

Citación bibliográfica: TORRES, Cinthya. «Entre el río y la montaña: José María Arguedas, César Calvo y una mismidad de saberes en la Amazonía peruana». *América sin Nombre*, 32 (2025): pp. 140-158, <https://doi.org/10.14198/AMESN.27645>

Entre el río y la montaña: José María Arguedas, César Calvo y una mismidad de saberes en la Amazonía peruana

From the River to the Mountain: José María Arguedas, César Calvo, and a commonality of knowledges in the Peruvian Amazon

CINTHYA TORRES

University of South Alabama, EE.UU

ctorres@southalabama.edu

 <https://orcid.org/0000-0001-9510-0669>

Fecha de recepción: 22/05/2024

Fecha de aceptación: 05/07/2024

Resumen

Los Andes y la Amazonía han sido tradicionalmente percibidos como espacios separados y con tradiciones culturales distintas. Este artículo establece conexiones literarias y de pensamiento entre ambas regiones geográficas desde las obras de José María Arguedas y César Calvo Soriano. El punto de partida es una escena de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* de César Calvo, donde se rinde homenaje a José María Arguedas, probablemente el escritor peruano más importante del siglo pasado, cuya obra ha sido central para una concepción más heterogénea de la nación moderna. En el mosaico de voces y relaciones interétnicas que se despliega en las novelas de Arguedas, la selva es mencionada breve y ocasionalmente. Esta ausencia es significativa porque reitera la imagen de la Amazonía como un dominio colonial. En este artículo reviso la historia de esta división para luego explicar el lugar de la selva en la obra de Arguedas. En una segunda sección exploro la filiación entre Calvo y Arguedas desde tres temas compartidos: la legitimidad de las ontologías amerindias y otras formas de relación con el mundo natural,

La autora declara que no hay conflicto de intereses.

© 2025 Cinthya Torres



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

las posibilidades significativas de las textualidades amazónicas y la propuesta hacia una nación intercultural. El objetivo de este ensayo es establecer interrelaciones culturales entre los Andes y la Amazonía, así como apreciar la relevancia de la obra de Arguedas para pensar temas y tendencias en la literatura amazónica contemporánea.

Palabras clave: división Andes / Amazonía; José María Arguedas; César Calvo Soriano; interculturalismo; ontologías amerindias.

Abstract

The Andes and the Amazon have traditionally been regarded as separate domains with distinctive cultural traditions. This article draws some literary and critical connections between these two geographical regions through the works of José María Arguedas and César Calvo Soriano. The starting point is a scene from *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonia* by César Calvo, where the author pays tribute to José María Arguedas, probably the most prominent Peruvian writer of the last century, whose work has been central to a more heterogeneous conception of the modern nation. In the tapestry of voices and interethnic relations that unfold in Arguedas's novels, the Amazon is briefly and occasionally mentioned. This absence is noteworthy because it reiterates the image of the Amazon as a colonial domain. In this article, I first review the history of this division and then elaborate on the place of the Amazon in Arguedas's work. In a second section, I explore connections between Calvo and Arguedas from three shared themes: the legitimacy of Amerindian ontologies and other forms of relating to the natural world, the possibilities of meaning in Amazonian textualities, and the path to an intercultural nation. This essay aims to establish cultural interrelationships between the Andes and the Amazon and appreciate the relevance of Arguedas's work for reflecting on themes and trends in contemporary Amazonian literature.

Keywords: the Andes / Amazonia divide; José María Arguedas; César Calvo Soriano; interculturalism; Amerindian ontologies

En el capítulo ocho de la tercera parte de *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981) de César Calvo Soriano, titulado «José María Arguedas besa la boca de una cerbatana», el protagonista César Soriano tiene una visión donde, a orillas del embarcadero de Dos de Mayo y en compañía de don Javier y don Hildebrando, transfigurado en Narowé, el primer hombre de la mitología ashaninka ve a José María Arguedas volver caminando sobre el río, envuelto en una *cushma* amarilla. «La muerte lo miraba por el ojo de una pukuna de tanrilla», anota el narrador. Inmediatamente, la voz rugosa del río le pide al escritor que no los abandone: «¡Dime qué debo hacer, José María Arguedas, para que no nos abandones, para que no resignes tu frente hacia el dardo que sopla el enemigo...!» Sin dejar de caminar, Arguedas responde: «— ¡Regresa al Urubamba! —así le dijo—, ¡regrésame contigo aguas arriba! ¡Avanza cuatro siglos! ¡Retrocede, Amazonas, cuatro siglos por el Río Sagrado! ¡Impide el desembarco de los bárbaros, los virakocha, los

conquistadores!» (2011, p. 249). La conversación se interrumpe cuando la voz de don Juan Tuesta, otro de los brujos verdes de la novela, le ordena a Arguedas que se convierta en la visión, para luego ver cómo Narowé «se puso el poncho rojo de su cushma amarilla» y enfiló hacia las alas de un toro que ardía. La visión concluye con Arguedas caminando sobre el río hacia la boca negra de la cerbatana, para luego desaparecer echando humo.

En esta escena, Arguedas aparece representado como una figura de dimensiones míticas en la que se encuentran y fusionan el mundo andino con el mundo amazónico; de ahí la particular significancia del poncho rojo que también es cushma amarilla¹. A poco más de medio siglo de su partida, la relevancia de la obra de Arguedas para una concepción más heterogénea de la sociedad nacional permanece vigente. En este mosaico de voces, relaciones interétnicas y jerarquías sociales que son sus novelas, la Amazonía casi no aparece representada. Salvo breves y ocasionales menciones, Arguedas no incluye a la selva en su proyecto literario. En principio, esta omisión no hace más que confirmar una visión promovida por el indigenismo literario que identifica al indio de los Andes como la base de la identidad nacional. La Amazonía, de otro lado, se revalida como un espacio fronterizo y de dominio colonial que no cabe en esta propuesta.

¿Qué tienen en común Arguedas y la Amazonía? En apariencia poco. Vista en conjunto, la obra de Arguedas se concentra en los Andes y sus procesos socioculturales. No obstante, su experiencia personal con el mundo andino, sumado a su trabajo antropológico y producción narrativa y poética le confieren una perspectiva más honda de la realidad nacional, sus procesos culturales y los desafíos que la rigen. El homenaje que le rinde César Calvo como héroe cultural no es fortuito. Al igual que Arguedas, para el autor de *Las tres mitades* el Perú es un «un país en muchos países» donde coexisten muchas naciones y cada una de ellas merece existir y ser respetada. Curiosamente, en una entrevista a Roland Forgues, Calvo afirma que él no encuentra elementos comunes entre su obra y la de Arguedas: «José María Arguedas para mí es una maravilla perpetua. Yo no creo lamentablemente que haya pasajes de mi libro que recuerden a José María; digo “lamentablemente” porque yo lo quisiera» (2011, p. 256). Aun cuando Calvo no advierte semejanzas, lo cierto es que su novela es un texto rico en imágenes y perspectivas que dialogan con temas que le interesan y preocupan a Arguedas. En este artículo me propongo explorar algunas de estas conexiones literarias y de pensamiento con el propósito, de un lado,

1. La cushma es una prenda de vestir tradicional usada por algunas comunidades indígenas amazónicas. Esta prenda aparece en otras escenas y con otros personajes, siempre como un medio vinculante entre tiempos, temporalidades y discursos de resistencia. Robert Baca tiene un ensayo donde examina la cushma como metáfora simbólica. Ver «Entrecruzamientos discursivos» (2018).

de repensar la tradicional división entre los Andes y la Amazonía como espacios opuestos y, de otro lado, apreciar la contemporaneidad de un pensamiento arguediano en la tradición literaria amazónica.

Este texto se divide en dos secciones. Primero comentaré la división entre los Andes y la Amazonía, para luego elaborar las conexiones entre Arguedas y la selva desde su producción literaria y ensayística. En la segunda parte trataré tres temas en la obra de Calvo que establecen una filiación con Arguedas: la legitimidad de ontologías amerindias amazónicas que establecen relaciones distintas con el mundo natural, la existencia de textualidades amazónicas que rebasan categorías tradicionales y la posibilidad de una nación intercultural que se cimienta en el reconocimiento y equivalencia de distintas subjetividades, saberes y agencias. Este artículo no pretende ser exhaustivo sino más bien una primera aproximación al estudio de las interrelaciones culturales entre los Andes y la Amazonía y la relevancia de José María Arguedas para pensar temas y tendencias en la literatura amazónica contemporánea.

La frontera entre los Andes y la Amazonía

Una aseveración frecuente en torno a la Amazonía y la historia de su colonización es que se trata de un territorio inhóspito que ni los incas ni los españoles pudieron dominar, siendo las misiones religiosas y reducciones las únicas empresas más o menos regulares de exploración y poblamiento durante la Colonia y hasta la época republicana. Un episodio que ilustra esta idea se da en los últimos años de la época incaica con Manco Inca y su huida a Vilcabamba, al noreste de Cusco, desde donde establece la resistencia inca que se mantiene activa por más de tres décadas hasta la muerte de Túpac Amaru en 1572. Garcilaso de la Vega recuenta este episodio en *Historia General del Perú* (1617) al describir cómo, decidido a dejar la guerra y desterrarse a la selva, Manco Inca se despide de sus capitanes: «Yo me voy a las montañas de los Antis, para que la aspereza de ellas me defiendan y asegure de estos hombres, pues toda mi potencia no ha podido» (2009, Libro II, Cap. XXIX, p. 194). Aunque la distancia geográfica entre la capital imperial y Vilcabamba era relativamente menor, la agreste geografía y espesura de la montaña, junto con estereotipos sobre sus habitantes, convirtieron a la selva en una frontera (casi) infranqueable por los próximos siglos². ¿Es esta frontera real o producto de la imaginación colonial? ¿Qué rol cumple la geografía en esta división?

2. El término montaña, también llamada ceja de selva o Selva Alta, se refiere a las diferentes zonas geográficas que se sitúan en las laderas y estribaciones orientales de los Andes, que se extienden desde franjas de bosques densos y lluviosos a más de 3000 metros de altitud, pasando por bosques nubosos y hasta la planicie amazónica.

La mayoría de estudios arqueológicos e historiográficos coinciden en que las bases de la división entre las sociedades de los Andes y Amazonía comienzan varios milenios antes del establecimiento del Imperio Incaico. La diferencia geográfica y ecológica entre la sierra y las tierras bajas se extiende a las poblaciones, originando trayectorias demográficas, sociales y lingüísticas diferenciadas a los dos lados del piedemonte. La intensificación de actividades agrícolas y de irrigación en los Andes, por ejemplo, resulta en mayor densidad poblacional y con ello mayor sofisticación en la organización social y política de estas sociedades (Pearce et al., 2020, pp. 332-8). No obstante, hay evidencia de contacto e intercambio entre ambos territorios. Stefano Varese explica que el piedemonte fue una barrera, pero también una entrada que facilitó el movimiento de personas y prácticas culturales y de producción, así como la circulación y consumo de cultivos y productos ornamentales (2016, párrafo 2)³.

Para cuando se establece el Imperio Inca la división no es solo ecológica, sino también ideológica. Las crónicas y relaciones oficiales de los siglos XVI y XVII registran el uso de «chuncho», una palabra de origen quechua y de uso similar a los términos «salvaje» y «anti», este último en referencia a la región del Antisuyo, para describir a los pueblos localizados al este y sur de la montaña que no se encontraban incorporados a la jurisdicción de los incas. Un ejemplo sobre las relaciones entre los incas y la selva se encuentra en la crónica de Guamán Poma de Ayala. En la ilustración «El sexto capitán» (1980, Cap. VIII, il. 56, pp.155-6) se presenta el retrato de Otorongo Achachi Inka, también conocido como Apo Camac Ynga, hijo de Inca Roca. Al igual que su padre, Achachi poseía la habilidad de convertirse en otorongo, lo que le permitió conquistar el «Ande Suyo chuncho». El capitán tuvo varios hijos con una india «chuncha» que vivieron en los Andes y fueron estos incas los que, según Guamán Poma, habrían llevado la hoja de coca de la montaña al reino.

Otro ejemplo de estas interacciones se encuentra en los *Comentarios Reales* (1609). Relatando la expedición del Inca Yupanqui a la provincia Musu, una zona difícil de cruzar por las «bravísimas montañas y muchos lagos, ciénagas y pantanos», Garcilaso de la Vega escribe que después de muchas guerras contra las naciones ribereñas el Inca llega a la tierra de los Musu. Si bien este pueblo se muestra abierto a abrazar las costumbres de los hijos del Sol, rechazan hacerse sus vasallos. «Empero, que holgaban de ser sus amigos y confederados, y que por vía de amistad harían todo lo que conviniese al servicio del Inca, mas no por vasallaje, que ellos querían ser libres como lo habían sido sus antepasados» (1976, Libro 7, Cap. XIV, p. 117). Garcilaso concluye indicando que esta relación amical duró hasta la entrada de los españoles a su tierra.

3. Aunque la frontera es más permeable de lo que se pensaba, hay consenso entre los especialistas en que es necesario estudiar la naturaleza y frecuencia de estos intercambios, así como el alcance de las interacciones entre las poblaciones a ambos lados del piedemonte.

Si en principio «chuncho» y «anti» enfatizan la alteridad geográfica y subjetiva de la selva, en la práctica se observa una serie de intercambios culturales y comerciales entre ambas regiones. En el ejemplo de Guamán Poma, la capacidad de Achachi de transformarse en otorongo apunta a una conexión con el Antisuyo, conjuntamente con su linaje inca. La mención a la hoja de coca como originaria de la montaña sugiere también un grado de influencia de las culturas amazónicas en las tierras andinas. El ejemplo de Garcilaso presenta a su vez una relación distinta con pobladores de la montaña que no está mediada por la fuerza, sino por la reciprocidad. Aunque los incas no consiguen establecerse en la región oriental, sí establecen relaciones de distintos tipos y grados con varias de estas sociedades.

Un último aspecto a destacar es que la mayoría de atributos que se les adjudican a los pueblos amazónicos provienen de los Andes. La percepción de la montaña como un espacio inhabitable y de sus moradores como bárbaros es anterior a los incas; sin embargo, esta condición de extrañamiento toma un nuevo sentido durante su dominio. Cristiana Bertazoni sostiene que, aunque los incas miran con recelo a la región Anti, esta es parte de la estructura política y cosmológica incaica. Sin el Antisuyo, según la lógica de oposición complementaria hanan / hurin, el Tahuantinsuyo no estaría completo (2020, pp. 311-2). Esta relación ambigua de extrañamiento / intercambio se quiebra con la llegada de los españoles, estableciéndose «un nuevo tipo de frontera, más rígida, entra las dos regiones» (Barclay Rey de Castro, 2001, p. 498), que se transforma con el pasar de los siglos. Para la llegada de la República, la percepción de la Amazonía como un nuevo «El Dorado», un espacio alejado y deshabitado con ingentes recursos a la espera de ser aprovechados en beneficio del país, se afianza en el imaginario nacional⁴. Basta repasar la legislación de la época para apreciar esta visión utilitaria del territorio y exclusión de las sociedades indígenas amazónicas.

Arguedas y la Amazonía en la primera mitad del siglo XX

Atento a los procesos históricos y sociales de su tiempo, Arguedas parece no estar interesado en la Amazonía, una región que ocupa más de la mitad del territorio nacional y alberga a 51 de los 55 pueblos originarios que conforman el estado-nación. En su producción literaria, la selva es mencionada de manera sucinta y retomando

4. La imagen de «El Dorado» llega a Sudamérica con los conquistadores europeos y se emplea para describir la novedad y enormes riquezas de los bosques tropicales. A diferencia de otros troyos coloniales, como los canibales o las famosas mujeres guerreras conocidas con las Amazonas, la ilusión de una rápida fortuna perdura en el imaginario cultural contemporáneo. Para más información sobre las promesas de riqueza y felicidad asociadas con «El Dorado» ver el magnífico libro de Charlotte Rogers, *Mourning El Dorado* (2019).

estereotipos. Esta idea se aprecia en dos momentos en *Los ríos profundos* (1958)⁵. En «Cal y canto», Antero le comenta a Ernesto que en la ciudad han comenzado a circular rumores sobre el paradero de doña Felipa, la líder de la revuelta de las chicheras: «Unos dicen que se ha ido a la selva. Ha amenazado regresar con los chunchos, por el río, y quemar las haciendas» (2010, p. 341). En una evocación al líder de la resistencia indígena Juan Santos Atahualpa, doña Felipa también desaparece misteriosamente con la promesa de retomar la rebelión. También está la escena final de «Los colonos» cuando la ciudad es evacuada frente al peligro de contagio por el tifus. Desobedeciendo las órdenes del director del colegio, Ernesto va a Coracora en busca de su padre. La novela concluye con Ernesto corriendo hacia la cordillera; la peste, en sentido opuesto, «iría prendida en una rama de chanchacomo o de retama, o flotando sobre los mantos de flores de pisonay que estos ríos profundos cargan siempre. El río la llevaría a la Gran Selva, país de los muertos. ¡Como al Lleras!» (pp. 461-2). En estas escenas la selva es caracterizada como un espacio de muerte a la vez que de salvación. Esta comprensión binaria de la región tropical no es nueva, sino parte de un imaginario que permanece vigente en el siglo XX.

¿Qué percepción tiene Arguedas de la selva? ¿Comparte con tantos otros escritores la imagen de esta como un espacio ajeno a la nación? Para responder a estas preguntas resulta útil considerar el contexto histórico y cultural que enmarca la producción de su obra.

Charles Walker escribe que, en las últimas décadas del siglo XIX, publicaciones oficiales promueven la imagen de la selva «como un inexplorado paraíso que ofrecía inmejorables condiciones naturales y prometedor de riquezas» (1987, pp. 70-1). Por la mayor parte del siglo, el poblamiento de la región amazónica estuvo motivado por amenazas de invasión extranjera, incentivándose la construcción de líneas de ferrocarril, apertura y navegación de los ríos y la migración de colonos europeos para trabajar tierras que se consideraban «vacías». La bonanza económica del caucho entre 1870 y 1920 transforma ciudades como Iquitos y mejora las comunicaciones interregionales. A pesar de esto, el aislamiento de la región en relación al resto del país persiste. Para Walker esto se debe a que el Estado formula políticas en respuesta a cuestiones de seguridad o como solución a problemas en la costa o sierra, sin considerar las pretensiones de la selva (p. 79). Para 1935, fecha en que Arguedas publica su primer libro, la selva sigue siendo percibida como un espacio alejado y poco conocido. Stefano Varese anota que no es hasta la segunda mitad del siglo pasado que la selva comienza a conocerse fuera de circuitos relativamente

5. La selva también aparece en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Descrita como un espacio lejano y de naturaleza rebelde, habitado por chunchos, su mención ilustra el alcance del éxodo migratorio a la ciudad de Chimbote, en ese entonces el primer puerto pesquero del mundo y matriz de una nueva subjetividad y cultura nacional.

especializados (2015, p.195)⁶. Este es el caso del Instituto Lingüístico de Verano, que, desde su llegada a Perú en 1946, promovió el estudio de las lenguas amazónicas.

En el ámbito cultural, «El proceso de la literatura peruana», el más extenso y citado de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui, ofrece una idea de la percepción que se tenía de la selva en las primeras décadas del siglo pasado. Comentando las imágenes exuberantes de José Santos Chocano, Mariátegui rechaza el juicio de los «literatos sin noción» que ven en su poesía al Perú auténtico. Para el Amauta, el Perú es lo indígena, anotando que la montaña «no es solo exuberancia» y que en los versos del poeta «no se oye la voz de un hombre de la floresta», sino la de «un forastero imaginativo y ardoroso que cree poseerla y expresarla» (2007, p. 227). Mariátegui reconoce que el «error» de Santos Chocano es natural pues «la “montaña” no existe casi sino como naturaleza, como paisaje, como escenario. No ha producido todavía una estirpe, un pueblo, una civilización» (p. 227). Aquí Mariátegui ratifica la marginalidad de la selva al reducirla a una representación geográfica que carece de significación económica y sociológica. Su postura es similar en «Regionalismo y centralismo» al afirmar que la costa y la sierra son regiones distintivas en su territorio y población; la selva, de otro lado, es un dominio colonial del Estado (p. 170). Así también, las imprecisiones que reconoce en la poesía de Santos Chocano y otros escritores se deben a la ausencia de literaturas auténticamente nacionales. Faltando una literatura nacional, al escritor solo le queda idealizar el territorio y estilizar al indio hasta que él mismo pueda producir una propia⁷. Aunque Mariátegui reconoce que su análisis es parcial

6. Aquí también puede argumentarse que más que desconocimiento se trata de desinterés, e incluso menosprecio, de la clase dirigente frente a las necesidades de las regiones. Eventos como el intento federalista de Loreto en 1896 y, unos años más tarde, las denuncias de esclavización indígena en los centros caucheros de Julio C. Arana en el Putumayo, evidencian la existencia de estructuras institucionales con base y mentalidad colonial que concentran los recursos y poder en la capital y privilegian el bienestar de las elites sobre el resto de la sociedad. Es así que, pese a la amplia evidencia en su contra, Arana nunca fue procesado. Las regalías de las exportaciones del caucho representaban una parte importante del erario nacional, lo que incentivó la inacción de las autoridades locales y de Lima.

7. En esta revisión de la literatura nacional, Mariátegui tampoco hace referencia a la vasta bibliografía que ya existe sobre la selva peruana. A pesar de su origen hispánico, este corpus literario ofrece referencias a los procesos narrativos y socioculturales de la región, desde las primeras crónicas y relaciones oficiales, como *El paraíso terrenal en la Amazonía* (1656) de León Pinelo, pasando por los informes de misioneros, relatos de exploradores y viajeros científicos, como los *Apuntes sobre la Provincia Litoral de Loreto* (1862) de Antonio Raimondi, a los escritores del ciclo del caucho, como Carlos Germán Amézaga, Hildebrando Fuentes y Jorge M. Von Hassel. Para la primera mitad del siglo XX todavía perdura una tradición literaria que se inscribe dentro de paradigmas occidentales; con todo, hay una apertura a elementos de la tradición oral en la obra de algunos escritores, ofreciendo una visión más personalizada de las varias culturas que conforman la región oriental. Este es el caso de Jenaro Herrera con *Leyendas*

y mediado por sus ideas estéticas y políticas, lo cierto es que el suyo es un modelo rígido donde solo el indio de los Andes representa lo peruano, dejando fuera autores, textos y tradiciones culturales, como la de los pueblos amazónicos, que no tienen lugar en su proyecto nacional.⁸

Un vínculo sólido entre Arguedas y la Amazonía se da en la coedición con Francisco Izquierdo Ríos de *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (1947), «un parteaguas en cuanto a la difusión a escala nacional de relatos tradicionales de la Amazonía» (Herrera, 2019, p. 205). En el prólogo a la edición, titulado «Algunas consideraciones del contenido y la finalidad de este libro», Arguedas destaca el valor científico del folklore como herramienta para el estudio de la riqueza cultural y antropológica del país. Infravalorado en su potencial como fuente de conocimiento por algunos autores que, en una equivocada comprensión del concepto, lo consideran fuente de inspiración para la composición literaria, Arguedas reivindica su importancia como ciencia del saber popular. Para Arguedas, que ocupaba la posición de Conservador General del Folclore del Ministerio de Educación, un estudio riguroso del folklore podía ofrecer datos concluyentes sobre las variadas formas de expresión de los diversos grupos sociales que conforman la población nacional, así como esclarecer la dirección que iba tomando la cultura en el país.

En otro apartado, Arguedas subraya el aporte de la edición para una divulgación de la riqueza cultural de las tres regiones. Sobre la selva, anota que se trata de un caso «distinto y característico» porque la «conquista de la selva fue empresa moderna» que se mantiene inconclusa. Sin embargo, el folklore que caracteriza a la región, con personajes como el brujo, la madre de la viruela, el *chullachaki* y la *yanapuna*, es particularmente vasto y maravilloso, un corpus cultural que recoge influencias andinas a la vez que conserva elementos propiamente selváticos. Estas anotaciones son importantes porque, primero, reconocen la singularidad histórica de la Amazonía y de su integración al resto del país, y, segundo, resaltan la diversidad étnica de la región presente en la colorida mitología local, que Arguedas admite se encuentra representada de manera limitada en el volumen editado. «Y en un país de tan vasta, tan compleja y maravillosa tradición, es incompleta la cultura de quienes desconocen esta fuente» (p. 24), agrega a modo de conclusión⁹.

y tradiciones de Loreto (1918) y Arturo Burgas Freitas con *Ayahuasca. Mitos, leyendas y relatos de la Amazonía* (1939).

8. Otro ejemplo interesante es el de César Vallejo. Aunque Mariátegui reconoce en Vallejo un sentimiento indígena y estirpe distinta, no parece advertir en su poesía la gestación de la literatura nacional a la que tanto aspira.
9. Morgana Herrera anota que la edición ha sido criticada por su falta de rigurosidad en el proceso de recopilación. Para la sección de la selva es notoria la falta de relatos del departamento de Madre de Dios, proviniendo la mayoría de las contribuciones de los departamentos de Loreto y San Martín, donde Izquierdo Ríos tenía colaborares (2019, pp. 199-204).

Si el final de *Los ríos profundos* sugiere una visión sesgada, este prólogo revela una genuina admiración de Arguedas hacia las culturas e identidades amazónicas, que se propone divulgar desde su posición en el Ministerio de Cultura. Una primera explicación a la ausencia de la Amazonía es que no conoce la región lo suficiente como para incluirla en su trabajo. Esto mismo observa Gustavo Gutiérrez cuando anota que Arguedas había viajado a los lugares más diversos del país de la sierra central y sur, ciudades que luego se convertirían en escenarios de sus novelas, como Cusco y Abancay en *Los ríos profundos* y Puquio en *Yawar Fiesta*. Sobre la costa escribe primero en *El sexto* y luego en *Los zorros*; sin embargo, muestra inseguridad e incluso admite en su segundo diario que no conoce bien Chimbote ni entiende bien lo que pasa ahí. La Amazonía, dice Gutiérrez, fue un lugar que Arguedas no conoció de cerca (2013, p. 20).

Segundo, una preocupación central de Arguedas es ofrecer una representación auténtica de los pueblos y personajes sobre los que escribe. Tomando en consideración el peso de una tendencia autobiográfica en su obra, es evidente que el mundo de los ayllus es el espacio que mejor conoce y con el que se siente más identificado. Este cuidado por una representación fiel se aprecia en los complejos cuadros de la realidad social andina e invención de un lenguaje literario propio que refleja el habla de los indios y una relación afectiva con el territorio. La colaboración con Izquierdo Ríos entonces, un prolífico escritor y pedagogo de la selva, resulta provechosa en tanto reúne a dos de los mayores especialistas de la época en un proyecto que busca ser un modelo para la recopilación y difusión de la riqueza folclórica regional.

Al final Arguedas sí identifica valiosas conexiones entre los Andes y la Amazonía. Comentando que «la geografía física determinó férreamente, como un factor principal, el proceso de la cultura» en las sociedades nacionales, agrega que el quechua llega indirectamente a la selva e influye en sus cuentos y leyendas desde lo pasado y lo reciente; esto es, las leyendas de origen quechua antiguo y más tarde los relatos de invención moderna que llegan con los nuevos colonizadores (2014, pp. 20-2). Otro vínculo que Arguedas no menciona, pero que está presente, es «una profunda y onírica comunicación con la naturaleza» que se aprecia en los relatos amazónicos que tienen como personajes a los ríos, árboles y animales y que, semejante a las ontologías indígenas andinas, describen relaciones afectivas con el territorio y entre seres humanos y más-que-humanos en condiciones de armonía y respeto mutuo.

En «Cerca del fin (no del final) del juego», parte de *Edipo entre los Inkas* (2001), una colección de ensayos publicada póstumamente, César Calvo escribe que los «modernos» puntos de vista tienden a confundir el verdadero sentido de prácticas amerindias al ser entendidas desde los prejuicios de nuestro tiempo. Así, «la costumbre sagrada de la reciprocidad» se confunde «con el bastardo toma y daca de nuestros hábitos

euroegocéntricos» y «al remoto intercambio de dones y bienes» se le juzga y degrada «dentro de los parámetros de un oportunismo venal propio» (p. 380). Esta idea le sirve de punto de partida para reflexionar sobre las consecuencias del mal llamado descubrimiento de América y la llegada de los españoles, quienes «no vinieron “para darnos” la escritura (ni para darnos nada) sino más bien “para quitarnos” el habla, entre muchas otras cosas» (pp. 384-5). Anotando que el futuro depende de nosotros, sin dilación Calvo le pregunta al lector si seguiremos forzando la ilusión de una «síntesis» que comienza con la «realidad robada por la Conquista y la Colonia» que ha convertido en vasallos a los antiguos hacendados de esa realidad. «¿O seremos los co-hacendados de un destino que se reclama inevitablemente respetuoso de la diversidad, en el cual se re-establezcan «debidamente» los derechos de los antiguos y de los nuevos peruanos y, por fin, se equivalgan todas nuestras herencias antagónicas?» (p. 385). Imponer la «síntesis», enfatiza Calvo, prolonga la realidad colonial.

Quiero usar este fragmento como marco para explorar tres aspectos en la obra ensayística y narrativa de César Calvo que dialogan con elementos de un pensamiento arguediano. Si Arguedas concibe la nación como una comunidad plural, Calvo reivindica la aceptación de la diferencia como condición constitutiva de la sociedad nacional; esto a pesar de las tensiones y contradicciones de pensamiento que implique. Aquí la interculturalidad se produce en el encuentro y participación de distintos sistemas de pensamiento que, sin borrar su diferencia, buscan crear espacios de encuentro y diálogo.

Un río de tres orillas o la existencia de otras ontologías

En un estudio sobre el afecto cognitivo en la obra de Arguedas, Sara Castro-Klaren utiliza la imagen de «como chanchito, cuando piensa» de *Los zorros* para examinar cómo, desde el lenguaje, Arguedas se compenetra con el espacio y otras especies en niveles de sensibilidad y conocimiento que no son evidentes desde una comprensión europea. Antes que animismo, para Castro-Klaren se trata de una concepción andina de la naturaleza y universo como un sistema integrado que escapa a una conciencia práctica occidental. Es conocido el pasaje en *Los ríos profundos* donde Ernesto camina por las callejuelas próximas a la plaza central en Cusco y al tocar el muro inca afirma sentir una energía que aflora del interior de las piedras y le quema las palmas de las manos. En otro momento, Ernesto confiesa su admiración y afecto por el río Pachachaca, cuya presencia lo reconforta y borra los malos recuerdos de su mente. Esta comprensión del espacio como un sistema integrado y activo, con conciencia y capacidad de reacción, contradice la mirada antropocéntrica que considera el afecto y humanidad como condiciones exclusivas al hombre, revelando un sistema ontológico distinto.

Una imagen que ilustra esta idea en *Las tres mitades* es el río de tres orillas. En el capítulo nueve de la tercera parte, titulado «El maestro Ino Moxo desaparece echando humano», Ino Moxo explica las dificultades de los virakocha para ver más allá de sus propios referentes.

Nuestro río no es el único, aceptan ahora sí los virakocha. Hay otros ríos, dicen. Como si únicamente hubiera ríos, y como si todos los ríos fueran de agua y tuvieran dos márgenes que terminan en el mar. No conciben que un río tenga una, o tres, o cinco orillas. No comprenden un río de aguas quietas, de aguas que retrocedan. Es imposible que un río pueda transitar sin agua, dicen, que avance sin moverse por entre dos paisajes, que sean los paisajes quienes vuelvan del mar. No ven los mundos que hacen este mundo, aquellos que nos abre por ejemplo el oni xuma. Algunos virakocha, los menos virakocha, toleran determinados conocimientos nuestros, solo los relativos a los vegetales, los que ellos consideran conocimientos (Calvo, 2011, p. 251).

El río de tres orillas sirve como metáfora de un orden epistemológico que entiende y organiza el tiempo, espacio y realidad en modos distintos al modelo cartesiano. La incapacidad, o más bien reticencia, de los virakocha para entender que un río pueda operar bajo otros mecanismos o ser algo más describe, en principio, una mirada que se pretende hegemónica y resiste concebir otras realidades y formas distintas de producir conocimiento. Esto se aprecia en la desconfianza hacia los saberes inspirados por el oni xuma, en una desvalorización a experiencias y productos culturales indígenas. También, la imposibilidad de aceptar que un río pueda avanzar sin moverse o la existencia de otros mundos describe una perspectiva lineal y sucesiva de la historia que se contradice con la visión mítico-mágica del mundo que caracteriza a las culturas amerindias.

En la novela, el mito representa una forma legítima para conocer e interpretar el mundo. A diferencia del mito de origen occidental, siempre localizado en el pasado, en *Las tres mitades* el mito es una estructura dinámica que, a modo de un hilo conductor, reúne distintas temporalidades y realidades, episodios históricos y personajes, saberes y más. «Los mitos son cuerpos vivos que se (nos) revelan conforme se aparean y reaparecen en series de especificación progresiva, y pasan del acontecimiento natural a las versiones narradas llegando (o no) a transformarse imperceptiblemente» (2001, p. 380), escribe Calvo en *Edipo entre los Inkas*. Lógico en su composición, el mito crea su propia realidad histórica, como ocurre en el encuentro de Narowé con Arguedas, no en un rechazo o evasión de la realidad, sino más bien en un ensanchamiento de esta.

Una segunda idea que se desprende del ejemplo de Castro-Klaren es un vínculo afectivo con el mundo natural. Conversando sobre las entidades que habitan el bosque, Ino Moxo le explica a Soriano cómo las plantas y bichos tienen conciencia, conversan y sienten lo mismo que las personas. Así, un día una planta sirve para una cosa y al otro día sirve para lo contrario. Refiriéndose a sus propiedades medicinales,

agrega que solo al conocerlas y tratarlas con respeto es que se puede aprovechar su cura. «[Ximu] me enseñó a domesticar los poderes de los vegetales y las piedras, las vocaciones dañosas y honradas de las hierbas. Más que nada me enseñó a escuchar, me enseñó a saber escucharlas, puso mi oído sobre sus potencias, en sus conocimientos e ignorares, mediante el ayawaskha» (2011, p. 234). Lo primero que destaca en este fragmento es el profundo respeto hacia un conocimiento ancestral que se conserva en las plantas, transmitido por cantos medicinales a los brujos de la novela. En varios momentos Ino Moxo afirma que para acceder a las verdades que guardan las plantas, las potencias que se conservan en el aire y la curación, hay que merecer. Es decir, despojarse de prejuicios que reinciden en la noción de una realidad, una epistemología, una ontología. Solo con tiempo y determinación, reitera Ximu, es que se puede merecer y alcanzar la verdad de la ayawaskha.

Luego está la conexión con la naturaleza desde el afecto. En un texto sobre la poética de Arguedas, Pedro Favaron describe el vínculo empático con el territorio desde una racionalidad afectiva que «reflexiona y conoce lo existente desde una inmersión empática en la red sagrada de la vida» (2022, p. 3), en el que todos los seres vivos comparten un mismo aliento vital. Esto ocurre también en la novela de Calvo, donde el respeto entre seres humanos y más-que-humanos propone conexiones intersubjetivas y formas de interacción social que socavan la división ontológica entre el hombre y la naturaleza. En el descentramiento del hombre como eje y medida de todas las cosas, Calvo reivindica la existencia de otras maneras de relacionarse con el universo. Asimismo, al investir de conciencia a entidades del mundo vegetal cuestiona una visión reductiva del territorio y de sus recursos como objetos de consumo.

De la poesía a la poesía y otras textualidades amazónicas

En la entrevista, Roland Forgues le pregunta a Calvo sobre su motivación de pasar de la poesía, género literario en el que se hace conocido, a la narrativa con *Las tres mitades*. Fiel a su estilo, Calvo responde: «En primer lugar, he pasado de la poesía a la poesía. No me he quedado, he pasado de una poesía a otra» (p. 252). Si Arguedas descubre la esencia de los Andes desde un lenguaje literario propio en el que el quechua y la oralidad permea y transforma la sintaxis del castellano desde adentro, Calvo se sirve de una prosa que transpira poesía y que lleva al límite la definición tradicional de novela para recuperar vocablos y saberes indígenas expropiados por la Conquista que hablarían de una relación distinta con el universo.

En el ensayo «De la carencia de alma de los indios que no tenemos una (lo suficientemente psicoanalizable) pero nos heredamos la memoria de muchas», anota que en los cuarenta y dos idiomas que sobreviven en la Amazonía, consta que los antiguos peruanos tenían seis y no cinco sentidos. Este sexto sentido, «Musiy:

“prever, presentir”», refiere un antes, una memoria o nostalgia prenatal que abre a un mundo sin fronteras de espacio o tiempos, de diversas infancias, memorias y edades.

Pero otras edades nuestras nos (in)forman de ecos equiparablemente palpables: nuestras adolescencias como civilizaciones impares: la Inka, la Wari, la Muchik. Solo en la selva peruana he conseguido rescatar, a lo largo de mis andanzas de toda la vida, los nombres de 696 idiomas exterminados por la civilización occidental; esas infancias asesinadas habrán de perseguirnos a quienes no falta (y no nos hace falta), no tenemos ni entendemos el hábito indolente de «elaborar el duelo», habrán de perseguirnos como una herida no precisamente narcisista sino más bien intérmina, subyacente y ausente; pero, a la vez, alerta y fortalecedora, al igual que las otras nuestras infancias de naciones como culturas no culturizadas en existencias elípticas durante ya cumplidos infinitos (Calvo, 2001, p. 30).

El intento de evocar estas otras infancias y lenguas, que no pueden recuperarse, pero tampoco borrarse, son un recordatorio doloroso de la imposibilidad de otras sensibilidades y sistemas de pensamiento que se interrumpen con la Conquista. En el prólogo a estos ensayos, Antonio Melis explica que la restitución de la forma exacta de la palabra que procura Calvo «[n]o se trata de pedantería filológica, sino la devolución de un bien expropiado» (p. 14), una reparación a las culturas milenarias cuyas peculiaridades lingüísticas «reflejan una manera distinta de enfocar la realidad» (p.15). Así, las palabras rebasan su función lingüística y le dan materialidad a otras subjetividades y formas comunicativas que son integrales a la experiencia amazónica.

Esto se aprecia, en la novela, en el capítulo cinco de la tercera parte, «Ino Moxo dice que las palabras nacen, crecen y se reproducen, pero no en castellano», cuando César Soriano le pregunta a Ino Moxo por la traducción de ayahuasca a la lengua *amawaka*, a lo que el brujo responde que su pregunta no es justa. Al igual que la selva, donde todo está en movimiento y relación, las palabras trastocan sus sentidos, a veces alejándose del sentido original, otras veces coincidiendo con este e incluso creando uno nuevo.

Para ver y entender y nombrar un mundo así, requerimos hablar también así. Un idioma que decrezca o ascienda sin anunciar, boscajes de palabra que hoy día están aquí y mañana despierta lejos, y en ese instante, dentro de la misma boca, se pueblan de otros signos, de nuevas resonancias. En castellano te será difícil entenderlo. El castellano es como un río quieto: cuando dice algo, únicamente dice lo que ese algo dice. El *amawaka* no. En idioma *amawaka* las palabras contienen siempre. Contienen siempre otras palabras... (Calvo, 2011, p. 235).

La comparación de la lengua *amawaka* con un río, activo y cambiante, reitera la existencia de sistemas simbólicos y comunicativos que registran e inscriben las experiencias con el mundo natural bajo mecanismos y valores distintos a estructuras tradicionales. Al respecto, Jorge Marccone anota que, tratándose de una cuestión de conceptualización para captar «la peculiar fuerza emocional y experiencial» de las

textualidades amazónicas, se requiere «entender su textualidad como algo más allá de un evento esencialmente lingüístico» (2023, pp. 367-9). Esto parece ser un reto en sí mismo cuando Ino Moxo le comenta a César que para explicarse ha debido adaptar sus pensares y forzar sus palabras a las de él, «a ese encierro que ustedes llaman coherencia» (p. 240).

Otro ejemplo en la novela se da cuando Ino Moxo enumera los incontables sonidos de la selva, incorporando en su relación palabras tanto en castellano como en *amawaka*, sin preocuparse por ofrecer una traducción a estos vocablos indígenas. Ya sea que no existe una traducción al castellano, o que Ino Moxo considere innecesario explicar una palabra sobre otra, posicionando ambas lenguas al mismo nivel, Calvo reestablece un lugar y sentido auténtico de los términos *amawaka*. Es cierto que la novela incluye un glosario que explica varios de estos términos; no obstante, este representa un trabajo literario en sí mismo, reafirmando la naturaleza polisémica de las palabras. Así, al describir al montete, «un ave corredora de nombre onomatopéyico» Calvo comienza dando información sobre el aspecto y sonido del canto de este pájaro para luego hacer una digresión a una memoria personal: «Cierta vez en los alrededores del río Utiquinía robé dos huevos de montete y los disimulé dentro del nido de una gallina abstraída. Así comprobé poco después que el trompetero y no el perro es el mejor amigo del hombre. Esos mis dos raptados vigilaban la casa...» (p. 327).

Calvo concluye su ensayo sobre la memoria prenatal anotando que los traumas infantiles de Arguedas son «de hace quinientos años, rasguños y fracturas de su vida-civilización inkaika» que ni el tratamiento psicoanalítico ha conseguido resolver porque se trata de traumas más profundos y anteriores a la infancia de sus experiencias personales (p. 35). Localizado en la frontera de dos mundos y dos lenguas, Arguedas es más sensible a los conflictos culturales que presencia y los cambios que el país atraviesa en los años sesenta en su intento de hacerse moderno. Sin embargo, esta misma condición fronteriza que le permite cruzar «el muro aislante y opresor» y pensar a la sociedad nacional desde otros valores, le genera conflictos que contribuyen a su suicidio (Flores Galindo, 1992, pp. 46-7). Calvo parece aludir a esta inacabada lucha contra la síntesis violenta de la Conquista cuando en la escena del río la muerte mira a la visión de Arguedas a través de la cerbatana y luego el río le suplica que persista. Desde la palabra, Calvo también persiste en esta lucha por hacer que se equivalgan todas las herencias antagónicas.

Las tres mitades de Ino Moxo y el anhelo de una nación intercultural

En «No soy un aculturado» (1968), discurso que pronuncia en la ceremonia de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega, Arguedas afirma que uno de los principios de su trabajo fue perfeccionar los medios para descubrir la infinita diversidad del

país y de los otros mundos que existen en su variedad terrena y humana, con «todos los grados de calor y odio, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores» (2009, pp. 182-3). Como pocos, Arguedas entiende que la nación no es una comunidad perfecta, lo que no evita que aspire a que esta sea más justa y receptiva a todos los hombres y naturalezas.

Este sentimiento es compartido por Calvo cuando en el ensayo que abre esta segunda sección le pregunta al lector si seguiremos «acatando a ciegas y vergonzosamente» la realidad impuesta por la Conquista, violenta en su origen y ejecución, o buscaremos un «destino que se reclama inevitablemente respetuoso de la diversidad» (p. 385). Para Calvo, la nación es una comunidad diversa y plural que se fortalece en sus distintas identidades y nuevas conexiones. En *Las tres mitades*, Ino Moxo sintetiza esta voluntad por una identidad intercultural donde todas las mitades se equivalgan equitativamente. «Uru su madre, virakocha su padre» y *amawaka* por elección, sus tres mitades son una unidad que quiebra el binario Costa / Sierra que ha caracterizado la identidad geográfica y cultural del Perú por gran parte de su historia. Este proceso, sin embargo, no se da sin tensiones o sacrificios.

Al comienzo de la novela se relata cómo, impedidos de comprar armas de fuego para defenderse de los caucheros, el líder de los *amawaka*, Ximu, manda raptar al hijo de un cauchero y lo designa sucesor suyo, rebautizándolo con el nombre de Ino Moxo, o Pantera Negra en la lengua *amawaka*. «Fue así que tan temidos antropófagos llegaron a ser jefaturados por un hombre blanco y consiguieron subsistir» (p. 19). Disfrazado con su identidad anterior, Ino Moxo cambia sus vestimentas indígenas por occidentales y se infiltra en las ciudades para conseguir armas para los *amawaka*. Esta escena es altamente simbólica en relación a una identidad intercultural. Primero, el cambio de prendas propone una comprensión de la Amazonía como un espacio de reunión, negociación y transformación. En la escena con Arguedas a orillas del río, sierra y selva se fusionan en la *cushma* flameante que es poncho. Y en esta escena las identidades *virakocha* y *amawaka* son antagónicas a la vez que equivalentes. Segundo, la elección de un mestizo como líder para los *amawaka* rechaza la idea de la preservación en la pureza o retorno a un tiempo anterior. Es precisamente la habilidad de los *amawaka* para adaptarse a una realidad hostil y cambiante lo que garantiza su supervivencia. Esta idea disputa la visión ahistórica de los pueblos indígenas como sujetos sin agencia e incapaces de adaptarse a un orden civilizador, un discurso empleado por agentes del Estado para justificar su sujeción y exterminio. Y, por último, y similar a Arguedas, en la novela la heterogeneidad es una realidad activa que se distingue en la capacidad transformadora de los pueblos amazónicos que han resistido tentativas de homogeneización en la creación de nuevas conexiones, subjetividades y reinscripción de sus tradiciones en un intento por preservar su existencia e identidad.

Cuando Ino Moxo explica que no basta reconocer que existen otros ríos, sino también aceptar que estos pueden tener varias orillas, destaca la necesidad de reconocer la diferencia cultural de los pueblos amazónicos como ontológica y no solo de perspectiva. Así también, en la cesura del binario tradicional que se vuelve tripartito, pudiendo incluirse más mitades, Calvo concibe la aspirada nación como la suma de todas las herencias, pasadas y presentes, excluidas e integradas, que conviven en un mismo espacio territorial y cultural y que se reconocen comunes desde su diferencia.¹⁰ La interculturalidad no se produce entonces en la síntesis u homogeneización de estas herencias antagónicas, como las describe Calvo, sino más bien en la convergencia, o mismidad como sugiere el título de este texto, desde la divergencia ontológica de cada mitad. En *Las tres mitades* la diferencia no es un problema o desafío a resolver, sino una posibilidad para el re-establecimiento de saberes indígenas a la historia oficial.

A modo de conclusión

Por siglos la selva ha ocupado un rol marginal en el mapa nacional. Si la sierra se encuentra subordinada a la costa, la selva establece un grado aún más profundo de exclusión. De ahí que para Mariátegui el rol de la montaña se reduzca a una nota aclaratoria. Desde sus estructuras institucionales y políticas públicas, el Estado continúa limitando el ejercicio de la diferencia cultural entre los pueblos indígenas. Aunque la Amazonía concentra el mayor número de pueblos originarios del país y su densidad poblacional ha aumentado en las últimas décadas, su participación porcentual directa en el total nacional es todavía menor en relación a las poblaciones de la sierra y costa. Esta desventaja demográfica se refleja en una limitada visibilidad y participación en el escenario político y cultura nacional. En el caso de las lenguas amazónicas, el total de estas solo representa el 4.9% de los más de 4 millones de hablantes indígenas andinos y amazónicos, que a su vez constituyen el 17% de hablantes de la población total. Si bien el Estado se reconoce pluricultural, la preeminencia del castellano como lengua oficial y la más hablada a nivel nacional (82.6%) revela el funcionamiento de un sistema monocultural y monolingüe (INEI, 2017).

Casi cincuenta años después de su partida, la obra de Arguedas sigue ofreciendo lecciones para una convivencia justa y solidaria. En el prólogo a *Arguedas Global. Indigenismo en el nuevo milenio*, José Antonio Mazzotti escribe que su obra antecede a corrientes teóricas hoy en boga e incluso ofrece soluciones a problemas actuales, «como la marginación de los pueblos originarios, el calentamiento global

10. Mi definición de interculturalidad se asienta en el concepto de lo *incomún* de Marisol de la Cadena, descrito como la posibilidad de una alianza hacia lo común desde la diferencia radical y desacuerdo ontológico de las partes. Ver «Protestando desde lo común» (2019).

y la deforestación» (2020, p. 9). Sus lecciones tienen aún más resonancia en la Amazonía, precisamente por su historia marginal en el discurso oficial. A pesar de algunas diferencias de pensamiento, la comparación con Calvo para analizar esta historia de exclusiones, pero también conexiones, es apropiada¹¹. Los dos son poetas que establecen una relación intelectual y afectiva con el territorio y que no temen transgredir fronteras para dar cuenta de todas las herencias culturales que existen en el Perú y que merecen ser reconocidas. Este proyecto se mantiene como una tarea pendiente.

Referencias

- ARGUEDAS, J.M. e Izquierdo Ríos F. (Eds.) (2014). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Siruela.
- ARGUEDAS, J.M. (2010). *Los ríos profundos* (Ed. Ricardo González Vigil). Cátedra.
- ARGUEDAS, J.M. (2009). *Qepa Wiñap... Siempre Literatura y antropología* (Prol. Sybila de Arguedas, Ed. Dora Sales). Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954871858>
- BACA, R. (2018). Entrecruzamientos discursivos: Julio Cortázar y José María Arguedas en *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* de César Calvo. *Cornejo multipolar: ACP y la crítica latinoamericana* (pp. 116-133). RCLL, Axiara y ANLE. <https://doi.org/10.4000/america.2047>
- BARCLAY REY DE CASTRO, F. (2001). Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la historiografía andino-amazónica. *Revista de Indias*, LXI (223), 493-511. <https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.570>
- BERTAZONI, C. (2020). The place of Antisuyu in the discourse of Guamán Poma de Ayala. En Pearce, A.J., Beresford-Jones, D.G. y Heggarty, P. (Eds.). *Rethinking the Andes-Amazonia Divide. A cross-disciplinary exploration* (pp. 297-312). UCL Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xps7k.31>
- DE LA CADENA, M. (2019). Protestando desde lo incomún. En Rocío Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 35-48), IWGIA.
- CALVO, C. (2011). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Peisa.
- CALVO SORIANO, C. (2001). *Edipo entre los Inkas (3 tomos)*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

11. Una diferencia importante se aprecia en el tratamiento del lenguaje. En Arguedas la invención de un castellano andino y la reivindicación del quechua forman parte de un proyecto intelectual que busca modificar paradigmas conceptuales existentes sobre la nación y de lo que se considera cultura (ver «Entre el kechwa y el castellano, la angustia del mestizo» (1939) y «Un método para el caso lingüístico del indio peruano» (1944)); de mis lecturas de Calvo, lo que se aprecia es un uso del lenguaje como herramienta para dar cuenta de la riqueza cultural y magia amazónica (ver también entrevista con Roland Forgues). Otra diferencia que ya se menciona en este texto es la ausencia de la selva en el proyecto de nación de Arguedas, que se concentra en la heterogeneidad de las sociedades andinas, reincidiendo en un dualismo que ya aparece en Mariátegui.

- CASTRO-KLARÉN, S. (2001). «Como chanco, cuando piensa»: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 26 (1/2), 25-39. <http://www.jstor.org/stable/27763753>
- DE LA VEGA, G. (2009). *Historia General del Perú (1617)*. Córdoba. <https://archive.org/details/historia-general-del-peru/mode/2up>
- DE LA VEGA, G. (1976). *Comentarios Reales (1609)*. Biblioteca Ayacucho.
- FAVARON PEYÓN, P. M. (2022). Poesía y territorio en José María Arguedas: La eco-poética andina de Los ríos profundos. *La Palabra*, 44, 1-17. <https://doi.org/10.19053/01218530.n44.2022.14713>
- FORGUES, R. (2011). César Calvo, un incendio que quema con dulzura. En *Colección palabra viva. Hablan los poetas*. Tomo II (pp. 247-260). Editorial San Marcos.
- FLORES GALINDO, A. (1992). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Casa de Estudios del Socialismo Sur.
- GUTIÉRREZ, G. (2013). El llamado de José María Arguedas. En Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez et al. (Eds.), *Arguedas: La dinámica de los encuentros culturales. Tomo I* (pp. 19-31). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9786124146329.001>
- HERRERA, M., Best Urday, K., & Sucasaca, Y. (2019). Trayectorias de intelectuales y redes culturales en la Amazonía peruana entre 1940 y 1980. *Revista del Instituto Riva-Agüero*, 4(2), 185-252. <https://doi.org/10.18800/revistaira.201902.006>
- MARCONI, J. (2022). Relatos del Oriente amazónico, o de la frontera del Antropoceno. En Jorge Marconi y José Alberto Portugal (Eds.), *La narrativa peruana contemporánea. Cuento y novela (1920-2000)*. Vol. 5 (pp. 341-372). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9786123178253>
- MARIÁTEGUI, J.C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.
- MAZZOTTI, J.A. (Ed.) (2020). *Arguedas global. Indigenismo en el nuevo milenio*. Universidad César Vallejo.
- PEARCE, A.J., Beresford-Jones, D.G. y Heggarty, P. (Eds.) (2020). *Rethinking the Andes-Amazonia Divide. A cross-disciplinary exploration*. UCL Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xps7k>
- POMA, G. (1980). *El primer Nueva corónica y buen gobierno (1615)* (Eds. John V. Murra y Rolena Adorno). Siglo Veintiuno Editores. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
- ROGERS, C. (2019). *Mourning El Dorado. Literature and Extractivism in the Contemporary American Tropics*. University of Virginia. <https://doi.org/10.2307/j.ctvs09qxb>
- WALKER, C. (1987). El Uso Oficial de la Selva en el Perú Republicano. *Amazonía Peruana* (14), 61-89. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi14.183>
- VARESE, S. (2016, 9 junio). Relations between the Andes and the Upper Amazon. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Consultado el 10 enero, 2024, de <https://oxfordre.com/latinamericanhistory/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-62>. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.62>
- VARESE, S. (2015). La ética indígena del mundo y el anecdotario mínimo de José María Arguedas. En C.M Pinilla Cisneros (Ed.), *Todas las sangres, cincuenta años después* (pp. 185-212). Ministerio de Cultura.