historia»¹⁴. Tres años después, en 1962, reitera su promesa: «Tengo la ilusión de continuar la traducción de Ávila»¹⁵.

Duviols nos dice, asimismo, que Arguedas vio en la traducción de este manuscrito una tarea atractiva pero sumamente compleja debido a la antigüedad del texto quechua y a las deficiencias de la versión paleográfica¹⁶; pero nos dice además que, pese a ello, persistió en su empeño y cumplió con el proyecto hasta donde le fue posible.

¹³ Arguedas, 1966a, p. 13.

¹⁴ Carta de José María Arguedas a John Murra del 16 de noviembre de 1959. En Murra & López-Baralt, 1996, p. 31.

¹⁵ Carta de José María Arguedas a John Murra del 15 de agosto de 1962. En Murra & López-Baralt, 1996, p. 84.

¹⁶ Según algunos testimonios, Arguedas llegó a conocer severas críticas a su traducción, lo cual le produjo enormes sinsabores. Un sincero testimonio de Alfredo Torero sobre el particular nos revela que cuando, a fines de 1965, Arguedas le muestra su trabajo, este le hizo ver una serie de errores graves originados, en parte, a su «desconocimiento de formas y símbolos ya desaparecidos y en mucho a una transcripción paleográfica —no debida a él— equivocada y casi caótica». Y agrega que «la competencia lingüística del traductor [Arguedas] y los sentidos globales, cuando podían ser captados, le habían permitido salvar muchos escollos, y su capacidad poética, lograr bellas formulaciones; pero las trampas eran demasiadas para poder salir suficientemente airoso». Añade que ante esta situación Arguedas logró convencer a Matos Mar para que atrasara la publicación y permitiese introducir algunas correcciones (Torero, 2005).

Once años después de publicado *Dioses y hombres de Huarochiri*, Luis Millones sostuvo en una reseña sobre esta obra que fueron «muchos los puntos que quedaron oscuros en

Las palabras de Arguedas en el prefacio de *Dioses y hombres de Huarochiri* sobre la importancia que atribuye al manuscrito de Ávila que está publicando explica que depusiese esos temores e inseguridades sobre su traducción —«superior a nuestras posibilidades», «que no es ni puede ser la más perfecta posible»¹⁷ ante la posibilidad de difundir lo que consideraba «la obra quechua más importante de cuantas existen, un documento excepcional y sin equivalente tanto por su contenido como por su forma... el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo»¹⁸.

En realidad, el trabajo de recopilación, traducción y difusión de la tradición quechua fue siempre considerado por Arguedas de impostergable necesidad; lo evidencia su primera publicación de este género a inicios de su carrera de escritor, *Canto Quechua*, en 1938, y los esfuerzos que realiza en vísperas de su muerte para dejar encaminado el proyecto de «etnología de salvataje». Semanas antes de morir le aseguró a Giulio Einaudi, el editor que habría de financiar ese proyecto, que la

la edición de 1966, con la sola presencia del intuitivo prólogo de Arguedas y el aporte biobibliográfico de Duviols». Y reclama la imperiosa necesidad de una nueva edición «en la que necesariamente habrá que contar con un lingüista especializado en quechua, hace indispensable también un enfoque etnológico que interprete de mejor manera la información sobre la sociedad y la cultura indígenas» (Millones, 1977, p. 29). Lo curioso es que será el propio Millones quien participe en la reedición de la traducción de Arguedas de 1966, y que solo añade a esa versión que, como vimos, le pareció incompleta, un estudio suyo y de Tomoeda sobre las poblaciones de la zona de Huarochiri, además de un análisis sobre el significado de esta traducción dentro del conjunto de la producción de Arguedas. Ahí pondera su estilo peculiar de traducir e interpretar palabras según sus «resonancias internas» y sus propias experiencias de infancia en el seno de la cultura andina. No incluye, como reclamaba antes, la versión de un lingüista especializado. Quizá opinaría que con las publicaciones del IEP y otras instituciones de la versión de esos mitos realizada por Gerald Taylor —en 1987 y en 2008— se resolvían las deficiencias que achacaba a la edición de Arguedas (Millones & Tomoeda, 2007).

¹⁷ Arguedas, 1966, p. 13.

¹⁸ Arguedas, 1966, p. 9.

investigación produciría una obra «realmente excepcional, tanto por su originalísima calidad artística como por la revelación que a través de él [*sic*] se ofrecería acerca de la fascinante interrelación formal del mundo occidental y del antiguo y milenarismo universo andino»¹⁹.

CRITERIO DE LA EDICIÓN

Publicamos las cartas en su forma original, especificando si se trata de cartas manuscritas o mecanografiadas. Hemos corregido únicamente errores tipográficos para no distraer la lectura. En los casos en que no figura la fecha, de manera total o parcial, los recuerdos de Pierre Duviols y el contexto permitieron suplir la ausencia poniendo lo sugerido entre corchetes. Después de haber confeccionado algunas notas, Pierre Duviols quiso ampliar la explicación. En tales casos anunciamos la fuente.

Incluimos como anexos en esta publicación los artículos periodísticos que se comentan en las cartas, debido a que aportan a una mejor comprensión del intercambio de opiniones entre Arguedas y Duviols.

Tal es el caso del artículo de François Bourricaud sobre *Yawar fiesta* de 1958 titulado «Sociología de una novela peruana»²⁰; una de las primeras publicaciones sobre el Perú de quien por entonces era importante representante de las ciencias sociales en nuestro medio. El seminario de sociología que dicta en San Marcos, en 1956, colabora al proceso de academización de las ciencias sociales. El mencionado artículo de Bourricaud se anticipa a otros comentarios de científicos sociales en destacar la capacidad de Arguedas para expresar la realidad social y en reconocer la riqueza sociológica de sus novelas.

¹⁹ Carta desde Santiago de Chile de José María Arguedas a Giulio Einaudi del 6 de octubre de 1969 (Ortiz Rescaniere, 1996, p. 292).

²⁰ Bourricaud, 1958.

Resulta sumamente interesante enterarnos, por la indicación que figura al final del artículo de Bourricaud, que fue el sociólogo Aníbal Quijano quien hizo la traducción del mismo, originalmente en francés.

Hay un segundo artículo de Bourricaud que también incluimos pues fue escrito, como el anterior, a raíz del ciclo de charlas sobre *Yawar Fiesta* y el indigenismo que dictó en la Universidad de Aix-en-Provence, invitado por Pierre Duviols. No lo llegó a publicar sino en 1991, como un homenaje a su joven amigo. Se trata de un artículo muy interesante titulado «*Yawar Fiesta*. Violencia y destrucción» en el cual asocia la autodestrucción al honor y al heroísmo como salida entre los desposeídos y dominados.

Otro artículo incluido como anexo es el de Julio Ramón Ribeyro sobre *Los ríos profundos*²¹, artículo apreciado positivamente tanto por Duviols como por Arguedas, a pesar de contener observaciones a la extensión de la obra y de que, en el recuento que hace de las publicaciones literarias de Arguedas, su autor no mencione a *Yawar Fiesta*.

El nombre de Aníbal Quijano es igualmente evocado en una de las cartas de Arguedas, cuando recuerda y reproduce un interesante comentario suyo sobre el citado artículo de Ribeyro. Se nos revela un entusiasta lector y admirador de las narraciones de Arguedas, para quien las imágenes del mundo social que presenta *Los ríos profundos* es la versión más intensa y hermosa del Perú y de sus fuerzas germinales. En este sentido, sus comentarios coincidirían con aquellos otros vertidos más tarde por César Lévano sobre las implicancias políticas sugeridas en el levantamiento de los colonos²².

²¹ Ribeyro, 1959.

²² Lévano, 1969.

Incluimos asimismo la breve reseña de Alfonso La Torre (ALAT)²³, pues permite conocer la forma en que Arguedas es apreciado y leído en Francia y nos muestra lo que La Torre considera ventajas de las obras de Arguedas sobre las de Ciro Alegría.

Finalmente, decidimos incluir el cuento «Ararankaymanta» o «El lagarto», recogido por Arguedas y publicado originalmente dentro de los *Cuentos religioso-mágicos de Lucanamarca*²⁴, pues hay varias referencias al mismo en la última carta a Duviols escrita a escasos siete días de su muerte.

Agradecemos, una vez más, a la Pontificia Universidad Católica del Perú por apoyar esta publicación; particularmente a Miguel Giusti, jefe del Departamento de Humanidades y miembro del comité organizador del congreso «José María Arguedas y la dinámica de los encuentros culturales», por acoger la propuesta y gestionar su publicación. De igual modo, a todos los colegas integrantes de esta comisión, por su constante apoyo.

De manera especial, agradezco a la dinámica directora del Fondo Editorial de la PUCP, Patricia Arévalo, siempre dispuesta a divulgar textos de, y sobre, Arguedas, allanando barreras, las del tiempo especialmente.

Agradecemos a Sybila Arredondo por permitirnos publicar las cartas de Arguedas. Como en oportunidades anteriores, evidencia su decidido interés por difundir la obra de quien fuera su esposo.

También agradecemos a Alida de Ribeyro por autorizar la reproducción del hermoso artículo de Julio Ramón Ribeyro sobre *Los ríos profundos*. De igual modo lo hacemos con Jean Vacher, por permitirnos publicar los dos artículos de François Bourricaud. Y a Mariana Barreto, por la traducción del segundo de ellos.

²³ La Torre, 1962.

²⁴ Arguedas, 1960-1961.

INTRODUCCIÓN

Un agradecimiento especial debemos a Alejandro Ortiz Rescaniere por enriquecer la publicación con sus ilustrativos comentarios.

Finalmente, las gracias a Pierre Duviols por proponernos la publicación de sus cartas y por su paciencia en absolver innumerables preguntas en medio de su sobrecargada agenda.

Lima, abril de 2011

MI AMISTAD CON JOSÉ MARÍA Y LA PUBLICACIÓN DE *DIOSES Y HOMBRES DE HUAROCHIRÍ*

Pierre Duviols

Conocí a José María durante mi primera visita a Lima, en 1951. Vine porque en París, siendo alumno en el Liceo Louis le Grand, en la clase de *hypokhâgne*¹, donde enseñaba literatura española e hispanoamericana el muy notable profesor Pierre Darmangeat, tuve la oportunidad de abordar, entre otros temas, la cuestión de la literatura indigenista peruana, lo que me interesó mucho.

Pocos años después tuve la oportunidad de conocer a Ventura García Calderón, con quien conversé varias veces, del mismo modo que lo hice más tarde con otros escritores peruanos como Julio Ramón Ribeyro y Alfredo Bryce Echenique.

En el Instituto Hispánico de la Sorbona me propusieron un puesto de «lector de francés», dejado vacante por André Coyné —especialista en Vallejo— en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que inmediatamente acepté.

Llegué a Lima, como dije, en mayo de 1951. Pocos días después, en la biblioteca de la universidad (ubicada en el San Marcos del «Patio de Letras»), estaba leyendo un texto de Abelardo Gamarra y alguien

¹ Curso destinado a preparar a los alumnos al examen de ingreso a la Escuela Normal Superior.

me recomendó *Agua*, de Arguedas, de quien no sabía nada hasta entonces. La lectura de ese cuento me fascinó. Pregunté por el autor y me dijeron que cada semana asistía a lo que llamaban «La Peña», un lugar en una plazuela del centro de Lima.

Ahí lo encontré entre los mates burilados alineados en los anaqueles (entrando a la izquierda), las pequeñas iglesias de barro y otras muchas maravillas auténticas del arte popular peruano. Ahí estaban también Alicia y Celia cuidando de todo.

Mi primer contacto con José María fue excepcionalmente cordial. Luego me impresionaron cada vez más su amabilidad, bondad, sensibilidad y sencillez, junto con la probidad y el valor, virtudes evidentemente adicionadas a la inteligencia, a la sensibilidad y sinceridad de su enorme capacidad de restitución y recreación genial de las excepcionales experiencias vividas, explotadas para expresar una profunda, trágica y poética realidad, sin mengua de su maravillosa cultura popular andina.

A partir de estos momentos nos encontrábamos de vez en cuando, en diversos sitios, en particular en un café en las primeras cuadras del Jirón de la Unión, a la derecha yendo hacia la Plaza de Armas, que se llamaba el «Cream Rica», donde había poca gente y se podía hablar larga y tranquilamente, y hasta escribir.

Allí conocí a Sebastián Salazar Bondy y a otros escritores, poetas o pintores. A ellos también los encontraba en el «Negro-Negro», pero a ese lugar no iba Arguedas.

Creo que Arguedas advirtió mi verdadero interés y admiración por el pasado del Perú y decidió apoyar mis investigaciones. De esa manera, y tal como se observa en las cartas que me envía, me orientó en las lecturas y me proporcionó los libros necesarios para mi formación, enviándomelos cuando regresé a Francia en el año 1954.

Más tarde fui delimitando mi tema de tesis para el doctorado: la extirpación de idolatrías. Ello ocurrió de manera indirecta, a raíz de un curso seguido con Marcel Bataillon en el Colegio de Francia sobre la cristianización del Perú.

Entonces Arguedas me animaba a volver al Perú para investigar con profundidad tan apasionante tema. Lo hice en 1965 gracias a una beca del Instituto Francés de Estudios Andinos que me propuso el profesor Chevallier, entonces director del mismo. Y gracias, también, a mi traslado como investigador al Centre National de la Recherche Scientifique.

En este segundo viaje nos vimos con bastante frecuencia pues trabajábamos juntos en la publicación del manuscrito de Ávila.

Recuerdo claramente que, cuando publicamos *Dioses y hombres de Huarochirí*, el entonces presidente Fernando Belaunde nos invitó a Palacio de Gobierno para felicitarnos. Fuimos en compañía de Luis E. Valcárcel, José Matos Mar y Carlos Aranibar.

También recuerdo el intento de suicidio en 1966. Yo estaba en Lima y Alberto Escobar me avisó por teléfono y luego pasó a buscarme para ir al Hospital del Empleado. Cuando llegamos lo encontramos entubado y con una traqueotomía. No estaba consciente. Llegamos casi al mismo tiempo que Celia y Sybila. Ellas casi no hablaron. En realidad, nadie lo hizo. Todos nos comportábamos con mucho respeto hacia José María.

Lo seguí viendo hasta que en 1967 me regresé a Francia. Mantuvimos luego, nuevamente, una relación epistolar. Me involucró entonces en su proyecto de recopilación etnológica, proyecto que llamaba «etnología de urgencia», pues había que rescatar importantes materiales de cultura oral en vías de extinción.

En mayo de 1969 nos encontramos en Santiago de Chile. Él estaba trabajando en su última novela y yo fui invitado a dar unas conferencias

sobre extirpación de idolatrías. Asistió a mi conferencia y le gustó mucho, así se lo hizo saber en una carta a Murra².

Conversamos extensamente sobre el proyecto de recolección; por eso me dio la nota que ahora estoy publicando. Lamentablemente el proyecto no prosperó. Me parece que alguien tan importante para impulsarlo, como Murra, perdió interés en el mismo. Y a pesar de que participaría gente valiosa como Alejandro Ortiz Rescaniere, Carlos Iván Degregori y el mismo Arguedas, no llegó a realizarse. Es indudable que la ausencia de Arguedas fue determinante para que ello ocurriera, pues era el motor del mismo.

Ahora quisiera detenerme y precisar mi participación en otro proyecto de Arguedas que sí se realizó. Me refiero a la publicación de *Dioses y hombres de Huarochirí*, en 1966. En un principio, John Murra, siempre deseoso de encontrar y renovar documentos sobre el Perú prehispánico, poco satisfecho por la traducción al alemán de Herman Trimborn, insistió mucho para que Arguedas tradujera el manuscrito de Ávila, para que se lanzara a tan difícil y larga empresa. Había dispuesto, sin duda con la aprobación de Matos, que tres estudios debían acompañar la traducción. El primero, antropológico, le tocaría hacerlo al mismo Murra; el segundo, lingüístico, a Alfredo Torero; y yo tendría que realizar el tercero, histórico.

Hubo varias reuniones, en Lima, en mi casa de Miraflores, (a la izquierda de Larco, yendo hacia el mar; en la misma calle en la que vivía el historiador del Busto), pero Murra no venía; dijo solamente que sus

² «Tuve la suerte de que Mellafe me diera la noticia de que [Pierre Duviols] daba una charla en el Instituto. Fue excelente. Hablamos mucho con él sobre el proyecto del estudio, previa recopilación, de mitos, cánticos, cuentos, canciones. Una masa de lengua y cultura que, como dijiste en la Agraria, nos permitirá una «entrada» (es una típica palabra tuya) en el meollo de la cultura andina. Él está tan entusiasmado que considera que podría conseguir alguna ayuda en Francia. Va a hablar contigo». Carta de José María Arguedas a John Murra, desde Santiago de Chile, del 5 de abril de 1969. En Murra & López-Baralt (eds.), 1996, p. 205.

actividades obligatorias no le dejaban tiempo para colaborar. Torero vino algunas veces pero no pudo continuar por un problema de salud; yo quedé —solo— con la parte histórica. Es verdad que yo tenía más tiempo para trabajar porque gozaba de la beca mencionada anteriormente.

Recordando ahora las conversaciones durante esos días, diría que tal vez Torero renunció porque la manera de traducir de Arguedas —y también la lengua y la transcripción del manuscrito— le parecía demasiado problemática. Claro que esto no es más que una suposición.

Por su lado, Murra eligió a otro traductor, y este fue George Urioste, que según decía Murra, conocía muy bien el quechua actual de Bolivia. Había hecho su tesis de doctorado en 1973, en la Universidad de Cornell, donde enseñaba John Murra, y publicó en 1983, en Ithaca, una edición en quechua con una traducción al español. En 1991 salió una traducción al inglés por Frank Salomón y Urioste³, hoy muy utilizada en Estados Unidos.

Me parece que la diferencia fundamental entre el trabajo de Urioste y el de Arguedas se puede sintetizar en que para Urioste parecía relativamente fácil (supongo que primero volvió a hacer la transcripción del texto) y, para Arguedas, un terrible compromiso.

Un problema que tuvimos que enfrentar —y que Arguedas resolvió de manera efectiva debido al corto tiempo que tenía para entregar su traducción— se refería a la fecha de redacción del manuscrito quechua de Ávila. En realidad, como luego explicaré, algunas de estas decisiones de Arguedas, que después serán cuestionadas, le ocasionaron profundos sinsabores.

¿Fue realmente 1598 la fecha de redacción del manuscrito de Ávila? Sobre este particular Gerald Taylor sostuvo que, a pesar de que Ávila

³ Frank Salomon & George L. Urioste, *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, 1991.

nos indica la fecha de su *Tratado*, hay discrepancias sobre la época de la composición del texto quechua⁴.

Sobre la base de un pasaje del capítulo 9 que se refiere a la estadía de Ávila entre los checa, Arguedas consideró que la frase *cay pisi huatallarac* indica que Ávila «hacía solo un escaso año» había llegado al lugar al que se refiere el informante⁵. En consecuencia, Arguedas y yo propusimos, como fecha de la redacción del manuscrito, el año de 1598.

Sin embargo, para Taylor y para otros estudiosos, la frase que sirve a Arguedas de sustento podría también haberse traducido como «hace unos pocos años», es decir un tiempo relativamente breve, no tanto con respecto a un concepto absoluto del tiempo cuanto como el inicio de un período demasiado reducido para haber podido eliminar prácticas idolátricas tan profundamente arraigadas⁶.

Bastante tiempo después yo vine a coincidir con Taylor. Taylor escribe, con razón, que parece más probable que el origen de este texto estuviese relacionado con las investigaciones sobre idolatrías que Ávila desarrolló a partir de 1609. Esto se apoya en una «carta anual» de 1609, conservada en los archivos de la Compañía en Roma⁷, donde se relata la misión que los padres Pedro de Castillo y Gaspar de Montalvo efectuaron, a pedido de Ávila, al corregimiento de Huarochirí. Los dos jesuitas fueron testigos del celo del extirpador de idolatrías⁸.

⁴ Gerald Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí. manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 1987.

⁵ Arguedas (tr.), 1966, p. 14.

⁶ Taylor, 1987, pp. XIII y XIV.

⁷ La carta de 1609 fue publicada por primera vez por Gérald Taylor en el *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* (1987b) con el título de «Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochirí) según la *carta annua* de 1609»; y después en *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos* (Taylor, 2000).

⁸ Taylor, 1987, p. XIV.

Considero entonces que tanto Taylor como Frank Salomon⁹ están en lo cierto al asignar una fecha posterior a la de Arguedas como momento de la redacción de este manuscrito.

Otro dato lo confirma: en 1999 se publicó *La cosmovisión religiosa andina*, de Mario Polia Meconi¹⁰, libro en el que, en la página 300, está transcrita la «annua» de 1611, que así reza al principio: «El doctor Franco de Auila hombre de buenas letras, y virtud, y inclinado a ayudar a las almas de los yndios auia estado en vna doctrina de este Arçobispado llamada San Damian mas de onze años, y en ella predicado frecuentemente a sus yndios». Efectivamente, en las «cartas anuales» de 1609 y 1611 se confirma que Ávila empezó su actividad de extirpador de las idolatrías a partir de 1608 o 1609.

Sobre *Dioses y hombres de Huarochirí*, Salomon sostiene que, aunque no es tan exacta como la traducción de Taylor de 1987, la traducción de Arguedas es considerada de mucho mérito literario. De igual manera considera que mi ensayo bibliográfico de Ávila, aunque cuestionado por Acosta, mantiene su vigencia e importancia por ser un análisis histórico pionero y por su apéndice con una serie de fuentes primarias como los reportes de observadores jesuitas.

Otro obstáculo en este trabajo fue determinar quién fue el autor del manuscrito quechua. Ya en 1960, John Rowe sostenía que Ávila no había sido el autor del manuscrito quechua, que la crónica que se inicia con las palabras «Runa yn niscap machoncuna...» («si los indios de la antigüedad...»), fue atribuida al padre Francisco de Ávila, y, por ese motivo, la crónica está usualmente citada bajo el nombre de Ávila¹¹.

⁹ Salomon & Urioste, 1991 «ensayo introductorio», p. 24b.

¹⁰ Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*. Lima: PUCP, 1999.

¹¹ John Howland Rowe, *Un memorial del gobierno de los Incas del año 1951*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva, 1966, p. 234, nota 2.

Sin embargo, nada es más cierto que Ávila no es el autor sino algún literato nativo de Huarochirí, que escribe probablemente a pedido de Ávila. Ávila intentó traducir esta crónica al castellano pero nunca llegó más allá del capítulo 8.

De igual modo, en la introducción a *Dioses y hombres de Huarochirí*, Arguedas habla de uno o varios informantes que «dicta o escribe la narración»¹².

En el texto con que participé en esta obra, opiné tajantemente que «Ávila no es el autor» del manuscrito quechua y señalé el nombre del transcriptor del texto quechua del manuscrito, algo de lo que hasta entonces nadie se había percatado. Indiqué, que en el folio 91r del manuscrito, aparecen claramente estas palabras: «De la mano y pluma de Tomás»¹³.

Gerald Taylor, en la última edición del «Manuscrito de Huarochirí»¹⁴ señala —en la parte superior de la cubierta— como autor, a «Tomás», pero pone el nombre entre signos de interrogación: «¿Tomás?». Esta es una manera de expresar una propuesta, no terminante, que deja una posibilidad de duda y eventualmente de rectificación, comparable a la que yo había querido manifestar anteriormente y erróneamente a propósito de la fecha del manuscrito¹⁵.

Gerald Taylor no se equivoca al escribir lo siguiente en la introducción de su publicación citada de 1608: «Hasta ahora hemos hablado del “redactor” del manuscrito. Nos parece más preciso llamarlo “autor”».

¹² Arguedas, 1966, p. 10.

¹³ Duviols, Pierre. Estudio Biobibliográfico. Francisco de Ávila. Extirpador de la idolatría. En Arguedas (tr.), 1966a, p. 233.

¹⁴ Taylor, Gerald (2008). Estudio Biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. En *Ritos y Tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua del siglo XVII*. Lima: IEP-IFEA- UNMSA.

¹⁵ Duviols, Pierre (2003). La nueva Extirpación. En Pierre Duviols, Laura Arbulú, Luis Andrade Ciudad (paleóg.), César Itier (trad.), *Procesos y visitas de idolatría, Cajatambo. Siglo XVII*. Lima: PUCP-IFEA.

¿Cuál fue, de hecho, la tarea del que compuso el manuscrito? ¿Hizo simplemente una recopilación de tradición oral local, o fue un precursor de los etnólogos actuales?

En realidad, el autor —llamémoslo Tomás— realizó una obra literaria en la que no solo transcribió los datos que le habían contado, sino que también los ordenó y comentó. «Tenemos que reconocer que cumplió su tarea de modo ejemplar»¹⁶.

LA TRADUCCIÓN DE ARGUEDAS

En cuanto a la complejidad y dificultad de los problemas planteados por la lengua, el texto y la traducción del manuscrito, el mismo Arguedas señaló todos los obstáculos de semejante tarea.

Taylor apunta hacia lo mismo al sostener que «Leer y comprender, sin dificultades, un documento escrito hace casi cuatro siglos es imposible. Sobre todo cuando se trata de un texto redactado en un idioma que no ha mantenido una tradición literaria continua. Basta pensar en los problemas asociados con la interpretación de un escrito castellano de la misma época: divergencias de léxico, de sintaxis, modificaciones del sentido de determinadas palabras, etcétera. Aparte de algunas idiosincrasias sintácticas, las dificultades principales que obstruyen la comprensión del manuscrito quechua se relacionan con el léxico (y también, evidentemente, con el estado imperfecto de conservación del documento)»¹⁷.

Como dije anteriormente, Arguedas fue conminado a realizar una difícil traducción a partir de la transcripción hecha, según dice el mismo Arguedas, por Karen Spalding¹⁸. Se veía obligado a cumplir

¹⁶ Duviols y otros, 2003, p. 11.

¹⁷ Taylor, 2008, p. 15.

¹⁸ Ella había estado bastante tiempo en la zona de Huarochirí y habría de publicar *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Palo Alto: Stanford University Press, 1984).

con su compromiso, lo que estimaba como una tarea apasionante pero objetivamente, en parte casi imposible.

Su traducción fue juzgada de «poética» o «literaria», de ser menos precisa que las traducciones de Urioste, Salomon y Taylor de 1987. Sin embargo, en México, la editorial Siglo XXI publicó en 1975¹⁹ la traducción de Arguedas, con unas líneas de Ángel Rama a esa edición que termina así:

Dado que la presente edición, que he sugerido a Siglo XXI Editores, está destinada al lector no especializado cumpliendo el voto formulado por José María Arguedas («este libro podrá convertirse en lectura universal y no destinada únicamente a los eruditos»), se ha prescindido del aparato erudito de la anterior publicación. Se ha conservado, junto a la versión española del manuscrito y de los suplementos, los prólogos de José María Arguedas, con las leves supresiones impuestas por la eliminación del original quechua y de los estudios académicos, y el apéndice del investigador francés Pierre Duviols sobre la vida y la obra de Francisco de Ávila que aporta inestimables datos sobre los orígenes del manuscrito quechua que ya ha pasado a ser el de dioses y hombres de Huarochirí, «una especie de *popol vuh* de la antigüedad peruana»²⁰.

Mayo de 2011

¹⁹ También me dijeron que en Lima, en 2007, la universidad jesuita Antonio Ruiz de Montoya, jesuita, volvió a publicar *Dioses y hombres de Huarochirí*, añadiendo un estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, con una presentación de Vicente Santuc, S.J., presidente de la Comisión Organizadora de la UARM, con la autorización de la señora Sybila Arredondo.

²⁰ José María Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí*, México: Siglo XXI, 1975, p. 8.

CARTAS

«Su interés por el Perú es de lo más sincero que conozco»¹.

¹ Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols, fechada el 30 de abril de 1959.

*Carta manuscrita de José María Arguedas
a Pierre Duviols, del 20 de octubre de 1958*¹

París, 20 de octubre de 1958

Muy estimado Pierre:

Por paquete certificado le envío el último número de la *Revista del Museo Nacional*, dos ejemplares más del folleto de Choy², uno de la edición popular de *Yawar Fiesta*³ y otro del *Ollantay*⁴, adaptación de Salazar-Miró, volumen en el que aparece también una colección de poesía quechua andina recopilada o seleccionada y traducida por mí. Choy me ha enviado veinte ejemplares de su separata y como no tengo muchas vinculaciones creo que Ud. elegirá bien a las dos personas que sabrán

¹ Es necesario tener presente que Pierre Duviols estuvo en el Perú en 1951, época en que conoció a Arguedas, luego de lo cual regresó a Francia. Es entonces que intercambiaron estas cartas. Retornó al Perú en 1965 y, después de dos años, en 1967, volvió nuevamente a su país y reanudó la correspondencia con Arguedas.

² Emilio Choy, autodidacta con profundos conocimientos de arqueología e historia, colaboró asiduamente en la *Revista del Museo Nacional* incentivado por Luis E. Valcárcel y por J. M. Arguedas. En el tomo N° 26 publicó «Trasfondo económico de la conquista española en América». El siguiente tomo, N° 27, incluye su artículo «De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios». Arguedas hará mención a este último más adelante. Con el tiempo Duviols llegó a conocer bien a Choy, quien era muy amigo del antropólogo e historiador, de origen rumano y radicado en los Estados Unidos, John Murra. Pierre recuerda que en una oportunidad lo invitó —a él y a otros amigos— a comer en un restaurante del barrio chino.

³ Se estaría refiriendo a la edición de Juan Mejía Baca que aparece precisamente este año de 1958. Anteriormente, en 1952, Arguedas había regalado a Duviols la versión original de *Yawar Fiesta* con la siguiente dedicatoria: «Para Pierre Duviols muy afectuosamente y como un recuerdo de nuestras inolvidables charlas, José María Arguedas. Octubre 1952. Apartado 43. Lima».

⁴ Arguedas, José María (1956a). Existe también otra versión de César Miró y Sebastián Salazar Bondy: *Ollantay*. Lima: Patronato del Libro Peruano, 1957.

aprovechar de las algo dispersas pero excelentes y bien documentadas exposiciones de Choy. A este se le puede escribir al Museo Nacional de Historia de Lima. La edición de YF que le envió es buena porque hice muchas correcciones a la anterior. En cuanto al pequeño libro de poesía quechua, es sin duda muy útil porque contiene muestra de todas las épocas, algunas admirables, de la religiosa colonial, y esa maravillosa elegía anónima a «Atahualpa», de la que le hablé⁵. El breve estudio preliminar que hice para la colección puede ser también útil.

La adaptación del *Ollantay* no es muy recomendable, fue hecha apresuradamente por dos autores que han hecho textos pero que en realidad son periodistas, siendo mucho mejor Salazar⁶. De todos modos es el *Ollantay*.

Yo viajaré el 7 a Madrid, estaré en Gentilly⁷ hasta el 29, luego nos iremos a un hotel, pero si tiene algo que comunicarme puede escribirme a

⁵ Arguedas había publicado una traducción de este poema: «Apu inka Atawallpaman», (Arguedas, 1955a). Se incluyó posteriormente en *Poesía quechua* (Arguedas, 1965).

⁶ Arguedas ya había expresado, en 1953, su disconformidad con dicha adaptación en una carta aclaratoria que por entonces envió al diario *El Comercio*. Indicaba que no había intervenido ni en la traducción ni en la adaptación del *Ollantay* que presentaban César Miró y Sebastián Salazar Bondy. Arguedas conocía bien la versión quechua de este drama pues el año anterior había comentado la traducción de J. M. B. Farfán Ayerbe en: «El *Ollantay*. Lo autóctono y lo occidental en el estilo de los dramas coloniales quechuas» (1952). Por este motivo, ante la distorsión del sentido en la versión de Miró y de Salazar Bondy, escribe: «[...] He leído el drama una vez concluida su redacción y muy cordialmente aconsejé a Salazar Bondy hiciera algunas rectificaciones a párrafos en que se afirmaba hechos que no corresponden a la realidad cultural incaica y que figuran en algunas traducciones del “Ollantay” por una equivocada interpretación de palabras quechuas...» (1953a). Salazar Bondy responde al día siguiente: «[...] Que en algunos comentarios el nombre del Señor Arguedas haya sido destacado, solo se debe a nuestra gratitud hacia su auxilio, y no a un prurito de unir su persona a la nuestra. Miró y yo estamos dispuestos a hacernos acreedores al rechazo o al aplauso del público, sin que otro nombre nos respalde, justifique o defienda» (1953).

⁷ Gentilly es una zona bastante cercana a la Ciudad Universitaria.

Gentilly pues preguntaremos por nuestra correspondencia hasta la víspera de nuestro viaje, por teléfono.

Reciba el muy afectuoso saludo de

José María

No se olvide de mi encargo de una copia de ese cuento «Hijo solo»⁸. No tiene urgencia ninguna; puede enviármelo al Perú.

Cordiales saludos de Alicia y Celia.

⁸ Arguedas, 1957. Posteriormente será incluido en una nueva edición de *Agua* en 1961.

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols

París, 30 de diciembre de 1958

Sr. Prof.
Pierre Duviols
4 rue de l'Argonne
Strasbourg

Muy estimado Pierre:

Acabo de recibir de mano del cartero los cuarenta mil francos que Ud. ofreció enviarme a fin de que yo le comprara libros en el Perú con ese dinero. Sé que este encargo suyo ha sido hecho no solo porque tiene Ud. un verdadero interés en continuar sus estudios sobre el Perú sino, al mismo tiempo, porque deseaba que yo tuviera aquí cómo adquirir los libros que necesito para mí y algunos otros objetos que necesito para conocer mejor París, y vivir aquí los días que faltan para mi vuelta, sin preocupaciones graves respecto de mi economía.

Le aseguro que esta generosa actitud suya es tan conmovedora como inesperada.

Le ruego saludar a su esposa y Ud. reciba la amistad y el agradecimiento de

José María

Muchas felicitaciones por esa maravilla rubia que es su hijita. Saludos de mi esposa, de Alicia y Nita.

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, en papel con membrete del Instituto de Estudios Etnológicos. La firma es manuscrita. En la parte superior hay un agregado, manuscrito.

¡Qué cabeza la mía! No empiezo a felicitarlo a Ud. y a su esposa. Nos causó una gratísima impresión el maravilloso regalo de Pascua que recibieron. ¿Cómo están esos caballeros Olivier y Philippe?

4 de febrero de 1959

Muy estimado Pierre:

Le ruego perdonarme nuevamente por la demora con que le contesto. Estuve otra vez en Supe por diez días¹. Tomé vacaciones porque el verano que ha demorado algo en llegar ha estallado ahora, y nosotros tenemos un departamento al que durante la tarde da el sol de lleno y convierte en una especie de horno a todas las habitaciones. Felizmente mi puesto en el Museo es maravilloso en lo que se refiere a libertad². Ahora voy a estar media semana en Supe y la otra media en Lima, hasta fines de Marzo.

He encontrado en la casa Oechsle³ una buena colección de diapositivas. Me he guiado para adquirirlos [sic] en el interés que tiene Ud. sobre el Perú en general. Quizá haya cometido alguna gruesa equivocación. He seleccionado vistas de todo el país y de las diversas épocas. Todavía hay algo más. Espero que me dé instrucciones en vista de los que ha de recibir. Se los envió por correo aéreo certificado.

¹ A mediados de la década del cuarenta, en el puerto norteño de Supe, Alicia Bustamante había comprado una casa de veraneo con una pequeña huerta. Allí, Alicia, Celia y José María, recibían a sus amigos íntimos.

² Desde 1953 Arguedas era jefe del Instituto de Estudios Etnológicos, dependencia del Museo de la Cultura Peruana.

³ Cadena de tiendas comerciales existente entonces en Lima.

Es imposible conseguir alguna película de la Universidad. No tienen nada. En Relaciones⁴ es tan inútil como en la U. Tengo dos en colores pero sobre asuntos sumamente restringidos. Una recoge el proceso incompleto de la cosecha de maíz en el valle del Vilcanota (el Sagrado de los Incas) y otra las danzas folklóricas convertidas en Lima en espectáculo popular que ofrecen ciertos empresarios en carpas llamadas coliseos⁵. Si alguna de ellas le interesara, le ruego indicarme cómo podría mi instituto enviarla a la U. de Strasburgo, prestada, es copia única.

En cuanto a la colección Urteaga Romero⁶, he comprobado que es casi imposible conseguirla completa. Schwab⁷ tiene ocho tomos de los doce de la primera serie y también ocho de los once de la segunda serie. Pide un precio sumamente alto: 160 soles por ejemplar, los cotiza a siete dólares. Creo que puedo conseguir poco a poco si no todos, muchos de los tomos que tiene Schwab. En todo caso espero sus instrucciones a este respecto. El diccionario de Lira⁸ está agotado en las librerías pero espero encontrarlo en las de libros viejos. Creo que le advertí que no es muy

⁴ Ministerio de Relaciones Exteriores.

⁵ Pierre Duviols recuerda que en dos oportunidades Arguedas lo llevó a un coliseo pues amigos suyos se presentaban. En una de ellas se presentaron danzantes de tijeras.

⁶ Se estaría refiriendo a la serie El Perú: bocetos históricos, estudios arqueológicos, tradicionales e histórico-críticos.

⁷ Federico Schwab, bibliógrafo alemán llegado al Perú en 1930 procedente del Uruguay, Argentina y Bolivia, donde había viajado desde Alemania atraído por la riqueza histórica de América del Sur. En 1934 ingresó a trabajar en la biblioteca de la UNMSM, donde permaneció hasta su jubilación. Organizó los fondos documentales y publicó folletos bibliográficos. Fue además el encargado de editar el *Boletín Bibliográfico* de esta universidad. Pierre Duviols lo conoció como director de la librería Iturriaga y compañía, y lo trató durante años. Era buen conocedor de libros viejos y además de amigo suyo también lo fue de Arguedas y de Emilio Adolfo Westphalen. Recueda que en una oportunidad, en 1966, reunió a estos amigos y a Sybilla en su casa de Miraflores, cercana a la avenida Larco y al mar, pues acababa de recibir de Francia un cajón de vinos burdeos viejos, excelentes, que disfrutaron mucho.

⁸ Lira, 1944.

bueno. Si Ud. tiene el de González Holguín⁹, el de Lira no hace falta. Si no tiene el de Holguín, avíseme que lo puedo remitir inmediatamente.

Es algo oscuro su encargo respecto de fotos (¿de 24 x 36?) ¿y en colores? Porque de no ser en colores, Guillén¹⁰, el fotógrafo del Museo, tiene una inmensa colección y pueden ser ampliadas a cualquier tamaño. Le ruego darme instrucciones también a este respecto.

Le envío por correo ordinario una nueva colección de literatura peruana en tres tomos que acaba de llegar, impreso en Buenos Aires. Le ruego dispensarme lo apresurado de esta carta. Deseo despacharla antes de salir a Supe, hoy. Vuelvo el martes 10.

Muchos recuerdos a Alicia y Celia, un cordial abrazo de,

José María

⁹ González Holguín, 1952.

¹⁰ Abraham Guillén Melgar, amigo de Arguedas y fotógrafo que trabajó al lado de Julio C. Tello y de Luis E. Valcárcel. Figura como testigo en la partida de bautizo de Vilma Victoria Arguedas Ponce. Con Guillén y Tom Zuidema, Pierre Duviols recorrió en *jeep* una extensa zona andina pasando por Andamarca. Buscaban eventuales documentos sobre Huamán Poma y «los libros de Iglesia», que no llegaron a encontrar.

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols

Puerto Supe, 17 de marzo de 1959

Muy estimado Pierre:

Recibí aquí su carta. Estoy de vacaciones por un mes, pero en realidad me dedico a organizar mi material sobre España y he empezado a escribir un poco sobre este bravo tema¹. Ya le dije que, en cierta forma, constituye para mí un martirio abordar trabajos de etnología. No es que no me interesen; me cautivan, pero con mi desorden incorregible enredo los datos, los traspapelo, y pierdo horrores de tiempo, y la paciencia.

Le ruego que me crea cuando le digo que soy completamente feliz en serle útil, aunque me complace saber que su delicadeza es tan excepcional como su generosidad. Es que ambas cosas se dan juntas siempre.

He escrito inmediatamente a Mejía Baca a fin de que le envíe *Diamantes y pedernales*². Creí que estaba agotada. Pero Mejía sacó unos ejemplares en venta pocos días antes de que me viniera. Celia irá a Lima el lunes y preguntará si le hicieron la remesa. Habría preferido hacer algunas correcciones al ejemplar que ha de llegarle, en ciertos pasajes le descargué algo del exceso de literatura. Pero, en fin, quizá sea más conveniente que lo reciba tal como apareció al público. De Lima le escribiré para pedirle que corrija unas erratas de imprenta.

¹ Tituló su tesis «Las comunidades de Castilla y del Perú. Estructura social del grupo. Cooperación, dos economías, dos mundos». Se publicó con ese mismo nombre en la *Revista del Museo Nacional* (1963). Luego, en 1968, como libro independiente, por la UNMSM. Posteriormente, en 1986, fue reeditada por el Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de España.

² Esta novela corta de Arguedas apareció en 1954 bajo el sello de la editorial Mejía Baca-Villanueva.

Ya tengo el Huamán Poma, y le agradezco muchísimo por los otros obsequios. Le agradezco también por la inserción de mi artículo en *Langues Néo-Latines*. Me satisface y me halaga eso, porque mi admiración a Francia es tan grande como mi deseo de que allá nos conozcan mejor. El artículo provocó una gran reacción favorable en Lima; recibí muchas felicitaciones; la más importante fue la de dos jóvenes profesores de San Marcos recientemente venidos de Europa que están soportando en la U. las hostilidades de los viejos y corrompidos «peruanistas» capitaneados por L. A. Sánchez³. Lo increíble es que aún Porras⁴ está con esa gente que representa la falsa Universidad, la de la erudición aparente, la de los «actores» hechos a base de autopropaganda y de pose.

Me olvidé de decirle en mi anterior que me arrepentí tarde y lamenté esa alusión innecesaria al general en la última parte de mi artículo⁵. Pero era

³ Luis Alberto Sánchez fue rector en tres oportunidades de la UNMSM, la primera vez entre 1946 y 1948. Tuvo indudable influencia en ese medio académico.

⁴ Se refiere a Raúl Porras Barrenechea. Notable historiador y abogado, profesor de Arguedas, a quien reconocía su talento y erudición.

⁵ Alude al general De Gaulle, mencionado en la parte final de su artículo «París y la patria» (1958b). Según Pierre Duviols, él envió este artículo de Arguedas —completo— a la revista *Les Langues Néo-Latines*, pero ellos omitieron la última parte por considerarla demasiado política. En realidad, en ella Arguedas hace alusión directa a De Gaulle, al expresar: «Escuchamos decir en un café que los huracanes de Oriente destruirán París en los siglos venideros, quizá en las décadas próximas. Pero Oriente no ha levantado sus huracanes para destruir. ¿Y no eran, quizá, estas mismas las gentes que consideraban muerta la democracia en Francia? Creían que el ejército francés se había «latinoamericanizado». Pero fue el mismo general, especialmente señalado por los dirigentes de los partidos de la izquierda y de la extrema derecha como el enterrador de la democracia, quien descabezó de un solo golpe a los cabecillas que, por algunos días o años, habían logrado detener y aun hacer retroceder la historia. Hemos visto en Europa a un pueblo desbordante de energía. Hemos encontrado en las bibliotecas de París los mejores estudios sobre nuestra cultura, obra de franceses; en sus museos, el arte y la cultura material de casi la humanidad toda, bien ordenada, bien estudiada, bien mostrada. Y una sola exclamación constante aflora de nuestra boca, casi todos los días; no nos dan de aquí todo lo que pudieran darnos, y ellos tienen más de lo que necesitan. Ningún huracán destruirá esta ciudad si no es el que ha de barrer la Tierra misma. París se proyectará cada vez más

esa la impresión entre los pocos amigos de izquierda que tuve en París y en la opinión final de *L'Expresse*. ¡Que mala pata!

Yo estaré en Lima el 1º de abril y lo primero que haré será elegir las 15 diapositivas que necesita y enviárselas por avión. Tengo que molestarlo por causa de un descuido y le ruego enviarme los números de las diapositivas que le envié, a fin de no repetir las.

Creo que las conferencias de Icaza y Alegría no se publicaron. Me las hubiera enviado Mejía Baca. Lamento mucho no enviarle a tiempo algo más sobre indigenismo porque no estaré en Lima sino a fin de mes.

Me olvidaba de un ruego: he recibido carta de «Le Monde» en que me piden que les envíe 700 y tantos francos en que ha aumentado el valor de la inscripción, por la subida de los postes de correo. Desgraciadamente se me ha traspapelado la carta. Hágame el favor de enviarles un giro por 800 francos por mi cuenta, con unas líneas. Así me libraré de un trámite largo para el giro. Me ponía amargo pensar que tenía que ir a Lima tan solo para esa gestión o darle ese encargo a alguien. En Francia con esos maravillosos cheques de correos se resuelve eso tan sencillamente. Sé que lo que me pedían de *Le Monde* era entre 750 o 775. Por eso, mejor envíeles 800. ¡Muchas gracias!

Mi mujer lleva la cuenta de sus pedidos, ella anotará esta suma en su haber. Creo que equivoqué la cifra del último envío que le hizo Schwab; fue de S/. 293.00.

Un cordialísimo saludo a su esposa; recuerdos de Alicia y Celia, y un abrazo de José María

Encontré la carta de *Le Monde*. Son 702 francos los que hay que enviarle. Gracias.

sobre las renacientes auroras de Asia y estas zonas marginales de Occidente. Hasta que venga el abrazo final de la humanidad de todas las lenguas, continentes y partidos, y la aventura del rey de la tierra busque patrias más allá de su antigua morada» (1958, p. 2).

*Carta mecanografiada de Pierre Duviols a José María Arguedas*¹

Estrasburgo, 23 de abril de 1959

Muy estimado José María:

He recibido, hace unos días, los diapositivos [sic] y los dos volúmenes de Valcárcel². Las fotos, las escogió Ud. con muy certero criterio y son magníficas³; otra vez me alegra tener en el Perú a un agente tan perito, complaciente y sacrificado como lo es Ud.

Hoy mismo recibo su carta fechada del 12 del corriente. Ya he encargado tres ejemplares de cada uno de los trabajos indicados; espero que no estarán agotados, y en cuanto lleguen se los mandaré al Perú, supongo que a Ud.

Ya ha salido su artículo en «Les Langues Neo-Latines»; le van a enviar dos números:

Todavía no he recibido los libros enviados por Iturriaga⁴ y cuyo despacho fue anunciado el 17 de febrero pasado. ¿Qué habrá pasado? (¿Ha recibido Ud. *La resaca*?).

Ya lo he recibido (hoy 2-5-59).

¹ Esta carta se publicó anteriormente junto con los documentos conservados por Celia Bustamante, en: Carmen María Pinilla (ed.), 2007. La segunda parte de la carta es manuscrita.

² Es probable que se refiera a los dos volúmenes que contienen las *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú (Época Pre-Hispánica)*, editados por el Centro de Estudios Histórico Militares del Perú.

³ Se trata de fotos tomadas por Arguedas, con sus respectivas leyendas. Algunas se incluyen en esta publicación.

⁴ Enrique Iturriaga. Compositor y amigo de Arguedas, con quien viajó a recopilar música andina. Autor de las Sinfonías *Junín y Ayacucho*, *Homenaje a Stravinski*, *4 poemas de Javier Heraud*, entre otras.

He hablado de Ud. largo rato, el jueves pasado, en París, en el Institut des H. E. de L'Amérique Latine⁵. La víctima de la charla (dedicada a los profesores de segunda enseñanza) fue Ciro Alegría.

He aprovechado mi corta estadía en París para establecer definitivamente, con ayuda de Bataillon⁶, el título de mi futura tesis que será: *El espíritu de la evangelización en el Perú*⁷. Ya tengo trabajo para muchos años. Y confieso que cuento mucho con Ud. para encontrarme libros inasequibles en Francia. Claro que mi trabajo supone el examen detenido de textos quechuas, entre otros muchos los de F. Davila⁸ por ejemplo, que ni ha citado siquiera Armas Medina en su *Cristianización del Perú*⁹; y claro que supone también algún día una vuelta al Perú.

Incluyo una lista de libros deseados.

Muchos recuerdos de mi familia a la suya y un abrazo cordial.

Pierre
2-5-59

⁵ Instituto de Altos Estudios de América Latina.

⁶ Marcel Bataillon, destacado historiador francés y peruano. Entre 1955 y 1965 fue profesor del Collège de France. Entre 1958 y 1971 asumió la presidencia de la Sociedad de Americanistas de París, de la que fue luego presidente honorario.

⁷ Se publicó en 1971, por el IFEA, con el título de *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*.

⁸ «Davila», de este modo el destacado filólogo e historiador francés, fundador de los estudios de mitología comparada, Georges Dumézil, escribe el nombre de Francisco de Ávila. Considera Pierre Duviols que Dumézil —su profesor y amigo— fue un verdadero genio. Fue él quien llamó la atención sobre la importancia lingüística y cultural del texto quechua, en dos tomos, *Tratado de los Evangelios* (1646-1648). Recuerda que en el famoso libro de Claude Lévi-Strauss *El hombre desnudo*, el antropólogo se refiere a Dumézil como a un escritor «a quien debo tanto». Duviols también indica que Dumézil escribe «Davila» en vez de «Ávila» porque de esta forma aparece en el segundo tomo del mencionado *Tratado*. Sobre el manuscrito de Huarochirí, Duviols hará un profundo estudio que fue incluido en la edición a cargo de Arguedas.

⁹ Fernando de Armas Medina, 1953.

He estado enfermo unos días; exactamente hasta el 28 del pasado en que pude hablar de los Incas ante numeroso público, lo que prueba el interés creciente de los franceses del Este por su país. Han apreciado mucho sus diapositivas.

He tenido el gusto de ver a François¹⁰, con motivo de su charla en esta, y hemos hablado mucho de Ud. y de *Yawar Fiesta*, recalcando su categoría de obra maestra.

Le doy una lista muy extensa de libros por comprar. ¡Es que aquí hay muy poco! Pero no quiero que tenga Ud. necesidad de adelantarme dinero. Por esto, avísame antes de que termine el que tiene para que pueda enviarle más. Le ruego me envíe los libros a una nueva dirección:

P. Duviols
6 rue du Temple Revel (Haute-Garonne)

Donde estaré a partir de julio; y ya que pienso ya vivir en París el año próximo...

¹⁰ François Bourricaud. Sociólogo y peruanista francés, llegó al Perú auspiciado por la UNESCO y dictó cursos y seminarios de sociología en la UNMSM entre 1953 y 1956. Ejerció gran influencia en la academización de las ciencias sociales en nuestro medio. Realizó investigaciones sobre el cambio social en Puno y en otras regiones del país como Chimbote, también sobre las características del poder y la dominación, el comportamiento de las clases sociales, especialmente de la oligarquía. En sus publicaciones se aprecia la importancia que otorga a la literatura como fuente para el conocimiento de la sociedad. Es en este sentido que dedicó un elogioso comentario a *Yawar Fiesta* en «Sociología de una novela peruana» publicado en *El Comercio* (1º de enero de 1958, p. 2). Sostenía allí que esta novela reflejaba inmejorablemente la realidad social de un pueblo andino y que constituía un valioso aporte a las ciencias sociales. Presentamos este artículo en el apéndice N° 1. En 1964 escribe otro artículo, «El tema de violencia en *Yawar Fiesta*», y, en 1990, «*Yawar Fiesta*: violencia y destrucción», que acá también incluimos.

Puede Ud. decir a Schwab que le agradezco mucho su obsequio de los tomitos del Festival del Libro Cuzqueño¹¹, y que le he proporcionado ya varios encargos por intermedio del Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, que a menudo me pide listas de libros por comprar. Se despide de Ud. con fuertes abrazos, su amigo.

Pierre

¹¹ En 1958 aparecen publicaciones como parte del «Primer Festival del Libro Cuzqueño» dirigido en su primera parte por Luis Nieto. Entre estas publicaciones están *Exposición de la poesía cuzqueña contemporánea*, en dos tomos, cuya compiladora fue Bertha Degregori de Nieto; *Aves sin nido* y *La florida de Inca*.

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols en papel con membrete de Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, Comité Interamericano de Folklore

30 de abril, 1959

Muy estimado Pierre

Estoy preocupado porque no recibo noticias de usted respecto del último envío que le hice de diapositivas. Lo remití en la misma forma que el anterior, en paquete aéreo certificado cuyo comprobante guardo.

Le preguntaba también si tenía el estudio de François sobre «Yawar Fiesta».

Por correo marítimo certificado le envié el maravilloso diccionario quechua-español-quechua, de Holguín y *Los ríos profundos*¹.

¡Estoy feliz! Sentía los más oscuros temores respecto de esa novela. Pero me visitó hace tres días el joven Quijano² que tradujo el artículo de Bourricaud sobre *Yawar Fiesta*; estaba conmovido. Me juró que *Los ríos profundos* lo había curado de su atroz pesimismo. Me dijo, más o menos, «mi generación es la del fracaso del apra, la de la aparente quiebra del Perú, la del Perú traicionado; por eso somos amargos; pero es una

¹ Esta novela suya apareció el año anterior, por la prestigiosa editorial ibero-argentina Losada.

² Se refiere al sociólogo Aníbal Quijano, a quien Miguel Gutiérrez ubica entre los representantes de la «generación del 50». De ellos dice que «practicaban la voluptuosidad del lamento: sentíanse víctimas de un destino funesto: la onminosa dictadura odriísta, la mediocridad de la vida cultural, la dureza de la vida, el miserabilismo» (Gutiérrez, 2008, p. 232). Duviols tiene la impresión de que fue Quijano quien dibujó la portada de *Dioses y hombres de Huarochirí*, pues recuerda que en una oportunidad lo encontró en una Feria Internacional del Libro y le agradeció esta colaboración. Consultado Quijano, reconoció que tanto él como Arguedas habían acordado los elementos que debían ir en la carátula.

amargura por la ignorancia del pueblo; su libro (*Los ríos profundos*) es la versión más intensa y hermosa del Perú y de sus fuerzas germinales». Luego me habló de sus discrepancias con Ribeyro. Le envió el artículo de Ribeyro³. Me dijo todo lo que había entendido de la novela ¡¡Era más de lo que yo me propuse!! Ya no tengo pues temores. Yo creí que había traicionado a los indios que me criaron por hacer «literatura». Y una noche, oyendo un gran huayno de Coracora rompí en llanto. Felizmente parece que no ha sido así.

Le ruego disculparme este desahogo; pero he aprendido a estimarlo, pues su interés por el Perú es de lo más sincero que conozco.

Escríbame unas líneas.

Recuerdos a su esposa. ¿Cómo están los gemelos?

Un abrazo.

José María

Ribeyro estuvo en París muchos años. Es un excelente cuentista y buen crítico; el único que tenemos⁴. ¡Qué pequeño es el Perú!

¿Qué tal las conferencias?

³ Alude al hermoso artículo de Julio Ramón Ribeyro «Los ríos profundos» (1959) que acá reproducimos como anexo N° 2.

⁴ Pierre Duviols considera que es probable que por entonces Arguedas no hubiese estado al tanto de los primeros cuentos de Mario Vargas Llosa, de «El desafío», de 1958 —premiado por la *Revue Française* y traducido al francés por André Coyné— y de aquellos otros reunidos en *Los jefes*, publicados en 1959. Duviols piensa que la admiración de Arguedas por Vargas Llosa queda evidenciada cuando en un artículo de 1966 expresó que «el creador auténtico latinoamericano en todos los campos resulte, en última instancia, un nacionalista por el simple hecho de ser original y auténtico, tal los casos de Juan Rulfo y Mario Vargas Llosa o de Rufino Tamayo o Wilfredo Lam». José María Arguedas, «La cultura: patrimonio difícil de colonizar», en *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino*. Lima: Industrial Gráfica, 1966.

Carta manuscrita de Pierre Duviols a José María Arguedas

Estrasburgo, 10 de mayo de 1959

Muy estimado José María.

Yo también soy feliz por su éxito. A decir verdad no tenía ninguna duda respecto del valor de *Ríos Profundos* (había leído ya algunas páginas que usted me comunicara en Lima, luego un capítulo en *Tradición*¹). Usted se atormenta demasiado. Es este un rasgo de la personalidad y un elemento entrañable de su genio literario; aquella pureza, aquel martirio de la expresión, exactamente igual al de Mallarmé, «le poète impuissant qui maudit son génie²» no impotente, ni mucho menos, pero que sufre el sentimiento de impotencia. Es que Ud. reacciona ante la página blanca (¡según imagino!), más bien como poeta que como novelista. A veces siento que no se dedique más a «hacer literatura», ¡no mala, por supuesto! Quiero decir que se abalance en la ficción sin menoscabo del realismo profundamente humano y poético que lo caracteriza. Espero con ansia los *Ríos profundos* que es, no lo dudo, un gran libro, profundo.

Me gustó el artículo de Ribeyro. Me gustó su análisis preciso exento de verbalismo; aunque me extraña el que no considere *Yawar Fiesta* como novela, como si no se hubiera verificado ya en su producción el tránsito del cuento a la novela.

¹ José María Arguedas, 1951.

² Según Pierre Duviols, «génie» se traduce por «genio» en el sentido de «inteligencia o talento extraordinario que produce creaciones artísticas, literarias o científicas, originales y de excepcional valor» (María Moliner, 1992. *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos).

Acabo de recibir *Los Diamantes y pedernales* con los demás libros. Muchísimas gracias. Espero haber recibido los RP, luego le hablaré más detenidamente de mis impresiones.

He recibido también (como le dije en mi última) las diapositivas.

Ya me han mandado los libros del Instituto de Etnología. He demorado un poco en hacer el encargo o mejor dicho se trata de un segundo encargo que presenta la ventaja de un descuento.

Les saludan los gemelos gordinflones. Fuertes abrazos y enhorabuena.

Pierre

P.D. Tengo el estudio de Bourricaud sobre Ud. Me lo dio Ud. en París.

Carta manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols, en papel con membrete del Instituto de Etnología y Arqueología de la UNMSM

21 de mayo de 1959

Muy estimado Pierre:

Debe Ud. recibir dentro de pocos días el *Vocabulario* de González Holguín que le envié hace ya más de un mes. En estos días le he remitido las obras de Vargas Ugarte¹ y otro paquete de adquisiciones hechas en Mejía Baca. Entre los libros que le remitimos por cuenta del Museo Vargas Ugarte le envío *Miscelánea Antártica*² y los *Himnos Católicos Cuzqueños*³.

Lo felicito por el tema que ha elegido para su tesis. Creo que es de los más importantes y difíciles. Cuando me aventuré a escribir el estudio sobre los Himnos Cuzqueños, lo inicié con el propósito de escribir unas modestas líneas, pero fui atrapado por el tema y me extralimité pues no había estudiado sino la superficie del inmenso material que existe. Me asusté después cuando hojeé el libro fabuloso de Fray Jerónimo de Oré⁴, por ejemplo. Encontré ahí algunos de los himnos recogidos en el Cuzco, y comprobé cómo Lira había cambiado —como sospechaba y se lo había dicho— algunas palabras castellanas, como *ángel*, *confesar* y

¹ Rubén Vargas Ugarte, historiador jesuita. Autor de *Historia del Perú: Virreinato (1551-1600)*, 1949; *Manual de estudios peruanistas*, 1952; *Historia de la Iglesia en el Perú*, 1953; *Historia del Perú: Virreinato siglo XVII*, 1954; *Historia del Perú: Virreinato siglo XVIII*, 1957.

² Miguel Cabello de Balboa, 1951. Fue una publicación del Instituto de Etnología (Seminario de Historia del Perú-Incas) de la UNMSM, que se hizo cargo del prólogo, las notas y los índices.

³ Se refiere probablemente a su artículo «Himnos Quechuas católicos cusqueños» (1955b).

⁴ Franciscano ayacuchano, autor de *Symbolo católico indiano*. Impreso en Lima por Antonio Ricardo en 1558.

ahijada por términos quechuas forzados de manera absurda. Tras una discusión con Lira acerca de esto, únicamente por no conocer el libro de Oré; por mi ignorancia y la de él.

Creo que debería venir para estudiar parte de su material aquí mismo. Yo le podría enseñar quechua, como a François; le resultaría un elemento muy útil para penetrar mejor en el espíritu de la catequización. Veré el asunto aquí con François.

Hay tres documentos últimos interesantes relativos al tema que ha elegido: el artículo de Dumézil⁵ sobre el sermón del Buen Pastor; el artículo extenso y muy denso que Choy publicará en la *Revista del Museo Nacional* que va a aparecer; se titula «De Santiago Matamoros, a Santiago mata-indios» y *Los ríos profundos*. Tres documentos distintos que parecen demostrar el mismo hecho: los fines y métodos de la catequización.

Le envío también un ejemplar corregido de *Diamantes y pedernales*. Le ruego dispensarme que acuda a Usted, que tiene tanto que hacer, para atender mis pequeñas preocupaciones. Temo la palabrería, y verá cómo y cuánto hay de ella en su relato. Le decía a Congrains en una carta que tengo que luchar duramente contra la poesía que debe *servir* en el relato y no hacerse servir⁶.

⁵ Es probable que se refiera al artículo de Dumézil «La estructura del quechua: dialecto cusqueño», publicado en 1959, en la *Revista del Museo Nacional*, tomo 28, pp. 56-63; o bien a su anterior publicación: *Le Bon Pasteur: Sermon de Francisco Davila aux indiens du Pérou*, París: Diogenes, 1957.

⁶ Arguedas y Enrique Congrains tuvieron una ilustrativa y amical discusión epistolar entre diciembre de 1958 y enero de 1959, a propósito de los objetivos de la narración. Arguedas sostenía, tal como ahora, que la trama era la parte esencial de la novela, y que por tal motivo no debía distraerse introduciendo demasiados elementos poéticos —condideraba esto como «defecto» suyo—, o haciendo ensayos sobre el lenguaje, lo cual fue lo medular de su crítica a *No una sino muchas muertes*, de Congrains. Las cartas mencionadas se conservaron en el archivo de Celia Bustamante (Pinilla, 2007).

Estoy abrumado y asustado en la U. Le dije que estoy reemplazando a Valcárcel y a Matos⁷. Me han bastado 25 días para comprobar patéticamente que mi miedo a la U. era justo. Hay una feroz pelea aquí; vale la pena meterse en ella, porque los viejos van a perder y deben perder, pero no es ya para mí.

Le agradezco tanto su última carta. Ribeyro se olvidó de *Yawar Fiesta*, y yo también, cuando le escribí unas líneas. No conozco personalmente a Ribeyro⁸. Es que *Yawar Fiesta* es *otra* novela⁹. Es la epopeya de un mundo humano casi uniforme del que yo era y sigo siendo, aunque no en el mismo grado que antes, una célula. El de LRP es mucho más complejo; de tal modo que a mí mismo me parecía que de veras era la primera vez que escribía una novela, a pesar de estar convencido que YF es la mejor de cuantas pueda escribir.

Me pagaron 975 soles por los 150 marcos. Tengo pues todavía fondos que se han incrementado con el envío de los libros del Instituto de Etnología.

Muchos recuerdos a su esposa, gracias por sus saludos a los gordinflones; de Celia y Alicia afectuosos recuerdos, un abrazo de

José María

⁷ Entre 1959 y 1960, Arguedas reemplazó a su colega José Matos Mar en la Jefatura de Gabinete del Instituto de Etnología y Arqueología de la UNMSM y en la cátedra de Introducción a la Antropología.

⁸ Pierre Duviols llegó a entablar amistad con Ribeyro. Recuerda que en una oportunidad Julio Ramón fue a pasar una tarde en su casa de Aix-en-Provence. También lo visitó a él en su departamento de París. Recuerda bien que el escritor solo tomaba vino Burdeos Saint-Emilion porque no le hacía daño.

⁹ En su artículo sobre *Los ríos profundos*, Ribeyro consideraba a esta como la primera novela de Arguedas.

*Carta manuscrita en papel corriente de Pierre Duviols
a José María Arguedas*

Salies du Salat, 25 de setiembre 1959

Muy estimado José María:

El relato de su viaje en avión nos hizo honda impresión. Además, conociendo yo su intensa sensibilidad, me imagino lo terrible que fue eso para usted. También comprendo muy bien lo que significa la imposibilidad de dormir por el ruido. Es un suplicio que derrumba el sistema nervioso¹. Me ha pasado hace poco, después de la última operación que me hicieron, hace diez días, en una clínica de Toulouse. Clínica modernísima, pero en la que se oían, sin cesar, por la noche, los motores de los coches que arrancaban. Es que me pasé esos últimos tres meses (nuestras vacaciones) bastante mal; volvió a romperse el tendón de Aquiles y tuvieron que cosérmelo con alambres, etcétera... Además, violenta reacción del hígado a la penicilina, etcétera... Mientras tanto, mi mujer tuvo un accidente de auto sin gravedad, pasándome por esto un sinnúmero de disgustos. Tengo la pierna inmovilizada. Espero que eso no haya de durar más de un mes. Espero sin embargo estar en Estrasburgo el 15 de Octubre.

Por dichos motivos no le escribí y debo confesarle que no me he ocupado mucho de libros peruanos. He recibido las obras de Vargas Ugarte y

¹ Pierre comprendía la aversión de Arguedas a los ruidos. Recuerda que durante una conversación en Lima, entre 1965 y 1967, en su casa de Miraflores, Arguedas se quejaba de que en algunas partes los ruidos del exterior le impedían dormir. Entonces Pierre le regaló una cajita de «boules Quiés» (bolas Quiés), unas pequeñas bolas de algodón con cera que se colocan en los oídos para apagar el ruido exterior o interior y poder dormir tranquilamente. Unos días después, para desconcierto de Pierre, Arguedas le dijo que, en efecto, ese producto apagaba el ruido pero lo hacía sentir «medio sonso», y le devolvió las bolitas.

últimamente los tomitos de la colección «Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana». Le agradezco mil veces, el envío. Encuentro ahí dentro un material utilísimo para mi estudio (especialmente la relación de F. Davila y la *Descripción de las indias*, el *Manual de estudios peruanistas...*)

En cuanto a la *Historia del Virreinato*, utilísima también (bien se nota que la escribió un jesuita). Espero con sumo interés el trabajo de Choy y aquel sobre las comunidades de Huarochirí². Quisiera saber el punto en que han quedado nuestras cuentas, ya que creo deberle mucho dinero. Le ruego espere tres semanas por un giro mío, ya que no podré mandárselo sino cuando esté en Estrasburgo, por cuestiones internacionales. También me gustaría que me encargase todo lo que deseen Ud. o sus amigos.

También le ruego decirme, quiénes, además de Ud., tienen en el Perú, intereses históricos semejantes a los míos.

No sé si François³ sigue en Lima. Le voy a escribir. De todos modos dígame que le mando un cordial abrazo, y que acaban de nombrarme «Assistant» en la Facultad.

En una de sus últimas cartas decía Ud. que estudiaba el método de hacerme venir. ¡Muchísimas gracias! Aunque, ¡no creo que sea muy fácil!

He leído que habían inaugurado un colegio francés en Lima; también varias cosas acerca de la estadía de Malraux⁴. Me gustaría conocer su punto de vista al respecto.

² Se referiría al libro de Julio Cotler publicado en 1959 por el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos: *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*. La zona estudiada por Cotler en el libro pertenece a Huarochirí.

³ François Bourricaud.

⁴ André Malraux (1901-1976), destacado escritor francés, autor de *La condición humana* (1933), *Antimemorias* (1967), entre otras obras. Fue Ministro de Cultura entre 1959 y 1969. Visitó Lima en agosto de 1959.

Le aseguro que le voy a escribir, en adelante, más a menudo y más tendido.

Le enviamos a usted y a su familia afectuosos saludos.

Pierre

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols

Lima, 9 de febrero de 1961

Muy querido Pierre:

Con gran sorpresa he recibido otro giro suyo, por S/. 1,30. Ojalá haya recibido ya los tres sobres en que le envié copia de un proceso de hechicería correspondiente a 1700. Mendizábal¹ está trabajando en el Archivo. Creo que es un inmenso material que no ha sido aprovechado aún por nadie. Kubler² lo revisó y Matos logró formar un fichero que ahora veremos si está verdaderamente exacto. En la anterior revisión que hice con un ex-alumno encontramos ciertos errores, que ahora temo que sean de este señor ex-alumno, de quien hemos descubierto que no es muy responsable. En cambio Mendizábal, como le dije, es muy inteligente y sumamente honesto.

Yo he seguido bastante mal. Mi afección es antigua y se agravó con el accidente de automóvil y con el que sufrimos en el viaje de Buenos Aires a Lima³. Estoy resignado a este cruel recorte de mis posibilidades

¹ Se refiere al etnólogo Emilio Mendizábal Losack, autor de «Dos documentos sobre los obrajes de Huamanga» (*Revista del Museo Nacional*, Tomo 27, 1958) y «Don Phelipe Guamán Poma de Ayala, señor y príncipe último quelqamayoc», entre otros.

² George Kubler. Antropólogo norteamericano. Fue profesor de Arguedas durante sus estudios de etnología. Autor de *Indian Caste of Perú 1795-1940: a population study based upon tax record and census* (1952). Según Pierre Duviols, esta y otras varias publicaciones suyas sobre temas diversos son de primera categoría.

³ A inicios de ese año, un accidente en su automóvil le dejó tres costillas rotas. Y a fines del año anterior, en octubre, al regresar de Buenos Aires, donde asistió al III Festival del Libro Americano, el avión tuvo un desperfecto y fue necesario efectuar un aterrizaje forzoso. Duviols considera que esta extrema sensibilidad de Arguedas podría estar relacionada al accidente que sufrió en su adolescencia cuando un trapiche le cercenó dos falangetas, lo cual, recuerda Duviols, le valió el que algunos compañeros de colegio lo llamaran «mocho».

de trabajo. Y es especialmente cruel porque tengo dos compromisos muy serios: el de escribir mi trabajo sobre las comunidades de Castilla y el Perú y mi novela grande, que empecé antes de ir a Europa⁴. Siento algo de terror al comprender que acaso no he tenido aliento ni para lo uno ni para lo otro. El Perú cambia, va rápido, a pesar de las trabas cada vez más fuertes que quienes lo usufructúan desde la conquista le ponen delante. Los elementos antiguos, prehispánicos y coloniales, los europeos que nos ayudaron a romper el cascarón colonial: Francia, especialmente, están ahora removidos por la imposición masiva de lo norteamericano. Yo siento pavor ante esta avalancha que cuenta con todos los medios imaginables. Mi novela es una descripción de esta lucha a través de la rivalidad de dos hermanos descendientes de antiguos terratenientes: el uno pretende conservar por la fuerza lo que él llama «la pureza católica del indio», el otro forma una empresa minera y revuelve el pueblo con la invasión del mundo industrial. La lucha de fondo de ambos enemigos es por los «colonos» de la hacienda que ha quedado en poder del conservador. Mi aspiración es mostrar las fuerzas principales que chocan, se mezclan, crecen y crean en el Perú moderno. Pero... por otra parte tengo que cumplir con mi oficina, y para eso tengo que hacer etnología...

Vivimos nuevamente en el Perú los tiempos de la dictadura⁵. No sé si se enteró que el parlamento aprobó una ley anticomunista en que se castiga con penas de 2 a 7 años a los comunistas y a los que «propugnan esas ideas y la violencia para derrocar a la República». No está enderezada únicamente contra los comunistas. Ya no se podrá editar la novela que escribí y que he corregido cinco veces y que aún estoy concluyendo

⁴ Se refiere a *Todas las sangres*.

⁵ Alude a la dictadura que se inició con el golpe de Estado que el 18 de julio de 1962 dirigió el general Ricardo Pérez Godoy contra Manuel Prado y duró hasta el 3 de marzo de 1963.

de corregir. Como le dije, se llama «El Sexto»⁶. Habrá que esperar el desarrollo de la América Latina, mientras tanto seguiremos como antes, sin libertad.

En página aparte le envió las cuentas que tan mal llevo. Voy a visitar ahora librerías, quizá encuentre algo nuevo.

Es probable que en marzo vaya a Guatemala y pase a México, por recomendación del Médico. Gestioné una beca de la OEA y me la han conseguido. Pero es tan pobre, tan verdaderamente avara, que estuve dudando muchos días si la aceptaba o no.

Un cordialísimo recuerdo para su esposa y los herederos y un abrazo de

José María

⁶ Publica esta novela ese mismo año, con Mejía Baca-Villanueva. Gracias a unas gestiones de John Murra podrá viajar en 1965 a los Estados Unidos.

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols, en papel con membrete del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Comisión Historia. Comité Interamericano de Folklore.

Lima, 4 de julio de 1961

Muy estimado Pierre

Me preocupaba el hecho de que acaso no hubiera recibido mi tarjeta de Guatemala. Finalmente no fue así. Me alegró muchísimo recibir su carta. La esperaba para suponer que en estos meses de verano estaría Ud. fuera de Strasburgo.

Yo estuve cerca de tres meses en Guatemala y no pude salvarme de mis males, creo que, entre otras cosas, porque es justamente sobre la voluntad que mi mal incide. Pasé solo unos cinco días casi brillantes y, luego, por imprudencia, volví a apagarme. Ahora estoy pasando por un mal momento. El invierno de Lima debe Ud. recordarlo; este año se ha presentado en forma especialmente cruel. Hemos tenido seis días continuos con 100% de humedad. Estoy bastante deprimido y me han encomendado en la U. dos cátedras que no domino bien; aparte de que una subvaloración tenaz de mí mismo es uno de los rasgos de mi malestar. Sin embargo no me he rendido y no estoy dispuesto a dejarme apabullar definitivamente.

Siento de veras que no se haya podido continuar con la copia de los procesos de hechicería; sin embargo, parece que podremos nuevamente ahora insistir; porque alegaron en el Archivo que estaban para mudarse. Y creo que efectivamente han cambiado el local del archivo. En la próxima carta le daré noticias.

La consulta que me hace respecto de Durand¹ es «brava», como solemos decir aquí. Soy buen amigo de Durand y mucho más de Ud. Por otra parte estoy obligado a contestarle honestamente: Durand es un *caso*². Las tres veces que lo nombraron profesor de San Marcos no pudo mantener la cátedra, a pesar de que probablemente nadie estaba mejor dotado que él para dictar esos cursos. Es inestable, inconstante, bohemio, infantil en grado extremado, y al mismo tiempo muy bien informado acerca de arte e historia. En castellano expone con claridad y energía; tiene capacidad notable para la observación y la generalización. Las conferencias que le he oído fueron cautivadoras e interesantes. Pero es notoria y absolutamente comprobada, por lo menos hasta ahora, su carencia de responsabilidad. Y está acostumbrado a llevar buena vida. Aquí no ha vivido sino en hoteles de primera; no tenía residencia estable. Su viaje a París, según me cuentan, se realizó como consecuencia de una precipitación infantil, casi insensata y se produjo cuando acababa de conseguir algo que es muy difícil en San Marcos: que lo nombraran profesor principal. Abandonó la cátedra, nuevamente. A pesar de que para conseguirla hizo gestiones tenaces con personajes de la política y de la U... En conclusión: Durand, si algo especial lo obliga o lo induce, puede ser un profesor bueno y hasta excelente. Tiene arte y sabiduría. Pero debieran, quizá, ofrecerle un contrato corto, es decir de corta duración ofreciéndole prorrogar el contrato. Si acepta, estoy segurísimo que se convertirá en un elemento de primera para la Universidad. Y si por fuerza de las duras circunstancias

¹ Se refiere a José Durand Flores, literato y filósofo, quien después de doctorarse y enseñar en la UNMSM viaja a Francia en 1961 y será profesor asociado en las universidades de Aix-en Provence y Toulouse hasta 1968. Según Pierre Duviols, Durand llega a ocupar la cátedra en Aix-en Provence debido a influencias que este movió en Francia pues ese puesto se abrió gracias a las gestiones que Duviols realizó ante el Ministerio de Educación de Francia pensando que el puesto lo ocuparía Arguedas. Recién cuando se trató de presentar al candidato, Duviols se enteró de que Arguedas aún no tenía el doctorado, lo cual era un requisito indispensable.

² Subrayado en el original.

por las que parece que atraviesa, se compusiera, es decir se centrara y formalizara, se le habría hecho un gran servicio a las letras peruanas.

Le envió algunos folletos y libros:

<i>Pesos y medidas en el antiguo Perú</i> ³ , de Rostorowski	6.00
<i>Elementos de gramática quechua</i> , de Nuñez del Prado	35.00
<i>Gramática de la lengua quechua</i> , de Dávalos	10.00
<i>Curacas y sucesiones</i> , de la Sra. Rostorowski	15.00
<i>Las culturas superiores andinas</i> , de Troll	30.00
<i>La educación, problema social en el Perú</i> , de Torres Lara	25.00
<i>El Ollantay</i> , de Yépez Miranda	3.00
<i>Historia de la Educación incaica</i> , de D. Valcárcel	85.00
<i>Tareas</i> , último número	<u>10.00</u>
	219.00
<i>Escrito a ciegas</i> , de Martín Adán	<u>15.00</u>
	234.00

Algunas de estas publicaciones valen más como documentos, como el de Torres Lara y el de Valcárcel. Martín Adán ha publicado después de mucho tiempo, un pequeño libro. Está en prensa otro que ya ha sido muy comentado. Tiene como 200 páginas y está inspirado en las ruinas de Machu Pichu, se titula *La mano desasida*. Le ruego decirme si tiene interés en la poesía y si recibió el libro de Moreno Jimeno⁴. Me dijo que le enviara. También han salido algunos relatos. Una novela de Julio

³ *Pesos y medidas en el Perú prehispánico*. Lima: Imprenta Minerva, 1960.

⁴ El poeta Manuel Moreno Jimeno era íntimo amigo de Arguedas. Es probable que se refiera a su poemario *La cita: antología*, de 1960.

Ramón Ribeyro⁵ y otra de Mario Castro⁶, otra de Valcárcel⁷, el poeta, que no he leído.

Me halaga mucho saber que *Yawar Fiesta* ha de ser estudiado en la Universidad. Le envió por lo pronto dos ejemplares. Puedo conseguir unos cinco más. Cuestan muy poco, felizmente.

La situación política es aquí muy grave. Y no sé qué consecuencias tendrá para mí la publicación de mi novela *El Sexto*, que debe salir este año. La estoy corrigiendo por la cuarta vez a pesar de mis dolores de cabeza.

Reciba un cariñoso recuerdo de Alicia y Celia y un abrazo de

José María

Nuestro afecto a su esposa.

⁵ Alude posiblemente a la novela *Crónica de San Gabriel*, de 1960.

⁶ Se trata, quizá, de la novela *El líder* (1960).

⁷ Se estaría refiriendo al poeta arequipeño Gustavo Valcárcel, autor de *¡Cuba sí, yanquis no!* (1961) y de *Poesía revolucionaria. Antología* (1962), entre otras.

Carta mecanografiada e incompleta de José María Arguedas a Pierre Duviols, en papel con membrete del Instituto de Etnología. El último párrafo es manuscrito.

Lima, 8 de enero de 1962

Hace ya como un mes que le envié un ejemplar de *El Sexto*. Yo acabo de recibir su carta de fecha 21 de Diciembre.

El libro ha tenido una acogida desconcertante. Yo temía mucho, a pesar de mi absoluta seguridad anterior. He tratado uno de los aspectos más difíciles y complicados de la vida en el Perú, digamos de gran parte de Latinoamérica. Una cárcel donde estuvimos juntos los ejemplares más humanos, puros y los más castigados por la depravación en estos países, en que el hombre está frecuentemente entregado a las fieras. Toqué lo que quizá Dostoyewski —¡ha de comprender la irreverencia de la cita y su razón de ser!— no quiso tocar y lo que algunos otros narradores hispanoamericanos lo hicieron en forma casi repugnante. Yo tengo una pureza innata para llegar a ciertos abismos sin mancillarme y sin convertir el lodo en algo que salpique feo sobre el lector sino que lo ilumine. Creo que lo he conseguido. Un filósofo joven muy católico ha escrito un buen comentario sobre la novela.

He tocado también las luchas políticas... Se trata de un testimonio. En fin... El Piurano, uno de los protagonistas, es el símbolo del Perú aun intocado por las deformaciones de la mala política y de la «civilización». El Perú que renacerá por su potencia humana indestructible.

¡Qué buena, qué gran noticia la posibilidad de ir a Aix-en-Provence!
¿De veras es posible?

En la próxima le envío un excelente trabajo que el Profesor Yurkievich¹, de la Universidad de La Plata, ha escrito sobre mis relatos.

Le escribo apresuradamente, porque estoy en vísperas de salir a Chile, asistiré a una reunión de novelistas y ensayistas sociales que tratarán acerca del tema: «Imagen de la América Latina».

Muchas gracias por su interés por mí. Permítame decirle que ese interés contrarresta muchas de las causas de mi depresión.

Muchos y cariñosos recuerdos a su esposa y mi gratitud porque se está ocupando de mí. Le enviaré todo lo que me pidan.

Un abrazo.

José María

Por supuesto que no tengo ninguna propuesta de traducción para *El Sexto*.

¹ Saúl Yurkievich, poeta y crítico literario argentino. Su estudio «Realismo y tensión lírica en *Los ríos profundos*», fue publicado en *Cuadernos Americanos* (México) con el título de «José María Arguedas: encuentro con una narrativa americana». Yurkievich considera que con *Los ríos profundos*, sus anteriores narraciones se vuelven «escalas de un mismo ascenso hacia la universalidad» (1976, p. 235).

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols

Lima, 23 de febrero de 1962

Muy querido Pierre:

He estado luchando duramente contra las perturbaciones nerviosas de que he padecido casi siempre pero que se me agudizaron desde el accidente y como consecuencia de otros conflictos personales. Fui invitado por la Universidad de Concepción, de Chile, al *Encuentro de Escritores Latinoamericanos*. Mi médico me animó mucho a que aceptara porque estaba justamente pasando por un pésimo momento. Acertó. En el *Encuentro*, cuyo tema fue «Imagen de la América Latina»¹, me encontré con muchísima gente excelente. Casi todos los escritores eran jóvenes y de izquierda, aunque la Universidad invitó a gentes de todas las tendencias. Fue, de veras, una auténtica reunión de escritores que conocen profundamente sus respectivos países, que tienen un gran prestigio bien ganado y que están vinculados y comprometidos con el

¹ Con este mismo título Arguedas publica un comentario sobre el evento donde expresa su admiración por el pluralismo de los organizadores, la Universidad de Concepción de Chile, y por las positivas discusiones sobre los problemas sociales de estos países. Destaca con especial énfasis la apasionada polémica que se produce en torno al carácter de las relaciones de América Latina con los Estados Unidos cuando intervino Frank Tannenbaum, de la Universidad de Columbia, y propuso como solución a la problemática social latinoamericana convertir estos países en estados norteamericanos. Surgieron en el debate cuestiones íntimamente ligadas al tema de la dependencia y de la dominación. Arguedas lo señala al plantear las siguientes interrogantes: «¿En qué proporción benefician las riquezas naturales de los diferentes países y su producción industrial a los trabajadores de la ciudad y de los campos y a los propios capitalistas nacionales? Y, ¿en qué proporción benefician a los capitalistas extranjeros, que dominan esta riqueza? ¿Qué posibilidades existen para alcanzar el control nacional de la producción en beneficio de las grandes masas, hasta el presente casi por entero excluidas de la participación de los bienes que ellas producen con sus manos? ¿De qué modo la literatura refleja esta inquietud creciente, este removerse de las naciones para alcanzar su autonomía verdadera?» (1962a, p. 3).

destino de sus pueblos. La reunión me hizo muchísimo bien. Creí que no me podría desempeñar bien, pero no me fue mal. Intervine algunas veces y mi ponencia: «La crisis actual del proceso histórico de conflictos de culturas en el Perú», tuvo muy buena acogida.

En Santiago estuve alojado donde un profesor de la Universidad. Su encantadora esposa y su suegra me trataron como a un hermano y a un hijo². Me presentaron a un médico de origen austríaco que trata problemas psíquicos³. No he conocido una persona con mayor capacidad de comprensión, con más sabiduría ni más piedad que esta mujer. Me quitó casi al instante la principal obsesión que me estaba aniquilando y me puse en tal estado de alegría que pasé diez días de felicidad, después de dos años negros. Estoy resuelto a volver en marzo por un mes. Porque la doctora me aconsejó que me quedara unos días y no lo hice, porque Valcárcel viajaba a los Estados Unidos por tres meses. Sin embargo mi sacrificio de venirme fue inútil. En Santiago he sentido, por primera vez, que de veras no tengo nada orgánico, como aquí me aseguraban los médicos. Todo mi problema es psíquico, de raíces antiguas, agravado por circunstancias familiares casi irresolubles. Me había hecho ya a la idea de que no podría seguir viviendo. Eso explica mi silencio de los últimos meses.

Le envíé el trabajo de Yurkievich que por fin he recuperado porque se lo presté a un amigo que ha de escribir un trabajo acerca de mis relatos para la revista *Marcha*. También le envíé el comentario de César Lévano⁴.

² Se refiere al historiador Roberto Mellafe y a su esposa Gaby Hernecke, quienes acogieron en su casa a Arguedas.

³ Se trata de la psicoterapeuta lituano-chilena Lola Hoffmann, recomendada por John Murra. A partir de entonces inicia una relación terapéutica que durará hasta su muerte en 1969.

⁴ Destacado periodista, admirador de la obra de Arguedas. Es probable que Arguedas se refiera al artículo de Lévano «José María Arguedas, novelista del Perú profundo», aparecido en la revista *Caretas* en enero de 1962. El artículo contiene elogiosos

El Sexto ha tenido mucha resonancia en el Perú. Ha conmovido. Como comprenderá, ya no estaba animado a continuar con mi tesis ni a proseguir mi novela *Jonás*⁵. Escribí un cuento hace ya algunos meses un poco como despidiéndome del mundo⁶. Se lo envió ahora. Ha salido publicado en *El Dominical* de *La Prensa*, de Buenos Aires, y está en prensa en el taller de Javier Sologuren, que ha de hacer una edición de lujo en un librito pequeño. Pero ahora me siento alentado. Y acaso pueda continuar con la tesis que empecé en 1959 y que interrumpí cuando tuve que hacerme cargo del Instituto de Etnología de San Marcos durante más de dos años.

Querido Pierre, siempre me emociona recibir tus cartas (y permíteme que te trate de tú). Con el Dr. John Murra, el mejor y más profundo antropólogo norteamericano (rumano de nacimiento) que he conocido, empezamos a hablarnos de tú por carta. De veras has sido sumamente generoso conmigo. Voy a hacer un formidable esfuerzo por no dejarme aplastar por mí mismo —porque mis males vienen de mí principalmente. Cada vez que me siento abatido me acuerdo de tu generosidad. Acaso pueda ir a Aix-en-Provence⁷. Voy a volver a Santiago por un mes y creo que me aliviaré de la parte más pesada de mis males. Si así fuera —tengo fe en ello— concluiré mi tesis.

comentarios a *El Sexto*, novela recién publicada. Lévano estima natural que todos los diarios, semanarios y magazines hayan saludado tan positivamente esta novela que, como las anteriores de Arguedas, expresan inmejorablemente los procesos de transformación histórica que vive el país (recopilado en Lévano, 1969, pp. 33-41).

⁵ Este era el título de una proyectada novela de Arguedas ambientada en Supe, puerto que sufre profundas transformaciones a raíz del desarrollo de la industria pesquera.

⁶ Se refiere a su tan logrado cuento «La agonía de Rasu Ñiti», entregado para su publicación a Javier Sologuren, cuento con el que inicia la serie de Ediciones Camino del Hombre. La carátula fue encargada a la cuñada de Arguedas, la pintora indigenista Alicia Bustamante Vernal.

⁷ Alude a la posibilidad de enseñar en la Universidad de Aix-en-Provence como profesor asociado, proyecto que, como dijimos en una nota anterior, el antropólogo francés gestionaba ante el Ministerio de Educación de Francia.

La situación política no puede ser más sombría. Hay casi todas las probabilidades de que ganen las elecciones del 10 de junio la «convivencia actual», es decir, la oligarquía en alianza con el Apra y el apoyo de los Estados Unidos. No sé si te acuerdas del Apra. Usa métodos fascistas: bala y palo para todo el que no piensa como ellos. Ha engañado a una inmensa parte del campesinado costeño y a buena parte de los obreros. Aunque en este último mes los mineros del centro han echado a los apriistas de su sindicato y de la confederación de mineros. De todos modos, los Estados Unidos aparentemente ha elegido el peor camino. A los que somos independientes y con pensamiento socialista nos han de tratar de acogotar. La salida a Aix-en-Provence sería un dorado refugio.

Juan Goytisolo, cuya dirección te envió, me mandó el encargo de que le remitiera *Los ríos profundos* y *El Sexto*, para una probable traducción. Le envié los libros por avión como lo pidió. Le dije que François tiene una traducción de *Yawar Fiesta*. Goytisolo es yerno de Gallimard y asesor de la editorial.

He pagado una pequeña cuenta que tenía con Schwab y todavía tengo bastante dinero de tu cuenta.

Muchas gracias a tu esposa por haber elegido mis relatos para su tesis.

Te enviaré un *Yawar Fiesta* corregido —acabo de comprobar que tiene muchísimos errores de imprenta—. El que te envié primero y los otros dos, ¿están corregidos?

Recibe tú, y tu esposa, un fraternal afecto y mi gratitud.

José María

*Carta manuscrita de Pierre Duviols a José María Arguedas*¹

Aix-en-Provence, 24-5-64

Querido José María:

Cada día, desde hace meses, pienso en escribirte y no lo hago nunca. Yo también tengo el sistema nervioso bastante desarreglado; pero me preocupa verdaderamente tu salud; tu última carta era verdaderamente pesimista. Vino José Matos unos días aquí y me dijo que estabas mucho mejor. ¡Ojalá! Matos ha visto la ciudad y te habrá dado su impresión. Sigo con la esperanza de verte algún día entre nosotros por uno o dos años. Así descansarías y cambiarías de ambiente, lo que creo es muy importante.

Me hablas de tu novela pero no me dices el contenido ni el título. ¿La estás terminando? En nuestra facultad ya estás en el programa con *Yawar Fiesta*, que interesa enormemente a los estudiantes. Comparten el juicio de Mariano Latorre² acerca de tu obra y la de Ciro. El problema es que tenemos muy pocos ejemplares. Por esto la facultad aceptaría editar *Agua y Yawar Fiesta* con unas líneas de presentación, para uso interno, pero no puede pagar ningún derecho de autor. Tienes que decirme si autorizas esta publicación en tales condiciones. El número II de nuestra revista³ —ha de salir dentro de unos tres meses— tiene un artículo de

¹ En papel con sello del Centre d'Études Latino-Américaines. Faculté des Lettres. Université D'Aix-Marseille.

² Mariano Latorre es un escritor chileno. Pero Duviols se refiere a Alfonso La Torre, quien el 12 de setiembre de 1962 publicó en el diario *El Comercio* «Arguedas en la antología francesa de cuentistas latinoamericanos». Incluimos como apéndice número 3 este ilustrativo comentario. Al año siguiente, en setiembre de 1963, publicó en el mismo diario «Arguedas en acción».

³ Se trata de la revista *Études Latino-Américaines*, fundada por Pierre Duviols, de la que llegaron a publicarse tres números.

François Bourricaud sobre *Yawar Fiesta*. Se trata del texto ampliado, de una conferencia que vino a dar en Aix.

En cuanto a mis proyectos de estadía en Lima (he pedido 2 años a partir de octubre 65), no sé cómo va a salir. Me extraña algo la actitud de Chevalier, quien primero me propuso el viaje.

Fue para mí un verdadero placer charlar con Matos. Estoy seguro de que ahora la cultura peruana está por buen camino. Formáis un equipo estupendo.

Volveré a ver a Matos —y veré por primera vez a Murra⁴— en el congreso de americanistas, en España, este verano. Tienes que venir tú también⁵.

Dame noticias, aunque breves, para reanudar un carteo más regular.

Con un fuerte abrazo,

Pierre

⁴ John Murra, antropólogo e historiador, de origen rumano y radicado en los Estados Unidos; gran amigo de Arguedas desde finales de los 50. Publicó su correspondencia con el escritor, acompañada de las cartas entre Arguedas y Lola Hoffmann (1996).

⁵ Arguedas no asistió.

Nota manuscrita de José María Arguedas a Pierre Duviols, sin fecha¹

Escribir al Ing. Carlos Vidalón², rector de la U. Agraria, diciéndole que hablaste conmigo en Santiago y que estaba decidido a dedicarme exclusivamente al estudio de la literatura oral quechua: mitos, cuentos, cánticos y canciones. Que este material es muy importante no solo para el estudio de la cultura actual sino de la peruana colonial, etc.

Vidalón es ahora Presidente del Consejo N. de Universidades.

Hablas de esto con John en Cornell.

Dedicación a partir de set. de 1969

¹ Esta carta fue escrita a mano en papel bloc y, por el contenido, correspondería a 1969. En opinión de Pierre Duviols, esta nota con instrucciones de Arguedas indica su genuino interés por el proyecto de «etnología de salvataje» que tenían planeado. Había que hacer una gran encuesta antropológica en diversos lugares del Perú. Conversaron largamente sobre esto durante el encuentro de Arguedas y Duviols en Santiago. Al respecto Arguedas le comenta por carta a Murra: «Hablamos mucho con él [Duviols] sobre el proyecto del estudio, previa recopilación, de mitos, cánticos, cuentos y canciones. Una masa de lengua y cultura que, como dijiste en la Agraria, nos permita una “entrada” (es una típica palabra tuya) en el meollo de la cultura andina». (Carta de Arguedas a John Murra desde Santiago de Chile, del 5 de abril de 1969 (Murra & López-Baralt, 1996, p. 205). Muy poco tiempo después del encuentro en Santiago con Arguedas, Duviols habló en París con Murra y notó en él cierto escepticismo por el proyecto de Arguedas. Tres años después de estos preparativos, en Cajatambo, Duviols constató que los jóvenes consideraban ridículas las creencias de sus padres. Vio, incluso, en Ocros, que delante de una escuela habían colocado una momia a la que, en la parte inferior, acomodaron modernos zapatos femeninos de tacones altos.

² Carlos Vidalón Gandolini fue rector de la Universidad Nacional Agraria La Molina, entre 1965 y 1969. Conocía bien a Arguedas. Fue él quien en abril de 1964, en tanto vicerrector, lo nombra Profesor Asociado a tiempo parcial en el Departamento de Humanidades de dicha universidad; luego, ya de rector, lo nombra, en setiembre de 1966, Profesor Asociado a tiempo completo, y el 24 de octubre de 1967 firma su nombramiento como Profesor Principal en el Departamento de Sociología. Vidalón también firmó, el 25 de julio de 1966, al lado del entonces Ministro de Educación, Carlos Cueto Ferrandini, el convenio entre ambas instituciones para desarrollar un programa de estudio y divulgación del folclor peruano, programa diseñado especialmente para Arguedas, quien lo dirigiría. Lamentablemente, el proyecto no prosperó.

Carta mecanografiada de José María Arguedas a Pierre Duviols¹

21 de noviembre de 1969

Querido Pierre:

La última carta que recibí en Santiago fue la breve que me escribiste pidiéndome una colaboración para la revista del Centro. Es del 15 de setiembre.

Yo he vuelto en muy malas condiciones: la novela se frustró cuando la escribía con el mayor empuje y entusiasmo. No es oportuno ni acaso podría explicarte bien la causa de carácter enteramente psíquico que congeló el libro. Y ahora estoy en la U. sin saber bien qué hacer. Con la novela atragantada en la garganta, me siento sin ánimo para casi nada y menos para dictar clases. No puedo asegurar qué ha de ser de mí en los próximos días. Pero tenía una deuda de afecto y admiración contigo y otra con mi queridísimo compadre don Luis Gil Pérez² y a través de él con la tarea a la que habría querido dedicar el resto de mi vida luego de concluida la novela: la recopilación de la literatura oral quechua, para que después la estudiaran los que están bien armados para esa tarea. Pero como esto último ya no lo podré hacer, un día escribí el artículo que te envió³. Lo tenía en la mente hace más de un año. En la casa de mi

¹ Esta carta fue publicada por primera vez en los «Documentos» del número especial, en homenaje a Arguedas, de la revista *Runa* (N° 6 noviembre-diciembre 1977, p. 18).

² Luis Gil Pérez, llamado afectuosamente «Atoqcha», vecino de Lucanamarca radicado en Lima, por quien Arguedas sintió afecto. Lo consideraba «excelente bailarín y cantante» además de «admirable narrador de cuentos» (Arguedas, 1960-1961, p. 67) como se lee en el cuento «Ararankaymanta (El lagarto)», incluido en el apéndice N° 4 del presente libro.

³ Se refiere al cuento «Ararankaymanta» ó «El lagarto» (Arguedas, 1960-1961) precedido por una interpretación del mismo. De sus «Cuentos religioso-mágicos de Lucanamarca» y de su interpretación, Arguedas le comenta a Murra: «He escrito en estos meses, a pesar

hermana un sábado lo escribí. ¡Ojalá no te parezca y, o mejor, no sea, de verdad, tan provinciana la interpretación! A mí no me parece; yo estoy seguro de lo que digo, por eso te envió el artículo, pero sospecho con razón de mis recursos teóricos. De todos modos ese análisis será, creo, por uno u otro motivo, bien recibido. Y el cuento que es, fuera de toda duda, una maravilla como arte y como testimonio».

¿Cómo andas tú? En Chile parecía que yo andaba mejor. Y creo que así era. Pero ya me aproximo a los 59 años.

Un cariñoso recuerdo a tu mujer y un abrazo de

José María

P.D. Te envió en copia el texto porque el original lo copió la secretaria en un papel de 120 gramos, para romper cualquier sobre.

de mi angustia, un comentario de unas treinta páginas sobre siete cuentos “religiosomágicos” que grabé en cinta, de mi amigo “Atoqcha”, a quien creo que oíste cantar en “La Peña”. Son formidables los cuentos. El texto quechua ocupa cuarenta páginas. Trabajé como un negro para copiarlo de la cinta y la traducción fue un trabajo maravilloso. El comentario debe estar pleno de pobreza “científica”; pero me he esforzado al máximo por documentarme. Creo que te ha de parecer bien este trabajo...» (Carta de José María Arguedas a John Mura del 12 de noviembre de 1961. En Murra & López-Baralt (eds.), 1966, pp. 65-66).

También, en forma separada Arguedas, publicó «El lagarto» en *Idea. Artes y Letras*, en 1962. Según Pierre Duviols, este cuento se lo envió Arguedas para *Études Latino Américaines*, pero no llegó a salir ahí sino en la revista *Casa de las Américas*, en junio de 1970.

JOSE MARIA ARGUEDAS

YAWAR FIESTA

NOVELA

*Para Pierre Duviols, muy espe-
tuosamente, y como un recuerdo
de amistad inolvidable
chirlos.*



Arguedas

Oct. 1952

*Op. H3. -
Rincón.*

LIMA : : : : : 1941

Carátula de la edición de la novela *Yawar Fiesta* de 1941, con dedicatoria a Pierre Duviols.



Pierre Duviols en la arquería romana de Segovia, justo antes de su primer viaje al Perú, en 1951.



De izquierda a derecha: José María Arguedas y Pierre Duviols junto a José Matos Mar y Jorge Muelle.



Ukuku y Chanaco en la provincia de Canchis, en el Cuzco.
Esta imagen pertenece a una serie de diapositivas que Arguedas le envió a Pierre Duviols y que este último menciona en la carta fechada el 23 de abril de 1959. Las imágenes que figuran en las cuatro páginas siguientes pertenecen a la misma serie.



El Ukuku (oso) de la danza Qanchis (región del alto Vilcanota) que se realiza en las provincias de Canchis y Quispicanchis, Cuzco.



Un altar dedicado a un difunto y un hombre orando,
camino al panteón, en Sicuani.



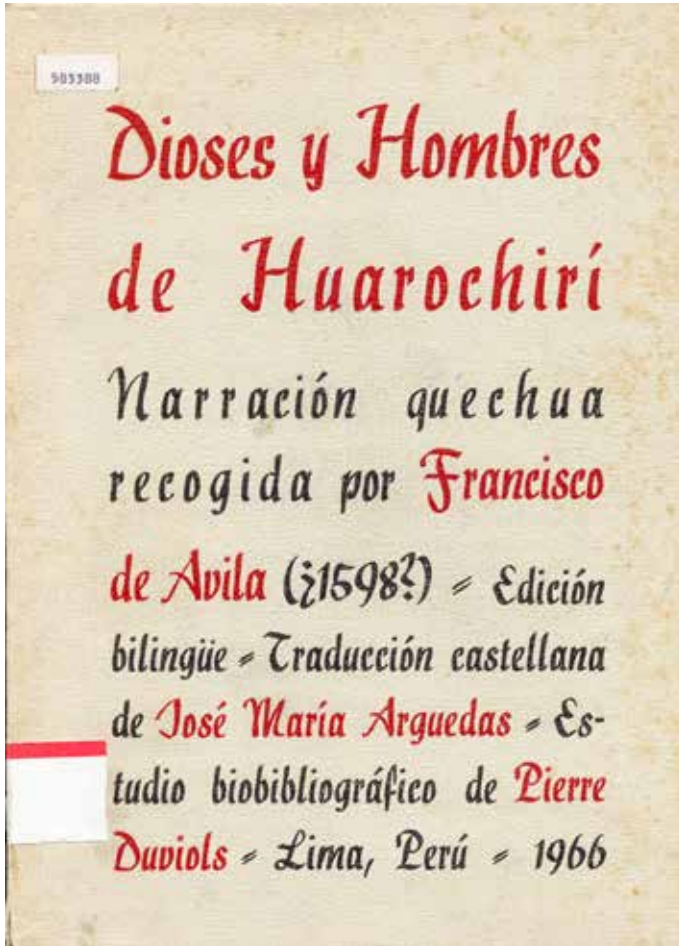
Una mujer vestida con atuendo tradicional durante la fiesta patronal de Tinta.



Una cruz de barrio en el Cuzco.



José María Arguedas sentado junto a Celia Bustamente y un grupo de antropólogos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el extremo derecho: José Matos Mar seguido de Rosalía Ávalos. Al centro, presidiendo la mesa, Luis E. Valcárcel. En el extremo izquierdo: Jorge Muelle.



Carátula de la edición de *Dioses y hombres de Huarochiri* de 1966, cuya traducción estuvo a cargo de José María Arguedas y que incluía un estudio biobibliográfico realizado por Pierre Duviols. En el diseño intervinieron Arguedas y Aníbal Quijano.

ANEXO 1

SOCIOLOGÍA DE UNA NOVELA PERUANA¹

François Bourricaud

Yawar Fiesta, del peruano José María Arguedas, vale a la vez como testimonio y como obra de arte. El mérito de esta breve e intensa novela consiste en que, al ofrecernos preciosas informaciones sobre la vida de un pueblo peruano del interior, reclama nuestra piedad y excita nuestro gusto por la violencia al mismo tiempo que nos sugiere la vanidad de la una y de la otra, y nos indica una salida a su conflicto.

El argumento es simple: los indios de Puquio, pequeño pueblo al noreste de Nazca, acostumbran en la fiesta nacional, cada 28 de Julio, descender a la arena y enfrentarse al toro. Una circular ministerial prohíbe esta «práctica bárbara». La novela relata los esfuerzos de algunos para que la medida sea aplicada, y la resistencia en contrario de los indios que, al final, se salen con la suya: la corrida tendrá lugar a la antigua manera.

El hecho de aquella divergencia se transforma en casi un mito, gracias al talento, o mejor a la inspiración de José María Arguedas. Primero, el lector *verá* Puquio: sus calles, su plaza de armas, la pequeña ciudad perdida en los pliegues de un valle andino, a más de 3300 metros de altitud. Puquio no es un lugar aislado. Los picos, las cumbres que lo

¹ Artículo publicado en el suplemento especial de *El Comercio*, Lima, 1 de enero de 1958, p. 2.

dominan —y sobre cada una vela un auki, un espíritu— pertenecen a una misma familia: el Karwarasu, montaña suspendida sobre un glaciar, es el padre de los cerros de toda la provincia. Y luego Puquio, capital de Lucanas, sueño de la costa, de Nazca, de la que una cordillera lo separa y a la que una vertiginosa ruta vuelve a unir.

Puquio, en el fondo del valle, está situado en un espacio concreto donde cada eminencia o cada barranco tiene un nombre, una leyenda: donde la distancia no es percibida en kilómetros, ni aún en jornadas, sino en obstáculos, en peligros para el viajero que camina al paso caprichoso de su caballo. Y allá, en la lejanía, más abajo de los Andes, más allá de los desiertos de la costa, está Lima, a la que el caballo extenuado no logrará llegar, pero que la pista empedrada o asfaltada pone al alcance del automóvil o del camión.

Yawar Fiesta no nos encierra jamás en un regionalismo estrecho. La novela está abierta sobre las dos vertientes del Perú: sobre los Andes y sobre el Pacífico. En Arguedas esta sensación de movimiento no se da únicamente porque en su obra el escenario de la acción se desplaza de Puquio a Lima, de Nazca a Coracora. *Yawar Fiesta* nos introduce en el movimiento, en un impulso doloroso, pero creador: el cambio que describe el novelista anuncia un estado nuevo de la sociedad peruana. *Yawar Fiesta* es la epopeya, si no del mestizo, cuando menos del mestizaje.

«Puquio, pueblo de indios»; tal es el tema del primer capítulo. El sociólogo encuentra allí valiosas indicaciones. Los «mistis» es decir, en quechua, los blancos —no en el sentido biológico y racial, sino cultural y social— han instalado alrededor o al costado de la plaza de armas, y de la iglesia, sus tiendas y sus casas. Los unos viven del comercio, los otros son funcionarios gubernamentales: el Subprefecto, los militares, los jueces. Un tercer grupo, y que disfruta del más alto prestigio, es el de los terratenientes. A los «mistis», se oponen en bloque los indios, repartidos en los barrios y «ayllus». A primera vista, la oposición y la separación son totales. Los indios

son rechazados a las afueras del pueblo, en tanto que la parte alta y central está ocupada por los «mistis» quienes acampan en el jirón Bolívar. Estas expresiones militares, vienen a propósito, pues la segregación que se nota en el plano de la ciudad, no hace sino expresar la violencia que han ejercido los mistis sobre los indios. Los mistis han llegado allá como extranjeros, y han desalojado y despojado a los primeros habitantes indígenas.

Esta oposición racial es demasiado simplista. Entre los dos grupos, se interponen los «cholos», denominación local de los mestizos. En conjunto este grupo intermediario es despreciado por los mistis y odiado por los indios. A pesar de ello, sirve de vehículo y de vínculo. Los hijos de los «cholos» van a Lima, aprenden el castellano, y, por lo menos algunos de ellos, toman a su cargo la defensa de sus hermanos indios.

El vigor con el cual describe los cuadros institucionales y sociales en su novela, no impide a Arguedas presentar a sus personajes bajo una forma fuertemente individualizada. La élite misti no es homogénea, está más diversificada que la masa indígena. De su seno se destacan dos héroes: don Pancho Jiménez y don Julián Aranguena. Vamos a trabar conocimiento con estos «notables». El autor los retrata cuidadosamente y no sin ternura. Los dos tienen en común una cierta franqueza que no se da sin un mucho de brutalidad. Ni don Julián ni don Pancho tratan de adular al Subprefecto para congraciarse con él. Ninguno de los dos se avergüenza de proclamarse hijo fiel de Puquio. Este rasgo los distingue de los demás notables que no tienen sino «Lima», el «extranjero» y «la civilización» a flor de labios. Y aquello que los aproxima entre sí, todavía más, es que su lenguaje franco les vale a los dos ir a la prisión, porque el Subprefecto les teme. Él ve en don Pancho un «agitador» capaz de amotinar a los indios; y más aún, el prestigio, el dinero, la riqueza y las maneras de don Julián, le hacen sombra. Aquellos dos hombres tienen el coraje de no avergonzarse de sí mismos. Arguedas los pinta conscientes de lo que son y de lo que quieren y de ningún modo con una personalidad prestada como el Alcalde, o aquellos otros «notables» que se tienen por

limeños en exilio. Don Julián admite que él explota a sus indios, que los humilla, que los trata como a bestias. Esta rudeza no es de las más loables, y él lo sabe bien; pero, por lo menos no trata de hacerse el santo. La vitalidad de don Julián estalla en sus cóleras, que son, a veces, santas cóleras. Apalea sin piedad a un doméstico que luego de haber huido cobardemente ante el toro, trata de hacerse el bravo y de insistir ante el patrón para que el toro, el famoso «Misitu», no sea entregado a los indios del ayllu del K'ayau que han tenido, sin embargo, el coraje y la habilidad de cogerlo. Don Julián es un hombre de fuertes apetencias, al cual llenan aún de satisfacción incluso los fracasos y los más grandes riesgos. Así, una vez no logra enlazar con su lazo al «Misitu», su toro, que vaga en un bosquecito de árboles achaparrados, en plena puna. El toro lo persigue de cerca; pero don Julián sin temor, se siente fiero y, disparando al aire su pistola, grita con furor y con euforia: «¡Mi toro, es mi toro, es mío!».

Don Pancho, también se conoce bien, y en la plegaria que dirige a Dios en la prisión, no deja de confesar que ha tenido debilidad por las mujeres y que ha insultado a sus enemigos. Pero insiste en su rectitud. Él es un *hombre*, y ya se lo ha dicho al Subprefecto: «Yo soy un hombre, desde el día que nací». Don Pancho y don Julián son *hombres*, mientras que los demás notables son gentes disminuidas y cobardes. La obsesión de la fuerza, el temor inconsciente de hacer el ridículo, son, ciertamente, algunos de los temas más apasionantes de *Yawar Fiesta*. Lo veremos mejor más adelante. Por el momento basta señalar que todos los notables, salvo don Julián y don Pancho, son pusilánimes o, lo que es lo mismo, bravucones. Demetrio Cáceres y sus amigos hablan alto cuando se sienten sostenidos por el Subprefecto; pero son incapaces de enfrentarse, ni por un minuto, contra alguien al cual intuyan o imaginen más fuerte que ellos, y tienen que tragarse sin pestañar los insultos que los «cholos», de regreso a Lima, les sueltan a través de don Julián. Es aprovechando de su cobardía que el Subprefecto les arranca sin pena, un pozo de su querido dinero, pero don Demetrio que se deja extorsionar por el Subprefecto,

bribón venido de la costa, arroja a la cabeza de su mujer un plato de sopa, porque su rabia contra el Subprefecto «todavía no le había pasado».

Esta mezcla de violencia y de cobardía, la volveremos a encontrar en el Subprefecto. En una escena admirable, Arguedas nos lo muestra primero tratando con frialdad a don Pancho, y luego dejándose ganar poco a poco por la atracción de su personalidad: «el único hombre de Puquio que tiene lenguaje franco». La escena alcanza su punto culminante, cuando el Subprefecto insulta a Puquio a través de los indios a quienes acusa de dar de comer piojos a sus hijos. Don Pancho se yergue para rechazar esa patraña absurda. El Subprefecto intenta, en vano, hacerle vacilar: «¿Entonces yo soy un mentiroso?».

—«Bueno, sí, señor Subprefecto». Puede temerse lo peor. El sargento que asiste al diálogo piensa: «Esta vez lo va a apalear». Pero el Subprefecto se adelanta y tiende la mano a don Pancho. Asimismo, don Julián, insultado por los cholitos de Lima, yergue la cabeza y los enfrenta, y aunque no logra hacerles correr en la pelea, les obliga a descubrirse peligrosamente. En todo caso, no cede terreno.

Don Pancho y don Julián son hombres de verdad. Es por eso que ellos se tienen mutua estimación. Reunidos en una misma celda, Arguedas los muestra cara a cara. No han andado jamás en dimes y diretes. Se tratan con deferencia, de potencia a potencia: «Ud. es como un padre para toda la provincia», le dice don Pancho, y el otro responde: «Ud. es el amigo y protector de los indios». No obstante, ellos son diferentes. Don Pancho ha hecho su fortuna vendiendo alcohol y abarrotes. No pertenece a las mejores familias, y, en las reuniones del concejo, es en torno a él que se agrupan a sospechar «agitadores» e «intrigantes». Don Julián es un gran propietario. Es probablemente, el que más tierras y más indios posee. Pero él es demasiado rico, su nombre tiene demasiado prestigio, para rebajarse mezclándose en las intrigas de los otros mistis: un Arangüena no va a cortejar a un pobre subprefecto. El poder quedará así, en manos de los emasculados, de los

pequeños ambiciosos mediocres, desgarrados entre la vanidad y la avaricia, que buscan servirse del Subprefecto, proporcionando así a este cínico, una razón de regodeo. Don Julián y don Pancho están aparte. El uno es, si es posible decirlo, un marginal por exceso. Pero su coalición pone en peligro el «orden» de Puquio. Notamos que aunque don Julián y don Pancho se tienen muta estimación, cada uno de ellos tiene una conciencia muy aguda de su status y de la distancia que los separa. Cuando se reencuentran en la prisión, don Pancho admira el señorío de don Julián. Él esperaba que este Arangüena forzara la puerta de la celda donde estaban encerrados; pero en lugar de ese estallido, don Julián, quien entra bajo la custodia de su policía, tiende la mano a don Pancho Jiménez y le dirige la palabra de la manera más mesurada. Igualmente, don Pancho se sentirá durante todo el tiempo que pasaron juntos, mortificado, cohibido, bajo la mirada de don Julián. Intuye que este le adivina, le juzga, acaso. De todos modos, mantiene su distancia en relación con él.

Frente a la élite misti, cuyos individuos se oponen sin cesar en sus cálculos y en sus intereses, y aún aquellos que han ganado cierta autonomía, una cierta libertad de acción, como Jiménez y Arangüena, buscan distinguirse unos de otros, la masa indígena aparece, a primera vista, como indiferenciada. Los mistis están entre la masa india, un poco como el jirón Bolívar se encuentra perdido entre los ayllus. Ningún indio se destaca en la obra con la fuerza, con la nitidez, impresionantes del Subprefecto, de don Julián o don Pancho. Los individuos están confundidos con la masa o bien no se distinguen más que por la función que desempeñan: el uno es *varayok* (autoridad indígena); el otro, brujo. Los indios no aparecen sino como turba o un grupo. Arguedas los describe ocupados en abrir la ruta a Nazca, subiendo a la puna a buscar al toro, el famoso Misitu, o, en fin, en la tarde de la corrida. Esta masa india es descrita como fuerza vital, como un flujo que avanza. Al gusto del cálculo, de la intriga, a la práctica de la reflexión, tan notorios en la élite misti, se opone a la elemental simplicidad de la masa indígena.

Una vez fijado el objetivo —trátase de abrir una ruta o de capturar al toro— esta masa no se deja ya desviar. Los obstáculos la frenan o la detienen, pero no la desvían. Los mistis pueden dudar, discutir, apostar. Los indios continúan su esfuerzo y cuando la tarea está cumplida, vienen a rendir cuentas con su antigua sobriedad. La ruta de Nazca está abierta: en el primer camión que entra a Puquio han tomado su lugar los *varayoks*: a los mistis que los felicitan, al más viejo que habla en nombre de todos los demás, responde simplemente: «Hemos abierto el camino... Hemos cumplido nuestra palabra. Somos *hombres*». Y no de otro modo, cuando los indios del K'ayau (uno de los ayllus o barrios indígenas de Puquio), traen al toro, el *varayok* del ayllu rival de Pichk'achauri, se contenta con ir a reconocer al animal y felicitarles.

Si Arguedas se identifica, al menos parcialmente, con esta masa indígena que describe, como se identifica, parcialmente también y en modo alguno contradictoriamente, con el binomio don Pancho-don Julián, es que para él los indios son *hombres* de verdad: es que ellos encarnan no solo la virilidad, sino también, quizás, la humanidad, la expresión más aproximada de la condición humana, en contraste con los mistis, a la vez despreciables, odiosos y ridículos. Aquellos son desdichados, pero son inocentes de su desgracia. Son víctimas, pero no resignados. Ninguna injusticia, ninguna violencia, puede lograr destruirlos. Ellos son herederos del pasado. Son el pasado: los primeros habitantes, consubstanciales con la tierra que ocupan, en tanto que los mistis son «extraños» que se han introducido por el engaño y por la violencia. Por lo demás aquellos tienen la promesa del futuro, y es por ello que los mistis les temen. Este temor asoma en cada línea; pero donde está simbolizado mejor y más claramente, es el espanto que siembran por el jirón Bolívar los *wakawakras*, las cornamusas con las que saben los indios tocar una música salvaje.

El aliento tan perceptible de *Yawar Fiesta* viene de la masa: es un confuso movimiento de la vida que lo arrastra todo. Pero lo que da a la obra su originalidad, respecto de los otros libros «indigenistas», en los que una

ingenua buena voluntad se esfuerza por cantar la grandeza prometida a la raza indígena, es la obscuridad, la indeterminación misma de su impulso. En *Yawar Fiesta*, el destino es irónico se burla de nosotros. El autor se mofa de los planes de los notables mistis que quieren impedir la corrida. No solamente sus planes fracasan, sino que cada una de sus pretensiones, las mejor deliberadas, se vuelven contra nuestras hábiles gentes. Esta dialéctica paradójica de los proyectos cuya intención es siempre desmentida por la realidad, señala, evidentemente, la esterilidad, la vanidad, de una élite astuta empeñada en infinitas intrigas, pero que ha perdido su lugar en la vida. Esta malaventura no está reservada solamente a los mistis. Los intelectuales «progresistas», «indigenistas», que han regresado de Lima son, ellos también, víctimas, y el fracaso del chofer Martínez, no es menos instructivo que el del Subprefecto o que el de don Demetrio Cáceres. Los mestizos que regresan de Lima, como los notables, quieren impedir la corrida. Exactamente como los notables, aquellos consideran esta costumbre como «bárbara». Sin duda Arguedas otorga a los «chalos» de Lima, motivos diferentes de aquellos que atribuye a los notables de Puquio. Estos están movidos por la vanidad, por el deseo de imitar a la costa, de no «estar atrasados», de figurar «a la cabeza del progreso»; en tanto que Martínez, Escobar y sus amigos, quieren solamente evitar que siga corriendo sangre india. No obstante, sea cual fuere la motivación, «chalos» y notables están asociados en una misma política. Es lo que remarca con ironía Escobar: «Henos aquí convertidos en gente de orden». Esta observación incidental lleva más lejos. Ella retrata la situación de una izquierda humanitaria, cuyos objetivos quedan, lo veremos, muy confusos, y cuya debilidad misma la obliga a desempeñar el ingrato papel de fuerza adicional, de aliada y auxiliar de un sector de los notables contra el otro. Pero si las alianzas de los mestizos, son, en este punto, inestables y ambiguas, es que, en fin de cuentas, los «chalos» no saben lo que quieren. De un lado son «indigenistas». Uno de los más bellos momentos de la novela es el reencuentro de los «chalos» que han regresado al pueblo, con los indios

de Pinchk'achuri, que bajan de la montaña jalando al «Misitu» enlazado. Todas las sabias combinaciones son olvidadas, y aunque la entrada del toro en el pueblo, torna precaria la posibilidad de ejecución de sus proyectos —¿cómo impedir a los indios descender a la arena y provocar a la bestia que han ido a buscar hasta la puna, y que arrastran ahora por las calles del pueblo?—, el estudiante Escobar y sus amigos se deshacen de ternura, y de la alegría de encontrarse de nuevo en medio del ayllu que habían dejado, para ir a Lima y aprender a defender a los indios. Es un poco, el retorno del hijo pródigo, pero que comparece al hogar paterno con la frente alta, orgulloso de lo hecho por los suyos, y de lo que todavía está dispuesto a hacer por ellos. Escobar y sus amigos retoman su lugar entre los indios del ayllu y, como los demás comuneros, participan en su turno de tirar de las sogas que retienen prisionero al Misitu. Pero este retorno a la tierra natal, que volvería a hacer del cholo que ha pasado por Lima, un indio de verdad, es una ilusión. El propio Escobar lo sabe bien, y en el monólogo exaltado que pronuncia ante sus amigos, cuando el grupo va al encuentro de los indios que bajan de la puna con el Misitu cautivo, después de haber señalado el carácter místico y religioso del pensamiento indígena, este estudiante racionalista dice, más o menos: «En el fondo lo que nosotros queremos es quitarles el terror frente a la naturaleza; es hacer de ellos, indios «cholos» como nosotros». De ahí la ambigüedad del mestizo, a la vez en su posición social y en su vida personal. «Civilizar» al indio es hacer de él un cholo. Lo malo es que el indio no acepta el rol que se le ha, tan gentilmente, preparado. Tal es uno de los sentidos del mito de *Yawar Fiesta*. Por lo mismo, para cumplir con su misión civilizadora, el cholo está obligado a entrar en las más equívocas alianzas, y a recurrir a una suerte de irrisorio maquiavelismo.

Lo que nos traen las últimas páginas de *Yawar Fiesta* es el triunfo del indio. Todas las precauciones se revelan inútiles. No solamente la «fiesta de sangre» tendrá lugar, sino que aún los mismos que se empeñaron en impedirla, sucumben por fin a su salvaje encanto. Arguedas nos

muestra, frente al fracaso del pequeño torero español, a los notables más encarnizados en proscribir esta «costumbre bárbara», llamando a grandes gritos a los indios y provocándolos a entrar en el ruedo. En cierta forma *Yawar Fiesta* se nos aparece como la historia de una pesadilla o de una obsesión. El obsesivo hace esfuerzos para rechazar la imagen que se ha apoderado de su atención, busca, por mil medios rehuirlo. Finalmente, cuando todos los recursos han fallado, se abandona con furia a la corriente que lo arrastra. Era una fiesta, una gran fiesta grande en cada alma. ¿Así les gusta ver la sangre? ¿Desde cuándo?

Pero este triunfo de los indios que imponen con su fiesta la fascinación de la sangre, es a la vez grandioso y ridículo. Wallpa ha bajado a la arena. Se ha precipitado contra el toro que le hunde un cuerno en el vientre y lo aplasta contra la barrera: «Wallpa se hacía el hombre, todavía, se paró difícil, agarrándose de la barrera, y templó sus piernas para no derrumbarse. Estaba frente al palco de los principales. Casi todas las niñas y los mistis lo estaban mirando. De repente, se hincharon sus pantalones sobre sus zapatos gruesos de suela, y salió por la boca de la wara borbotando y cubriéndole los zapatos, un choro grande, bien rojo, de sangre, y empezó a extenderse en el suelo». He allí la nota grandiosa y aquí la nota ridícula: —«Ve Ud., Señor Subprefecto? Estas son nuestras corridas. El *yawar punchay* (día de sangre) verdadero, decía el alcalde al oído del Subprefecto». Los indios son pues como gladiadores ebrios que afrontan al destino delante de los cobardes. Esta acusación de cobardía que Arguedas, a lo largo de toda la novela, no cesa de blandir contra los notables, y que no es sino otro aspecto de su preocupación insistente por la virilidad (en lo cual él ve el todo del hombre), esta misma acusación, había sido formulada al comienzo por los mismos indios; el *varayok* de Pichk'achauri, se extraña y se indigna cuando los mestizos que han vuelto de Lima quieren hacerle entender que el pequeño torero español debe lidiar por cuenta de los notables: —«que bajen ellos a la arena, si son hombres». Pero esta pusilanimidad se revela en todo su horror en la

observación del alcalde al Subprefecto. Esta fiesta se la dan los notables a sí mismos, con la sangre de los indios.

El trágico horror de *Yawar Fiesta* no viene solamente del contraste entre el coraje inútil de los unos, y la cobardía satisfecha de los otros. El toro que se trata de capturar y que al fin muere después de matar, aparece como un símbolo muy ambivalente. Este animal importado al Perú por los españoles, aparece con frecuencia en el folklore andino. El Misitu, dice Arguedas, había salido de la laguna, «no tenía padre ni madre». El emergió una noche, de la laguna de Torkok'ocha agitada por la tormenta, nadando se dirigió rectamente hacia la orilla, y de allí hacia el bosquecito del cual había hecho después su morada. Narraciones análogas han sido consignadas en la recopilación *Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos*, obra con fines escolares, editada por el Ministerio de Educación Pública, en Lima. (Especialmente la narración titulada «Los tres toros», recogida en el departamento de Cerro de Pasco). Las creencias que Arguedas utiliza están aún muy extendidas en nuestros días, y el texto de la oración que pone en boca del hechicero que se dirige al espíritu de la montaña, sigue casi fielmente los textos análogos recogidos con fines de información etnológica. El Misitu, pues, no es un animal ordinario. Su lengua arde en la noche. Agita el agua del arroyo cuando bebe. Pero, por encima de todo, está dotado de una fuerza extraordinaria. Nadie ha podido acercársele. Más aún, nadie sueña en capturarlo. Hace falta todo el coraje de los indios de K'ayau para pretender tal hazaña. El mismo don Julián Arangüena, fracasará. Es Raura, un indio, el que enlaza a la bestia; pero no ha de extraer de su hazaña ninguna vanidad, ni siquiera un aumento considerable de prestigio. La captura del Misitu no es debida solo al valor de Raura. Ella es el signo de que el protector de K'ayau, el Auki K'arwarassu (dios que habita esta montaña, la más alta de la provincia de Lucanas), está de parte del ayllu. El Misitu, que vagaba en las tierras de K'oñani, allá arriba, sobre la puna helada, tiene también un protector. Pero el auki de K'arwarassu es más poderoso. Por eso Raura ha cogido

con su laso al Mísitu, y la bestia, no es ni más grande ni más fuerte que cualquier otro toro de su edad, desciende de la montaña, y sigue casi como un perrito a los indios de K'ayau que lo tienen asido firmemente.

La corrida es mucho más que un deporte, es un espectáculo: mucho más que un alarde de valor personal. La corrida es un sacrificio. Ella no enfrenta únicamente al hombre ebrio y a la bestia, o a los dos ayllus que combaten por conquistar las palmas de la valentía. No está solamente Wallpa frente al Mísitu, el ayllu de P'ichk'achauri contra el ayllu de K'ayau. Está el hombre indígena de cara a sus dioses, demandándoles el coraje y la fuerza de ofrecerles un espectáculo digno de ellos. No es delante del irrisorio Subprefecto que Wallpa muere, sino frente al auki de K'arwarassu, que, al decir de los indios, desde lo alto de su cima ve hasta el fondo de la arena, y sigue todas las peripecias de la lucha. La corrida es un sacrificio, y el indio que da muerte a la bestia, es un sacerdote o un mago. La última imagen de *Yawar Fiesta* es una imagen ritual. «Honrao» Rojas con los brazos extendidos grita al toro, al que una explosión de dinamita acaba de hacer saltar el pecho: «Muere, muérete pues sallk'a²». El hechicero de K'ayau, el primero en aventurarse solo en la guarida del Mísitu, había hecho en vano el mismo gesto. La bestia lo despanzurró de una cornada. Pero el gesto, una vez ineficaz, es repetido: el Mísitu ha de morir solamente de una explosión de dinamita.

La seducción de *Yawar Fiesta* proviene del hecho de que Arguedas nos relata un combate con el Destino o con el Diablo, en el cual nosotros no podemos más intervenir, pero del que los indios, héroes de la novela, extraen toda su fuerza y toda su grandeza. Aquella sangre inútilmente vertida nos fascina y nos repugna al mismo tiempo. Es necesario terminar con la «costumbre bárbara». ¿Civilizar a los indios? Pero si es su violencia

² «Salvaje». Esta frase no aparece en la edición original; fue agregada al texto corregido que el autor entregó a la editorial Huascarán, en 1948, para una segunda edición que no fue publicada (nota en el original).

que, como un exceso, nos sirve de vida. ¿Qué habremos ganado cuando hayamos hecho al indio a nuestra imagen? Los personajes de *Yawar Fiesta* no alcanzan la condición de hombres más que por la violencia o la ternura. No la violencia que ejercemos contra los débiles, pero sí aquella cuyos riesgos aceptan los débiles para poder mirar a la cara a los fuertes y también a aquel que domina a los más fuertes: el Destino. No es por azar que las mujeres no aparecen en esta obra sino para llorar sobre las desgracias de los hombres. En la escena final de la corrida, las mujeres cantan algo con las exequias anticipadas de los que van a morir. Las mujeres de *Yawar Fiesta* son, ante todo, viudas.

Acaso nosotros exageramos lo trágico de este libro; pero nos parece que, aparte de la opinión de su autor, no nos deja ningún otro recurso que una ternura viril que dar y que recibir. «Muere, muérete pues sallk'a»³ dice «Honrao» Rojas al Misitu. Hay, en estas palabras que finalizan la novela, una oración y una esperanza: ¿no habremos de terminar jamás con nuestras obsesiones y nuestras desgracias?

Yawar Fiesta es el relato de un esfuerzo trunco por escapar a la violencia y a sus seducciones. Por ello, más aún que la epopeya, el gesto del maestro es la tragedia: seducido por la «costumbre bárbara», él se propone extirparla; pero en presencia de las decepciones y del desencanto que le prepara a los demás y a sí mismo, no le queda otra cosa —así nos lo muestra Arguedas, y así nos aparece en la última página, curiosamente simbolizado por un indio de «K'ayau»— el «Honrao Rojas», que con los brazos tendidos implora al Misitu: «Muere, muérete, pues, sallk'a».

Traducción de Aníbal Quijano

³ La palabra *sallk'a* (salvaje) tiene en este caso, según el autor, una significación entre desafiante y compasiva (nota en el original).

ANEXO 2

*YAWAR FIESTA: VIOLENCIA Y DESTRUCCIÓN*¹

François Bourricaud

En homenaje a Pierre Duviols, presento un pequeño trabajo que consagro a la memoria de Arguedas. Este acercamiento no es casual. Fue a través de Duviols que conocí la obra de Arguedas y creo que fue él quien me lo presentó. En ese entonces solo se le conocía por *Agua* y por *Yawar Fiesta*. En Lima, en 1954, leí maravillado esta novela corta, publicada en 1940, uno de los momentos cumbre de la literatura indigenista peruana. En 1956, durante mi segunda estadía en Perú, hice una traducción que no logré publicar.

Fue también Duviols quién, muchos años más tarde, me brindaría la oportunidad de retomar *Yawar Fiesta*, invitándome a dar una serie de conferencias a los estudiantes de la sección de Español de Aix². A partir de estas conferencias habría de escribir dos artículos. El primero fue publicado; pero cuando comenzaba la redacción del segundo, me enteré de que José María había intentado suicidarse. Ahora bien, el título que había reservado para mi segundo artículo era «El complejo de la autodestrucción en *Yawar Fiesta*». Había tenido siempre el sentimiento de que Arguedas estaba obsesionado con la idea del suicidio, y la noticia

¹ Publicado originalmente en Raquel Thiercelin (comp.), 1991. *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Aix-en-Provence.

² Se refiere a la universidad de Aix-en-Provence.

de su intento de suicidio no me sorprendió para nada. Pero, por delicadeza, dudé en escribir, sobre este tema, páginas que de todas formas habrían llegado a ojos de José María.

Unos meses después, lo encontré en Lima. Estábamos, y, sobre todo, habíamos estado, en la misma página. Por qué nos habíamos sentido tan rápidamente y por tanto tiempo tan cercanos, no lo sabría decir. Pero en los últimos años de su vida, esta intimidad se enfrió, en parte a causa de las posiciones políticas de José María, que me parecían insensatas —sobre todo la *castromanía* que compartía con tantos de mis más queridos amigos peruanos. No obstante, en la época en que me entusiasmaba por *Yawar Fiesta*, creo que mi admiración por su persona y por su obra se debía a dos razones. Para comenzar, Arguedas me parecía uno de los pocos peruanos que planteaba bien el problema indígena, pues este hombre para quien el quechua era la lengua materna, no se dejó en ningún momento llevar por la ilusión indigenista. Para él, el «socialismo incaico» era una gran cosa; pero se daba cuenta también de la irreversibilidad del mestizaje. Mas no concebía a este mestizaje como una disolución de la cultura indígena en la cultura occidental. Tomaba en cuenta el vigor de la cultura indígena, su capacidad de integrar las diversas herencias precolombinas. Veía esta síntesis más en relación con un mundo conflictivo que con un mundo de asimilación. A veces me preguntaba si no exageraba la vitalidad del mundo indígena. Pero lo que me aportaba su obra de novelista, que tuvo sobre un hombre occidental una profunda influencia, era la revelación trágica de la vida indígena.

En mi primer ensayo sobre *Yawar Fiesta*³, había resaltado, en la vida social de Puquio, la importancia de las rivalidades entre los notables, y la elaborada estrategia que los conducía a buscar en las altas esferas apoyo y protección, mientras que, a su propio nivel, multiplicaban las zancadillas

³ «Le thème de la violence en *Yawar Fiesta*». En *Études Latino-Américaines* II, 1964, pp. 110-127.

y los golpes bajos. Este análisis daba la impresión de un maquiavelismo un poco irrisorio, que los pequeños notables provincianos utilizaban, para consolidar su dominación colectiva sobre sus «indios» buscando, cada uno por su cuenta, maximizar sus propios beneficios. No obstante, en *Yawar Fiesta* hay algo más. La mirada de Arguedas no se fija exclusivamente en la violencia. Detrás de ella, encuentra un impulso del que esta deriva y dentro del cual constituye una expresión desnaturalizada. De hecho, en estas pequeñas sociedades de la sierra, divididas en estratos étnicos estrictamente separados y jerarquizados, la violencia está en todos lados. Se pone de manifiesto en las clases dominantes, al interior de las cuales los «mistis» se enfrentan por rivalidades inexpiables. También ejercen violencia sobre los indios despojados de sus tierras y despojados, además, de sus tradiciones, despreciados por los mistis y por los mestizos. Los indios sufren una doble violencia: material, porque esta expoliación los redujo, prácticamente, a la condición de siervos; y cultural, porque sus creencias y prácticas religiosas fueron convertidas en objeto de burlas. En Arguedas, la violencia no se siente como una injusticia en la repartición de ventajas que la sociedad efectúa entre sus miembros. Se trata de algo muy diferente de la comparación envidiosa, que lleva a tantos de nuestros compatriotas —muchas veces con justa razón— a juzgar que lo que a ellos les toca, si lo comparan con lo que recibe tal o cual vecino, amigo o conocido, es muy poco. En Puquio, la violencia no es *inferida*, es *vivida* como un hecho o, más bien, como una sucesión de hechos que configuran la situación de un indio a lo largo de su vida. Los mistis obligan a los indios a arrodillarse en el polvo; la humillación no es una falta de consideración, es una bofetada, una patada, eventualmente una tortura.

En mi ensayo de 1964, escribí: «La violencia aparece como el revés de una fuerza positiva que no llega a afirmarse o de una impotencia que no se logra aceptar». La fuerza positiva, que es el revés, o lo que está detrás de la violencia, ¿dónde buscarla? Tomando las distinciones clásicas, ¿la encontraremos en la naturaleza o en la cultura? Se habla del naturalismo e,

incluso, del panteísmo de Arguedas. Esta orientación aparece, sin duda, más palpable en *Los ríos profundos*; no obstante ya se deja sentir en *Yawar Fiesta*. La naturaleza es fuerte porque al confundirse con la vida, es generosa. La sociedad es violenta porque se opone a la generosidad de la naturaleza. En cuanto a la cultura, esta es a la vez violenta, como la cultura de la que los mistis toman armas para reprimir y dominar; y fuerte, como los indios que ella –la cultura– acerca e identifica con la espontaneidad y generosidad de la naturaleza. Entre la fuerza que es creación, y la violencia que es destrucción, el conflicto es inevitable; pero es percibido de manera distinta según los diferentes estratos sociales. Quizás nos podríamos hasta preguntar si puede ser adecuadamente percibida por quienes más sufren. Eso es lo que expresan, de forma confusa y casi alucinada, el mito del toro y el sacrificio-suicidio al final de *Yawar Fiesta*.

EL MITO DEL MISITU

En el plano secundario de la novela, hay un personaje mítico: el toro, el Misitu, que cumple la función de *deus ex machina*. Es, en efecto, alrededor de él que se teje la intriga. *Yawar Fiesta* pone en contraposición a la corrida española y al *turupukllay* indio. Esta oposición tiene un valor al mismo tiempo cultural y político. La corrida es un enfrentamiento civilizado entre el toro y el torero. Civilizado, para los notables de Puquio quiere decir que, en la corrida, el torero, representante por excelencia de la cultura criolla, tiene garantizada la última palabra sobre el animal. Políticamente, la prohibición del *turupukllay* brinda la oportunidad a los mestizos, amigos del gobierno, de denunciar la «barbarie». La captura del Misitu es, entonces, la peripecia de *Yawar Fiesta*. Si el toro escapa de los indios, la corrida es posible. Si los indios de K'ayau logran tomar posesión de él, ni las autoridades ni los notables podrán impedir el *turupukllay*. Por lo tanto, *deus ex machina* no es la expresión correcta. El Misitu no es un personaje ficticio, con el que jugará Arguedas para desatar la intriga

en su novela. El Misitu es una fuerza particular que escapa al novelista y a sus personajes. Don Julián puede imaginar que, al haber hecho bajar al toro de las alturas de K'añani, sería él el patrón del *turupukllay*, desafiando así a los notables y al Subprefecto, y convirtiéndose en el protector del ayllu de K'ayau. Veremos que el Misitu dispondrá de otra forma. Lo que sucede es que el toro posee tal fuerza que escapa a toda astucia criolla. Tiene eficacia simbólica, ligada a los mitos.

Esto complica el análisis, pues el Misitu es semi-real y semi-imaginario. Es real porque este toro, que vive solo en las alturas, terminará por ser llevado por los indios al centro de Puquio, donde será dinamitado por algún comunero que, desafiándolo, irá a su encuentro. Ahora, sacrificando al toro, el comunero se sacrificará a sí mismo. El mito no es, entonces, una ficción, tampoco una alegoría. El *turupukllay* es una fiesta de sangre.

Primero, el toro vive en un bosque de K'enwa, perdido en las alturas: es un animal salvaje. Esta ubicación permite otorgarle al Misitu una identidad social y un rol. En las alturas de K'añani reinaba don Julián; y, sin duda, el toro jamás se hubiera quedado en aquellas lejanías si, durante la corrida de 28 de julio, día de la fiesta nacional, no se hubiera convertido en objeto de codicia de los indios de los ayllus de Puquio. Cada uno de los ayllus desafía al otro y pretende presentar al público (notables, mistis, mestizos, cholos, indios de otros ayllus) los mejores toros, los capeadores más valientes, que dinamitarán a los otros toros en la plaza «pegando sus pechos a los cuernos del animal».

El Misitu es una apuesta por prestigio, en competencia entre K'ayau y Pishk'achuri. Pero es también una apuesta entre los notables. Don Julián está orgulloso de *su* toro, del Misitu que le dará a *su* gente de K'ayau si logran sacarlo de su guarida en K'añani. De pronto, la captura del toro se convierte en un asunto que divide a la opinión pública y a los notables, a quienes la preponderancia de don Julián molesta u ofusca, sobre todo al encargado del café-billar, don Pancho. Habían apostado

que el ayllu de K'ayau, la gente de don Julián, fallaría y no lograría tomar las riendas del Misitu.

A riesgo de caer en jerga sociológica, podemos decir que el Misitu se ha convertido en un «objeto social». Entre el toro y la gente de Puquio, no solamente de los ayllus, tomados como un bloque, sino que incluso en referencia a un individuo destacable, como por ejemplo Varayok, se establece una relación de interacción. Los indios adaptan su conducta al comportamiento del Misitu, tal y como lo anticipan a partir de su experiencia o de lo que imaginan. Por su lado, el Misitu, según dicta su naturaleza de toro, reacciona ante los acercamientos de las personas que se esfuerzan por pasarle la sogá alrededor del cuello. Pero el Misitu no es solamente un toro, es un ser mítico alrededor del cual se construye la novela.

Los k'oñanis decían que había salido de Torkok'ocha, que no tenía ni padre ni madre. Que una noche, cuando todos los ancianos de las puna eran aún huahuas, había caído tormenta sobre la laguna; que todos los rayos habían golpeado el agua, que desde lejos todavía corrían, alumbrando el aire, y se clavaban sobre las islas de Torkok'ocha; que el agua de la laguna había hervido alto, hasta hacer desaparecer las islas chicas; y que el sonido de la lluvia había llegado a todas las estancias de K'onñani. Y que al amanecer, con la luz de la aurora, cuando estaba calmando la tormenta, cuando las nubes se estaban yendo al cielo de Torkok'ocha e iban poniéndose blancas con la luz del amanecer, ese rato, dicen, se hizo remolino en el centro del lago junto a la isla grande, y que de en medio del remolino apareció el Misitu, bramando y sacudiendo su cabeza. Que todos los patos de las islas volaron en tropa, haciendo bulla con sus alas, y se fueron lejos, tras de los cerros nevados. Moviendo toda el agua, nadó el Misitu hasta la orilla. Y cuando estaba apareciendo el sol, dicen, corría en la puna, buscando los k'eñwales de Negromayo, donde hizo su querencia⁴.

⁴ Arguedas, 1983, p. 132. En el artículo original, el autor utiliza: *Yawar Fiesta* (1958a), p. 101.

Sigue un párrafo en el que se indica la zona de difusión del mito. Luego, en algunas líneas, se describe el comportamiento del Misitu.

Los k'öñanis decían que corneaba a su sombra, que rompía los k'ëñwales, que araba la tierra con sus cuernos, y que el Negromayo corrió turbio cuando el Misitu bajaba a tomar agua. Que de día rabiaba mirando al sol, y que en las noches corría leguas persiguiendo a la luna; que trepaba a las cumbres más altas, y que habían encontrado sus rastros en las faldas del K'awarasu, en el sitio donde toda la noche había arañado la nieve para llegar a la cumbre⁵.

He traducido estas dos páginas lo más fielmente posible para reconstruir el perfil mítico del Misitu. Está, primero, su milagroso nacimiento: sin padre o madre. Surge dentro de un contexto marcado por una combinación de rasgos geográficos y meteorológicos: el agua del lago, la tormenta, los relámpagos, el nevado. El Misitu está provisto de una fuerza extraordinaria, y es una fuerza que espanta a los patos del lago, quiebra los árboles, corre sin propósito, tiene ataques de furia contra la luna, contra el sol, contra su propia sombra.

Este personaje es mítico en el sentido en que asocia elementos imaginarios (el nacimiento milagroso) con elementos concretos, físicamente observables. Recogemos los rastros del Misitu sobre las pendientes cubiertas de nieve del K'arwarasu, los indios de la puna lo oyen mugir. La mezcla de los dos registros, el imaginario y el sensorial, produce un efecto que refuerza al uno y al otro. Creemos más fácilmente en la saga del Misitu, del que tenemos signos de existencia (la destrucción que deja a su pasar, su mugir solitario). Pero este toro no es un toro cualquiera. Pertenece a muchos mundos, entre los cuales asegura una suerte de mediación. Hemos visto que une al mundo animal con el mundo de los humanos. Pero también tiene un vínculo estrecho con otras especies

⁵ Arguedas, 1983, p. 132.

naturales. En particular, con los pájaros y los patos, en la medida en que los asusta como asusta a los hombres. Guarda, también, relación con elementos naturales como el agua y las montañas. Hemos visto que ha salido de la laguna, por así decirlo, con todo su armamento. Toca el agua a través de otro rasgo: cuando baja al Negromayo a beber, altera la corriente.

Tratemos ahora de analizar las funciones mediadoras que el Misitu cumple en el universo de *Yawar Fiesta*. Sirve de vínculo entre los diferentes ámbitos del espacio que recorre. Frecuenta la puna, pero lo harán bajar a un piso ecológico intermedio, en donde se encuentra Puquio. En segundo lugar, el Misitu sirve de unión –y de oposición– entre el mundo de los mestizos y de los mistis con el mundo indio. El lector notará que hablo, al mismo tiempo, de «unión» y de «oposición». Los mistis quieren «civilizar» a los indios, y representan este proceso como un despojo de la cultura india de todo aquello que los escandaliza. Entendido así, el mestizaje es una suerte de castración. Lo vemos cuando comparamos la corrida al *turupukllay*. La segunda implica la fuerza, es violenta, es una muerte dada y recibida. La corrida es, más bien, una danza; pero, por lo general, una monería para que los mistis, sus señoras y señoritas, pasen un momento agradable. El pequeño torero español (Ibarito), a quien las autoridades fueron a buscar a Lima, «se hizo en su pantalón» cuando se enteró de que debería enfrentarse al Misitu.

El símbolo del toro pertenece a los dos sistemas culturales. Tiene un lugar tanto entre los indios como entre los mistis y mestizos. Pero al pasar del primer sistema al segundo, hace estallar el segundo. La fuerza, entonces, está cargada de una potencia explosiva que nadie puede asir sin arriesgarse. En última instancia, el Misitu asegura un vínculo entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo profano y lo sagrado. Lo que en gran medida caracteriza a *Yawar Fiesta*, es que es sagrada y profana al mismo tiempo. La difusión de lo sagrado sobre lo profano opera a partir de pertenencias. Así, el Misitu participa de lo sagrado vinculado

al nevado K'arwarasu, que es un señor, un auki. De cierta forma, el Misitu pertenece también al auki K'arwarasu. Cuando la gente de K'ayau decide ir a buscar al Misitu en las alturas, le pedirán a don Julián que les de su toro. En ese momento, se embarcarán en una jornada hacia las potencias sobrenaturales: el varayok de K'ayau fue a llevarle al auki K'arwarasu la ofrenda del ayllu: tres llamas blancas. Pero al regresar, tres días después de su visita al auki, se desató una discusión entre el varayok y el layk'a (mago). El layk'a pretendía ir solo a tomar posesión del Misitu. El varayok, entonces, le recuerda las órdenes del mismo auki: «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 Pichk'achuri»⁶.

El Misitu se encuentra en la intersección de dos sistemas de pertenencia que se cruzan. Pertenece al auki, que lo aleja del ayllu. Pero pertenece, también, a don Julián quien hace la ofrenda al mismo ayllu. El varayok de K'ayau es entonces el único destinatario de ambos servicios. Uno que tuvo lugar en el mundo sagrado del auki y el otro, en el mundo profano de don Julián.

En los diferentes ámbitos de la experiencia en la que el Misitu hace circular la fuerza que le da vida, los objetos de aquella fuerza que se transfiguran en símbolos que no son ni homogéneos ni equivalentes. Se trata de objetos sociales, de objetos físicos, de objetos culturales. Estos tipos de objetos tienen un valor muy diferente. Claramente, el auki está en lo más alto de los valores con los que se asocia al Misitu. Finalmente, es su participación en la vida del auki al que pertenece lo que le confiere la fuerza. Simbólicamente, esta participación se expresa mediante el sacrificio de tres llamas y el *turupukllay* que es también un sacrificio, pero al mismo tiempo un juego —un juego que termina mal—

⁶ Arguedas, 1983, p. 153. En el artículo original, el autor utiliza *Yawar Fiesta*, 1958a, pp. 130-131.

y que, no es para menos, nos hace dudar de su dimensión y función propiamente sacrificial.

En los preparativos del *turupukllay* hay una parte que, al menos a primera vista, aparece estrictamente confinada al aspecto lúdico. Es la preparación musical del *turupukllay* por los wakawak'ras, las «trompetas de la tierra» que anuncian las fiestas del 28 de julio. Quienes escuchan esta música sienten una mezcla de temor y ternura. Es un canto de muerte, «una música de cementerio» (*esa música parece de panteón*). No obstante, es también un canto de ternura, como aquellos con los que las madres arrullan a sus hijos. Se siente pasar el viento que se desliza sobre la puna, que sopla a través de las ramas de los árboles. Debido a las emociones que suscitan en las personas, las «trompetas de la tierra» son una anticipación y un sustituto de las emociones a través de las cuales el *turupukllay* transportará a los espectadores amontonados el 28 de julio en la plaza de Pichk'achuri. Sin embargo, esta evocación no le asegura a nadie una purificación, una catarsis en el sentido aristotélico. Cuando le hablaba al varayok de K'ayau, el auki del nevado K'arwarasu dijo: «voy a mirar desde lo alto de las cimas la fiesta de sangre (*yawar fiesta*)» En el *turupukllay*, no hay más que un espectador verdadero, el auki. El público, espectadores y actores mezclados hasta el punto de confundirse inextricablemente, se dejarán llevar por el furor trágico que, en un gesto espléndido, irrisorio y desesperado, lanza indígenas ciegos hacia el toro. En realidad, no hay en *Yawar Fiesta* más que dos símbolos estrictamente estéticos. Primero, uno en la montaña de K'arwarasu: «Es el emblema de la provincia de Lucanas. Sirve de referencia a los viajeros. ¡Qué grande es!, ¡es imponente!». Inspira serenidad por medio de admiración. Los viajeros que se dirigen hacia Huamanga, contemplan en el viento frío de la puna los tres picos del nevado, este objeto impasible que desafía y transfigura la altitud.

Pero en Puquio, durante las fiestas por 28 de julio hay un segundo símbolo puramente estético, el *dansak* (bailarín). En *Yawar Fiesta* casi no se hace referencia a este personaje propio de la cultura andina.

Él también se encuentra en el confín de dos mundos, el indio y el criollo. Se viste a la española con un traje de torero. Un paralelo entre el *dansak* y el torero generaría una oposición significativa entre dos tipos formas de sensibilidad estética, una apoliniana, cuyo valor característico sería la contemplación y la indiferencia; la otra, dionisiaca, que exalta pasiones y cuya ley no es el reino sino el frenesí.

¿Es posible decir que el *turupukllay* es un juego que termina mal? En realidad, el desenlace de *Yawar Fiesta*, como tal, es trágico. Todas las estrategias «razonables» fracasan. Los notables y el subprefecto, bajo instrucción del Ministerio del Interior, se empeñan en evitar la fiesta de sangre. La circular proveniente de Lima prohíbe la corrida del toro sin un torero. Llegan, incluso, a llevar a un torero de Lima; pero este torerito no está a la altura. Es un rubio, que mandan traer del extranjero. Se turba frente al Misitu. La gente del ayllu, al descubrir que el torero es un misti rubio, sienten que los notables y las autoridades los han humillado: la corrida no es más que una farsa, pero no se dejarán embaucar. Mientras que los notables ven en la corrida un espectáculo sin riesgos, en el que se finge tener miedo; los indios sienten al *turupukllay* como un evento que compromete a todos personalmente. Y, sobre todo, los indios sienten que con el torerito de Lima se han burlado de ellos: los han tratado como a niños. Aceptan el reto. Los reconocerán como más valientes, aquellos que con el pecho desnudo, tendrán el valor de enfrentarse al toro. «La gente de progreso» quiso arrebatarse a los indios su «barbarismo», su «salvajismo». Quisieron reemplazar el *turupukllay* por la corrida: en vano. El *turupukllay*, finalmente, se llevará a cabo.

Pero en realidad, esta famosa gente de progreso, no constituye un grupo homogéneo. Por un lado, están los notables y las autoridades. Pero, por el otro, hay cholos, que emigraron a Lima o que se dedican a pequeños oficios: talladores, choferes de taxi. No podemos olvidar, por supuesto, a los estudiantes que cursan una educación mediocre en la Universidad de San Marcos. Estos últimos se volvieron radicales cuando llegaron

a la capital. Los notables se dicen «modernos». Pero para los cholos, son explotadores que buscan justificar sus abusos acusando de «salvajes» a los indios que pretenden educar. Los notables de Puquio y los cholos de la capital son al mismo tiempo rivales, incluso adversarios. Los cholos son vistos por los notables como contestatarios y los notables son acusados de ser explotadores. Participan de una misma ideología vagamente progresista –más auténtica en el caso de los cholos, y abiertamente hipócrita en el caso de los notables. Ambos quieren «civilizar a los indios». Ante el fracaso de su estrategia común, al darse cuenta de que nada impedirá que los indios más valientes bajen a la plaza de toros, los cholos están literalmente desconcertados. «El plan ha fracasado».

No es el aspecto estrictamente político de este asunto la razón por la que nos detendremos aquí. No obstante, *Yawar Fiesta* nos brinda una observación muy importante con relación al grupo de los cholos radicalizados. La víspera, cuando la gente del K'ayau, después de haber capturado al toro, lo bajan hacia Puquio; los cholos de Lima, en su pretensión de impedir el *turupukllay*, se unen a los indios de los ayllus. Estos, en medio de una nube negra de polvo, tiran y arrastran al Misitu, que sujetan con un lazo. La bestia pone resistencia. Se necesita grandes esfuerzos para lograr que el animal avance. Cuando los cholos se dirigen a encontrarse con el cortejo y se presentan ante el varayok de K'ayau, se sienten parte del ayllu. De pronto, sin decir una palabra, Martínez toma su lugar en la fila de aquellos que jalar al toro. «Escucha, le dice a su compañero Escobar, voy a jalar en nombre del Centro de Lucanas»⁷. Entre los dos se desata una suerte de desafío. «Soy yo, le dice Escobar a Martínez, el que jalará. Soy más indio que tú».

⁷ El Centro Lucanas es el pequeño grupo de provincianos originarios de la provincia de Lucanas, que se constituyó en Lima por algunos «cholos» de Puquio, instalados en la capital (nota en el original).

Finalmente, es Martínez quién ganará la competencia. No sin que antes el varayok haya tocado los bíceps de Martínez y lo haya declarado apto para el servicio. «Los dos sintieron en la voz del varayok' la alegría del indio, porque un mestizo amigo, un "Lima chalo", entrara en el ayllu. El chofer abrazó al varayok' y se alinéó con los del turno». Vemos, así, a nuestros cholos progresistas pasar al lado de la *indiada*; algo completamente compatible con su progresismo. Pero de pronto, se vuelven a encontrar con aquellos que preparaban el *turupukllay*, cuando hasta ese momento habían movido cielo y tierra para impedirlo.

En las últimas páginas de *Yawar Fiesta*, están literalmente frenéticos. El *turupukllay* termina con una especie de paroxismo u orgasmo que conduce a la muerte del toro y al cuasi suicidio del indio Wallpa. Este desenlace es la continuación del fiasco del torerito y, a través de él, de los notables, de las autoridades y de los cholos progresistas, que buscaban impedir la carnicería generalizada de los indios por el Misitu.

Ibarito lo esperaba con su capa lista, y plantado con sus piernas firmes en el suelo. Levantó la capa y el Misitu pasó soplando junto a su cuerpo; se revolvió ahí mismo; el torero lo capeó bien todavía; pero a la otra vuelta el Misitu se plantó junto al bulto, y bailando con sus patas traseras empezó a rebuscar tras de la capa. Ibarito echó el trapo sobre la cabeza del toro; de tres saltos llegó al burladero y se ocultó en las tablas. El toro revolvió el trapo con furia, lo pisó y lo rajó por las partes, como al cuerpo del layk'a⁸.

La retirada del torerito provocó furor entre los indios que se golpeaban el pecho indignados. Ibarito es insultado. Se lanza la gran palabra: «maricón». Pero mientras que un público criollo se hubiese contentado silbando o vociferando, los indios aceptan el reto. Bajan a la plaza:

⁸ Arguedas, 1983, p. 191. En el artículo original, el autor utiliza: *Yawar Fiesta*, 1958a, pp. 188.

El Wallpa corrió como loco, drecho contra el Misitu. Los guardias se acomodaron para ver, quitándose sitio entre ellos. [...] El Misitu cargó sobre el Wallpa. El k'ayau quitó bien el cuerpo. [...] Y se acomodó de nuevo retrocediendo un poco. [...] Con cuidado, calculando, el Misitu lo persiguió; el Wallpa cuadró todavía el poncho, pero cuando ya el toro lo buscaba de nuevo, regresando. [...] Los otros capeadores se habían arrimado hasta el sallk'a; y el «Honrao» le jaló del rabo [...]. El k'ayau vio los cuernos arrimándose seguros a su cuerpo, y gritó alto con toda su fuerza:

—¡Misitucha! ¡Perro!

Pero el sallk'a le encontró la ingle, le clavó hondo su asta izquierda. [...] El Wallpa se hacía el hombre todavía; se paró difícil, agarrándose de la barrera, y templó sus piernas para no derrumbarse. [...] De repente, se hincharon sus pantalones sobre sus zapatos gruesos de suela, y salió por la boca de su wara borbotando y cubriendo sus zapatos, un chorro grande de sangre [...]. Un dinamitazo estalló en ese instante, cerca del toro. El povlo que salió en remolino desde el ruedo oscureció la plaza. Los wak'rapukus tocaron una tonada de ataque y las mujeres cantaron de pie [...] Como disipado por el canto se aclaró el polvo. El Wallpa seguía, parado aún, agarrándose de los palos. El Misitu caminaba a pasos con el pecho destrozado; parecía ciego. El «Honrao» Rojas corrió hacia él.

—¡Muere pues, muérete sallk'a!—, le gritaba abriendo los brazos.

—¿Ve usted Subprefecto? Estas son nuestras corridas. ¡El yawar punchay verdadero!—, le decía el alcalde al oído de la autoridad.⁹

Yawar Fiesta termina con un toque de broma. Como decía Simone de Beauvoir: *a todo el mundo le toman el pelo*. Este fracaso deja como saldo un suicidio y un asesinato. Wallpa, es verdad, no se dejó matar por lasitud, ni siquiera por desesperación. Cuando baja a la plaza a provocar al Misitu,

⁹ Arguedas, 1983, p. 192.

se vuelve presa de un intenso conflicto. Primero siente profundo asco por el torerito, que huyó para salvar su pellejo. Luego es él, y, por medio de él, las personas de su raza, que aceptará el reto, tomando el lugar del desertor. Wallpa es, entonces, parte del juego de honor. Wallpa defiende «su cara» al precio de su vida. Muere de pie. Pero su muerte no es un accidente: es una muerte aceptada, más aún, reivindicada. Durkheim llamaba «suicidio altruista» al sacrificio de un individuo marcado por los valores de las exigencias que no pudo satisfacer. Pero entre el suicidio de Wallpa y el suicidio altruista de Durkheim, hay una diferencia. En el caso de Durkheim, el sacrificio se hace para subsanar un acto que el suicida cometió, o que no tuvo el valor de ejecutar; mientras que Wallpa acepta la muerte que Ibarito había esquivado, simplemente por amor al arte.

La suerte de asesinato, perpetrado sobre el Misitu, no es menos trágica que el suicidio altruista de Wallpa. Desde el punto de vista del misti, la muerte del Misitu sanciona la sumisión absurda a la tradición del *turupukllay*. Pero hay algo más que da a este episodio una consistencia fatal. El Misitu está hecho, por así decirlo, para ser muerto en la plaza de Pichk'achuri —así como Wallpa está hecho para ser muerto por el Misitu. Lo trágico aquí es lo trágico del destino (en el caso del indio Wallpa) o de la fatalidad (en el caso del toro). La última imagen que nos deja Arguedas del Misitu es la de una bestia cegada por el polvo levantado a causa de una explosión de dinamita. En realidad, todos los héroes de *Yawar Fiesta* están ciegos: hombres y animales.

En el caso del Misitu, hay algo turbio. He señalado múltiples referencias. Misitu pertenece a don Julián, que lo ofrendó al ayllu k'apu, pero también al auki K'awarasu. Esta última pertenencia lo hace participar de lo sobre natural. Esta sobrenaturalidad es, por decir lo menos, ambigua. Muchas veces, el Misitu es calificado de «sallk'a», lo que podríamos traducir como «animal», pero un animal salvaje, que tiene el poder hacer daño, o quizás de hacer el mal. Se dice también que el Misitu es el diablo. Vive para matar. El *turupukllay* es la fiesta del diablo, y es el diablo quien mira,

es el espectador a través de los ojos del toro. Al menos, eso es lo que dice el vicario de Puquio. Hay un episodio que pone de manifiesto la maldad del toro. Cuando era tiempo de ir a sacar al toro Misitu de las alturas de K'ouani, el layk'a hizo fuerza para coger él solo a la bestia, tomando la fuerza que el mismo auki K'arwarasu le había otorgado a todos los toros de la región. El varayok había advertido al layk'a, recordándole las recomendaciones del auki. A pesar de estas advertencias, el layk'a que había acompañado a la gente de K'oñani, después de haber localizado el refugio del Misitu, se dirigió solo a buscarlo, en medio de un claro donde los árboles eran más escasos. El layk'a extendió los brazos, y enseguida el Misitu, con el cuello alargado y agitando la cabeza. «Ya había luz fuerte, y lo vieron correr a saltos para alcanzar al layk'a; corría como un puma verdadero». Luego, después de haber apuntalado sobre el cuerpo del layk'a, su ira se volvió incontenible y, completamente embadurnado de la sangre de su víctima, el toro dio un golpe, esta vez, de arriba hacia abajo.

Lo diabólico, o más bien, demoniaco, en el Misitu, no es una voluntad por hacer el mal, una voluntad homicida; es una fuerza incontrolable que distorsiona todo lo que se cruza por su camino. Arguedas tiene una palabra para nombrar este impulso: «rabia». Es un estado en el que uno se encuentra fuera de sí, en el que uno está poseído. El Misitu, está, por decirlo de alguna manera, impulsado por una fuerza que no puede controlar. El final de esta carrera de locos, es la muerte del mismo Misitu. De alguna forma, su violencia es castigada. Mata al layk'a; pero termina sujetado de lazo por los indios, quienes lo llevan cautivo a Puquio. Mata a Wallpa, pero muere despedazado.

Hay dos formas de autodestrucción. La primera es consecuencia de la catástrofe que lleva inscrita el poseído mismo. La otra es la del suicida por generosidad, que lo sacrifica todo y a sí mismo por un ideal con el que busca identificarse. En estos dos casos, se trata de una fuerza irresistible, que pasa desapercibida, tanto en el caso del Misitu, que no es más que

un animal salvaje quizás manipulado por el diablo; como en el caso de Wallpa, un indio arisco poseído por el espíritu de su pueblo.

Para señalar lo trágico de estas situaciones extremas, el idioma español tiene una expresión notable. Cuando un individuo está realmente decidido a afrontar los riesgos que Wallpa enfrenta, decimos que él: «se juega». Este es el caso del torero, al dirigirse al encuentro con el toro; del jugador dispuesto a volarse los sesos si pierde la apuesta; del amante que hará lo mismo si su amada lo rechaza. El inglés tiene una palabra que Clifford Geertz nos recuerda en un texto clásico¹⁰ sobre la institucionalidad de las peleas de gallo en Bali: *deep play*. La comparación entre los gallos y el *deep play* seduce. Por otro lado, sería interesante establecer una comparación metodológica entre la descripción de Geertz y el *turupukllay* de Arguedas. Me contentaría, acá, con algunas observaciones sugerentes capaces de esclarecer la dimensión trágica de *Yawar Fiesta* y, a través de ella, la tragedia que el mismo Arguedas vivió; y de la que no pudo escapar más que a través de la muerte voluntaria. Para empezar, la expresión *deep play* de la que se sirve Geertz, le pertenece a Bentham. El filósofo utilitarista se pregunta si el legislador debe prohibir ciertos juegos de azar. Ni las peleas de gallo, ni la corrida, y, probablemente, ni el mismo *turupukllay*, son juegos de azar. Pero estos tres tipos de juego tienen algo en común: son juegos de alto riesgo. El jugar se encuentra frente a una situación que Geertz caracteriza como «inquietante» o turbadora. Implica no solamente un alto nivel de incertidumbre sino también de desmesura, propia de las apuestas. Por un lado, no puedo prever el resultado de la partida: es un juego de azar. Claro que existen probabilidades en las que un hombre prudente puede confiar. *A ver lo que sale*, como dicen los clientes de la lotería española. Pero los límites de esta prudencia estadística son estrechos. Se trata,

¹⁰ C. Geertz. «Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais», («deep play», Daedalus 101, 1972) en *Bali: Interprétation d'une culture*, Paris: Gallimard, 1983.

en realidad, de ti o de mí; por cuanto la posibilidad no concierne más que a un actor y a un acto cualquiera. Además, los juegos no son mediocres. Si pierdo tres francos en la lotería, no es una cuestión de estado. Pero en el caso del *turupukllay*, es la vida de Wallpa la que está en juego. Es aquí, entonces, en donde aparece una diferencia entre las peleas de gallo y el *turupukllay*. El jugador balinés pierde solamente dinero, y es el gallo el que muere. Una corrida clásica puede costarle la vida al torero. Mas la probabilidad de escapar es mayor para Ibarito que para Wallpa. A decir verdad, la diferencia no es solo de nivel, sino de naturaleza: ella permite distinguir entre dos lógicas: la del *turupukllay* y la de la corrida criolla. Amenazado por el toro, Ibarito podría, en última instancia, delante de un público criollo, echarse para atrás sin perder la cara. Wallpa no puede. No puede *echarse para atrás*. Para el sabio Bentham se trata de una actitud totalmente insensata e incita al legislador a prohibir el *deep play*, incluso cuando solo se trate de apuestas por dinero.

Una comparación ente el *turupukllay* y la pelea de gallos sería útil. Es cierto que, a escala global, ambos llevan consigo evidencia con relación, primero, a los testimonios sobre la cultura en la que han crecido. Según Geertz, el juego de gallos balinés simboliza una lucha por prestigio y estatus. Pero la pelea de gallos es una forma muy suave de lucha o de competencia. En efecto, el simbolismo opera por una sustitución que cambia, de forma radical, los términos y la naturaleza del conflicto. Ya no son los hombres o sus clanes los luchan, son los gallos. Me atrevería a decir que, en Puquio, el simbolismo está lejos de aportar una purga de pasiones o siquiera de azuzar las tensiones que suscitan. En realidad, las refuerza y agudiza. Los indios rechazan de manera violenta el reemplazo del *turupukllay* por una corrida. No es solo el toro, a diferencia del gallo balinés, que le brinda al ayllu un sustituto imaginario para su rivalidad: son los comuneros, ellos mismos, quienes deben ir a buscar al toro.

Esa fascinación, esa ceguera, podría ser la base de la naturaleza de la relación, pensando en una forma de identificación entre el toro y los indios, por un lado; y entre el gallo y los balineses, por otro. El totemismo es una forma extrema de las relaciones que los hombres establecen con los animales y que los cartesianos lamentablemente redujeron a una objetividad pura. *Mi* perro, *mi* gato no son solamente objetos, ni siquiera cosas. Siendo de alguna manera *animados*, ofrecen sus imágenes como materia y soporte para nuestros juegos de proyección o identificación. El gallo balinés no es un objeto de identificación de la misma naturaleza en que lo es el toro para los comuneros de K'ayau. Primero, el Misitu es un personaje sumamente individualizado, a diferencia del gallo para los balineses. Además, está inscrito dentro de una red de pertenencia que tiene un significado muy importante para la gente de K'ayau. Y, sobre todo, recoge, de forma implícita, una potencia sobrenatural. Es por eso que en el Misitu encontramos un mito. No en el sentido de una representación cualquiera, de una idea en el aire. El Misitu es real, en el sentido más empírico del término. A este individuo tan concreto, están sujetos atributos sociales y atributos mágico-religiosos. No podemos, entonces, pensar en una apropiación estrictamente personal y exclusiva. En su caso, el grado de generalización propia a todo símbolo es fuerte. El Misitu se vuelve elegible debido a la función de simbolización colectiva, debido a que, a diferencia de Médor o de Mimi¹¹, no será jamás *mi* perro o *mi* gato.

Convertido en mito, el Misitu condensa sentimientos contradictorios. Es a la vez, objeto de ternura y de miedo. Es el mismo Arguedas quien llamó la atención sobre la importancia de su obra con relación a la dupla «odio-ternura». Al referirse a su primera obra, *Agua*, escribió: «El odio y la ternura lo han inspirado». En esta novela corta, a diferencia de

¹¹ «Médor» y «Mimi» son nombres comunes para perros y gatos, respectivamente (nota del traductor).

Yawar Fiesta, los objetos del odio y los objetos del amor son distintos. El odio se proyecta sobre los notables (principales); el amor, sobre los comuneros de Utek-pampa. En un plano explícito, la diferencia es clara. Yo sé, o creo saber, qué es lo que amo y qué es lo que odio. Queda cada vez más claro que lo primero son las víctimas y lo segundo, chivos expiatorios. En cambio, el caso del Misitu es ambiguo. Evidentemente, podríamos dejar al animal tranquilo en las alturas. Pero la fuerza que lo habita es fascinante. Lo escuchamos mugir en la montaña y la gente cuenta toda clase de historias sobre el tema. Presente-ausente, el Mistu es un segundo plano de la vida cotidiana en Puquio. Pero es peligroso: mata, no por malicia, sino por una suerte de expansión vital. Da miedo a primera vista porque mata y porque parece estar poseído (rabia) y, en consecuencia, parece impredecible. No podemos, entonces, estar vinculados a él como cuando uno se relaciona con un perro, con un caballo, o incluso con un gallo de pelea al que podríamos alimentar y hacerlo parte del hogar¹². Pero tampoco lo podemos odiar: es un animal salvaje y aunque hay momentos en los que podemos tener miedo de ciertos animales salvajes, no los llegamos a odiar.

Cuando el toro se vuelve peligroso, él mismo se pone en peligro de ser asesinado. Si tomamos esto en cuenta, el episodio del layk'a de K'ayau no deja de ser intrigante. El Misitu mata al layk'a, en la medida en que este se beneficia de la protección del auki K'awarasu, de donde sale el Misitu. De entrada es condenado, y se condena a sí mismo. No podrá escapar a su captura, seguida de su muerte. Se transforma, entonces, en objeto de compasión. El 28 de julio, antes de que comience la competencia, el indio Kokchi se acerca al corral donde está encerrado el Misitu y Arguedas nos dice que «llorará como un niño». No es el único: los otros comuneros, mascando sus hojas de coca; «todo el mundo llora». Con los preparativos

¹² Sobre este tema ver el famoso cuento de Valdelomar «El caballero Carmelo», comentado en *La narración en el Perú*, de Alberto Escobar (Lima: Mejía Baca, 1960, pp. 208-217) (nota en el original).

para el sacrificio, el miedo se transforma en horror sagrado frente a la fatalidad trágica. Y la compasión se desata en las últimas líneas del texto, cuando el indio Rosas, extendiendo los brazos, se dirige al Misitu y lo adjura de morir al fin.

Quizás exagero la riqueza de este texto basto, torpe bajo la mirada de las exigencias modernas de la narración. Pero guardo una extraordinaria fascinación por la autodestrucción. La muerte, infligida por la fuerza ciega y asumida en nombre del honor por parte de quienes se sienten superiores a su propia debilidad, es ya otro tema a tratar. Se trata de la muerte como evidencia de nuestra impotencia, que nos puede liberar de la obsesión por nuestra debilidad.

Traducción de Mariana Barreto

ANEXO 3

LOS RÍOS PROFUNDOS

*Julio Ramón Ribeyro*¹

CONSIDERAMOS QUE ESTA OBRA ES UNA DE LAS MÁS VALIOSAS CREACIONES DE LA NOVELÍSTICA PERUANA CONTEMPORÁNEA

Quienes habíamos leído relatos tan admirables como «Agua», «Los escoleros», *Yawar Fiesta*, esperábamos con impaciencia la aparición de *Los ríos profundos*, la novela de Arguedas hace tanto tiempo anunciada. La esperábamos, además, con cierta zozobra. Casi con el temor de sufrir una decepción. Para un escritor, en efecto, el tránsito del cuento a la novela es una operación delicada, llena de riesgos, por cuanto lo que en apariencia solo consiste en modificar la extensión del relato, implica en el fondo, un cambio sustancial en su estructura. La lectura de esta novela, sin embargo, nos ha regocijado. En muchos pasajes hemos tendido la impresión de encontrarnos frente a una obra maestra; en otros, esta impresión ha decaído. Pero en general consideramos que esta obra es una de las más valiosas creaciones de la novelística peruana contemporánea.

Lo que admiramos en Arguedas, principalmente, es el amor con que escribe, con que describe. Cada objeto de la naturaleza, sea una piedra, un río, una planta, es para él un motivo de deslumbramiento.

¹ *El Comercio*, Suplemento Dominical, Lima, 26 de abril de 1959, p. 2.

Estos objetos, que para nosotros, hombres de la ciudad, mecanizados y sometidos a un paisaje de manufactura, no son mas que desorden o azar, tienen para Arguedas infinidad de matices, de secretos, de significaciones y de nombres. Flaubert exclamaba en sus momentos de abatimiento: «¡Cuánto sería necesario saber para escribir hermosamente!» Arguedas escribe bien —es una de las razones— porque conoce aquello de lo cual habla. El repertorio de objetos que conserva su memoria es, literalmente, un repertorio de palabras. Nosotros no habríamos podido emplear jamás la bella palabra «pisonaye» [sic], porque desconocíamos la existencia de esa flor.

Por otra parte, en Arguedas nos entusiasma la concepción animista que tiene de la naturaleza. Esta concepción que le viene por ancestro y por educación es típica de la literatura quechua y es un elemento precioso que Arguedas ha trasladado a la literatura en español y con el cual la ha enriquecido. Para Arguedas, el cerro de su pueblo, la corriente del Pachachaca, los grillos silbadores, su trompo de espino de naranjo, son potestades benéficas o adversas, con las cuales se encuentra en diálogo constante. Conviene insistir en este detalle porque en la obra de Arguedas —como en las narraciones orientales, la literatura oral primitiva y la mitología occidental— la naturaleza es despojada de su tedioso carácter ornamental y pasa a desempeñar el papel de un personaje.

El tema de *Los ríos profundos* viene a ser una refundición de los temas esbozados por Arguedas en sus narraciones precedentes. Encontramos al niño indígena en pugna en un medio hostil, que figura en «Agua», al escolar de «Orovilca» definiéndose frente a sus compañeros de internado, al pequeño enamorado de «Warma Kuyay», e, incidentalmente, al músico popular y vagabundo de *Diamantes y pedernales*. Advertimos, sin embargo, la introducción de otros asuntos dentro de su dinámica narrativa, tales como «el motín de las chicheras» —que le da a la novela su dimensión social— hace que este libro guarde una significativa vinculación con los anteriores y nos permite inducir que el autor continúa aún explotando la misma veta de experiencias.

La novela de Arguedas tiene, por añadidura, la cualidad que Sartre exigía a las novelas de nuestro tiempo: la de ser un «testimonio» de un estado de las cosas. A través de *Los ríos profundos* recibimos, al par que las emociones estéticas, útiles referencias sobre las costumbres de la comunidad andina y la psicología de nuestra población indígena. Así, descubrimos, o confirmamos, aparte del animismo ya mencionado, la función que desempeña el clero en la vida social y política de los pequeños pueblos, la coexistencia entre los indios de prácticas paganas y ritos católicos, la expresividad y la poesía de la lengua quechua, el papel de vehículo de la emoción popular y colectiva que juega la canción, y, sobre todo, el estado de miseria y servilismo en que viven los colonos en las provincias del sur. A pesar de que la acción parece situarse en la década del 30, esta novela podría ser una guía para el curioso de la sociología serrana del Perú.

La actitud de Arguedas frente a los acontecimientos narrados no es una actitud polémica ni protestante. Esto es explicable por cuanto lo que lo ha movido a escribir no es tanto la indignación como la nostalgia. Arguedas deplora muchas de sus vivencias infantiles, pero, en general, las ama porque ellas han sido decisivas para la formación de su sensibilidad. Además, como la novela está escrita desde la perspectiva de un niño, todos los pronunciamientos de carácter ideológico quedan eliminados y el relato se carga, por el contrario, de un tono particularmente emotivo. No se trata pues de la «novela social» que podría esperarse de un hombre que quiere entrañablemente a su pueblo y que conoce mejor que nadie la dura realidad que afronta. Pero es fácil advertir, a través del relato, cuál es la posición del autor frente al problema indígena. Su reacción frente al «viejo» que deja pudrirse la fruta en sus depósitos, su intervención en el motín de las chicheras, su desprecio por los «huayruros» y los militares, la piedad que le despierta la «opa» y su solidaridad con los colonos, son indicios claros de su actitud humana frente a la deplorable situación del indio peruano.

Entre los propósitos de Arguedas no figura el de llegar a ser un gran prosista. En repetidas ocasiones sacrifica la belleza a la expresividad.

No obstante, su estilo da la impresión de ser un estilo elaborado y que lucha precisamente por no dejar vestigios de esta elaboración. Sus mejores momentos son aquellos en los cuales nos presenta su *tableau*, es decir cuando la acción se detiene, sea para intercalar una reminiscencia o para describir un escenario. En esos momentos, liberado temporalmente de la pericia por narrar, su estilo encuentra el reposo y el espacio suficiente para emprender un deslumbrante vuelo poético. Con su diálogo, en cambio, sucede lo contrario, revelan cierta tendencia a la estilización de las réplicas, en especial cuando los interlocutores son niños. En sus parlamentos, finalmente, advertimos el recurso, ya utilizado en sus otras obras, de transmitirnos el habla indígena mediante la alteración de la sintaxis y no mediante las modificaciones morfológicas.

Tampoco nos parece que Arguedas se preocupe mucho por la estructura de la novela. Nos da la impresión de que se encuentra un poco embarazado por el torrente de los acontecimientos narrados. Es decir, nos gustaría ver organizarse a estos de acuerdo a un esquema más riguroso. La novela nos parece, por momentos, una sucesión de estampas. Su materia argumental es un poco difusa: no sabemos si la preocupación central de Arguedas ha sido narrar las peripecias de un niño serrano y vagabundo, el motín de las chicheras o el ambiente de un internado en la ciudad de Abancay. Algunos personajes trazados con destreza como el «viejo» o el padre, desaparecen de la acción cuando todo invitaba a suponer que jugarían un papel más importante. Esta falta de unidad es, en suma, el escollo más grave con el que se enfrenta la novela autobiográfica: refleja casi necesariamente la incoherencia de la vida.

Ernesto, el personaje central, nos ha seducido en muchos aspectos. El desenlace deja entrever la posibilidad de que aún le queda una larga vida literaria por delante. Nos gustaría verlo reaparecer en una novela igualmente bella que *Los ríos profundos* pero de la cual se supriman una veintena de páginas.

ANEXO 4

ARGUEDAS EN LA ANTOLOGÍA FRANCESA DE CUENTISTAS LATINOAMERICANOS¹

Alfonso La Torre

La editorial francesa Seghers-Paris, ilustre por su extensa colección dedicada a los «Poetas de hoy», está publicando antologías del cuento universal. Han aparecido ya tomos sobre el cuento en los Estados Unidos, Inglaterra y Rusia. En el libro dedicado a América Latina², el Perú figura con «Agua», de José María Arguedas.

El antologista, Juan Liscano, tuvo el cuidado de «elegir entre la floreciente literatura de veinte países, un texto que tuviera el carácter de representación nacional». En el caso de «Agua», Liscano no podía haber elegido mejor, tanto en lo que respecta al cuento dentro de la obra de Arguedas, como de este en el panorama de la literatura peruana. Un tino semejante con los demás cuentistas y naciones (Borges, Juan Rulfo, Miguel Ángel Asturias, Augusto Roa Bastos, Joao Guimaraes, etcétera), la lucidez y el sentido histórico con que Liscano traza en el prefacio la trayectoria del cuento como expresión característica de América Latina, y las semblanzas individuales, imparte a esta hermosa antología el carácter

¹ Artículo publicado en *El Comercio*, Lima, 12 de marzo de 1962.

² *Les Vingt Meilleures Nouvelles de L'Amérique Latine*. Choix et préface par Juan Liscano. París: Seghers, 1958.

de valioso vehículo para que Europa tome contacto con la literatura sudamericana. La inclusión de Arguedas hace que el Perú se sitúe en una tonalidad sustantiva dentro de este mosaico abigarrado y palpitante.

La edición francesa aporta otro aspecto trascendental. Nos permite comprobar si, uno de los estilos más densos y personales de nuestra literatura puede perdurar en la transmutación a otro idioma.

Todas las lenguas poseen matices imposibles de verter a otro idioma. Esta dificultad se hace mayor cuando el escritor no es convencional e intenta aprehender al hombre en los giros de la lengua viva, iluminando su dimensión universal con un sello local intransferible. Cuánta musicalidad, cuánto color e intensidad pierden, por ejemplo, en su versión castellana, *El deseo bajo los olmos* de O'Neil, las novelas de Faulkner o el estilo conversacional y argótico de Salinger. Arguedas, que ha plasmado, tras angustiosa lucha, un estilo de «sutiles desordenamientos», por los que el castellano puede modular las herméticas inflexiones y el espíritu del quechua (en una especie de sabios espejismos eufónicos y temperamentales, con los que un idioma literario hace vibrar a otro que ha quedado en un estadio oratorial), la traducción parece poco menos que imposible. Es como una destilación en tercera instancia, que deja atrás los ingredientes más significativos.

La versión francesa de «Agua» es de L. F. Durand, ensayista y crítico, además de profesor en la Universidad de Caracas y en el Instituto de Altos Estudios sobre América Latina. La seriedad intelectual está garantizada y, ciertamente, la tarea ha sido prolija y concienzuda. Pero Durand ha traducido a Arguedas con la misma actitud que a Borges, a Icaza y a Asturias. En una versión semejante, Ciro Alegría no perdería nada vital; en él, como en Icaza, el diálogo, vinculado a la acción, ilustra el folklore. Pero en Arguedas, que emplea las estructuras verbales como incisiones de color y dramatismo, como eclosiones telúricas y ancestrales, basta una sustitución en el «sutil desordenamiento» verbal, para que la visual

se enturbie, para que el lirismo devenga en psicologismo, el poema en simple alegoría.

No queremos situar el arte de Arguedas en lo esotérico. Sin duda pecamos de majaderos al escandalizarnos oyendo hablar en el accional lenguaje de Racine y Voltaire a los indios de nuestra sierra; escuchando el formal «Messieurs, Mesdames», en lugar de «Taytacuna, mamacuna». La traducción francesa, ansiosa de fidelidad, no podía, como no podrá ningún otro idioma, evitar desplazamientos de cisión —ánimica, social, dramática— en el cuadro quechua que propone Arguedas. Cuando el «Niño Ernesto» se convierte en labios del indio en «Petit Ernesto», la deferencia implícita del indio por el blanco, es decir el desnivel social, se convierte en la actitud paternal de un adulto respecto a un niño. Cuando una frase cortante como «Viejo es respeto» se estira a «On doit respecter les vieux» (se debe respetar a los viejos), se está moralizando, en lugar de afirmar una convicción moral intuitiva e indiscutible. Habría aún mucho que decir.

Saludemos, en suma, esta versión arguediana francesa como el esfuerzo más responsable para esclarecer, en la visión de un intenso poeta, la descarnada alegoría del drama dominante en el Perú y mostrarlo a los ojos de Europa.

ANEXO 5

ARARANKAYMANTA (EL LAGARTO)¹

José María Arguedas

Ararankaymanta: un cuento que ofrece la visión del indio quechua sobre la cultura y el hombre hispano-criollo dominantes

LA COMUNIDAD CREADORA Y SU INFORMANTE

Fue recogido en cinta magnetofónica de boca de un informante del pueblo de Lucanamarca, distrito de Huancasancos, de la provincia Víctor Fajardo, Departamento de Ayacucho. Lucanamarca no tiene comunicación por carretera ni con Ayacucho ni con la costa. Tradicionalmente, el intercambio comercial se hacía con Ayacucho, a tres días de viaje de Lucanamarca y con la ciudad costeña de Ica, a seis días de viaje, a pie o a caballo. La influencia de Ica y de la costa se acrecentó en los últimos veinte años, porque la construcción de la carretera que une Lima, Ica, Puquio y Abancay con el Cuzco, pasa a dos días de viaje de Lucanamarca y, en las comunidades de Víctor Fajardo, próximas a Puquio, empezaron a construir trochas que permitieron llegar, hacia 1965, camiones a Huancasancos. En la fecha, Lucanamarca se encuentra a unas veinte horas de camino a Lima, por la vía de Ica. La migración a la costa se ha hecho cuantiosísima, especialmente a Ica y Lima. Pero la cultura antigua de Lucanamarca fue sometida al régimen y la penetración colonial desde

¹ Versión publicada en la revista *Casa de las Américas* en 1970.

Ayacucho, centro de difusión hispánica sobre un área que abarcó una vastísima zona del Perú central andino. Lucanamarca se convirtió en una comunidad de quechuas hablantes monolingües con un núcleo muy pequeño de mestizos bilingües. Mestizos e indios siguen rindiendo culto a los dioses *Wamanis* (montañas), a los que ofrecen tributos cruentos y celebran con ritos, danzas y juegos que han conservado en lo esencial los mismos patrones que aparecen descritos en las informaciones que Francisco de Ávila recogió (1605) en quechua y mediante escribientes informantes indios en la provincia de Huarochirí. La pervivencia de la antigua cultura prehispánica en Lucanamarca es, pues, muy densa.

El rasgo predominante de la economía del lugar, la ganadería de vacunos, que podía haber contribuido a criollizar la comunidad, según la lógica común y no la singular que rige la estructura y evolución de las culturas, acentuó, por el contrario, la pervivencia de la religión antigua nativa.

Lucanamarca es una comunidad ganadera de vacunos y ovejas, y no de llamas o alpacas. Por esa circunstancia, la propiedad de la tierra tiene allí características radicalmente diferentes a las de la gran mayoría de las comunidades indígenas. En Lucanamarca son las tierras de cultivo las que están sometidas al régimen de propiedad comunal. Los pastos son de propiedad particular. Pero como los son los dioses de las aguas que brotan de la tierra y los protectores del ganado, siendo muy antigua la fiesta con que se celebra la limpieza de los acueductos (*Yarqa Aspiy*), con música y danzas indígenas incontaminadas, es la fiesta del *Wakajierray* (marcación de vacas) la más importante y en la que con mayor cuantía de elementos asimilados de la cultura occidental se rinde culto a los *Wamanis*. Es de suponer que en la antigüedad, Lucanamarca, por la altura en que está ubicada, debió ser, como los pueblos vecinos a ella, una comunidad ganadera.

Don Luis Gil Pérez, vecino que afirma pertenecer a las familias importantes de Lucanamarca, pero que vive en Lima en situación

de migrante notoriamente miserable; excelente bailarín y cantante de las «usanzas» de su tierra; bilingüe, apenas alfabeto y admirable narrador quechua, se prestó a grabar en cinta magnetofónica algunos cuentos de su tierra luego de más de un año de amistad con el suscrito. Esta amistad alcanzó a convertirse en cordialísima y casi entrañable, por el común amor de informante y recopilador por la música, danzas y «costumbres» indígenas; y a causa de la lengua, la comunicación mediante el quechua que, practicada en el estilo «indio», o en el nivel «indio», alcanza a establecer vinculaciones excepcionalmente cálidas y profundas, y mucho más cuando ella logra realizarse en las grandes ciudades donde el *runasimi*² sigue siendo aún considerado como un idioma inferior y de inferiores. Entonces se paladea con lengua y alma la belleza de este idioma, y el modo cómo la imagen de las cosas se aviva y penetra en lo íntimo del oyente a través de la sustancia verbal de cada palabra que está cargada de la materia de las cosas, más que en las lenguas muy enriquecidas por el secular ejercicio de la experiencia escrita.

EL CUENTO

Publicamos los cuentos narrados por don Luis Gil Pérez en la Revista *Folklore Americano*, n. 8-9, 1960-1, de Lima, con el título de «Cuentos religioso-mágicos de Lucanamarca». No sin cierto temor, aventuramos en el mencionado artículo un análisis e interpretación del cuento «Maqta Peludo», que evidentemente es una reinterpretación, con fines religiosos y aún míticos, del cuento maravilloso, europeo, «Juanito, el oso», muy vastamente difundido en América Latina, especialmente en el área del Pacífico. Muchos años después de publicados los cuentos de Lucanamarca, y en nuestro curso de «Estudio de la cultura andina

² El nombre del idioma no es quechua sino *runasimi* (boca o habla del ser humano). Para los indios, el término quechua nombra una zona climática. Desconocen por entero que la lengua que hablan ha sido denominada con la palabra quechua (nota en el original).

en la literatura oral», dictado en la Universidad de San Marcos, creímos haber descubierto la intención del cuento «Ararankaymanta». No estamos en condiciones de pretender un estudio estructural de los cuentos y mitos quechuas, ni creemos que el material recopilado sea suficiente como para que cualquiera que esté armado de un sólido dominio teórico del método pueda hacerlo. Tal deficiencia no inhibe, sin embargo, nuestro entusiasmo por exponer las interpretaciones singulares que nuestra mediana información científica, y nuestro buen conocimiento de la cultura quechua, nos inspira y propone.

1. La impresión que se tiene o que tuve no solamente al tiempo de oír por primera vez el cuento «Ararankaymanta», sino al escucharlo en la cinta y, aún después, al leer el texto quechua que transcribí yo mismo, es que todos los personajes del cuento son indios. Es probable que esta errada impresión se deba a nuestra vinculación íntima con la lengua. La masa del lenguaje crea una atmósfera *quechua* a toda la narración, una atmósfera que, como quien dice, embota al quechua hablante no bien instrumentado por la práctica constante del análisis académico especializado. Pueda que no sea este un inconveniente, si al cabo consigue uno desprenderse de esta fascinación para luego analizar la materia con el mayor alcance posible de la información teórica.

2. Una lectura más cuidadosa del cuento nos hizo descubrir nítida o inequívocamente que, por el contrario, todos los personajes principales del cuento son *mistis*, es decir, individuos pertenecientes al separado y dominante mundo de los criollos dominantes.

3. Los padres estériles aparecen como dueños de una riqueza muy cuantiosa en ganado, tierras y otros bienes. Ruegan a Dios que les de un hijo no tanto por amor cuanto porque anhelan un heredero para esas riquezas. Ese detalle o motivo es sobresalientemente presentado. La esposa rechaza la propuesta de su marido de adoptar un hijo. En ninguna comunidad es concebible un indio con tanta riqueza de tierra

y ganado; ningún indio ruega a Dios que le conceda un hijo con el dominante y casi incentivo de que se convierta en heredero de bienes materiales. Si desea un hijo, es para que se convierta en un auxiliar en el trabajo, o lo espera como una consecuencia natural del proceso de la vida. Ningún indio practica la adopción legal. Hay un solo detalle en la conducta del padre que lo hace aparecer como no *misti*: cuando su mujer queda encinta, pregona en todo el pueblo su regocijo, invita a tragos y exclama: «Mañanas waqra runañachu kani...» («ya no soy un hombre cuerno...»). Pero luego se afirma que el niño nace en la casa-hacienda. Casa-hacienda tienen exclusivamente los señores *mistis*.

4. El hijo que nace a los diez meses de embarazo no es un ser humano. Es un monstruo. Un lagarto con cabeza humana. Es percibido como un castigo. Es explícitamente considerado como un castigo por las «mujeres» que atienden a la señora parturienta. Los indios aparecerán en el cuento, siempre no singularizados, como comparsas, como un coro, al modo de estar estas «mujeres».

El lagarto no puede aprender a escribir, pero le enseñan a leer. Aprende a leer, implícitamente se entiende que con fines recreativos y porque es un bien que corresponde a su estatus y jerarquía. Los indios son monolingües quechuas analfabetos. El lagarto es caracterizado así como hijo de señores *mistis*, de la clase hispano-criolla dominante.

5. El monstruo exige a los padres que le den mujer, que le den esposa, cuando llega a la edad viril. Los padres se espantan ante esta petición; entonces él les recuerda con rudeza que no vino al mundo como todos los demás hijos, sino a exigencia de los padres. Los padres pueden obtener una novia para el lagarto por las grandes riquezas que poseen. «Es un lagarto, pero quizá no le pase nada; tanta hacienda tiene», reflexionan los padres de la novia. Pero el lagarto devora a la mujer que le dan por esposa. El cuento describe muy sintética pero animadamente las especiales costumbres que rigen la celebración del matrimonio.

Cuando al día siguiente de la boda, los padrinos y padres van a la cámara nupcial, llevando ponches reconfortantes, encuentran que la cámara nupcial está ensangrentada, cubierta de los huesos de la novia, y la boca de monstruo también ensangrentada. «No tiene remedio lo que no puedo remediar. Tengo hambre», es toda la respuesta del monstruo ante el estupor de los padres y la comitiva. Y sigue exigiendo más y más mujeres, y las sigue devorando. Al narrar el caso de la última novia, se hace explícita no solo la forma como los padres consiguen, sino entre qué clase de gente la consiguen. La narración ofrece características de la muchacha que la muestran como inequívocamente *misti*. Cuando los padres se resignan a venderla, tratan de consolarla prometiéndole mandar decir misas solemnes «dignas de ella», si es devorada por el monstruo. Ella, aterrada pero conmovida, acude donde una adivina que ve el porvenir en la palma de las manos; no va donde un *layqa* o un «pongo», *alto misayoq* indio que pronostica arrojando sobre una manta hojas de coca, como procede el *layqa* en el terrible cuento quechua del Cuzco, «La amante de la culebra»³. Los indios no acuden nunca a las adivinas que presagian examinando las líneas de la mano: estas son las adivinas de la clase dominante, *misti*.

Cuando la última novia consigue doblegar al monstruo siguiendo las instrucciones de la adivina pero queda sobrecogida de temor ante el ruido que hace el lagarto al quitarse el cuero para acostarse en el lecho y ella prende un fósforo —acto prohibido por la adivina— y descubre que el lagarto se ha convertido en un hermoso joven de cabellera rubia, ella no queda absorta o aún atemorizada como le hubiera ocurrido a una protagonista india, ante una imagen tan *misti*, sino que se acerca y se inclina para abrazarlo. El joven se volatiliza y escapa como lo haría el viento por las rendijas del maderamen del techo.

³ En José María Arguedas, *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán, 1949 (nota del original).

6. Ante la noticia de que se le ha conseguido una novia, el lagarto, «asqueroso animal» como lo califica el narrador, da grandes saltos de regocijo. Se le describe como poseído de una feroz felicidad ante el próximo banquete de antropofagia. Y como el matrimonio ha de celebrarse en la casa del cura —privilegio jamás concedido ni pretendido por indio alguno—, el lagarto es llevado en hombros y permanece adormilado mientras se cumple el rito.

7. Cuando, al final, encontrando sola a la novia, los padres del lagarto se apiadan de ella y deciden criarla como a una hija y la comunidad se entera de que el monstruo ha desaparecido, «la gente del pueblo murmuraba; le decía a la madre «después de que mueras, una serpiente mamará de uno de sus pechos y del otro un sapo. Ese será tu castigo...». Esa es, no cabe duda, la sentencia de la comunidad de indios, porque ellos, en esta zona de Lucanamarca y en toda el área cultural a que pertenece, pese a más de cuatro siglos de prédica catequística, no reconocen el castigo de tipo católico: infierno o purgatorio; la reparación de las culpas, según su religión, se hace aquí mismo, en la tierra. Creemos haberlo demostrado en nuestros breves estudios de la religión en Puquio⁴, de los centros de condenados⁵ y de los cuentos de Lucanamarca.

El indio se presenta o es presentado en el cuento «Ararankaymanta» —ya anotamos— sin ser personificado de modo singular; no es protagonista de la aventura misma, es espectador y finalmente juez, sentenciador: músicos, cargadores del lagarto, asistentes o criadas de la madre potentada, marginal comparsa; para finalmente alzarse, al termino del relato, del mismo modo anónimo, como supremo juez.

⁴ «Puquio, una cultura en proceso de cambio», en *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV, Lima (nota en el original).

⁵ «Cuentos mágicos y canciones de fiestas tradicionales», en *Folklore Americano*, 1, Lima, 1953.

8. El mundo aparte del criollo en la sociedad tradicional andina es, a nuestro juicio, presentado en este cuento de modo que interpreta muy explícitamente el juicio que yo escuché en mi infancia que los indios de mayor experiencia hacían sobre, los *wiragochas mistis*, hispano-criollos dominantes: son seres poderosos y repugnantes, porque frecuentemente se odian y se matan entre hermanos, entre padres e hijos, por un caballo o una vaca, por un pedazo de tierra, por ocupar un cargo de mayor jerarquía en el gobierno local o regional o por la preferencia de una mujer; violan criadas o señoritas de jerarquía inferior, y todo esto mientras proclaman humildad, arrepentimiento y caridad ante curas y obispos de las Iglesias. La transgresión cotidiana, cínica y frecuentemente cruenta de las normas morales y religiosas que predicán, los hace aparecer como monstruos que en este cuento están prácticamente reasentados por el Ararankay perezoso y voraz de la sangre de sus esposas, hijo de madre y padre cristianos que desean tener hijos no por amor o por necesidad, sino por la ambición de perpetrar el poder que sustenta la riqueza económica, riqueza que permite la impunidad de cualquier clase de transgresión a las normas. Los padres del lagarto comparan novias a los *mistis* pobres y los *mistis* pobres venden a sus hojas no para que sirvan siquiera de esposas a maridos déspotas y corrompidos, sino a un monstruo que devora a sus mujeres. He ahí la visión que en este cuento ofrece la comunidad quechua de la sociedad católica hispano-criolla dominante, y su juicio sobre ella.

9. El lagarto, desgarrándose de su envoltura animal, salvado de la monstruosa figura y naturaleza, se convierte en una especie de arquetipo de la belleza *misti*, para volatilizarse al instante. ¿Podría aventurarse la, algo lírica, interpretación de que el monstruo salvado, mostrado en su ideal belleza, es la imagen abstracta de las normas que la sociedad dominante proclama solo para transgredirlas? ¿Que esa es la otra intención simbólica del Ararankay de este cuento, monstruo perezoso y voraz de sangre humana mientras vive en la sociedad, y fugaz criatura hermosa apenas se viste de los atributos ideales que la cultura a la que pertenece predica pero que cotidianamente transgrede?

Ararankaymanta (El lagarto)

Había un hombre sumamente rico. Tenía incontables ovejas, vacas, tierras. Se casó con una mujer hermosísima. Pero no tuvo hijos. Se había casado pensando en que necesitaba herederos para sus riquezas. «Todo lo que tengo lo dejaré a mis hijos», había dicho.

Pero se casó y no tuvo hijos. No tuvo descendencia. Su mujer era bellísima; y todos los hombres la contemplaban; pero resultó estéril. Y el hombre tampoco tuvo hijos en otras mujeres. La esposa no pudo concebir por ningún medio.

Entonces fue a la iglesia a rogar a Dios. Fueron los dos. Prendieron velas. «¡Tantísimo ganado, tantísimas tierras! ¿A quién hemos de dejarlos?», clamaban. Lloraban a ratos; a ratos no lloraban.

Pasaron cinco años, seis años, y no tuvieron hijos. Cumplieron diez años de matrimonio, y no pudieron tener un hijo. Y como los torturaba la idea de que no tenían a quién dejar su fortuna, el hombre dijo: «¿Quizá debiéramos adoptar un hijo ajeno?». Pero la mujer se opuso: «¿Cómo hemos de criar un hijo ajeno? No será de nuestra sangre. Volvamos donde el Señor a pedirle su gracias; que me conceda su gracia, para que tengamos un hijo. Prendámosle velas en su altar». Y así fue.

Pasó el tiempo... A los quince años de matrimonio la mujer concibió, y apareció encinta. Se llenó de alegría; el marido también fue dichoso. Diciendo: «allí está mi hijo. ¡He engendrado!», diciendo, fue a dar la noticia a unos y otros. Bebió con ellos. Expresó su felicidad. Se arrodilló a los pies del Señor. ¡Ya no era un hombre estéril! Un cuerno.

Y así, en ese estado de dicha, pasaron cinco meses; nueve meses. A los diez meses la mujer parió. Dio a luz en su casa hacienda; la atendieron cuatro mujeres de esas que saben. Entonces, entonces... ¡qué te diré! La mujer parió un lagarto, no un ser humano. ¡Un lagarto!

Su rostro era humano, su cuerpo era de saurio, todo, hasta las uñas. Solo la cabeza era humana. Su cuerpo era de lagarto.

«¡Nadie puede hacer nada de nada! Resignaos. Debe ser Dos quien les ha enviado este lagarto, de tanto que lo pedisteis», dijeron las comadronas.

Y entonces, por eso, ¡así lo criaron! El asqueroso animal mamaba los pechos de la madre; y ella no le temía. ¡Era, pues, su hijo! Lo crió dentro de la casa, bajo techo; no le permitía salir. El padre lloraba y se entregó a la bebida.

Y así, del mismo modo, día a día, cumplió cinco años, y aprendió a hablar. ¡Hablaba el lagarto! Pero no podía erguirse, caminaba arrastrándose sobre la barriga. Sin embargo, su rostro era humano. Nada cambió; todo continuó igual hasta que el lagarto cumplió diez años, quince años. Aprendió a leer; sí, aprendió a leer; pero no pudo escribir con sus dedos de saurio; eso no pudo. Tenía cuatro manos; cuatro, como todo lagarto. Su rabo era largo como una reata. Y creció, todo él; la bestia se hizo recia y enorme. Maduró, maduró fuertemente. Y apareció rojizo, verdaderamente rojo, pletórico.

Entonces, cuando cumplió dieciocho años, pidió mujer. Le dijo a la madre: «Deseo casarme». «¿Cómo?» —le preguntó ella—. «¿Cómo puedes tú casarte? ¿Y para qué tienes tantas riquezas, tantos bienes? ¡Hacedme casar! Sin duda con este fin me pedisteis. Yo no os pedí venir», dijo el lagarto.

«Es nuestro hijo. Tendremos que hacerlo casar, de algún modo. Ha de tener mujer», dijeron sus padres. Y fueron a pedir una muchacha para él. Todos sabían que el hijo de este hombre poderoso era un lagarto. Pero como era tan inmensamente rico, a causa de su opulencia, los padres de la muchacha solicitada entregaron a su hija. «Quizá no le ocurra nada», dijeron.

Y el matrimonio del lagarto fue esplendoroso. Se realizó en la casa del cura; allí dijo la misa el sacerdote; en su propia casa ofició el matrimonio. La mujer del lagarto era bellísima. Se la llevó. Sin embargo, el lagarto tuvo que ir cargado en hombros. Cantando llevaron a los novios hasta la cámara nupcial. El padrino y la madrina guiaron la comitiva. Ellos desnudaron a la novia; cerraron la puerta de la cámara nupcial y le echaron tres candados.

Era de noche. El lagarto apagó la vela y ordenó a su esposa: «¡Acuéstate!» Ella no sospechaba nada malo, era inocente. Obedeció y se acostó; se cubrió con las frazadas. Entonces el lagarto se lanzó sobre ella y la devoró; le bebió la sangre. Luego de beber la sangre, comió todos los miembros, la carne de la esposa, hasta la última fibra. Y amaneció repleto, cubierto de sangre, el piso ensangrentado; la boca de la bestia enrojecida.

Al día siguiente, el padrino, la madrina y los padres abrieron la puerta. Llevaban jarros de ponche para los recién casados... Encontraron al lagarto, repleto; de la mujer no quedaban sino huesos descarnados en el suelo. «¡Qué hacer, qué hacer ahora!», dijeron gimiendo.

«¿Cómo pudiste devorar a quien te dimos por esposa?», preguntaron al lagarto.

«¡No tiene remedio lo que no puedo remediar! ¡Tengo hambre!», contestó.

Le trajeron otra esposa de otro pueblo. Celebraron nuevo matrimonio. Y también del mismo modo, apenas cerraron la puerta de la cámara nupcial, él ordenó a la mujer que se acostara primero; se lanzó sobre ella, le bebió la sangre y la devoró. Le bebió la sangre mordiéndola por el cuello y luego devoró las carnes, hasta la última fibra.

Y así, así le dieron muchas mujeres más. Hasta que en todos los pueblos supieron que ese lagarto devoraba a sus esposas. Y había una muchacha muy bella, que no tenía bienes de ninguna clase.

Era pobrísima. Donde ella fueron, finalmente, el padre y la madre del lagarto. Fueron a pedirla. «No» —dijo el padre de la joven— «Sabemos muchas cosas de tu hijo. No sé lo que podría ocurrir». «Ocurra lo que ocurra. Tengo dinero. Si algo le sucede a tu hija, daremos su precio. Te daré lo que sea», contestó el padre. (Es que su hijo el lagarto, lo martirizaba: «¡Hazme casar, hazme casar!». Diciéndole, exigiéndole).

«Volved. Voy a hablar con mi hija», contestaron el padre y la madre de la muchacha.

Lloraron ambos: «¡Qué hemos de hacer!», decían. «¡Tengo tantos hijos!», exclamó el padre, y rogó a su hija. «Quizá puedas lograr nuestra felicidad» —le dijo— «Me ha ofrecido ganado, tierras, vacas, dinero. Si algo te sucede, te mandaremos cantar hermosas misas, como para ti. Criaremos bien a tus hermanos menores, a tus hermanas». La joven entristeció. «¿Qué he de hacer, qué debo hacer? ¡Mis padres son tan miserables!», decía.

Y como el llanto no la calmaba, la joven fue a consultar con una bruja. Había en ese pueblo una señora que era bruja. «¡Ay, huérfana, es cierto, de verdad estás destinada a casarte! Aquí, en la palma de tu mano aparece claramente... Pero... no has de vivir con él, con ese», dijo la bruja. «A mí también me matará, me devorará como a las otras», contestó la muchacha. «A ti no te matará» —afirmó a bruja—. «Eso está en tus manos». «¿De qué modo?».

«Cuando os lleven a dormir, después de la boda, el lagarto te dirá: acuéstate primero. Tú no le obedecerás. Harás que él entre a la cama, antes que tú. Cuando se haya acostado y lo veas dentro de las frazadas, tú entrarás a la cama. Cuando ya esté dormido, te acostarás junto a él»; así habló la bruja. «Bueno», contestó la joven.

«Al momento de acostarse él» —continuó la bruja— «oirás cómo se descarna el cuero y se lo saca». «¿Es posible?» «Es verdad. Y no te sucederá nada» —afirmó la bruja—. «No tengas pena».

La hermosa muchacha, predestinada, volvió muy alegre donde sus padres y les dijo: «Qué puedo hacer, qué no puedo hacer, padres míos. Me casaré, pues. Si algo me sucede, habré pagado mi destino. ¡Que todo se haga por vuestra fortuna!» Los padres, al oírla, fueron, muy contentos, donde los padres del lagarto.

«Ha aceptado, ha aceptado nuestra hija», anunciaron. «Los casaremos», dijeron los otros.

El inmundo lagarto empezó a dar saltos, grandes saltos de felicidad. Trepó después a la cama; y se estiró allí; quedó como empozado sobre las frazadas. Esa era su vida. No caminaba en el suelo sino raras veces.

Y así, ¡se celebraron las bodas! Y nuevamente, con la solemnidad y abundancia de siempre. Arpas y violines cantaban en todas partes de la casa. Levantaron una ramada, esa vez para el matrimonio del asqueroso lagarto. Él permaneció adormilado sobre una banca mientras se realizaba la ceremonia. Su rostro era humano, sus ojos grises.

Y llevaron a dormir a los novios. El padrino y la madrina guiaron a la comitiva que marchó, mientras cantaban *harawis*. Cerraron la puerta de la cámara nupcial; le echaron candados.

El lagarto apagó la vela. «La apagaremos», dijo. Y luego ordenó a su esposa: «¡Acuéstate!». «No —contestó la joven—. Acuéstate tú primero». «Tú has de acostarte», insistía el animal. «No me acostaré sino después que tú. Yo no he de irme. ¿A dónde he de irme?». «¡Acuéstate!», volvió a ordenar el lagarto. «No lo haré. No me acostaré», contestó firmemente la muchacha.

Entonces... el lagarto se acostó. Ya dentro de la cama, de pronto, «¡qall, qaaash!», se sintió el ruido que hacía al descarnarse el cuero. Empezó a desollarse. Y la mujer sintió miedo. «Algo, algo está haciendo», pensó. Y ya perturbada, se olvidó de la recomendación final de la bruja. «Acuéstate», la llamaba el lagarto. Había concluido de desollarse y la llamaba. «¿Cómo he de echarme junto a él si he oído ese ruido? Es un lagarto; me va a devorar», decía la muchacha.

Y encendiendo una vela acercó la llama al lagarto. Estaba convencida que ni debía mirarlo. La bruja le había dicho: «No has de mirarlo», le había advertido claramente. «No has de mirarlo. Cuidado con encender una vela delante de él». Y ella se olvidó. El espanto de ser devorada por el lagarto oscureció su memoria.

Delante de la llama no apareció el lagarto sino un joven hermosísimo, de cabellera roja. Entonces ella se inclinó para abrazarlo... lo iba a abrazar... Pero él se convirtió en viento. «¡Uúúú...úúú...!» silbando, desapareció por entre las maderas del techo. La joven se quedó muy sola. Y desde entonces fue considerada por sus suegros como una verdadera nuera, como hija de los poderosos padres del monstruo. Pues no tuvieron más hijos, nadie en la casa.

Cuando desapareció el lagarto, la gente del pueblo murmuraba; le decía a la madre: «Después de que mueras una serpiente mamará de uno de sus pechos y del otro un sapo. Ese será tu castigo, pediste a Dios lo que no quiso darte. Jamás tendrás hijos».

Traducción de José María Arguedas

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María (1949). *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Huascarán.
- Arguedas, José María (1951). Los ríos profundos. Corresponde al capítulo V de la novela del mismo nombre publicada en 1958. *Tradicción*, 7-10, Cusco, enero-agosto, pp. 83-86.
- Arguedas, José María (1952). El Ollantay. Lo autóctono y lo occidental en el estilo de los dramas coloniales quechuas. *Letras Peruanas*, II, 8, pp. 113-116, 139-141.
- Arguedas, José María (1953a). «Sobre la próxima presentación del drama Ollantay». *El Comercio*, 9 de junio, p. 10.
- Arguedas, José María (1953b). Cuentos mágicos y canciones de fiestas tradicionales. *Folklore Americano*, 1, pp. 101-293.
- Arguedas, José María (1954). *Diamantes y pedernales*. Lima: Mejía Baca-Villanueva.
- Arguedas, José María (tr.) (1955a). *Apu Inka Atawallpaman. Elegía quechua anónima*. Recogida por J. M. Farfán. Traducida por J. M. Arguedas. Lima: Mejía Baca-Villanueva
- Arguedas, José María (1955b). Himnos Quechuas católicos cusqueños. *Folklore Americano*, 3(3), pp. 121-232.
- Arguedas, José María (1956a). *Ollantay. Cantos y Narraciones Quechuas*. Lima: Patronato del Libro Peruano. Serie Autores Peruanos.

- Arguedas, José María (1956b). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, XXV, pp. 184-232.
- Arguedas, José María (1957). Hijo solo. *Fanal*, XII, 52, pp.25-29.
- Arguedas, José María (1958a[1952]). *Yawar Fiesta*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Arguedas, José María (1958b). «París y la patria». Suplemento Dominical de *El Comercio*, Lima, 7 de diciembre, p. 2.
- Arguedas, José María (1958c). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, José María (1960-1961). «Ararancaymanta» o «El lagarto». En Cuentos religioso-mágicos de Lucanamarca, *Folklore Americano*, 8-9, pp. 142-216. También en *Idea. Artes y Letras* y en *Revista Casa de las Américas*, 60, mayo-junio 1970, pp. 66-73.
- Arguedas, José María (1961). *El Sexto*. Lima: Mejía Baca-Villanueva.
- Arguedas, José María (1962a). «Imagen de América Latina». *El Comercio*, Suplemento Dominical, Lima, 25 de febrero, p. 3.
- Arguedas, José María (1962b). *La agonía de Rasu Ñiti*. Lima: Ediciones Camino del Hombre.
- Arguedas, José María (1963). Las comunidades de Castilla y del Perú. Estructura social del grupo. Cooperación, dos economías, dos mundos. *Revista del Museo Nacional*, XXXI, pp. 81-88.
- Arguedas, José María (1965). *Poesía Quechua*. Selección y presentación de José María Arguedas. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires.
- Arguedas, José María (1966a). Introducción a *Dioses y hombres de Huarochirí*. En Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí* (pp. 9-15). Lima: Museo Nacional de Historia – Instituto de Estudios Peruanos.
- Arguedas, José María (1966b). La cultura: patrimonio difícil de colonizar. En Arguedas, José María, Francisco Miró Quesada, Fernando de Szyszlo y otros, *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino* (pp. 2-26). Lima: Industrial Gráfica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María (1966c). «Llamado a algunos doctores». *El Comercio*, 17 de julio. Reproducida en *Obras completas*, tomo V (1983).
- Arguedas, José María (1975). *Dioses y hombres de Huarochirí*. México: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1983). *Obras completas*. 5 tomos. Lima: Horizonte.
- Armas Medina, Fernando de (1953). *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ávila, Francisco de (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua traducida por José María Arguedas, estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima: Museo Nacional de Historia / IEP.
- Bourricaud, François (1958). «Sociología de una novela peruana». Suplemento especial de *El Comercio*, 1 de enero, p. 2.
- Bourricaud, François (1991). *Yawar Fiesta: violence et destruction*. En Raquel Thiercelin (comp.), *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols (153-169)*. Aix-en-Provence: Université de Provence.
- Cabello de Balboa, Miguel (1951). *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM.
- Castro, Mario (1960). *El líder*. Lima: Tawantinsuyo.
- Centro de Estudios Histórico Militares del Perú (1962). *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú (4 al 9 de agosto de 1958)*. Lima: Centro de Estudios Histórico Militares del Perú.
- Choy, Emilio (1957). Trasfondo económico de la conquista española en América. *Revista del Museo Nacional*, 26, pp. 152-210.
- Choy, Emilio (1958). De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios. *Revista del Museo Nacional*, 27, pp. 195-172.
- Cotler, Julio (1959). *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*. Lima: Instituto de Etnología y Arqueología de la UNMSM.

- Dumézil, Georges (1957). *Le Bon Pasteur: Sermon de Francisco Davila aux indiens du Pérou*. Paris: Diogenes.
- Dumézil, Georges (1959). La estructura del quechua: dialecto cusqueño. *Revista del Museo Nacional*, 28, pp. 56-63.
- Duviols, Pierre (1966). Estudio Biobibliográfico. Francisco de Ávila. Extirpador de la idolatría. En Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí* (pp. 219-270). Lima: Museo Nacional de Historia – Instituto de Estudios Peruanos.
- Duviols, Pierre (1971). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Lima, París: IFEA.
- Duviols, Pierre (1973). Prólogo. En Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Incarri. Una visión indígena del Perú* (p. IX). Lima: Retablo de Papel.
- Duviols, Pierre (1977). Comentarios. *Runa*, 6, noviembre-diciembre, p. 18.
- Duviols, Pierre (2003). La nueva Extirpación. En Pierre Duviols, Laura Arbulú, Luis Andrade Ciudad (paleógs.), *Procesos y visitas de idolatrias, Cajatambo. Siglo XVII*. Traducción, edición y notas de los textos quechuas por César Itier. Lima: PUCP-IFEA.
- González Holguín, Jorge (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Imprenta Santa María.
- Gutiérrez, Miguel (2008[1988]). *La generación del 50. Un mundo dividido*. Segunda edición. Lima: Ediciones Sétimo Ensayo.
- Kubler, George (1952). *Indian Caste of Perú 1795-1940: a population study based upon tax record and census*. Washington D.C.: United States Government Printing Office.
- La Torre, Alfonso (1962). «Arguedas en la antología francesa de cuentistas latinoamericanos». *El Comercio*, Lima, 12 de marzo, p. 2.
- Lévano, César (1962). «José María Arguedas, novelista del Perú profundo». *Caretas* 235.

BIBLIOGRAFÍA

- Lévano, César (1969). *Arguedas. Un sentimiento trágico de la vida*. Lima: Editorial Gráfica Labor.
- Lira, Jorge (1944). *Diccionario kkechuwa-español*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Liscano, Juan (ed.) (1958). *Les Vingt Meilleures Nouvelles de L'Amérique Latine*. Selección y prólogo de Juan Liscano. París: Pierre Seghers.
- Mendizábal Losack, Emilio (1958). Dos documentos sobre los obrajes de Huamanga. *Revista del Museo Nacional*, 27, pp. 173-282.
- Mendizábal Losack, Emilio (1961). Don Phelipe Guamán Poma de Ayala, señor y príncipe último quelqamayoc. *Revista del Museo Nacional*, 30, pp. 228-330.
- Millones, Luis (1977). Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí*. *Runa*, 6, noviembre-diciembre.
- Millones, Luis & Hiroyasu Tomoeda (2007). Estudio preliminar. En José María Arguedas (tr.), *Dioses y hombres de Huarochirí* (pp. XIII-XXII). Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Murra, John & Mercedes López-Baralt (eds.) (1996). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (ed.) (1996). *José María Arguedas. Recuerdos de una amistad*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro (1973). *De Adaneva a Incarri. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.
- Pinilla Carmen María (ed.) (2003). *Primera Mesa Redonda sobre Literatura peruana y sociología*. Lima: IEP.
- Pinilla, Carmen María (ed.) (2007). *Apuntes inéditos. Celia y Alicia en la vida de José María Arguedas*. Lima: PUCP-INTERBANK

- Polia Meconi, Mario (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Ribeyro, Julio Ramón (1959). «Los ríos profundos». *El Comercio*, Suplemento Dominical, Lima, 26 de abril, p. 2.
- Rowe, John Howland (1966). *Un memorial del gobierno de los Incas del año 1951*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva.
- Salazar Bondy, Sebastián (1953). «Sobre la próxima presentación del drama *Ollantay*». *El Comercio*, 10 de junio, p. 10.
- Salomon, Frank & George L. Urioste (1991). *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Traducción introducción y notas de Frank Salomon, transcripción de George L. Urioste. Dallas: University of Texas Press.
- Spalding, Karen (1984). *Huarochiri. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Taylor, Gerald (1987a). *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Lima: IFEA-IEP.
- Taylor, Gérald (1987b). Cultos y fiestas de la comunidad de San Damián (Huarochiri) según la *carta annua* de 1609. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XVI, 3-4. El mismo artículo se publicó posteriormente en Gerald Taylor (2000), *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos* (pp. 71-87). Lima: IFEA y CERA- BC.
- Taylor, Gerald (2008). *Ritos y Tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua del siglo XVII. Estudio Biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta*. Lima: IEP IFEA- UNMSM.
- Torero, Alfredo (2005). Recogiendo los pasos de José María Arguedas. *Agua, Revista de Cultura Andina*, 2, febrero, pp. 277-340. También se puede encontrar en *LibrosEnRed*, Colección Insumisos Latinoamericanos: <http://www.librosenred.com/ld/productos/2778-recogienolospasosdejosemariaarguedas>.

BIBLIOGRAFÍA

- Yurkievich, Saúl (1963). José María Arguedas: encuentro con una narrativa americana. *Cuadernos Americanos*, set-oct, pp. 263-278.
- Yurkievich, Saúl (1976). Realismo y tensión lírica en *Los ríos profundos*. En Juan Larco (comp.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas* (pp. 232-250). La Habana: Casa de las Américas.