



Capítulo 17



ARGUEDAS:

LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO I

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo I
Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores

© Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,
Eileen Rizo-Patrón, Carla Sagástegui, editores, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

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

Concepto gráfico: Lala Rebaza

Diseño de interiores: Mónica Ávila Paulette

Carátula en base al afiche *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

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

ISBN: 978-612-4146-32-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-05741

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300212

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Paradigmas de interacción cultural y sus limitaciones para leer *El zorro de arriba y el zorro de abajo*

GABRIELA NÚÑEZ

University of Pittsburgh, EE.UU.

Acaso nada haya tan engañoso en las labores científicas como el problema de la terminología, del mot juste para cada concepto; el problema de hallar una expresión que se ajuste a los hechos y que por tanto sea un instrumento útil para el pensamiento en vez de un obstáculo para su comprensión.

Malinowski (Ortiz, 1963, p. XII)



Son varios los paradigmas surgidos en los estudios culturales latinoamericanos que han tratado de dar cuenta de lo que sucede en los procesos de interacción entre dos o más culturas distintas: aculturación, transculturación, heterogeneidad e hibridación. La intención de este trabajo es revisar estos paradigmas a la luz de la última novela de Arguedas, determinando sus alcances y limitaciones para comprender las interacciones culturales que se muestran en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Uso esta novela como ejemplo de análisis porque es paradigmática en sí misma. La última novela de Arguedas parte de un trabajo antropológico realizado en Chimbote, Perú, durante los años sesenta, época en la que comenzaba a producirse un nuevo fenómeno social migratorio que Arguedas supo intuir como el futuro de lo que se avecinaba en el resto del país. Entonces, la novela de Arguedas es ficción, pero también es un testimonio; de allí que su valor traspase los límites de lo literario y tenga también un valor documental.

Chimbote fue escenario de un desarrollo económico sin precedentes y se convirtió en el puerto más importante de aquel momento. Atraídos por la posibilidad de un trabajo más rentable, muchos campesinos de la sierra del Perú emigraron a Chimbote. Así, en Chimbote surgieron las primeras «barriadas» o asentamientos humanos, proceso que luego se vería multiplicado en otras ciudades del país, en especial en la capital. Chimbote creció de una manera inorgánica y precipitada por la inversión extranjera en la pesca de anchoveta y la producción de harina de pescado; a su vez, los cientos de inmigrantes campesinos que llegaban a Chimbote interactuaron, por primera vez, con los costeños. La efervescencia económica de Chimbote se desarrolló a la par de la social, lingüística y cultural. Entonces, la pregunta de la que parte este trabajo es: ¿por qué ninguno de los paradigmas que intentan dar cuenta de las interacciones culturales en Latinoamérica nos sirve para el análisis de la novela-testimonio de Arguedas?

1. Abordemos primero el término *aculturación*

Guillermo Foladori, en su artículo «Contacto cultural», afirma que la historia del término comienza hacia 1910. Foladori menciona que Redfiel, Linton y Herkovits intentaron definir *aculturación* como «la comprensión de fenómenos que resultan del contacto permanente y directo entre grupos de individuos de diferentes culturas, con los cambios consiguientes en las pautas originales de uno o de ambos grupos» (1971, pp. 581). Pero Herkovits se da cuenta de que existía una tendencia, por parte de los antropólogos, a entender el proceso de aculturación en América, con la llegada de los españoles, como una pérdida cultural total por parte de los indígenas (1971 pp. 582). Malinowski también se percató de este uso limitante del término, tanto así que, en el prólogo que hace al libro de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, señala que «La voz aculturación [...] es un vocablo etnocéntrico con una significación moral [...]. El “inculto” ha de recibir los beneficios de “nuestra cultura”; es él quien ha de cambiar para convertirse en “uno de nosotros”» (Ortiz, 1963, pp. XII). En años posteriores, la definición más extendida de *aculturación* fue la que Nathan Wachtel presenta en su libro *Los vencidos*, en el que se entiende *aculturación* como el proceso social de encuentro de dos culturas en términos desiguales. El problema es que Wachtel asume la supremacía de la cultura europea al tratar de comprender el proceso de colonización en el Perú.

Aún cuando la teoría de aculturación estaba en plena vigencia en tiempos de Arguedas, este se resistió a la *aculturación* como una explicación al proceso

de interacción cultural que comenzó con la dominación colonial en el Perú. En el reconocimiento al premio Inca Garcilaso de la Vega, que le fue concedido en 1968 y que ha sido utilizado a manera de prólogo en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas dice:

Pero los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte. Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos (2003, pp.13).

Arguedas pudo darse cuenta de que la cultura andina, aún en condiciones de sometimiento, es capaz de resistir porque tiene siglos de historia. Frente a la fuerza opresora, el poblador andino busca mecanismos más sutiles para seguir reformulando mitos y tradiciones aun fuera de su medio.

Así, aunque en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* bulle la vida trezada con la muerte y Arguedas queda perplejo ante los «hervores» de Chimbote, la aculturación del migrante andino no es la solución.

Un segundo paradigma de interacción cultural es el concepto «transculturación» desarrollado por Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, en donde la «transculturación» es entendida como un proceso en el cual, a diferencia de la «aculturación», «siempre se da algo a cambio de lo que se recibe. [...] Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja» (Malinowski, prólogo a Ortiz, 1963, p. XIII). En el libro de Ortiz, se muestra cómo el negocio del azúcar (que ejemplifica a los conquistadores), al relacionarse comercialmente con el del tabaco (que representa lo indígena africano, los conquistados), deja de ser «blanco» y empieza a «oscurecerse».

Ángel Rama lleva el término «transculturación» del plano antropológico a la crítica literaria en su obra *Transculturación narrativa en América Latina*. Lo que le interesa a Rama (2004) es la «búsqueda de valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de la transculturación» (p. 39), entendiendo estos deterioros como el resultado de la influencia de la modernización que amenaza la supervivencia de culturas nativas latinoamericanas. El problema que enfrenta Rama al haber llevado el concepto de «transculturación» al plano narrativo, es el de considerar a los escritores (letrados) como vehículo mediador entre las tradiciones culturales

«nativas» latinoamericanas y la modernización. Para Rama, serían los escritores los que llevarían a cabo la propuesta transculturante, en cuyo caso Arguedas resaltaría como un caso ejemplar. Su obra *El zorro de arriba y el zorro de abajo* sería la culminación del proyecto transculturante, pues en ella Arguedas intenta dar cuenta de los efectos que produce la llegada de la modernidad en la mentalidad de los migrantes andinos peruanos, aquellos a quienes Arguedas entiende como cargadores de siglos de historia y «continuadores muy sui generis de una pugna que viene desde que la civilización existe» (2003, pp. 198).

Algunos autores como Moreiras señalan, sin embargo, que Arguedas, en su última novela, desenmascara la táctica reconciliadora de la transculturación y restituye la presencia de la heterogeneidad, a la vez que «abre la teoría de la transculturación, en su límite, a la presencia de un acontecimiento silencioso e ilegible: el nacimiento de una fisura de sentido, una fisura entre lengua y significación» (2006, p. 227). Elizabeth Monasterios reafirma esta idea en su artículo «Poéticas del conflicto andino», al señalar que «aún cuando hay en Arguedas un deseo por legitimar la teorización académica [...] del concepto de transculturación, es evidente que esa teorización estaba desprovista de *lenguaje* para dialogar con los modos de ser de la sensibilidad andina» (2007, p. 552).

John Beverley, en «Writing in Reverse», acepta la «transculturación» solo como un horizonte teleológico en el que se cree posible la formación de una nueva cultura. No obstante, critica el concepto porque este implica una síntesis que no toma en cuenta los aspectos conflictivos del proceso y privilegia la posición de los letrados frente a la de los subalternos subsumidos por la «transculturación» (2004, p. 626).

Antonio Cornejo Polar toma la posta en la construcción de un nuevo paradigma. Esta vez, claramente desde la crítica literaria, Cornejo Polar propone una teoría del conflicto a la que denomina «heterogeneidad». En *Escribir en el aire*, Cornejo Polar rescata los planteamientos de Mariátegui, señalando que fue el primero en entender la heterogeneidad de la realidad social peruana, en la que la modernidad sería un proceso multifacético y multitemporal. Cornejo Polar resalta, de la propuesta de Mariátegui, el hecho de que no existe una sino muchas modernidades y muchos caminos para llegar a ella; entre estos, el camino del andino (2003, pp. 173-177). En este mismo texto, Cornejo Polar hace una revisión histórica de los orígenes de lo que él denomina «heterogeneidad conflictiva», la cual —según él— ha forjado a las culturas y a las literaturas peruanas. Se remonta al encuentro de Cajamarca,

en 1532, entre el inca Atahualpa y el padre Valverde. El Inca tiró la Biblia al suelo porque no reconoció en ella «la palabra divina». De allí que el trauma de la Conquista haya sido, también, un trauma cultural y lingüístico, además de un desencuentro entre dos sistemas comunicativos: el oral y el escrito.

Cornejo Polar sostiene que esta tensión entre culturas ha sido ocultada por la mayoría de la producción literaria criolla homogenizadora, pero que se ve reflejada en cierto tipo de literatura que coincidiría con la categoría de «literatura alternativa» que Martín Lienhard presenta en *La voz y su huella*.

A diferencia del término «transculturación», la «heterogeneidad» no acepta una modernidad capaz de homogenizar, sino que presta mayor atención a los conflictos que se producen entre diferentes culturas y al interior de las culturas mismas que se resisten a la modernidad. Cornejo Polar, luego, radicalizó el concepto al punto de proponer que las instancias participantes podían ser, en sí mismas, heterogéneas. Aclara, sin embargo, que se debe examinar la complejidad histórica de la condición de «heterogeneidad» en la que los discursos discontinuos son generados dentro de estratificaciones heterogéneas que, en cierta manera, fragmentan y jerarquizan la historia, como lo demuestra la reformulación de José María Arguedas de los mitos de Huarochirí en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (2004a, p. 118). Así pues, los niveles o planos de interacción cultural descritos en *El zorro* son tan complejos que incluso los choques culturales se producen de manera discontinua. Analizada a nivel textual, la novela tampoco es lineal, pues se entrecruzan múltiples discursos, incluyendo el del autor mismo, a través de sus diarios y cartas.

Por otro lado, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas hace un esfuerzo por romper los límites de la escritura, apelando no solamente a la simultaneidad de voces y al uso constante de diálogos, sino también a la voz de la naturaleza. Arguedas nunca perdió su cercanía a la naturaleza y al mundo mítico-oral. Por eso, afirma que la escritura lo ata, que no le es suficiente y necesita recurrir al canto, a la música, a la danza, a la naturaleza. En su *Tercer Diario*, por ejemplo, al recordar un viaje a Moquegua, se refiere a un árbol, a quien le habla con respeto, como a su «mejor amigo». Arguedas escribe:

Oía su voz, que es la más profunda y cargada de sentido que nunca he escuchado en ninguna otra cosa ni en ninguna otra parte. Un árbol de estos, como el eucalipto de Wayqoalfá de mi pueblo, sabe de cuanto hay debajo de la tierra y en los cielos (2003, p. 145).

Así, para comprender *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, es necesario cerrar los ojos y escuchar el múltiple sonido de voces que se cruzan simultáneamente: la voz de Arguedas, la voz de los pescadores de Chimbote, las voces del loco Moncada y de Esteban, de los curas extranjeros, de las prostitutas, las voces de don Ángel y don Diego, las voces de los zorros, la voz de la naturaleza...y nuestra propia voz que terminará uniéndose a la de los zorros al final de la novela, cuando estos ya no sean capaces de seguir hilvanando las historias.

Sin embargo, el concepto de heterogeneidad solo nos satisface cuando pensamos en culturas separadas conviviendo en conflicto. Pero, ¿qué tan separadas están, realmente, unas tradiciones de otras? ¿Acaso no están, a veces, mucho más abigarradas, entrecruzadas, entremezcladas, al punto de que no es posible distinguir las líneas divisorias? El «molde» teórico de la heterogeneidad también queda corto para explicar todas las posibilidades.

Pasemos, finalmente, al concepto de «hibridación» y veamos qué tiene para ofrecernos. García Canclini, en *Culturas híbridas*, reformula el concepto, definiendo «hibridación» como «procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas» (2001, p. III). Aclara, sin embargo, que las «estructuras discretas» fueron, a su vez, el resultado de hibridaciones. Esto nos lleva a imaginar un modelo infinito de hibridaciones en el que no tendrían cabida las identidades culturales puras.

Cornejo Polar, en «Mestizaje and Hybridity», a pesar de no estar de acuerdo con el tono «celebratorio» del concepto «hibridación», le reconoce la virtud de poder introducirse en la historia, «lo que hace posible entrar y salir de la hibridación, de una forma u otra, de la misma manera que uno “sale o entra de la modernidad”» (2004b, p. 761). García Canclini considera que esta situación de «provisionalidad» de la hibridez le permite entender mejor las posiciones de los sujetos respecto de las relaciones interculturales (2003, p. IX).

No obstante, la crítica constante que se le ha hecho al concepto de «hibridación» —y que Kotovic recoge acertadamente en su artículo «Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el Neoliberalismo»— es que este concepto deja de lado las desigualdades sociales, pues no todos practican la hibridación en las mismas condiciones. En todo caso, el éxito y el fracaso del concepto de «hibridación» descansan en lo mismo, es decir, en su ambigüedad, ya que la noción pretende abarcarlo todo pero no nos dice mucho. «Aunque Canclini insista en la naturaleza conflictiva del concepto,

la hibridez sugiere, por el contrario, una combinación armoniosa, casi natural, de diversos elementos culturales» (2000, p. 290).

En una globalizada sociedad de mercado, ¿hasta qué punto los sujetos son libres de decidir «hibridarse»? Lo paradójico en García Canclini es que defiende la «hibridación» como un proceso natural, no forzado, pero, al enmarcar su pensamiento en un sistema transnacional, elimina la capacidad de agencia. Si tomamos como estudio de caso el Chimbote de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, reconocemos claramente desde un inicio las diferencias sociales, de clase y de poder, que son justamente las que no toma en cuenta García Canclini.

En la última novela de Arguedas, encontramos personajes capaces de adaptarse y resistir, a la vez que de negociar. Uno de estos personajes, merecedor de análisis, es Hilario Caullama (Hilario Mamani en la vida real). En «Coloquio de zorros», Kapsoli recupera algunas de las entrevistas que Arguedas realizó en Chimbote, entre ellas justamente la que le hizo a Hilario Mamani, dirigente sindical y patrón de una lancha en Chimbote. Al inicio de la entrevista, Arguedas dice en referencia a Hilario Mamani:

De este hombre cuya vida es un testimonio muy elocuente de la muerte que corre la gente indígena monolingüe, en este caso aymara, cuando se traslada a la costa y luego de increíbles esfuerzos, alcanza a dominar el castellano y ocupar una situación importante, casi de líder, en una ocupación que está dominada por gente procedente de las ciudades y de la costa, por criollos (Kapsoli, 2004, p. 23).

En la entrevista, sale a relucir la relación que Hilario Mamani mantenía con sus antepasados míticos andinos, a pesar de haberse incorporado al sistema cultural costeño de Chimbote. Kapsoli afirma que Mamani ya no se preocupaba por dominar las cordilleras o los mistis, sino por dominar el transnacionalismo. Mamani trabaja duro, aprende español, gana cierto respeto entre los demás trabajadores y se vuelve dirigente sindical para resistir a la opresión capitalista extranjera. No olvida los mitos andinos, pero le interesa progresar socialmente en el que constituye ahora su nuevo mundo (p. 35).

Por otro lado, con la hibridación nos encontramos en el lado opuesto a la «heterogeneidad»: el concepto de «hibridación» puede ser útil para explicar casos específicos en los que haya negociación, pero no aquellos en los que hay resistencias. En el Chimbote de los sesentas, como en el Perú de hoy, se dan ambos procesos y más. Las temporalidades se entrecruzan, la modernidad no es una sola,

las culturas se chocan, se repelen, se atraen, se mezclan, se separan, se resisten, se negocian, se abigarran.

En la novela, en una conversación entre don Diego y don Ángel, Arguedas expresa literariamente la imposibilidad de explicar con un solo paradigma la realidad que vio en Chimbote: Ángel le dice a Diego, refiriéndose al conflicto de identidades que se produce en Chimbote:

Y métodos hay para manejar pero no para amoldar a tantos de diferentes naturalezas que vienen al puerto. Usted es amigo de los grandes y ellos vuelan alto y no ven las naturalezas. Se han hecho moldes y todos han reventado. ¿Quién, carajo, mete en un molde a una lloqlla? (2003, pp. 77).

Es, pues, imposible meter en un molde el hervidero de Chimbote.

En la carta dirigida al editor Gonzalo Lozada, que aparece en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* a manera de epílogo, Arguedas describe a grandes rasgos la diversidad de los personajes y sus identidades en la novela:

Allí están, por ejemplo, cuatro hombres indo-hablantes que por la diferencia de sus orígenes y destinos se expresan y llegan a ser en la ciudad puerto industrial (ese retorcido pulpo fosforescente) distintos castellanos aunque de procreación semejante; y se encaminan, claro, a puntos o estrellas unos más definidos que otros. Y andan a pasos de otra laya, cada uno. Y están también, dos ciudadanos criollos, porteños muy contrapuestos: “libre” el uno, Moncada; amancornado el otro, Chaucato. Así es... (2003, pp. 202).

Entonces, para entender *El zorro de arriba y el zorro de abajo* debemos dejar de lado los paradigmas y dejarnos guiar por la intuición que guió a Arguedas en medio de las contradicciones. Esta intuición lo llevó a recurrir a la memoria mítica milenaria andina como el último intento de «hilvanar» la historia.

Los zorros de la última novela son personajes tomados de los mitos de Huarochirí. La tesis de Sara Castro-Klaren (2001-2002) es que Arguedas encontró, en el momento en que tradujo los mitos de Huarochirí, la sabiduría y las formas de conocimiento de los antiguos que él había venerado desde siempre. Es con la lectura de los mitos de Huarochirí que Arguedas siente un «Pachacuti» personal y se hace consciente de la carga milenaria de la historia andina del Perú. La traducción de estos mitos desencadena un nuevo intento de teorizar el nuevo Perú que estaba forjándose en Chimbote.

Desde los estudios subalternos, Walter Mignolo (2003) parece acercarse a una descripción más adecuada del método arguediano de hacer una teoría sin paradigmas. Mignolo, en *Historias locales/diseños globales*, presenta la noción de «un paradigma otro», la cual nos liberaría de los paradigmas que han guiado nuestro aprendizaje desde una perspectiva occidental-racional-moderna. Mignolo define al paradigma otro de la siguiente manera:

Llamo «paradigma otro» a la diversidad (y diversidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad (2003, p. 20).

Así, Mignolo renuncia a la «universalidad abstracta» de cualquier paradigma para dar paso a una nueva forma de pensamiento crítico que posibilite la construcción de nuevos lugares de enunciación y modos de conocimiento. Estas formas de conocimiento han sido reprimidas por las formas dominantes de pensamiento crítico moderno, guiado siempre por la epistemología y la hermenéutica.

Quizá sea entonces ese «paradigma otro», esa «conciencia mestiza» o «pensamiento fronterizo», los que nos permitan recuperar el sentido común, la intuición, las maneras no racionales de conocimiento y, así, acercarnos a *El zorro de arriba y el zorro de abajo* con otros ojos; es decir, mirar a través de los ojos de Arguedas y de sus contradicciones la realidad que comprendió desde otro lugar de enunciación no moderno.

Arguedas entendió la realidad de Chimbote en todos sus sentidos y con todos los lenguajes, los cuales intervinieron unos en otros y atravesaron su vida con la intensidad suficiente como para convertirse en un solo lenguaje con su muerte. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* crea una nueva forma de hacer teoría de interacción cultural que va más allá de los paradigmas y requiere que el lector sea no solo intérprete, sino actor del proceso de interacción cultural descrito en la novela: un actor con los sentidos afinados. La última novela de Arguedas no es, pues, una novela inconclusa, sino una novela abierta que se sigue escribiendo con la vida de todos los peruanos.

A pesar de la falta de «entendimiento» (o quizá porque entendió demasiado), Arguedas intuye un nuevo inicio y deja un intersticio desde el cual abrigar la esperanza de un futuro liberador de la herencia colonial que el Perú aún arrastra.

Arguedas se sentía, sin embargo, demasiado agotado como para seguir siendo partícipe de la historia que empezaba a construirse. La historia del Perú, aquel país que tiene «todas las naturalezas del mundo en su territorio» (Arguedas, 2003, p. 198), ya no iba a ser hilvanada por los zorros míticos de Arguedas. La historia del Perú tendría que ser hilvanada por los propios peruanos. Habría que preguntarnos, entonces, ¿qué le podemos decir los peruanos a Arguedas cuarenta años después? ¿Qué historia hemos hilvanado?

Solo sumergiéndonos en la intuición, revalorando los mitos andinos y buscando un lugar propio de enunciación, como lo hizo Arguedas, podremos comprender no racionalmente la realidad constantemente efervescente del Perú y sus migrantes.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (2007). *Borderlands la frontera*. San Francisco, California: Aunt Lute Books.
- Arguedas, José María (2001). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Horizonte.
- Beverly, John (2004). Writing in Reverse: On the Project of the Latin American Subaltern Studies Group. En Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 623-641). Durham, Londres: Duke University Press.
- Castro-Klaren, Sara (2001-2002). Como chanco, cuando piensa: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-verter animal. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 26, 25-39.
- Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: CELACP.
- Cornejo Polar, Antonio (2004a). Mestizaje, Transculturation, Heterogeneity. En Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 117-119). Durham, Londres: Duke University Press.
- Cornejo Polar, Antonio (2004b). Mestizaje and Hybridity: The Risks of Metaphors. En Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 760-764). Durham, Londres: Duke University Press.
- Cornejo Polar, Antonio (1996a). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, 62, 837-844.

- Cornejo Polar, Antonio (1996b). Un ensayo sobre *Los zorros* de Arguedas. En Eve-Marie Fell (coord.), *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores Galindo, Alberto (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Foladori, Guillermo (1971). El contacto cultural. *Revista Mexicana de Sociología*, 33 (3), 581-592.
- García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas: estrategias para salir y entrar de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (2003). Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo. En José Manuel Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México* (pp. 34-35). México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.
- Kapsoli, Wilfredo (2004). Coloquio de zorros. *Cuadernos Arguedianos*, 5, 9-36.
- Kokotovic, Misha (2000). Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el neoliberalismo. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 26 (52), 289-300.
- Ortiz, Fernando (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.
- Ortiz, Alejandro (1999). El individuo andino, autóctono y cosmopolita. En Carlos Iván Degregori y otros (eds.), *Cultura y globalización*. Lima: PUCP, Universidad del Pacífico, IEP.
- Lienhard, Martin (1992). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte.
- Mignolo, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Monasterios, Elizabeth (2007). Poéticas del conflicto andino. *Revista Iberoamericana*, 73, 541-561.
- Moreiras, Alberto (2006). José María Arguedas y el fin de la transculturación. En Mabel Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (pp. 213-231). Pittsburgh, Pensilvania: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Rama, Ángel (2004). *Transculturación narrativa en América Latina*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Taylor, Gerald (2003). *Huarochiri: ritos y tradiciones*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales

Valenzuela, José Manuel (2003). Persistencia y cambio de las culturas populares. En José Manuel Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México* (pp. 208-260). México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.

Wachtel, Nathan (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Universitaria.