

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

Presentación por Mauro Mamani Macedo

Estudio introductorio por Christian Elguera

**JOSÉ MARÍA
ARGUEDAS,
POETA**




VIDA
MÚLTIPLE


REDLIT
Red Literaria Peruana

**José María
Arguedas, poeta**

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

José María Arguedas, poeta

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL

Presentación por Mauro Mamani Macedo

Estudio introductorio por Christian Elguera

Serie Bibliográfica



Serie Bibliográfica, 23

José María Arguedas, poeta. Bibliografía esencial

© Red Literaria Peruana, 2021
Organización literaria y cultural
redliterariaperuana@gmail.com

© Mauro Mamani Macedo, por su presentación
© Christian Elguera, por su estudio introductorio

© Vida Múltiple S.A.C., 2021
Jr. La Hoyada 167, Rímac
RUC: 20608148745
Teléf.: 955677222
editorialvidamultiple@gmail.com

Equipo de Investigaciones Bibliográficas:
Jean Paul Espinoza (coordinador)

Edición y diagramación: Christian Cachay
Corrección de estilo: Adriana Apolinario

Primera edición digital: diciembre de 2021
Disponible en www.redliterariaperuana.com

ISBN: 978-612-48614-6-8
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2021-14109

Esta edición es gratuita y su uso es de libre circulación. Queda prohibida su comercialización.

ÍNDICE

PREFACIO	7
PRESENTACIÓN	
José María Arguedas: <i>chaka runa</i> , hombre puente <i>Mauro Mamani Macedo</i>	9
ESTUDIO INTRODUCTORIO	
«Manañan allpaykuna, chakraykuna kanñachu»: traducciones territoriales en la poesía quechua de José María Arguedas <i>Christian Elguera</i>	19
JOSÉ MARÍA ARGUEDAS, POETA. BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL	44
ANEXOS	60

La bibliografía de la literatura peruana tiene todavía muchas e importantes lagunas y es lamentable que la producción de esta índole haya decaído considerablemente en los últimos tiempos. Sucede que la elaboración de bibliografías requiere casi siempre de un equipo de trabajo y de condiciones materiales que en este momento son difíciles de obtener.

Antonio Cornejo Polar

PREFACIO

La Serie Bibliográfica es concebida con la finalidad de registrar la producción crítica que se ha publicado a propósito de la obra de una figura destacada de la literatura peruana. Para ello, nuestro equipo realiza un trabajo de indagación en bases de datos, catálogos de bibliotecas, repositorios universitarios, portales especializados y redes académicas. Desde luego, la recolección de fuentes atraviesa un proceso de revisión a fin de seleccionar aquellos materiales que sean relevantes para el tema propuesto en cada edición.

Con esta iniciativa, esperamos concretar dos propósitos: primero, ofrecer un material útil a las personas dedicadas a la investigación literaria y, segundo, fortalecer el campo de las búsquedas bibliográficas. A largo plazo, nuestra meta es convertirnos en la mayor fuente de consulta bibliográfica sobre literatura peruana.

Red Literaria Peruana

PRESENTACIÓN

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS: *CHAKA RUNA, HOMBRE PUENTE*

José María Arguedas fue un *chaka runa*, un hombre puente que, extendiendo sus brazos, abarcó dos mundos, por ello se expresó como un demonio feliz alentado por dos caudales: el quechua y el castellano. Desde su propio ser, impulsó la desintegración de los muros distanciadores e invocó el cambio de actitud en los seres que apagan la luz y secan los manantiales de la ternura. Así, propone ser un puente sobre el río que divide.

Arguedas representa la realidad refractada de la nación peruana marcada por la pluriculturalidad. En este escenario, forja la convivencia, objetivo que solo es posible si los actores culturales disuelven las murallas de la exclusión, suspenden los acorralamientos y propician los encuentros respetuosos. Por eso, Arguedas lanza un llamado a la integración desde la raíz andina, plantea la convergencia en la diferencia, propone ubicarse en un espacio intersticial donde todas las sangres vivan sin egoísmos.

Arguedas utiliza como instrumento lingüístico la escritura que «golpea como un río en la conciencia del lector», práctica que se representa como un impulso incontenible luego de gozar y sufrir el fuego de la vida en el *oqlló* andino. Esta desesperada

interpelación al lector se enuncia con una voz dramatizada, pero también como un canto embrujado de esperanza. Es más, hay un *haylli* triunfador en su poesía; pero, no como un triunfo del nosotros sobre los otros, sino una victoria intercultural que convive en conflicto formador, respetando sus diferencias, sus dolores, olores, sus alegrías y sus tristezas, sus muertos y sus vivos, sus hombres y sus dioses: un *tinkuy* inmenso que congrega mundos donde puedan brillar en libertad todos los colores.

Su poesía es un caudal de palabras que se abre paso en el terreno del poema y que traduce el deslizamiento de los «zorros de arriba», los indios que se desplazan en dirección de los cuatro *suyus*. Ya no avanzan despavoridos, sino con firme paso en los caminos de los cuatro horizontes del mundo, para llegar a alguna tierra y sembrarse, para luego ser árboles que iluminan. Esta voz poética se hace colectiva al concentrar un carácter comunal donde palpitan dioses y hombres, animales y plantas. Así fortalecido, enuncia las múltiples batallas del pueblo indio: por ejemplo, cuando llegan a las tierras desérticas donde instala sus ríos, flores y pájaros; es decir, siembra la vida india en el arenal.

También en sus poemas se observa ese llamado a la integración, a todos los que viven en esta Tierra, porque «respiran el mismo aire». Por ello, los llama «hermanitos», porque ambos son hijos de la madre tierra; solo que a ellos gente ajena les han incrustado piedras idiotas en su cabeza, en su corazón, que los impulsa al rechazo, al desprecio y a aliarse con la «muertecita», así como los indios aculturados, los *k'aras*, que buscan matar lo andino en ellos y contrarrestar a lo andino en los otros.

PRESENTACIÓN

Felizmente, en el corazón de Arguedas —o en el corazón del ande—, es donde los sujetos poemáticos encuentran siempre territorios para fundar pueblos y hacer florecer la vida. El mismo yo poético se convierte en un *chaka runa* que permite unir pueblos, convocando gente de un lado a otro, o puentes-escalera de abajo hacia arriba, ya que *chakana* también significa «escalera» en quechua. En esta utopía posible se invita siempre a cruzar el río y subir a los andes, donde esperan las luces de colores, las flores de luces, para impartir su conocimiento y sentir cómo la naturaleza transfiriere la esperanza para cambiar la vida. Todas estas sustancias son convocadas para hacer caminar firme y limpio al mundo, porque un mundo limpio es un mundo con identidad y orgullo, sin suciedad, sin *k'anra* que lo traicione o lo golpee engeguedo por su codicia.

Arguedas era un intenso lector de literatura en quechua y español. Esta producción ha sido valorada a través de sus textos. Escribió: «Vallejo era el principio y el fin» y destacó la capacidad de asimilar los referentes andinos que tenía el autor de *Trilce*. También escribió sobre Kilku Warak'a (Andrés Alencastre), el notable poeta quechua cusqueño autor de *Taki parwa* (1955), de huaynos y dramas andinos; además, comenta la obra del poeta boliviano Mosoh Marka (Juan Guerra), quien siente los trances del hombre que vive las terribles sequías andinas y las representa en sus poemas con toda la desesperación y coraje de un *jake-runá*, un hombre altiplánico. Estos poemas revelan lo más degradante del gamonal, ese ser despojador; también la valentía del indio como un ser capaz de abrazar ardientemente

a su tierra. De estos poetas quechuas traduce algunos poemas que incluirá en su antología de la poesía.

La asimilación de la literatura en Arguedas se puede advertir en las técnicas con las que compone sus novelas, cuentos y poemas. Asimismo, fue un incansable difusor de la poesía, ya que desde muy niño recitaba poemas y cantaba huaynos. De mayor, propició la escritura en las escuelas, por lo que publicó poesía de niños en revistas como *Pumacabua*.

La poesía en Arguedas incluye su obra narrativa, porque hay correntada lírica en sus páginas, así como poemas y cantos que están integrados a la narración. Además, vemos en su narrativa la forma en la que utiliza la lírica para expresar con firmeza y hondura el temple del mundo quechua. Su poesía no se circunscribe solo a la reunida en *Katatay*, que se compone de siete poemas, en cuya primera edición aparecen solo seis con un prólogo de Alberto Escobar, para luego sumar el poema dedicado a Vietnam. A ese conjunto se debe sumar otros poemas o cantos forasteros que se incluyeron en sus novelas y se publicaron en su correspondencia o que fueron escritos y entregados en forma personal a sus amigos, como Francisco Miró Quesada o su amiga chilena Gabriela Heinecke «Gabicha»; de igual forma, se suman otros poemas que se encontraron en sus archivos en quechua y en español: poesía en hervor que caminaba a la publicación.

En «*Tupac Amaru kamaq taytanchisman (haylli-taki)*. A nuestro padre creador Túpac Amaru (himno-canción)», advertimos un Amaru social: así como la serpiente tiene desplazamientos, también el pueblo indio baja zigzagueante y

PRESENTACIÓN

simula el desplazamiento de un Amaru. Sin embargo, a veces también se presenta como una *lloqlla* social y se instala en la ciudad, desbordando con toda su fuerza sobre los arenales hasta hacerlos parir y florecer. Arguedas muestra todo el potencial expresivo de la lengua quechua cuando representa al mundo andino como un pueblo al que dispersaron (despedazaron) gente de acerado corazón; pero el pueblo indio se recompone y retoma el camino, como un *Inkarri*, para emprender dos reconquistas: una en el terreno geográfico, al hacer que sus pueblos sean realmente suyos, tierra libre de construir y cultivar; y otra, la reconquista que se da en el terreno de la conciencia, donde los *supay qollqe sunquyuq*, los corazón de dinero, tramaron la colonización del imaginario sembrando temores o volteando el corazón de los hermanos indios hasta hacer aborrecer a su propia vida de cordillera. Nociones como *mayu*, *lloqlla*, *wañuy*, *kawsay*, *wiraqucha*, *runa*, *puriq* contribuyen con el esclarecimiento de los sentidos y valores de este largo poema donde el pueblo indio camina hacia la luz: *kanchariy*.

En «*Iman Guayasamin. Qué Guayasamin*», dedicado al pintor ecuatoriano, se puede advertir en su composición la asimilación de las diversas *pachas* andinas, ya que ubica a un ser fabuloso en el *kay pacha* para hacer arder el cielo y alumbrar el subsuelo con el firme objetivo de establecer la claridad y la alegría en este mundo. En ese sentido, los conceptos claves para acercarnos a este poema son *pacha*, *wawqi* y *kaparikuy* (espacio, tiempo, hermano y grito), porque configura a Guayasamin como un hermano mayor, como un árbol gigante que tiene el

propósito de desterrar el dolor a través de un inmenso grito que supera el bramido del Apurímac.

Arguedas también realiza una incursión en la modernidad a través de la máquina, a la que hace sufrir procesos de naturalización, pues la reconoce con significantes andinos. Ese acorralamiento de la naturaleza sobre la máquina hace que este significante no sea tan diferencial; incluso es absorbido por la naturaleza: pez de fuego, golondrina de luz, viento errante. Si antes le pedía a su «hermanito» doctor de la costa que suba, que eleve su helicóptero hasta la altura de los andes, ahora él se instala en este aparato moderno, en el *jet*; pero no para dejarse deslumbrar por la máquina, sino para naturalizarla, para contextualizarla en su cosmovisión y cosmovivencia: así lo hace cuando viaja del *kay pacha* al *hanan pacha*, el territorio de los abuelos, desde donde todo se vuelve minúsculo. Arguedas no le tenía miedo a esas maquinitas que matan, menos a la «muertecita». Por ello escribe «*Jetman, haylli*», con lo que sugiere que también es capaz de asimilar la modernidad, domarla y adecuarla a su contexto hasta convertirla en una *Illa guayanay*, una hermosa golondrina que ilumina; pero, sobre todo, es capaz de demostrar la capacidad creadora del hombre: Dios-hombre creador.

En *Katatay* (temblar, temblar el hombre y los árboles para demostrar que están vivos) se observa cómo los dolores sociales, los furores de los hombres, entran en una danza guerrera con la naturaleza y cómo, a través de la danza, se pueden materializar esos movimientos sociales de reivindicación del indio. En esta danza-poema, todo el universo andino tiembla de una incontenible energía que lo

PRESENTACIÓN

hace avanzar, recomponer y transformar para lograr un *tinkuy* de luces, brillos que lanza el Amaru desde la tierra y relumbre que trae el cóndor desde los cielos. Todo ello inunda, moviliza y libera al hombre.

En «*Huk Doctorkunaman Qayay*. Llamado a algunos Doctores», muestra la realidad que divide al mundo: separado por los odios y las diferencias, en un tiempo en el que no se respetan, sino que se distancian y amurallan. Así, existen habitantes de la costa («doctores») que buscan destruir al pueblo indio, que arrastran muerte hacia las punas; sin embargo, el hombre del ande está dispuesto a disolver con aleteos de amor esas piedras malas hundidas en sus cabezas. Este poema es una apuesta a la integración en la diferencia, el llamado del *runa* a sus «hermanitos» de la costa, para decirles que son uno, porque ambos son hijos de la madre tierra. Para ello, la voz poética se ubica en la posición de un *chaka runa* (hombre puente entre mundos), de forma tal que indios y doctores pueden construir, mediante sus conocimientos respetuosos, un mundo fabuloso. Esa era la fe de Arguedas.

Los poemas finales de *Katatay* muestran cantos esperanzadores. En ellos se observa cómo los pueblos semilla (como Vietnam o Cuba) derrotan a los pueblos «corazón de dinero». A los pueblos que mantienen una síntesis que, como fuerza contenida, se puede desplegar devastadoramente, contraponen los que tienen fuego y máquinas destructoras. Estos poemas simbolizan el triunfo de los pueblos oprimidos. Un triunfo que espera lograr el pueblo indio al impulsar un Amaru social que trastoque los tiempos malos, que sacuda los cielos.

MAURO MAMANI MACEDO

La poesía de Arguedas avanza con ritmo de río desatado, en repunte, y se desborda en el corazón de sus lectores. Esos ríos afloran en sus labios o en sus ojos, en poesía que crece silenciosamente como un árbol que ilumina, que inunda de coraje, pero que también envuelve con su ternura y alienta la fe de vivir todas las patrias.

Mauro Mamani Macedo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**ESTUDIO
INTRODUCTORIO**

«MANAÑAN ALLPAYKUNA, CHAKRAYKUNA KANÑACHU»: TRADUCCIONES TERRITORIALES EN LA POESÍA QUECHUA DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

En *Historia personal del Boom*, José Donoso incluye a José María Arguedas entre aquellos autores que, para 1962, tenían escasa circulación editorial (pp. 35-36). Andando el tiempo, y a pesar de sus duras críticas a los escritores del llamado «boom latinoamericano», Arguedas se volverá un escritor canónico, especialmente por sus novelas *Los ríos profundos* (1958) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Sin embargo, frente a la amplia bibliografía dedicada a su narrativa en castellano andino, poco ha sido el interés que ha generado su poesía escrita en quechua¹. Nos encontramos aquí frente a dos problemas. Por un lado, la poesía es vista como un corpus secundario, cuando en realidad es una pieza fundamental que permite rastrear los tránsitos estético-políticos de Arguedas en 1960 y que, además, ayuda a erosionar el imaginario de un Arguedas indigenista o un autor nacional/estatal (Elguera, «Arguedas»)². Por otra parte, muchos de los estudios sobre los poemas de Arguedas

-
- 1 Los principales libros enteramente dedicados a estudiar la poesía arguediana son: *Poesía y utopía andina* (1988) de Miguel Ángel Huamán y *José María Arguedas: urpi, fieru, quri, sonqoyku* de Mauro Mamani (2011). Advértase los más de 20 años de diferencia entre una y otra investigación.
 - 2 En *The Inner Life of Mestizo Nationalism* (2008), Estelle Tarica propone una crítica al indigenismo y mestizaje arguediano (Ver capítulo 3).

solo se enfocan en las traducciones al español, dejando de lado el original en quechua. Frente a esta coyuntura, se hace necesario producir una crítica literaria que sea capaz de leer la literatura quechua en su propia lengua³. Esto no significa asumir un purismo lingüístico que, a su vez, borra o invisibiliza la creatividad del traductor. Siguiendo las pautas de Antoine Berman sobre una crítica de la traducción (p. 16), considero que es indispensable interpretar los poemas de Arguedas a través de una lectura comparada en quechua y español, sopesando asimismo las transiciones históricas de Arguedas respecto del quechua y su oficio de traductor. De esta manera, dejaremos atrás esas lecturas bienintencionadas que justifican su desconocimiento del quechua, si bien reconociendo la complejidad de esta lengua originaria. Asimismo, superaremos cualquier falsa dicotomía entre un texto original y un texto traducido, como si la traducción del quechua al español pusiera en cuestionamiento la indigenidad de un autor indígena⁴.

En este trabajo propongo el concepto de «traducción territorial» para entender cómo los poemas de Arguedas describen relaciones entre colectivos humanos y no-humanos que habitan un territorio⁵. Dichas relaciones nos hablan de interacciones

3 Paola Mancosu es una de las pocas autoras que ha analizado *Tupac Amaru kamaq taytanchisman* y «Jetman» en quechua, ofreciendo sus propias aproximaciones traductivas.

4 Krögel considera que una literatura escrita únicamente en runasimi, sin traducción, es una literatura escrita sin muletas (p. 74). Autores como Pablo Landeo y Niel Palomino cuestionan a los autores que escriben en quechua y que además traducen sus obras al español.

5 Ver mi tesis de doctorado *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil (1960-2000)* (University of Texas at Austin, 2020).

ontológicas y sistemas políticos, resaltando la existencia de otros mundos o pluriversos más allá de una lógica eurocéntrica o lo que el sociólogo John Law llamaría «el mundo de un único mundo». El territorio quechua en los poemas de Arguedas es más que una geografía o un suelo fecundo en recursos naturales. El territorio significa una fuente de identidad y un eje de negociaciones entre múltiples seres. En quechua se puede hablar de *allpa* para entender la tierra en un sentido material, de aquí que en ocasiones esta palabra sea usada para hablar del barro o la suciedad del suelo; también se usa *chakra* para referirse a tierras productivas que deben ser trabajadas. Por su parte, la palabra *pacha* indica una concepción universal del planeta. Entre esta diversidad de términos, considero que *llaqta* nos permite entender la perspectiva territorial arguediana. La *llaqta* no solo es un pueblo, en un sentido delimitado geográfica o administrativamente. La *llaqta* es el centro de las prácticas culturales y políticas de los runas o sujetos quechuas y articula otros espacios habitados por agentes no-humanos, ya sean los *orqos* o las calandrias. De esta manera, Arguedas en poemas como *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, *Huk Doctorkunaman Qayay*, «Katatay», «Jetman», traducen para una audiencia indígena, pero sobre todo no-indígena, las complejas y tensas relaciones entre múltiples actantes de la *llaqta*, las zonas de indistinción y fricción entre los runas y poderosos seres como el Amaru o el padre de todos los ríos. La traducción territorial es así transmisión y negociación. El poeta Arguedas busca explicar en quechua y español los sistemas territoriales, las políticas de la tierra o las praxis cosmopolíticas de los sujetos quechua. Igualmente busca producir

alianzas con sus lectores a fin de evitar violencias coloniales en contra de los habitantes de las *llaqtas*, ya sean despojos, invasiones, represiones policiales. Como bien anotó Antonio Melis (p. 276), la poesía de Arguedas tiene un fin didáctico, que significa un esfuerzo por aprender a coexistir en un país marcado por jerarquías sociales y raciales. Sin embargo, es importante notar que si bien estos poemas expresan un didactismo, que en ocasiones presenta incluso un tono salvacional, el lugar de enunciación surge desde la posicionalidad de los runas, es decir, son los colectivos indígenas quienes desde sus comunidades o espacios migratorios proponen sus agendas de negociación y horizontes políticos.

Quiero precisar que hablar de traducciones territoriales no supone un proceso transparente, sino que envuelve numerosas diferencias y tensiones. Traduciendo relaciones territoriales, Arguedas también nos traslada hacia zonas de intraducibilidad. Esto se evidencia en el término *llaqta*, que no puede ser completamente traducido como «tierra» o «land». Haciendo eco de los trabajos de Emily Apter sobre lo intraducible (2013) y de Eduardo Viveiros de Castro sobre la traducción como equivocación controlada (2004), propongo que los poemas de Arguedas (en quechua y en castellano) hacen bullir los contrastes entre múltiples praxis y saberes, remarcando que los runas tienen sus propios sistemas territoriales, ontológicos, epistémicos y políticos, equidistantes en muchos aspectos de las lógicas eurocéntricas o antropocéntricas. Dicho sistemas, defendidos y expresados por un escritor que escribe en quechua, confrontan cualquier tipo de proyecto colonial que busque controlar o reducir diferencias indígenas.

TRADUCCIONES E IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS

Antes de ahondar en las dinámicas y matices de la traducción territorial, se hace necesario explorar la traducción arguediana en su espesor lingüístico. En 1949, en el libro *Canciones y cuentos del pueblo quechua*, Arguedas enfatizó: «las traducciones que ofrecemos están pues ceñidas, hasta el límite, a la letra Quechua» (p. 70). Años después, en su traducción de *Apu Inca Atawallpaman* (1955), mantiene el mismo criterio, aclarando que: «salvo el caso de los versos 73 y 74 (...) la traducción ha sido hecha verso a verso, imagen por imagen, metáfora por metáfora, sin inventar ni agregar nada» (p. 8). Cuando Arguedas traduce sus propios poemas del quechua al español se observan diferencias notables con los juicios de 1949 y 1955. Para el año 1962, Arguedas busca ser un traductor creador, que ya no transmite mensajes entre una y otra lengua, sino que interpreta y recrea complejos sistemas de signos. Arguedas retoma entonces la búsqueda de una traducción/interpretación, que ya había intentado en *Canto Kechwa*, su primer libro de traducciones en 1938. En el ensayo introductorio de este volumen leemos: «Insisto pues en decir que no son traducciones rigurosamente literales, son traducciones un tanto interpretativas» («Presentación», p. 31). En este punto, el Arguedas traductor evoca las teorías de Haroldo de Campos, quien afirmaba, por ejemplo, que «na tradução de um poema, o essencial não é a reconstituição da mensagem, mas a reconstituição do sistema de signos em que está incorporada esta mensagem» (p. 100). Este modelo de traducción corresponde al periodo en que Arguedas apuesta por el

triunfo de la cultura indígena, elogiando, además, los esfuerzos de los migrantes que llegan a Lima y enfatizando como los runas preservan sus conocimientos ancestrales en diálogo con tecnologías como el *jet* y las maquinarias de trabajo. Los cambios del traductor tienen que ser entendidos en conexión con procesos históricos de migración y agencia quechua. Al respecto, María Constanza Guzmán indica: «la misión del traductor está determinada por el espacio y tiempo colectivo en el que vive e interactúa» (p. 221).

Es importante también mencionar la ideología lingüística de Arguedas sobre el quechua. Por ideología lingüística entiendo el proceso mediante el cual los hablantes, influenciados por prácticas culturales y políticas, configuran ideas, juicios y racionalizaciones sobre la lengua que usan (Woolard, 1998; Irvine y Gal, 2000). En 1939, Arguedas publica «Entre el quechua y el castellano. La angustia del mestizo», donde señala que «con el kechwa se habla en forma profunda, se describe y se dice el alma de esta luz y de este campo» (p. 206). Asimismo, incide en que «mi sed y mi dicha lo decía fuerte y hondo en quechua» (p. 207). Por su parte, en «El wayno y el problema del idioma en el mestizo», publicado en 1940, leemos que «el kechwa es el idioma puro y genuino de los hombres del Ande». A diferencia del wayno en castellano, considera que el wayno en lengua quechua «vive el paisaje andino tal como lo siente, como lo sufre y lo lleva en el alma el hombre del Ande» (p. 273). No obstante, en ambos ensayos, Arguedas aboga por una enseñanza del castellano en las comunidades andinas, que tendría como resultado final que los mestizos pudieran dominarlo y producir el castellano andino, que

finalmente seguía siendo su apuesta. Por esto, en aquellos años, Arguedas también afirmaría «si escribimos en kechwa hacemos literatura estrecha y condenada al olvido», que este «es idioma sin prestancia y sin valor universal» («El kechwa», p. 207), o que «el kechwa es reducido y pequeño» («El huayno», p. 274). Posteriormente, en su ensayo «La novela y el problema de la expresión artística en el Perú», Arguedas expone su ideología lingüística sobre el español. Originalmente publicado en 1950, en la revista *Mar del Sur* N° 9, fue luego incluido como prólogo de las reediciones de *Yawar Fiesta*. Arguedas plantea que su decisión final fue escoger «el castellano como medio de expresión legítimo del mundo peruano de los Andes» (p. 279), considerando que su novela *Los ríos profundos* concretaba con éxito este proceso. Arguedas se refiere al castellano de los mestizos o el castellano andino que expresa lo que él llama «el genio quechua». Según la ideología lingüística arguediana en este periodo, el castellano andino es una lengua franca, una aleación que une modos de vivir que habían sido antagónicos.

En el prólogo de su primer poema en quechua, *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* (1962), Arguedas ha cambiado su perspectiva sobre el quechua. El autor invita a continuar con una producción literaria en lengua indígena, como un proyecto que pueda distinguirse del castellano andino y de la misma traducción del quechua al español (sin negar esta última). Este proceso ofrece una nueva perspectiva de la ideología lingüística de Arguedas a inicios de la década del 60. Arguedas ha recuperado una fe en la capacidad intelectual y artística del quechua. Leemos así el en texto mencionado:

ruego a quienes tienen un dominio mayor que el mío sobre este idioma, escriban. Debemos acrecentar nuestra literatura quechua, especialmente en el lenguaje que habla el pueblo; aunque el otro, el señorial y erudito, debiera ser cultivado con la misma dedicación (p. 9)

En los poemas en quechua y en las auto-traduccion de Arguedas no solo apreciamos un interés estilístico o formal⁶. En su decisión por escribir en quechua se percibe una voluntad por convertir esta lengua en una herramienta de resistencia y agencia indígena. En este punto hay que precisar que la ideología lingüística de Arguedas diverge de la tradición del teatro en quechua en Cusco y Ayacucho. Autores como Nemesio Zúñiga y Moisés Caveró entendieron el quechua solo desde una perspectiva estética. Por el contrario, Arguedas escribe en quechua no solo por «ser una especie de idioma privilegiadamente poético» — como señaló Antonio Cornejo Polar —, sino como un modo de expresar sistemas políticos indígenas, a nivel histórico y ontológico.

TRADUCIR PLURIVERSOS Y LUCHAS CAMPESINAS

El haylli-taki *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* es un claro ejemplo de traducción territorial. Dentro del mundo representado estamos ante un camasca o especialista religioso que pide fuerza y protección al poderoso ser que lo anima, el Amaru. En medio de sus invocaciones, el camasca recuerda que la violencia colonial

⁶ Los versos arguedianos en español debieran figurar entre las voces fundamentales de lo que llamamos «poesía peruana», junto a César Vallejo o Blanca Varela.

dentro de su comunidad lo ha obligado a migrar a Lima junto a otros runas. Luego de arribar a la capital peruana, ellos buscan re-territorializar este espacio, buscando convertir la ciudad en su pueblo. La traducción tiene así dos aristas: primero, el camasca es un traductor ontológico que transmite los códigos semióticos del Amaru para otros sujetos andinos⁷. El camasca tiene la potencia para transitar entre diversos pluriversos, siendo su cuerpo un receptáculo de numerosas fuerzas no-humanas, incluso de las más minúsculas, tal como se aprecia en este verso: «¡Uyariykuy sonqoyta, tanlinyasqanta!» o «Escucha el tañer imperceptible de mi corazón» (p. 12, traducción propia)⁸. Por otra parte, los migrantes runas no trajinan entre geografías andinas y costeñas sin compañía; ellos se movilizan junto con diversos actantes no-humanos. Animados por la energía de estos seres, los migrantes indígenas buscan traducir Lima como si fuera una *llaqta*. Al respecto, es importante atender las expresiones agrícolas usadas por Arguedas, por ejemplo, el uso del verbo «tikray» que se refiere al acto de remover la tierra, de tal manera que hay un cambio de posición entre lo que está arriba y abajo. El poeta escribe: «Kay weraqochakunaq uma llaqtanta, ñoqayku, asllamanta tikrasianiku» o «Estamos en el pueblo principal, en la cabeza de los colonizadores, y la estamos revolviendo» (p. 18, traducción propia).

7 La investigadora Tara Daly considera que, en *Huk Doctorkunaman Qayay*, el viento posibilita las relaciones entre diversos agentes humanos y no-humanos (p. 88).

8 Las citas de *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* provienen de la primera edición de 1962. Las citas del poema «Qollana Vietnam Llaqtaman» son de *Katatay* (Casa de la Literatura Peruana, 2021), mientras que mis citas de los otros poemas son de *Katatay* (INC, 1972).

Arguedas traduce estas relaciones territoriales, principalmente, para una audiencia que poco conoce del pueblo quechua. Su objetivo es explicar otras concepciones espaciales y remarcar que los migrantes, a pesar de los desplazamientos forzados y el contactos con otros sistemas culturales, siguen preservando las relaciones con sus *llaqtas*. A través de este proceso de traducción, Lima deja de ser un centro urbano y es percibida como una red de pluriversos, en el sentido propuesto por Arturo Escobar (2016), Marisol de la Cadena y Mario Blaser (2018). Asimismo, Arguedas resalta que los sujetos indígenas tienen sus propios sistemas políticos basados en el territorio y que desbordan los preceptos del eurocentrismo o el antropocentrismo. De aquí que el camasca deba ser entendido como un diplomático que negocia políticamente con otros agentes no-humanos, a quienes pide fuerza para seguir transformando Lima en una territorio habitado por actantes no-humanos (Elguera, «Cities», p. 141), configurando así un tejido pluriversal. Este tejido se aprecia también en *Huk Doctorkunaman Qayay*, donde el cuerpo del runa es habitado o animado por piedras, abismos y noches doradas. Se trata de relaciones territoriales que aquellos doctores no pueden comprender. Así, uno de los versos resalta: «Pichqa pachak hukman papakunam waytachkan chay ñawikipa mana aypanan qori tuta, qollqi punchao allpapa» o «tus ojos de doctor no alcanzan las quinientas flores de papa que crecen, la noche dorada, el amanecer plateado que surge sobre la tierra» (p. 50, traducción propia)⁹.

9 En Arguedas, la capacidad de mirar se vincula con la potencia para interactuar con poderosos seres no-humanos. Esto se expresa claramente en su cuento La agonía de Rasu-Ñiti (Elguera, «Wamani», p. 36-37).

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Pero los poemas de Arguedas no solo retratan una lógica cosmopolítica que acontece dentro de los límites de una comunidad o que se restringe a planos ontológicos no-humanos. Las traducciones territoriales de Arguedas resaltan que el Amaru, los ríos y las montañas intervienen en las negociaciones de los runas con grupos de poder en las esferas públicas peruanas. El Amaru motiva la re-territorialización de Lima y brinda energía a los danzantes del poema «Katatay», la fuerza de los ríos y abismos impulsa el empoderamiento de los runa ante las amenazas coloniales en el poema *Huk Doctorkunaman Qayay*. En este sentido, la poesía arguediana debe ser leída en consonancia con los movimientos históricos de luchas campesinas en Perú (Moraña, p. 139). No en vano, Arguedas resalta la superioridad armamentística de quienes violentan a los runas, de quienes buscan invadir sus territorios y destruyen sus cuerpos¹⁰. En un pasaje, el autor enumera las armas y la crueldad de los colonizadores:

balan sipisian,
metrallan yawarta toqyachisian,
jierro cuchillun runaq aychanta kuchuchkan,
cawallun, irrajinwan, upa, lllasaq chakinwan umayta, wiksaykuta ñitisian

En otros versos, leemos sobre el proyecto de exterminio planeado en contra de los runas:

10 Ericka Beckman ha ahondado en las conexiones entre Yawar Fiesta y los procesos de despojo territorial en dos artículos: «José María Arguedas' Epics of Expropriation» (2018) y «The Historical Novel in Peru: José María Arguedas' Yawar Fiesta» (2019).

Kuchillukunata allichachunku; surriagukunata toqyachichunku; mituta huntachiychik uyaykuta millayman tikrachinaykichikpaq.

Esta violencia, descrita por Arguedas a través de referencias bélicas, no acontece solo en los Andes sino en otras geografías, por lo cual el poeta dice «kaypipas maypipas» («aquí y en todas partes», p. 14). Se trata de una violencia que busca reprimir las luchas campesinas y es promovida tanto por el presidente Manuel Pardo como por la Junta Militar de 1962. Esta represión sangrienta hace que para las poblaciones indígenas y campesinas el país sea esa «Auqa wasipi» o «casa del enemigo», mencionada por Arguedas en la dedicatoria del poema (p. 5). Por esto, Arguedas confiesa a John Murra

en los tristes días en que se mataba comuneros. No estoy aun decidido a difundirlo. Te ruego que, si te es posible, me pongas unas líneas dándome tu opinión acerca de si podría ser interpretado como un llamado a la rebelión. El Dr. Valcárcel que es tan prudente y lo ha sido durante toda su vida, cree que no, pero yo siento algún temor (p. 84).

Arguedas teme que su texto produzca mayores rebeliones en un contexto de luchas campesinas. Sin embargo, este temor de 1962 se diluye luego en 1965, cuando Arguedas remarca las conexiones entre el final de *Los ríos profundos* y las tomas de tierras lideradas por el líder campesino Hugo Blanco. Arguedas intenta demostrar a sus oyentes que, para 1958, él ya intuía la posibilidad de una resistencia campesina (*Primer congreso*, p. 239). No obstante, la declaración resulta contradictoria cuando el autor distingue entre rebeliones producidas por motivos mágicos (los colonos de la novela usan oraciones para vencer a la madre de la peste) y rebeliones de carácter socio-político

(los campesinos dirigidos por Hugo Blanco en La Convención, familiarizados con discursos socialistas). En poemas como *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman* y *Huk Doctorkunaman Qayay*, Arguedas articula ambas motivaciones, de tal manera que para comprender las luchas de colectivos campesinos/indígenas es necesario reconocer el rol de ontologías no-humanas. Del mismo modo, para entender el poder del Amaru o los wamanis resulta indispensable contextualizar el periodo de las insurgencias campesinas entre las décadas de 1950 y 1960¹¹.

PROCESOS DE PROVINCIALIZACIÓN

A pesar de estas violencias coloniales, los sujetos indígenas afirman sus identidades y producen nuevas estrategias de negociación y confrontación. Esto sucede durante las migraciones hacia Lima. Sobre este punto es importante atender el tránsito afectivo de los runas en el poema «Katatay». En las primeras estrofas, los runas tienen miedo de los seres no-humanos. Esto se debe, posiblemente, a que debido a la migración han ido perdiendo los contactos con el sol y con los cóndores. Sin embargo, luego ellos vuelven a ser animados, vuelven a interactuar con

11 Juan Carlos Ubilluz no logra comprender la articulación tensa de ambos planos a lo largo de la obra arguediana. Por esto solo observa dicotomías o jerarquías donde hay ensamblajes de saberes y praxis en fricción. Afirma así, sobre el cuento «Agua», que el narrador «en vez de concentrarse en la trama política, se entretenga en descripciones de ritos y mitos» (p. 138). Obsérvese cómo las conexiones del narrador con la cultura andina son concebidas como «entretenimientos» que difieren de ese supuesto «socialismo» que Ubilluz atribuye a los cuentos de Arguedas.

otros planos ontológicos y su fuerza se incrementa gracias al poder del Amaru. Es necesario advertir que los runas beben la sangre del Dios Serpiente, recuperando así una potencia que les había sido usurpada. En «Katatay» leemos: «Amaru yawarta upyaychik». Para subrayar el poder de la sangre, el poeta usa luego la expresión «rauraq yawarqa». Sangre ardiente o brillante del Amaru que fortalece a los runas en Lima, en esa pequeña casa de Breña, según la información de Arguedas en una nota del poema. Recordemos, al respecto, que en *Tupac Amaru Kamaq Tayanchisman* los colonizadores eran descritos como «yawar mikuqjierro» o «comedores de sangre». De esta manera, las traducciones territoriales de Arguedas nos muestran que los runas se empoderan o re-animan gracias a las relaciones con agentes no-humanos, no solo en sus comunidades, sino también en Lima.

Frente a otros autores como Luis Felipe Angell o Luis Jaime Cisneros que consideraban a los migrantes como víctimas condenadas a la pobreza y la marginalidad, Arguedas buscaba demostrar que los migrantes andinos eran mucho más que estereotipos literarios (Elguera, «Ontological» p. 126). Su poesía es una respuesta a los intelectuales de la generación peruana del 50, para quienes los migrantes no tenían ningún tipo de agencia y habían sido aculturados¹². Por esto mismo, Juan Carlos Ubilluz

12 Sobre el debate entre Arguedas y los intelectuales de la generación del 50, a raíz de la publicación de la novela *La tierra prometida* de Luis Felipe Angell, pueden revisarse sus dos notas periodísticas: «¿Una novela sobre las barriadas?» (Primera parte y segunda parte en *La Prensa*, diciembre de 1958). Para comprender más cómo Arguedas percibió los procesos de migración andina es fundamental revisar estos ensayos: «La soledad cósmica» (1962) y «El indigenismo en el Perú» (1965).

malinterpreta la migración andina, asegurando que los runas pierden sus identidades y que su agencia disminuye ante la economía capitalista de Lima (p. 87). Ubilluz compara, por ejemplo, la ira inicial de *Tupac Amaru* con el tono más conciliatorio de los últimos versos. Este cambio, sin embargo, no implica un proceso de des-indigenización, sino una producción de nuevas estrategias y negociaciones. Los runas reconocen que deben aprender a hablar español, dominar tecnologías occidentales y aliarse con nuevas generaciones de wiraqochas. Esto, en absoluto, significa que se aculturen o que pierdan sus conocimientos ancestrales. Por el contrario, Arguedas intenta dejar en claro que el contacto con códigos culturales occidentales refuerza la indigenidad de los migrantes. Por ejemplo, en el haylli titulado «Jetman», el runa que habla reconoce que, sentado en el jet, su cuerpo logra ensamblarse con los cuerpos de la tierra, las palomas y las flores de su pueblo. Leemos así: «Yetpa» llampu, gloria oqllunpi, astawan qari, astawan allpa, urpi, imay mana wayta sonqoy, uyay, makiypas» (p. 38). Antes las primeras dudas del poema, que dividen entre tecnologías de Occidente y pluriversos indígenas, pasamos luego a un proceso donde el jet es provincializado, para usar un término de Dipesh Chakarbarty (2000). En otras palabras, el *jet* es traducido como un elemento más de los sistemas culturales andinos. Por esto se dice: «Hanaq Pacha Yayan Yet» o «Jet, gran padre del Mundo de Arriba» (p. 40). Arguedas vuelve a utilizar este proceso de provincialización en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Cuando Diego, ese zorro que ha devenido humano, baila ante la máquina no estamos ante una suspensión de identidades andinas y occidentales (Hibbett,

pp. 384-385). Por el contrario, dicha escena nos presenta como seres no-humanos del socius andino buscan apropiarse de tecnologías del capitalismo, del mismo modo que prácticas andinas como el baile comienzan a emerger en un espacio occidentalizado (Lambright, p. 238)¹³. Aquí Diego es un emisario que ha sido enviado, desde el mundo de los zorros a Chimbote, para conocer el funcionamiento de la maquinaria capitalista y re-semantizarla según tradiciones andinas.

RESISTENCIAS PLANETARIAS

Arguedas no solo tradujo los conocimientos y luchas de los runas. También percibió los esfuerzos de otros pueblos como Cuba y Vietnam. El poema «Cubapaq» demuestra que para este autor la Cuba de 1968 no sólo era una esperanza política sino la concreción de una nueva humanidad¹⁴. Sin dudas, Arguedas admiró el proceso revolucionario en su primer periodo¹⁵. Su admiración queda reflejada cuando compara

13 Sobre el rol de los animales en la obra de Arguedas recomiendo revisar el artículo de Cesar López, «Razones de lo animal en *El pez de oro* de Gamaliel Churata y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas» (2020).

14 Ver el volumen *Cubapaq / A Cuba* (2013), editado por Jaime Gómez Triana y que reúne diversos materiales sobre las relaciones entre Arguedas y la vida cultural/política de la isla.

15 Las relaciones de Arguedas con el socialismo siempre fluctuaron entre el rechazo y la admiración. Es conocida la frase en la cual reconoce su deuda con Mariátegui, pero en otro momento también afirmó «tengo discrepancias irremediables con los comunistas» (*Cartas*, p.84). Sobre este tema puede revisarse el trabajo de Garvin Arnall, «The missed

Cusco y Cuba, considerando que ambos espacios son el centro del mundo. En un verso leemos: «¡Llaqtallay llaqta mosoq/ mundupa Qosqon!». Este tono se contrapone con el ataque al gobierno americano. Es interesante advertir cómo la poesía arguediana reconoce dos tipos principales de enemigos contra la vida de los runas, la humanidad y otros mundos ontológicos: el colonialismo y el capitalismo. En *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, los colonizadores son llamados «supay weraqochakunapaq» («colonizadores malignos»), «kita weraqochakunapa» («colonizadores execrables»). Mientras tanto, en «Cubapaq», aquellos que impiden llegar a la isla son descritos de esta manera: «supay qollqe sunquyuq, runa cheqniq supay» o, en la traducción de Arguedas, «los malditos corazón de dinero, los endemoniados odiadores del hombre» (p. 19). La posición del poeta en contra de Estados Unidos (y su política capitalista) se hace más directa en el poema «Qollana Vietnam Llaqtaman». Nótese que Arguedas vuelve a hacer alusión a las armas de los opresores en el siguiente pasaje: «Huk gringo yanki runakunam, ninawan makina ruwasqan». La represión y el poderío norteamericano se resalta cuando se afirma que el armamento es una máquina hecha de fuego. Frente a esa violencia, Arguedas admira la valentía del pueblo de Vietnam, del mismo modo que ha enaltecido las luchas de los runas en contra de los

encounter of *turupukllay*: Marxism, indigenous communities and Andean culture in *Yawar Fiesta*» (2020). La lectura de Arnall problematiza estos vínculos y va más allá de la lectura mecánica de Ubilluz, quien afirma —sin mayor esfuerzo hermenéutico— que el cuento «Agua» presenta un «autor implícito socialista» (p. 124).

colonizadores peruanos. Arguedas en estos poemas delinea una traducción territorial planetaria, reconociendo la dimensión transnacional de la colonización. El interés arguediano por las gestas cubanas y vietnamitas no disminuye la participación de los runas. Se trata de poemas escritos en quechua y que traducen estas resistencias desde una toma de posesión indígena. Arguedas trata de introducir los saberes andinos dentro de una red de luchas anti-coloniales y anti-capitalistas, remarcando lo mucho que puede contribuir la cultura quechua para forjar un proyecto que hoy llamaríamos «la política de agencia indígena en las Américas» (Devine Guzman, p. 78).

CONCLUSIONES

La poesía de Arguedas nos muestra una lógica relacional de mundos, nos desafía a pensar en un horizonte político más allá de moldes eurocéntricos y antropocéntricos. El poeta Arguedas, además, remarca siempre el triunfo de los runas a pesar de las violencias coloniales, mostrándonos cómo estos sujetos se re-apropian de códigos culturales que les son útiles. Cabría aquí recordar unas palabras de Ailton Krenak, uno de los líderes amerindios más importantes en Brasil. Sobre sus interacciones con el sistema cultural brasileño no-indígena, Krenak indicaba: «Quando acceitei aprender a ler e escrever, encarei a alfabetização como quem compra um peixe que tem espinha, tirei as espinhas e escolhi o que eu queria» (p. 86). El mensaje de Arguedas se orienta hacia el empoderamiento de los sujetos indígenas: los runas se apropian y re-semantizan tecnologías y saberes occidentales para ser

respetados, para obtener mayores derechos y recuperar la dignidad y las tierras que les fueron arrebatadas. Los poemas fluctúan así entre la desposesión territorial/colonización («Manañan allpaykuna, chakraykuna kanñachu») y la potencialización de cuerpos animados y desafiantes («¡Huñunakuychik, llaqtay runa, kanchiriywan katataychik!»). Este tránsito significa el cambio de un sujeto colonizado a un sujeto autónomo y empoderado. Dicho proceso augurado por la poesía arguediana se conecta con esta frase de Franz Fanon: «la “chose” colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère» («la “cosa” colonizada deviene un ser humano a través de los mismos procesos por los cuales se libera», traducción propia, p. 41).

De acuerdo a Jose Antonio Mazzotti, los poemas de Arguedas anunciaban las expresiones migrantes de la chicha o la tecnocumbia (p. 104). Sin embargo, la resonancia de dicha poesía va más allá de cualquier entramado multiculturalista. Como el mismo Arguedas intuía, muchos de sus poemas son llamados a la rebelión y hoy en día nos interpelan ante el racismo imperante en Perú. Las últimas elecciones presidenciales mostraron con crudeza las violencias y las jerarquías raciales que permean la sociedad peruana. Más allá de los aciertos y desaciertos del presidente electo Pedro Castillo, es evidente que muchos de estos ataques, especialmente de los grupos de derecha y las elites peruanas, se basan en un desprecio a los orígenes campesinos/provincianos de Castillo. En medio de una tensa espera por conocer el resultado presidencial, manifestantes de provincias llegaron a la capital y ofrecieron su apoyo a Castillo, entonces candidato del partido Perú Libre. Esto sucedió cuando el fujimorismo intentó anular el

voto rural en la primera vuelta electoral. No fue una espera fácil para los seguidores de Castillo, considerando los hostigamientos de La resistencia, un grupo de tendencia fascista y defensor del fujimorismo. En aquellos días no fue raro ver cuentas de *Twitter* mostrando imágenes de los mítines de Castillo en el Centro de Lima, acompañadas de un verso de Arguedas, un verso que inspira luchas anti-coloniales y que, sin duda, resulta una amenaza para los grupos de poder que solo buscan reforzar mayores injusticias sociales y raciales en el país. El verso, tomado de *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, es el siguiente: «Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo».

Christian Elguera
St. Mary's University

BIBLIOGRAFÍA

- Apter, Emily (2013). *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. Verso.
- Arguedas, José María (1949). *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán.
- Arguedas, José María (trad.) (1955). *Apu Inka Atawallpaman: Elegía quechua anónima*. Lima: Juan Mejía Baca/P.L. Villanueva.
- Arguedas, José María (4 de diciembre de 1958). «¿Una novela sobre las barriadas? [Primera parte]». *La Prensa*, p. 10.
- Arguedas, José María (23 de diciembre de 1958). «¿Una novela sobre las barriadas? [Segunda parte]». *La Prensa*, p. 16.
- Arguedas, José María (1962). *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*. Lima: Ediciones Salqantay.
- Arguedas, José María (1969). *Primer encuentro de Narradores Peruanos, Arequipa, 1965*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Arguedas, José María (1972). *Katatay*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Arguedas, José María (1986). Presentación. En *Cantos y cuentos quechuas*. Lima: Munilibros.
- Arguedas, José María (1998). *Las cartas de Arguedas*. Edición de John Murra y Mercedes López-Baralt. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arguedas, José María (2012). Entre el kechwa y el español. La angustia del mestizo. En *Obras completas VI*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, José María (2012). El wayno y el problema del indio en el mestizo. En *Obras completas VI*. Lima: Editorial Horizonte.

- Arguedas, José María (2012). La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. En *Obras completas VII*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, José María (2021). *Katatay*. Lima: Casa de la Literatura Peruana.
- Arnall, Gavin (2020). The missed encounter of *turupukllay*: Marxism, indigenous communities and Andean culture in *Yawar Fiesta*. *Radical Americas*, 5(1), 1-16.
- Beckman, Ericka (2018). José María Arguedas' Epics of Expropriation. *Emisférica*, 14(1).
- Beckman, Ericka (2019-2020). The Historical Novel in Peru: José María Arguedas' *Yawar Fiesta*. *Mediations*, 33(1-2), 69-84.
- Berman, Antoine (1995). *Pour une critique des traductions: John Donne*. París: Éditions Gallimard.
- Cornejo Polar, Antonio (1976). Arguedas, poeta indígena. En Juan Larco (comp.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Daly, Tara (2019). *Beyond Human: Vital Materialisms in the Andean Avant-Gardes*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- De Campos, Haroldo (1972). A palavra vermelha de Horderlin. En *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario (2018). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Devine Guzman, Tracy (2017). Before Tordesillas, and Beyond: The Politics of Native Agency across the Americas.

- En Robert Patrick Newcomb y Richard Gordon (eds.), *Beyond Tordesillas. New Approaches to Comparative Luso-Hispanic Studies*. Ohio: Ohio State University Press.
- Donoso, José (1983). *Historia personal del «boom»*. Barcelona: Seix Barral.
- Elguera, Christian (2015). Arguedas, autores y autores cosmopolíticos. *Revista virtual de literatura El Hablador*, 22. Recuperado de <https://bit.ly/3GJHfcX>
- Elguera, Christian (2020-2021). Cities of Rivers, Mountains, and Serpents: Non-Human Territorialities in Jaime Saenz and José María Arguedas. *Bolivian Studies Journal*, 26-27, 127-157.
- Elguera, Christian (2021). «El wamani es wamani»: La lógica relacional no-humana en La agonía de Rasu-Ñiti de José María Arguedas. *Communitas*, 5(10), 27-42
- Elguera, Christian (2020). Ontological Migrations in José María Arguedas's Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman: The Triumph of Runa Migrants Against the Colonial Violence in Lima. *Diálogo*, 23(2), 119-132.
- Elguera, Christian (2020). *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil (1960-2000)*. Tesis doctoral. Austin, University of Texas at Austin.
- Escobar, Arturo (2020). *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press.
- Fanon, Franz (2002). *Les damnés de la terre*. Éditions La Découverte & Syros.
- Guzmán, María Constanza (2009). Hacia una conceptualización del legado del traductor. *Forma y Función*, 22(1), 203-224.

- Hibbett, Alexandra (2012). Arguedas' Joy: Opening History in *The Fox from Up Above and the Fox from Down Below*. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 21(3), 379-389.
- Huamán, Miguel Ángel (1988). *Poesía y utopía andina*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Irvine, Judith y Gal, Susan (2000). Language Ideology and Linguistic Differentiation. En Paul Kroskrity, *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities*. School of American Research Press.
- Krenak, Ailton (2015). *Encontros*. Azogue.
- Krögel, Alison (2021). *Musuq illa. Poética del harawi en Runasimi (2000-2020)*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Lambright, Anne (2007). *Creating the Hybrid Intellectual: Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Law, John (2015). What's Wrong with a One-World World? *Distinktion: Journal of Social Theory*, 16(1), 126-139.
- López, Cesar (2020). Razones de lo animal en El pez de oro de Gamaliel Churata y El zorro de arriba y el zorro de abajo de José María Arguedas. *Mitologías hoy*, 21, 209-225.
- Mamani, Mauro (2011). *José María Arguedas: urpi, fieru, quri, sonqoyku*. Lima: Petroperú.
- Mancosu, Paola (2019). La autotraducción de José María Arguedas: heterolingüismo y (re)escritura diglósica. *Confluente*, 11(2), 410-437.
- Mazzotti, José Antonio (2003). Bilingualism, Quechua Poetry, and Migratory Fragmentations in Present-day Peru. En Doris

- Sommer (ed.), *Bilingual Games: Some Literary Investigations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Moraña, Mabel (2013). *Arguedas / Vargas Llosa: dilemas y ensamblajes*. Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Melis, Antonio (2011). *José María Arguedas. Poética de un demonio feliz*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Tarica, Estelle (2008). *The Inner Life of Mestizo Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ubilluz, Juan Carlos (2017). *La venganza del indio: ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Ubilluz, Juan Carlos (2021). Sobre el destino incierto del pueblo indio y de su pachacutiy por la vía cultural (Una lectura de «A nuestro padre creador Tupac Amaru' de José María Arguedas»). En Paolo de Lima, *Golpe, furia, Perú. Poesía y nación*. Lima: Editorial Horizonte.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 3-20.
- Woolard, Kathryn (1998). Language Ideology as a Field of Inquiry. En Bambi Schieffin *et al* (eds.), *Language Ideologies. Practice and Theory*. Oxford University Press.

**JOSÉ MARÍA ARGUEDAS, POETA
BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL**

LIBROS

- Huamán, Miguel Ángel (1988). *Poesía y utopía andina*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Kabusch, Marcela Magdalena (2014). *Tensión expresiva en la poesía de José María Arguedas*. Lima: Horizonte.
- Mamani Macedo, Mauro (2011). *José María Arguedas. Urpi, fieru, quri, sonqoyky: estudio sobre la poesía de Arguedas*. Lima: Copé.

TESIS

- Arguello Egas, Xavier Alejandro (2021). *El temblor y la profecía. La reivindicación cultural del mundo andino en la poesía de César Dávila Andrade y José María Arguedas*. Tesis de posgrado. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Elguera Olórtegui, Christian Alexander (2020). *Traducciones territoriales: la defensa de territorios indígenas en Perú y en Brasil*. Tesis doctoral. Austin, University of Texas. [Véase el capítulo I: «Kay weraqochakunaq llaqtanta noqayku»: llaqta, migración y traducción runa en Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman»].

- Maldonado Cano, Eliana María (2021). *José María Arguedas: memoria ancestral, renovación y politización de las formas poéticas quechuas*. Tesis doctoral. Medellín, Universidad de Antioquía.
- Ninamango Mallqui, Eduardo (1982). *Katatay y la poética quechua de José María Arguedas*. Tesis de pregrado. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ARTÍCULOS, ENSAYOS Y NOTAS

- Aibar Ray, Elena (1991). La poesía quechua de protesta social de José María Arguedas y César Guardia Mayorga. En Mary H. Preuss (ed.), *Past, present and future: selected papers on Latin American Indian literatures*. California: Labyrinthos.
- Ajens, Andr's (2012). *Katatay*. En torno a los poemas de J. M. Arguedas. Recuperado de <https://bit.ly/3m2jnJJ>
- Alberdi Vallejo, Alfredo (2011). Puntualizaciones quechuas sobre el canto, el himno, el cuento «Arakanka», y la palabra *zumbayllu* en José María Arguedas. *Temas y Variaciones de Literatura*, 37, 147-191.
- Álvarez, Rolando (2011). La voz del amauta en «Llamado a algunos doctores». *Valenciana*, 8, 117-137.
- Álvarez, Rolando (2014). El sentido metafórico en «Oda al jet» de José María Arguedas. *InCrea. Revista de Investigación y Creación en Artes*, 1, 1-15.
- Ángel Baquero, Andrea (2021). Oralidad, música y letras: la revolución de la palabra en la poesía de José María Arguedas y Candelario Obeso. *Poligramas*, 52, 1-16.

- Arango-Keeth, Fanny (2012). El discurso traductor de José María Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 75, 183-204.
- Arteaga, Armando (2015). Arguedas en la textualidad de la poesía quechua. *Maestra Vida*, 2/3, 119-127.
- Ayunque Cusipoma, Julián Basilio (2009). «Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman»: poesía de José María Arguedas. *Agua. Revista de Cultura Andina*, 4, 82-98.
- Bayers, Leslie (2011). Polyphony and Performance in the Poetry of José María Arguedas. *Chasqui*, 40(1), 111-124.
- Casas Ballón, Leo (2013). Arguedas y la poesía quechua cantada. En Cecilia Esparza, Miguel Giusti *et. al.* (eds.), *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo III*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castillo Ochoa, Manuel (1995). José María Arguedas, el conflicto cultural y la «intervención triunfante». En *Amor y fuego: José María Arguedas 25 años después*. Lima: Desco, Cepes & Sur. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Cavero, Samuel (2011). *Katatay*, una dimensión mítica y simbólica desde la resistencia y el folklore. *Pueblo Continente*, 22(1), 110-114.
- Cerna Bazán, José (1999). La poesía como género híbrido: experimentación literaria y heteroglosia en el Perú. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 50, 235-245. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Cevallos Mesones, Leonidas (2013). José María Arguedas, el poeta. En José María Arguedas, *Katatay*. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar.

- Cornejo Polar, Antonio (1973). Nota sobre la poesía de José María Arguedas. *Montalbán*, 2, 673-679.
- Cornejo Polar, Antonio (1976). Arguedas, poeta indígena. En Juan Larco (ed.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas.
- Cornejo Polar, Antonio (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, 62(176), 837-844. [Referencias a «Nuestro Padre Creador Túpac Amaru» en la p. 840].
- Cornejo Polar, Antonio (1995). Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de José María Arguedas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(42), 101-109. [Referencias sobre «A nuestro padre creador Túpac Amaru» en las pp. 108-109].
- Cruz Sánchez, Ernesto (2011). Elementos pragmáticos de la voz poética de *Katatay*. *Pueblo Continente*, 22(1), 93-97.
- Chillece Canales, Edwin (2011). El tinkuy cósmico como metáfora de la condición andina en el poema «Katatay», de José María Arguedas. *Ínsula Barataria*, 12, 187-201.
- Chumbile, Antonio (14 de julio de 2020). *Katatay* de José María Arguedas. Recuperado de <https://bit.ly/3GMJSLe>
- Daly, Tara (2012). El aire de Arguedas de la década de 1960: una sustancia común y crítica. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 38(75), 51-75. [Véase el apartado «El viento universal de “Llamado a algunos doctores”» en las pp. 64-67].
- Domínguez Condezo, Víctor (2011). Arguedas: el sentido real en la poesía qichwa. Vigencia de sus llamados, himnos, cantos y gritos en «El Perú hirviente de estos días» y humanidad

- andina. En Román Robles (ed.), *Memoria y homenaje a José María Arguedas: centenario de su nacimiento (1911-2011)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Elguera, Christian (2020) Ontological Migrations in José María Arguedas's Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman: The Triumph of Runa Migrants Against the Colonial Violence in Lima. *Diálogo*, 23(2), 119-132.
- Elguera, Christian (2021). Cities of Rivers, Montains, and Serpents: Non-Human Territorialities in Jaime Saenz and José María Arguedas. *Bolivian Studies Journal*, 26/27, 127-157. [Referencias a «Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman. Hailly-Taki»].
- Escobar, Alberto (1972). Presentación. En José María Arguedas, *Katatay*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Escobar, Alberto (1989). Arguedas, el poeta y su flecha en la palabra. En *El imaginario nacional: Moro-Westphalen-Arguedas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Espezúa, Dorian (2000). «Huk Doctorkunaman Qayay», la demanda de reconocimiento o contra el discurso universitario. En *Entre lo real y lo imaginario: una lectura lacaniana del discurso indigenista*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Espezúa, Dorian (2011). El proyecto arguediano de construir una lengua nacional. *Letras*, 82(117), 17-43. [Véase el apartado «¿Y la poesía?» en las pp. 37-41].
- Espino, Gonzalo (2011). La poesía quechua de José María Arguedas: aproximaciones a «Huk Doctorkunaman Qayay». *Pueblo Continente*, 22(1), 75-82.

- Espino, Gonzalo (2011). Etnopoética: la poesía bicultural de José María Arguedas. *Katatay*, 9, 36-40.
- Espino, Gonzalo (2011). La poesía quechua de José María Arguedas: la categoría runa. En Gladys Flores, Javier Morales & Marco Martos (eds.), *Arguedas centenario*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.
- Espino, Gonzalo (2011). José María Arguedas: ampliación del corpus poético arguediano. Recuperado de <https://bit.ly/3INDqFD>
- Espino, Gonzalo (2012). La poesía de José María Arguedas. *Celebis: revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 23, 21-38.
- Federico, Francesca (2021). El «temperamento lírico» de José María Arguedas. En José Antonio Mazzotti (ed.), *Arguedas global. Indigenismo en el nuevo milenio*. Lima: Universidad César Vallejo.
- Franqui, Rosario (2011). La presencia de la cultura quechua en el mundo poético *Temblar/El sueño del pongo* de José María Arguedas. *Fórum*, 19/20, 102-115.
- Gonzales, Odi (2011). *Katatay*. Temblor y descarga. En José María Arguedas, *Katatay/Temblor. Dicen que somos el atraso*. Lima: Sarita Cartonera.
- González Vigil, Ricardo (1999). José María Arguedas. En *Poesía peruana. Siglo XX*. Tomo I. Lima: Copé. [Comentarios críticos y apuntes bibliográficos en las pp. 423-424].
- Harrison, Regina (1983). José María Arguedas: el substrato quechua. *Revista Iberoamericana*, 49(122), 111-132.
- Huamán, Miguel Ángel (1999). La poesía de José María Arguedas y la utopía andina. *Alma Máter*, 17, 105-112.

- Huamán, Miguel Ángel (2005). La poesía de José María Arguedas y la utopía andina. En *Siete estudios de interpretación de la literatura peruana*. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Hurtado de Mendoza Santander, William (2017). La poesía de Arguedas, vía crucis de una opción. En *Ocho ensayos entre el quechua y el español*. Lima: Universidad Nacional Agraria de La Molina.
- Husson, Jean-Phillipe (2002). Literatura quechua. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 29, 387-522. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Larrú, Manuel (1998). El tránsito cultural en la poesía de Arguedas. *Escritura & Pensamiento*, 1(2), 201-211.
- Larrú, Manuel (2003). La utopía posible en la poesía de Arguedas. *Lhymen*, 2, 63-71.
- Lienhard, Martín (1990). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas. [Véase el apartado «José M. Arguedas» en las pp. 348-355].
- Lienhard, Martin (1991). El poeta quechua Arguedas y la poesía quechua reciente. En Hildebrando Pérez & Carlos Garayar (eds.), *José María Arguedas: vida y obra*. Lima: Amaru.
- Lienhard, Martín (2011). Código y mensaje: *Katatay (Temblar)* de José María Arguedas. En Itziar López Guil & Jenaro Tálens (eds.), *El espacio del poema: teoría y práctica del discurso poético*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Loayza-Maturrano, Edward (2020). La poética transcultural de José María Arguedas: una didáctica social a través de la literatura. *Tierra Nuestra*, 14(1), 25-31.
- López-Baralt, Mercedes (2005). La otredad puertas adentro. Arguedas poeta. *Revista de Estudios Hispánicos*, 2, 19-39.
- López-Baralt, Mercedes (2012). Arguedas, poeta y mitógrafo. *América sin Nombre*, 17, 25-35.
- Llano, Aymar de (2000). Gestos e ideología en José María Arguedas. *Celebis: revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 12, 9-26.
- Mamani Macedo, Mauro. (2011). «El poderoso que habla»: el río y las dinámicas socioculturales en la poesía de José María Arguedas. *Letras*, 117, 45-63.
- Mamani Macedo, Mauro (2011). El amor como sentimiento vivificador en José María Arguedas. En Gladys Flores, Javier Morales & Marco Martos (eds.), *Arguedas centenario*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.
- Mamani Macedo, Mauro (2014). Hervores lingüísticos y sensibles en «Gabicha», un poema recuperado de José María Arguedas. *Celebis. Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 27, 141-156.
- Mamani Macedo, Mauro (2016). José María Arguedas: cantos-poemas de cielo y pampa. En *La poética de lo sensible*. Lima: Universidad San Ignacio de Loyola.
- Mamani Macedo, Mauro (2019). Poesía quechua de José María Arguedas: *Katatay*. Temblor de hombre y mundo. En Estefanía Peña Steel & Claudia Rodríguez Monarca (eds.), *Al sur*

de Arguedas. Libro homenaje al amauta José María Arguedas en Valdivia. Valdivia: Kultrún.

- Mamani Macedo, Mauro; Huamán López, Carlos & Julca Estrada, Yolanda Ruth (2019). José María Arguedas: poeta quechua de la transformación. *Letras*, 90(132), 110-137.
- Mancosu, Paola (2019). La autotraducción de José María Arguedas: heterolingüismo y (re)escritura diglósica. *Confluente*, 11(2), 410-437.
- Mancosu, Paola (2019). Autotraducción, poder y modernidad. El caso de José María Arguedas. En Susanna Regazzoni & Fabiola Cecere (eds.), *América, el relato de un continente*. Venezia: Edizioni Ca'Foscari.
- Mazzotti, José Antonio (2002). El flujo con marca étnica. En *Poéticas del flujo: migración y violencia verbales en el Perú de los 80*. Lima: Congreso de la República del Perú. [Véase los apartados «José María Arguedas, poeta» y «Los herederos de Arguedas» en las pp. 41-58].
- Mazzotti, José Antonio (2002). Poesía quechua y fragmentaciones migratorias en el Perú actual: una aproximación. *Revista Andina*, 35, 145-165. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Medina Cabrera, Shéridan (2016). La poesía migrante andina en el Perú del siglo XX. *Cuadernos Literarios*, 13, 55-70. [Véase el apartado «El caso de José María Arguedas» en las pp. 60-63].
- Melis, Antonio (2011). Cuando il poeta se traduce: Le poesie quechua de José María Arguedas. Claudia Buffagni et al, *The Translator as Author. Perspectives on Literary Translation*. Berlín: LIT Verlag.
- Melis, Antonio (2011). La doble redacción de las poesías quechuas de José María Arguedas. En *José María Arguedas: poética de un demonio feliz*. Lima: Congreso de la República del Perú.

- Melis, Antonio (2011). La poesía de un demonio feliz. En *José María Arguedas: poética de un demonio feliz*. Lima: Congreso de la República del Perú.
- Melis, Antonio (2011). Simbología andina y modernidad en un poema quechua de José María Arguedas. En Gladys Flores, Javier Morales & Marco Martos (eds.), *Arguedas centenario*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.
- Mellado, Silvia (2011). Dioses, hombres y aeroplanos en *Katatay* de José María Arguedas. *Katatay*, 9, 41-47.
- Miranda, Paula (2011). Los poemas quechuas de José María Arguedas: otras posibilidades de heterogeneidad. *Otro Lunes. Revista Hispanoamericana de Cultura*, 16, Recuperado de <https://bit.ly/3oYXNb2>
- Molinié, Roxana (2007). «Llamado a algunos doctores»: para una poética del reconocimiento. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, 5, 95-104.
- Mudarra Montoya, Américo (2004). José María Arguedas: tres momentos en la conciencia lírica andina. *Martín. Revista de Artes y Letras*, 10/11, 83-90.
- Mudarra Montoya, Américo (2009). «Oda al jet» de José María Arguedas o la conflictiva apropiación de la modernidad. *Escritura & pensamiento*, 12(25), 55-62.
- Muñoz Díaz, Javier Alonso (2013). Las profecías de un demonio feliz. Notas sobre *Katatay* y la poesía de José María Arguedas. *Lucerna*, 4, 4-9.
- Nagy, Silvia (1997). Una nueva espacialidad poética-discursiva: «Oda al jet/Jetman Hailly». En *Identidades en transformación: el discurso neoindigenista en los países andinos*. Quito: Abya Yala.

- Nieri Rojas, César Ricardo (2010). *Katatay y otros poemas* (1972): los invito a temblar. *Un Vicio Absurdo*, 6, 138-141.
- Noriega, Julio (1993). *Poesía quechua escrita en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Noriega, Julio (1993). Propuesta para una poética quechua del migrante andino. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 46, 53-65. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Noriega, Julio (1994). La poesía quechua escrita: una forma de resistencia cultural indígena. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 523, 79-88.
- Noriega, Julio (2012). Otro poema bilingüe de José María Arguedas. *América sin Nombre*, 17, 61-67.
- Noriega, Julio (2019). Poesía quechua contemporánea: ríos en curso. En Giovanna Pollarolo & Luis Fernando Chueca (coords.), *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen 4. Poesía peruana: entre la fundación de su modernidad y finales del siglo XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/ Casa de la Literatura Peruana/Ministerio de Educación. [Véase el apartado «Arguedas o los trabajos del poeta y traductor»].
- Noriega, Julio (2020). Prólogo. En José María Arguedas, *Katatay*. Lima: Casa de la Literatura Peruana.
- Osorio, Juan Alberto (2018). La poesía de Arguedas. En *Sobre literatura peruana*. Arequipa: Quimera.
- Osorio, Nelson (2012). José María Arguedas y el lenguaje de la identidad mestiza. *América sin Nombre*, 17, 75-80. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].

- Pérez, Hildebrando (1991). Soledad y subversión en la poesía de Arguedas. En Rodrigo Montoya (ed.), *José María Arguedas, 25 años después: huellas y horizontes, 1969-1989*. Lima: Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Pérez, Hildebrando (2012). Inclusión y lirismo en la poética de José María Arguedas. En V. V. A. A., *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Quispe Collantes, Roxana (2019). Llakiq sonqokuna (Corazones que sufren). Afinidades y distancias entre Kilku Warak'a y Arguedas en torno al harawi en la poética de Yawar Para (Lluvia de sangre). *Revista del Instituto Riva-Agüero*, 4(2), 287-332. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Rebaza Soralluz, Luis (1996). Arguedas y Salazar Bondy. La poesía quechua, el «espíritu andino» y la construcción de un personaje artista. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 551, 19-40.
- Rebaza Soralluz, Luis (1998). La poesía y las lenguas quechua como un espacio andino de narración nacional: José María Arguedas, Javier Sologuren y la subjetividad artística. En Mabel Moraña (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio: homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Rodríguez Flores, Antonio (2011). ¡Somos todavía! Tinkuy y dolor cósmico en «Túpac Amaur Kamaq Taytanchisman» (A nuestro Padre Creador Túpac Amaru), de José María Arguedas. En Gladys Flores, Javier Morales & Marco Martos (eds.), *Arguedas centenario*. Lima: Academia Peruana de la Lengua.

- Rodríguez, Paulina (1976). El cauce poético y su utilería artística. En Juan Larco (ed.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*. La Habana: Casa de las Américas.
- Roel, María Luisa (2004). La oralidad en la poesía de Arguedas: el caso de «A nuestro padre creador Túpac Amaru». En Carlos García-Bedoya (comp.) *Memorias de JALLA 2004*. Tomo III. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Roel Mendizábal, María Luisa (2004). A nuestro padre creador Túpac Amaru. *Martín. Revista de Artes y Letras*, 10/11, 91-96.
- Romualdo, Alejandro (1991). Arguedas: poesía de la resistencia. En Hildebrando Pérez & Carlos Garayar (eds.), *José María Arguedas: vida y obra*. Lima: Amaru.
- Rowe, William (1996). La complejidad semántica de la poesía de Arguedas. En *Ensayos arguedianos*. Lima: Sur.
- Salazar, Ina (2001). La esplendente morada: poesía y paisaje en José María Arguedas y César Moro. *América Cahiers du Criccal*, 26, 119-133.
- Salazar, Ina (2013). José María Arguedas y Emilio Adolfo Westphalen: en la patria universal de la poesía. En Cecilia Esparza, Miguel Giusti *et al* (eds.), *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales. Tomo II*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Saldaña, César (2002). En torno a la traducción de los cantos quechuas de José María Arguedas. *Letras*, 103/104, 291-307.
- Santiváñez, Roger (2011). Breve introducción a la poesía de José María Arguedas en base a tres poemas emblemáticos. *Letras*, 117, 95-101.

- Santiváñez, Roger (2017). Migración interna y poesía en el Perú. En Javier García Liendo (ed.), *Migración y frontera: experiencias culturales en la literatura peruana del siglo XX*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Silva Santisteban, Ricardo (1989). Elogio de José María Arguedas, el poeta. En *Escrito en el agua*. Lima: Colmillo Blanco.
- Sologuren, Javier (1988). El lucero de José María. En *Gravitaciones & tangencias*. Lima: Colmillo Blanco.
- Tapara Puma, Alex (2017). La denuncia social en el poema quechua «Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman» del poemario *Katatay* de José María Arguedas. *Parnasón*, 4, 69-91.
- Toro Montalvo, César (1995). *Historia de la literatura peruana. Tomo I: Inca y quechua*. Lima: A. F. A. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].
- Ubilluz, Juan Carlos (2021). Sobre el destino incierto del pueblo indio y de su *pachakutiy* por la vía cultural (Una lectura de «A nuestro padre creador Túpac Amaru» de José María Arguedas). En Paolo de Lima (ed.), *Golpe, furia, Perú. Poesía y nación*. Lima: Horizonte.
- Urdanivia, Eduardo (1997). Bajo la piel, poesía y Arguedas. *Páginas*, 143, 86-89.
- Vásquez Miranda, Loana (2021). «Katatay», un poema de José María Arguedas. Recuperado de <https://bit.ly/3GONEDU>
- Vega Mendieta, Nehemías (2013). La metáfora y la cosmovisión andina en un poema de José María Arguedas. *Tierra Nuestra*, 9(1), 135-147.

Westphalen, Emilio Adolfo (2004). Las lenguas y la poesía. En *Poesía completa y ensayos escogidos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. [Referencias a la poesía de José María Arguedas].

MATERIALES AUDIOVISUALES

Cachay, Christian (15 de octubre de 2021). La retórica de la resistencia: el proceso liminal en *Katatay/Temblar* de José María Arguedas. *VII Encuentro de Jóvenes Investigadores en Humanidades*. [Publicación en *Facebook Live*]. Recuperado de <https://fb.watch/9mEpmXh-7H/>

Casa de la Literatura Peruana (21 de septiembre de 2021). Lecturas Peruanas en Casa. Identidades y fronteras: poesía y migración andina. Recuperado de https://youtu.be/gv5iLI-Je_4A. [Charla entre Antonio Chumbile y Edwin Chillce sobre «Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman. Haylli-Taki / A nuestro padre creador Túpac Amaru. Himno-Canción»].

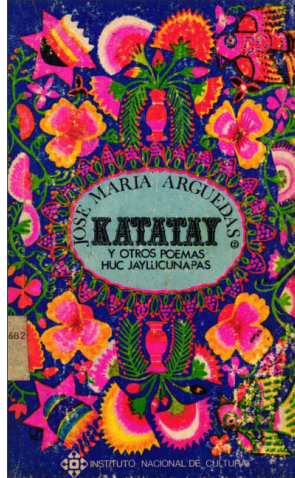
Elguera, Christian (1 de mayo de 2019). Arguedas y los movimientos campesinos del Perú. Recuperado de <https://youtu.be/leI-aoNZ3XU>

Red Literaria Peruana (9 de diciembre de 2021). José María Arguedas: canto y poesía quechua. [Publicación en *Facebook Live*]. Recuperado de <https://fb.watch/9Qo5bHNpMY/> [Conversación entre Mauro Mamani Macedo y Carlos López Huamán sobre la poesía de José María Arguedas].

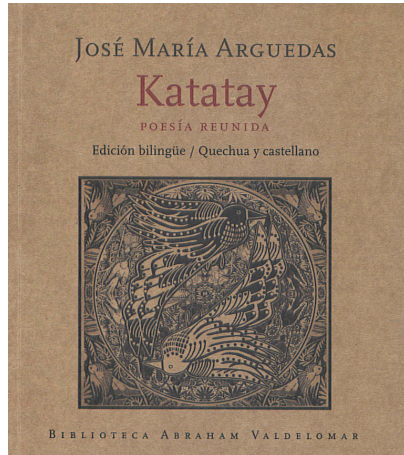
ANEXOS



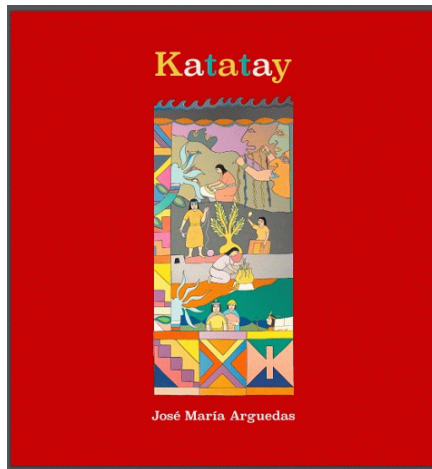
Arguedas, José María. (1938). *Canto kechwa; con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*. Lima: Ediciones del Club Literario Peruano



Arguedas, José María. (1972). *Katatay*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.



Arguedas, José María. (2013). *Katatay: poesía reunida*. Lima: Biblioteca Abraham Valdelomar



Arguedas, José María. (2020). *Katatay*. Lima: Casa de la Literatura Peruana.

Esta bibliografía fue culminada en
diciembre de 2021 por el Equipo de
Investigaciones Bibliográficas de la
Red Literaria Peruana.

