

Octavio Paz frente a José María Arguedas: Identidad, lenguaje y universalidad en dos discursos

María Cristina Campos Fuentes

DeSales University

Establecer un diálogo entre las ideas de dos autores hispanoamericanos prominentes como el mexicano Octavio Paz (1914-1998) y el peruano José María Arguedas (1911-1969) no es común por parecer demasiado distantes. Si bien fueron contemporáneos —ambos poetas y ensayistas, el primero comenzó a publicar poesía en 1933¹ y el segundo vio la aparición de su primer libro de cuentos en 1935²—, sus obras se han colocado tradicionalmente en bandos literarios considerados distintos e incluso antagónicos: el universalismo y el provincialismo, en términos de Ángel Rama (19), o dentro de “las tendencias cosmopolitas y las nativistas” (“La búsqueda” 32), como las llamó Paz varias décadas después. Estas nomenclaturas oponían a quienes escribían con estilos y temas afines a exitosos “patrones artísticos externos” de origen básicamente occidental y quienes se apegaban a “los recursos regionalistas en boga” en Latinoamérica, frecuentemente tachados de pasadistas por sus adversarios (Rama 16, 18). Para Rama, la contienda intelectual y literaria de ese tiempo formaba parte de “una problemática más amplia y compleja” (9) que enfrentaba lo que era visto como universal y moderno contra lo local y tradicional, otorgándoles un peso específico distinto a cada facción, en la cual la primera

¹ “Desde *Luna silvestre* (1933) hasta *Arbol [sic] adentro* [1987], plural y variable es la producción poética de Octavio Paz” (105), observa Saúl Yurkievich; y aunque la poesía es definitivamente lo mejor en Paz, también publicó una obra de teatro, *La hija de Rappaccini* (1956), y se distingue en su ensayística. A partir de *El laberinto de la soledad* (1950) —“translated into twenty-five languages . . . is now an essential feature of Hispanic letters today, one that has acquired the status of a classic” (Stavans 102)—, pasando por *La llama doble. Amor y erotismo* (1993), una de sus últimas publicaciones, sin olvidar *El arco y la lira* (1956), con el que fue galardonado con el Premio Xavier Villaurrutia, “el más prestigioso reconocimiento literario de México para un libro, a diferencia del Premio Nacional de Letras que se otorga a toda una obra y una trayectoria, y que Octavio Paz recibiría en 1977” (Ruy Sánchez 80), los ensayos de Paz sobre literatura, artes plásticas y política son imprescindibles para las letras hispanas.

² En comparación con Paz, la obra de Arguedas es menos abundante y está enfocada directa o indirectamente a lo indígena, tanto en sus escritos poéticos y narrativos como en sus artículos y ensayos sociológicos, antropológicos y políticos. Con todo, Eve-Marie Fell subraya que “el conjunto de [la] producción ficcional, periodística y científica” de Arguedas es “excepcionalmente fecunda” (“Bibliografía” 444) y para probarlo lista novelas, volúmenes de cuentos y poemas, e incluye además veinticuatro “[t]extos aislados” (445) bajo el encabezado de su obra literaria y varias páginas de artículos de reflexión crítica, publicaciones póstumas, obra científica, periodística, declaraciones y entrevistas (445-458).

era privilegiada por tratarse del “hemisferio de la cultura dominante” levantado frente al “hemisferio cultural dominado” (17). Incluso, Rama asevera que con “diversos matices, grados de influencia, mayores trasmutaciones o compromisos entre los dos polos de fuerza opuestos” (9), los autores latinoamericanos hacia mediados del siglo XX se colocaban en uno de esos bandos:

...el que corresponde a la influencia permanente que procede de los centros culturales externos, la cual aplica una preceptiva cultural moderna y dispone para trasmitirla de los eficaces instrumentos de una tecnología afín, y el que corresponde al repliegue sobre las tradiciones locales en aquellas sociedades a las que el avance de los centros externos ha remitido al rango de conservadoras, las que procuran preservar la continuidad e identidad de un grupo social apelando a medios de comunicación pobres y tradicionales. (9)

En suma, “[l]a dicotomía universalismo-provincialismo, que durante décadas atormentó a los escritores latinoamericanos ... también rige el período de casi cuarenta años en que se despliega la estética de Arguedas” (19) y abarca del mismo modo gran parte de la vida de Paz. Rama sitúa al peruano en la segunda categoría por su acentuado interés en lo indígena y menciona a Borges como un ejemplo de la primera (9), pero si seguimos su lógica, Paz también puede ubicarse en ella.

Como ha resaltado Mario Pinho, “pese a sus raíces mexicanas y a las más tardías influencias de la tradición oriental, Octavio Paz debe su concepción de la poesía sobre todo a la tradición occidental europea” (95).³ Efectivamente, durante su larga carrera literaria el poeta y ensayista mexicano procuró deliberadamente incluirse dentro de la tradición occidental que había desdeñado “hasta hace poco” a los latinoamericanos por encontrarse “en los suburbios de Occidente, en las afueras de la historia” (“Octavio Paz” 427), y por haber comenzado su literatura como una simple “proyección europea” (“La búsqueda” 32). Pese al rechazo inicial de Occidente, Paz tenía la convicción de que “nuestra literatura es parte de la literatura de Occidente” (“Tránsito” 19). Por esto no puede sorprender que en su obra retome aspectos de la tradición de la cual se reconoce tributario y que, fiel a su autoproclamada filiación, la identifique con lo universal. Justamente, Paz declaró en una entrevista con Rita Guibert que gran parte de su labor había sido un intento por formar parte de la historia de la poesía moderna (occidental) debido a su necesidad de afirmarse dentro de una cultura que sentía y era la propia (“Octavio Paz” 427). Pero aunque “una de las claves del pensamiento de Paz consiste precisamente en el esfuerzo *universalizador*”

³ En mi artículo “Prolongación y trasgresión de Occidente: Reminiscencias platónicas y petrarquistas en ‘Primavera y muchacha,’ de Octavio Paz” he analizado las influencias fundamentales de Platón y Petrarca en la obra de Paz, pero no se pueden pasar por alto otras influencias principales de origen occidental-europeo en el mexicano. Paz se reconoce deudor particularmente del romanticismo — “[l]os románticos nos enseñaron a vivir, a morir, a soñar y, sobre todo, a amar” (*La llama doble* 297)— y del surrealismo, “del cual el poeta mexicano ha sido personalmente testigo y tributario” (González 33). Varios críticos han estudiado estos aspectos en Paz, por ejemplo, S. Hugo Moreno (39) y Luis Martín-Estudillo (146) examinan el romanticismo subyacente en la obra de Paz porque, como afirma Lelia M. Madrid, a pesar de que hablar de romanticismo puede parecer una “desastrosa generalización”, es una corriente que ha persistido en autores latinoamericanos como Paz, cuyo punto de vista literario “se construye a partir de presupuestos y tensiones románticas —o neo-románticas—” (393). Además, Olivia Maciel Edelman analizó el empleo de “técnicas surrealistas” en Paz (125) y Maya Schärer-Nussberger reflexionó sobre ambas herencias en el mexicano (145-147).

(Arana 88; énfasis en el original), no hay que soslayar que Paz también hizo aportes importantes en torno a la identidad nacional o “mexicanía”.⁴ Mirar hacia lo propio no lo hace menos universal porque, como apunta Ricardo Gullón, “es universal el que arraigado y bien arraigado en lo suyo, se interesa en lo que le es ajeno, superando así su localismo” (57).⁵ De hecho, Gullón señala que el universalismo de Paz puede entenderse “como reacción contra el provincianismo y el espíritu tribal de los hispanoamericanos” de su tiempo (61), acusación que podría resonar contra el mismo Arguedas.

En efecto, Arguedas estuvo involucrado en debates en torno a su localismo y sufrió críticas que peyorativamente colocaban su obra dentro de la corriente indigenista y al margen de lo que estaba en auge internacionalmente y en las metrópolis regionales.⁶ José Carlos Rovira recuerda algunas de las “amarguras” que el peruano afrontó poco antes de su deceso, como “los sinsabores que la polémica con Julio Cortázar supuso a Arguedas porque lo ninguneaba como escritor regionalista frente al universalismo de los narradores del *boom*” (198). Esta polémica —que no pudo continuar por el suicidio de Arguedas y que fue más bien un “malentendido, como ya percibió Cortázar tras la muerte de Arguedas” (Villamandos 78)— no pasó desapercibida para la crítica literaria y ha dado lugar a intentos de reivindicar a Arguedas no solamente como un prominente escritor (neo)indigenista,⁷ sino también y paradójicamente como parte de la corriente cosmopolita que descollaba en América Latina. Leonidas Morales T. aclara que Arguedas va mucho más allá en su empeño de plasmar el mundo indígena en su narrativa y lo hace “explora[ndo] los medios, las técnicas y las fórmulas estilísticas, para desarrollar esta imagen y traducir sus conflictos en un lenguaje que sin desfigurarla pudiera no obstante elevarla a una validez universal” (136). A pesar de las discusiones en torno al provincianismo de Arguedas y de las críticas que lo tildaban de indigenista, hacia el final de su vida admitió abiertamente que él también había aspirado a que su obra literaria fuera “capaz de universalizarse” (“No soy” 257), aunque de manera distinta a lo vislumbrado por Paz. De manera esquemática se puede decir que para Paz lo universal es prácticamente sinónimo de Occidente y para Arguedas lo indígena merece también el rango de universal. Lo hispano y lo indígena existen dentro de las concepciones de ambos autores, a la vez que los diferencian por los distintos pesos específicos que le atribuyen a cada una.

⁴ “En México, la mexicanía nace en las artes plásticas con José Guadalupe Posada y los muralistas, continuándose en literatura con *Los de abajo* [de Mariano Azuela], hasta alcanzar, en el *Laberinto de la Soledad [sic]* de Octavio Paz, su nota más conocida”, explica Miguel Rojas Mix (236).

⁵ Más aún, la obra de Paz fue capaz de congregarse aportes culturales heterogéneos que la hicieron original y valiosa. En este sentido, Consuelo Hernández asevera que la poesía de Paz “es excepcional por constituir una síntesis de la tradición oriental y occidental, así como de la tradición poética náhuatl; por sus conexiones interculturales; por ser un puente entre la poesía pura y la poesía comprometida, y por el uso del recurso de lo erótico como un fenómeno universal que ocurre no sólo entre la pareja, sino también en el texto a nivel de lenguaje, y en el universo” (236).

⁶ Saníel E. Lozano Alvarado hace un repaso de la producción narrativa de Arguedas y concluye que sus primeros libros de cuentos, *Agua* (1935) y *Diamantes y pedernales* (1954), “se ubican todavía dentro del indigenismo ortodoxo o tradicional” y *Los ríos profundos* (1959) “señala estrictamente el comienzo del nuevo indigenismo” (270).

⁷ Arguedas también gozó de reconocimiento más allá de su obra literaria, esta vez por su labor como sociólogo y antropólogo. Con sus numerosos artículos científicos y periodísticos se dedicó a divulgar y analizar varios aspectos de las culturas indígenas del Perú y de la zona andina.

Estas divergencias de opinión se hacen visibles en dos textos capitales, “La búsqueda del presente” de Paz y “‘No soy un aculturado...’” de Arguedas. En estos escritos encontramos que, más allá de sus diferencias de época, fondo y forma, llegan a coincidir en su voluntad de universalizar la literatura hispanoamericana mediante la palabra escrita en español. Indudablemente, los dos escritores tienen una clara conciencia de que la lengua castellana es el componente base de su identidad tanto nacional como regional, por ser el principal nexo de unión entre la cultura occidental y lo autóctono, elementos que al paso del tiempo fueron conformando lo que es lo hispanoamericano hoy por hoy. Ambos creadores hacen suya esa lengua “transplantad[a]”, en términos de Paz (“La búsqueda” 31), o impuesta por los “acorraladores”, en palabras de Arguedas (“No soy” 256), con la ambición de establecer una literatura propia pero universal, a pesar de no compartir la misma noción de lo que lo universal significa.

La elección de los textos de Paz y Arguedas a analizar y contraponer —“La búsqueda del presente” y “‘No soy un aculturado...’”— se justifica porque ambos fueron originalmente discursos dados en ceremonias de aceptación de premios literarios que recompensaban el conjunto de la obra de los autores, por lo que representan un punto culminante en sus trayectorias. Paz recibió el Premio Nobel de Literatura en 1990, el reconocimiento más importante para las letras mundiales, mientras que Arguedas fue honrado con el Premio Inca Garcilaso de la Vega en su país, en octubre de 1968. Aunque estos galardones no son mínimamente comparables en términos de prestigio y alcances, los discursos con los que cada escritor recibiera el suyo fueron de especial trascendencia para cada uno. El Nobel llega para Paz como alto desenlace a su labor intelectual de casi seis décadas, lo legitima como miembro de “la casa de la literatura universal” (“La búsqueda” 31) y le otorga a su voz un alcance extraordinario. Por la autoridad que le concede al laureado, el texto de “La búsqueda del presente” ha sido reproducido en diferentes medios y lenguas, y también ha sido citado copiosamente por la crítica especializada.⁸ Por su parte, el discurso de Arguedas

⁸ El discurso completo puede encontrarse en el sitio web de la Academia Sueca de la Lengua en español y en inglés, además de incluir la versión audiovisual de la ceremonia de premiación. Además, fue publicado como libro en ediciones bilingües en inglés-español (*In Search of the Present: 1990 Nobel Lecture*, traducción de Anthony Stanton [San Diego: Harcourt, 1990]) y en francés-español (*La quête du présent: Discours de Stockholm*, traducción de Jean-Claude Masson [París: Gallimard, 1991]). También se incluye en recopilaciones del autor, como en *Convergencias* (Barcelona: Seix Barral, 1991), *Pasado y presente en claro: 20 años del Premio Nobel* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010) y en el volumen tres de sus *Obras completas* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1991). Algunas revistas académicas también lo reprodujeron en español e inglés (*Inti* 32-33 [1990]: 3-12 y 13-22), en español (*Revista canadiense de estudios hispánicos* 16.3 [1992]: 383-393) o en inglés solamente (*The Georgia Review* 49.1 [1995]: 255-264). Por lo demás, en la cultura mexicana ha tenido un gran impacto más allá de la literatura, por ejemplo, en el pabellón de México de la XIV Bienal de Arquitectura de Venecia en 2014 las reflexiones de Paz fueron el punto de partida del guión temático, del diseño del pabellón y del proyecto curatorial (Toca), y hasta en el transporte público de la capital rusa pudieron leerse algunas citas en la peculiar exposición “Octavio Paz en el Metro de Moscú”, dentro del marco de las celebraciones del centenario del natalicio de Paz ese mismo año. Durante seis meses, un tren temático circuló en Moscú con imágenes y textos que ilustraban la vida y obra del autor, incluyendo fragmentos de “La búsqueda del presente” (“Metro de Moscú promociona”). Siguiendo con esa conmemoración, la poesía de Paz también pudo leerse en el metro de Shanghái: “The project include[d] curatorial information from Mexican anthropologist Roger Bartra and doctor Zhao Zhenjiang, the main Chinese translator of Paz” (“México: Works by Octavio Paz”). La más grande metrópolis china vio circular esta

se ha convertido en un texto ineludible para los estudiosos del peruano por la suma importancia que él mismo le diera justo antes de terminar con su vida. A pesar de que hay poca información disponible sobre el mencionado premio —solamente se sabe que Arguedas lo recibió en 1968, pero por su nombre y por los comentarios que el galardonado hace en su alocución, se asume que se le confiere por haber sabido darle valor a su identidad bicultural y proyectarla positivamente en el conjunto de su obra literaria—, Arguedas aseguró su difusión al pedirle a su editor, Gonzalo Losada, que lo incluyera en su parcialmente “trunca” (Epílogo 250) y póstuma novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*.⁹ Según deja saber en los “Diarios”, secciones con un aire autobiográfico que se intercalan entre los capítulos narrativos de *El zorro*, al momento de dar su discurso Arguedas contaba ya con la inminencia de su muerte debido a su larga y detalladamente planeado suicidio (*El zorro* 79-80). “‘No soy un aculturado...’” fue escrito por un hombre al borde del suicidio, por lo tanto, puede esperarse franqueza en su contenido y puede leerse también como un escrito de desenlace tanto literario como personal.¹⁰

“La búsqueda del presente” y “‘No soy un aculturado...’” son distintos en tamaño (4,847 palabras contra 944),¹¹ lo que explica que el primero aborde un mayor número de temas y que elabore más algunos de ellos, pero guardan similitudes en cuanto al tono: los dos asumen un vigor triunfalista que corresponde adecuadamente a la recepción de un premio, aunque esa inflexión mengua en el segundo hacia el final. Por ejemplo, Arguedas dice aceptar “con regocijo” (256, 257) el suyo porque “representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno” quien, “según cierto consenso más o menos general”, logró convertir “en lenguaje artístico” su conexión personal con la herencia española e indígena de modo favorable para la última (256-257). Arguedas se siente orgulloso porque esta distinción le hace sentir que logró su ideal literario —“tal parece que [lo] alcancé hasta donde es posible” (257), admite—. El hecho de que Arguedas no estuviera recibiendo un Cervantes o un Nobel —de rango internacional indiscutiblemente más reconocido y que Paz obtuvo en 1981 y 1990, respectivamente— esclarece el uso de modalizadores tales como “según

exposición de enero a marzo de 2015 en uno de los vagones del metro de la línea 10 que conecta universidades, bibliotecas y otros centros culturales, además de contar con el mayor número de usuarios.

⁹ En una de las dos últimas cartas que Arguedas escribió antes de quitarse la vida y que forman parte del epílogo en la edición crítica de Fell de *El zorro* que aquí utilizamos, Arguedas le suplicó a Losada que “insert[ara] a manera de prólogo el breve discurso que pronunci[ó] cuando [l]e entregaron el premio Inca Garcilaso de la Vega” (251). El texto, generalmente citado y reproducido desde entonces con el título “No soy un aculturado” —o “‘No soy un aculturado...’”, con puntos suspensivos y entre comillas, ya que es una frase tomada del discurso en sí—, apareció desde la primera impresión de la novela en 1971, pero “al final” por “un error de ordenación del volumen”, explica Fell (“Nota sobre el texto” xxviii). En la edición de 1983 (volumen V de las *Obras completas* [Lima: Horizonte]) se incluyó en forma de prólogo, como lo indica una nota marginal en nuestra edición crítica (“No soy” 256), y en ésta aparece después del epílogo (256-258).

¹⁰ Como se lee en la carta a Losada antes mencionada, Arguedas estaba consciente de que dejaba una novela sin terminar y “algo inconexa que cont[enía] el germen de otra más vasta” (249) que nunca escribiría, pues estaba decidido a suicidarse muy pronto. Sin embargo, creía que sí podría ser publicada por no haber quedado “absolutamente trunca sino contenida” y que, a pesar de presentarse como “un cuerpo medio ciego y deforme”, sería “capaz de andar” (250). Tal vez Arguedas consideró que la incorporación de “‘No soy un aculturado...’” sería una especie de brújula para el lector, ya que aparentemente no le alcanzó la fuerza ni para terminar la novela ni para escribir un prólogo original.

¹¹ Cuenta personal de palabras basada en versiones electrónicas de los textos.

cierto consenso más o menos general”, “tal parece” o “hasta donde es posible” (257) —sin tomar en cuenta los rasgos de su personalidad que hubieran podido influir— y el matiz de humildad de su última frase: “Ojalá no haya habido mucho de soberbia en lo que he tenido que hablar; les agradezco y les ruego dispensarme” (258). El peruano siente la necesidad de disculparse por sus osadías no sólo literarias, sino, sobre todo, por las expresadas en un discurso que buscaba trastocar ciertas nociones cuestionables pero arraigadas sobre la calidad de lo indígena y sus expresiones culturales. En cuanto a Paz, el triunfalismo viene de sí;¹² recibir el Nobel lo afirma y lo impulsa a expresarse con la certeza de que será escuchado y respetado por un gran segmento del público tanto neófito como conocedor. De ahí que tome todo el primer párrafo (210 vocablos) básicamente para decir “una palabra que todos los hombres, desde que el hombre es hombre, han proferido: *gracias*” (31; énfasis en el original). Con ampulosa falsa modestia “agradece” el honor “con e[s]as palabras de poco peso” y se excusa también: “Espero que mi emoción compense su levedad” (31). Mientras que Arguedas pide disculpas al concluir una corta pero honda y aparentemente más emotiva intervención —acaso porque comienza de manera asertiva, pero llega hacia el final de manera combativa con la finalidad de fortalecer sus posturas y de reivindicar el elemento indígena en las letras peruanas frente a las europeas—, Paz elige hacerlo al principio quizá con el objeto de que si el escucha encontrara alguna falla pudiera adjudicarla a la “emoción” del momento y no a una falta de fondo en su disertación. Fiel a su oficio de poeta, el mexicano cierra su intervención con una intrincada resolución a su larga “peregrinación en busca de la modernidad”,¹³ modernidad que dice haber encontrado en “el presente” y es, poéticamente, “la presencia” (41). La andanza de Paz no necesariamente culmina con un cierre o un fin específico, pero sí trae la certeza de que Hispanoamérica, su literatura, su identidad, ya no se ubica en un *mañana* incierto porque ya es *hoy* y está presente a título completo dentro de la corriente principal mundial. Con menor triunfalismo aunque no sin poesía, Arguedas también afirma lo hispanoamericano, pero con un énfasis especial en el componente indígena “gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura” adoptiva y a su enorme capacidad para ver y expresar detalles de belleza y energía excepcionales, como los “picaflores que llegan hasta el sol para beberle su

¹² Paz puede permitirse un dejo de arrogancia porque mucho antes del Nobel ya era una figura clave para la cultura en lengua española, particularmente en México, donde era respetado tanto por sus contribuciones literarias como por sus comentarios —muchas veces polémicos— en torno a la política nacional y mundial. Sus foros principales fueron las revistas que él mismo fundó y dirigió en México: *Plural* (1971-1976) y *Vuelta* (1976-1998). “*Plural* fue para la cultura mexicana del último tercio del siglo XX lo que la *Revista de Occidente* de José Ortega y Gasset para la España y el mundo hispanoamericano de principios del siglo XX”, opina Adolfo Castañón (63), y *Vuelta*, por cuya labor Paz recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1993, “significó en el campo del pensamiento mexicano y universal un espacio de discusión y reflexión de los grandes problemas del ser humano en los últimos tiempos. . . . En ella, se dieron cita algunos de los más connotados pensadores de las diversas disciplinas científicas de México y el mundo. . . . Sus voces y escritos ayudaron a explicar una parte de la realidad nacional e internacional” (Bernal Alanís 256). Al paso de los años mucho se ha escrito en diversos sentidos en torno a la figura de Paz, pero el consenso se centra en que sus logros artísticos trascienden sus aciertos o yerros en lo político. Pero aunque Paz fuera primeramente “un poeta y sólo así quería ser recordado”, eso “no le impidió convertirse en el intelectual mexicano más reconocido e influyente del siglo pasado” (Rodríguez Ledesma 286-287).

¹³ Paz repite la palabra “búsqueda” (35, 36, 37) diez veces, sin contar sus derivaciones, para enfatizar lo arduo y vital de su tarea.

fuego y llamear sobre las flores del mundo” (“No soy” 256, 258). Los coloridos y pequeños picaflores, avecillas preciosas oriundas de América que se alimentan del néctar de las flores y abundan en diversidad en la selva alta del Perú, son una atinada metáfora arguediana de lo indígena que, dentro de su aparente pequeñez, se nutre de las fuerzas naturales para devolver sus poderosos atributos al mundo entero.

Más allá de las diferencias de estilo y de tono, ambos discursos sirven de autoafirmación y defensa de los objetivos y posturas individuales de cada autor, pero también retoman interrogantes propias de su época muy estimadas en la tradición literaria de la región. Así, abordan los temas de la modernidad —Arguedas se define como “un individuo quechua moderno” (256) y Paz gira en torno del concepto mismo de modernidad y su fugacidad de “pájaro que está en todas partes y en ninguna” porque “abre las alas y se desvanece” (41)—,¹⁴ del lugar de la literatura de sus países dentro de la corriente principal mundial y de su identidad, incluyendo el papel de la lengua española y de la herencia prehispánica en la misma desde puntos de vista contrastantes que van a estudiarse en este ensayo. El análisis de los mencionados discursos se complementa con referencias a otros escritos ensayísticos o literarios de los autores con la finalidad de profundizar, aclarar puntos o ilustrar sus teorías, especialmente en el caso de Arguedas debido a la brevedad de su discurso.

El problema de la identidad en Hispanoamérica ha estado innegablemente ligado al de la lengua por el imperio de la cultura española sobre las culturas indígenas americanas desde el inicio de la conquista. De hecho, desde el siglo XIX la *intelligentsia* hispanoamericana analizó y debatió el papel del castellano dentro de las entonces nuevas naciones ante la necesidad de unidad política, la ambición de modernidad y la voluntad de establecer una identidad nacional sólida que fuera capaz de hacer frente a los embates externos y a los conflictos internos que las sacudían e incluso amenazaban su existencia misma. Como explica John C. Landreau, “[l]os debates intelectuales y políticos sobre el español —tanto en España como en sus antiguas colonias— han desempeñado un papel interesante e importante en la creación, representación y diseminación de identidades colectivas, tanto nacionales como transnacionales” (203).¹⁵ Estas discusiones continuaron durante el siglo XX en parte porque después de las independencias los recién creados estados no dejaron de sufrir sobresaltos políticos y toda suerte de inestabilidades, lo que complicó el ideal de unidad y retardó la anhelada modernización. Las naciones no fueron capaces de recuperarse del atraso económico, político y social en el que se encontraban y por el que culpaban en gran medida a los siglos de sometimiento al poder colonial español. Además, la aspiración de tener una identidad nacional firme ha sido tradicionalmente problemática debido a la diversidad étnica y cultural de Hispanoamérica. Esta multiplicidad de razas y saberes es particularmente visible en el caso de Mesoamérica y de los países andinos, en los que la profusa población indígena mantuvo en grado importante sus lenguas y tradiciones a pesar de la violencia de la conquista y de los nuevos gobiernos

¹⁴ Con las afirmaciones de Arguedas como un “un individuo quechua moderno” y de Paz simplemente como un hombre moderno se nota una vez más la distancia entre el voluntario regionalismo de uno y el universalismo del otro.

¹⁵ En su artículo “José María Arguedas: La utopía del español quechuizado”, Landreau hace un breve recorrido de los aportes de hispanoamericanos notables (Pedro Henríquez Ureña, José de la Riva Agüero, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui) en torno al tema del español y la identidad, particularmente en el Perú, para contextualizar el punto de vista de Arguedas.

independientes que mostraron intolerancia hacia los pobladores originarios. La compleja situación creada alrededor de la variedad de razas y culturas en la región dio lugar a la discriminación y marginalización de los no blancos, particularmente de raza indígena, pero también de otros grupos étnicos.¹⁶ Refiriéndose específicamente al caso peruano, Lucero de Vivanco advierte que “[e]l Perú ha estado siempre . . . lejos de responder a un proyecto armónico, homogéneo e integrado. Por el contrario, si algo hay que caracterice a este país es el carácter desarticulado, multicultural y de conflictivas diferencias al interior de su sociedad, condiciones que arrancan con el *ingreso* (usando un eufemismo) de los españoles al Perú” (50). Parte de esta exclusión, unida a la voluntad de la clase política de fundar identidades nacionales consistentes y estables para las nuevas naciones hispanoamericanas, fue la imposición del castellano como medio privilegiado de inserción social —educativa, laboral— y política de las comunidades autóctonas dentro de los países a los que pertenecían. Los debates al respecto fueron amplios y los puntos de vista expresados numerosos —incluso la lengua española pudo verse como agente colonizador y se resintió su peso mayúsculo en las identidades nacionales porque al aceptarla, por definición, se excluía una parte vital de lo indígena: sus lenguas—, pero aunque en algunas regiones se intentara rescatar y defender de alguna manera lo autóctono, se hizo siempre dentro de sus mismas comunidades y más para su propia protección que para su diseminación a nivel nacional. Así, con significativas variantes y sin faltar cuestionamientos, el pragmatismo prevaleció y el consenso fue promover el castellano como idioma nacional.¹⁷

En este contexto, Paz y Arguedas toman posiciones divergentes respecto del lugar del castellano; para uno es la lengua propia y para el otro es prácticamente la lengua del enemigo. Para Paz la lengua castellana es portadora de unidad entre los antiguos colonizadores y colonizados y no contesta su estatus oficial actual: “Mis clásicos son los de mi lengua y me siento descendiente de Lope y de Quevedo como cualquier escritor

¹⁶ Al respecto, Aymará de Llano destaca que “[c]on el paso del tiempo y la llegada de los movimientos emancipatorios que condujeron al establecimiento de las repúblicas en el centro y sur del continente, las masas indígenas o ya mestizas sufrieron una consiguiente discriminación en todos los aspectos de la vida humana: económico, social, político y cultural” (225). Sobre el Perú, Selma Baptista observa que “[e]l hilo conductor parece apuntar hacia la cuestión de la violencia en cuanto componente estructural de la historia peruana, fruto de la exclusión de la población indígena y mestiza” (246), hechos que Arguedas criticó tanto en su literatura como en sus ensayos y obras periodísticas.

¹⁷ Para ilustrar este desasosegado debate en torno a la(s) lengua(s) nacional(es) está la situación concreta del Perú. Allí, la lengua nacional es el castellano, pero la Constitución de 1979 declara que el quechua y el aymara también son de uso oficial en ciertas regiones, y promueve la educación primaria en esas lenguas (Alvar 388-389). En “Lengua nacional y sociolingüística: Las constituciones de América”, Manuel Alvar precisa que “fue Perú quien se anticipó a los demás países en tener conciencia de [l]as necesidades [de los pueblos autóctonos]: ya en 1920 reconoció a las comunidades indígenas y decidió declarar por ley los derechos que las amparaban: protección y leyes especiales que deberían atender al desarrollo y cultura de las razas indígenas” (395). Alvar hace un recorrido histórico sobre las legislaciones que protegían y protegen a los indígenas, pero señala también sus fallas e incumplimientos. La nueva Constitución Política del Perú de 1993 introdujo además los conceptos de “identidad étnica y cultural” como uno de los derechos fundamentales de la persona y establece que el “Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación” (art. 2, inciso 19). Otras leyes se han promulgado posteriormente para proteger de la discriminación a las comunidades indígenas en el Perú, aunque los cambios no han sido tan veloces como Arguedas hubiera deseado.

español... pero no soy español. Creo que lo mismo podrían decir la mayoría de los escritores hispanoamericanos..." ("La búsqueda" 31-32). Algunos años después, en su discurso inaugural del I Congreso Internacional de la Lengua Española celebrado en Zacatecas (México), Paz reafirmó su visión del castellano como elemento unificador de los pueblos que lo tienen en común: "El lenguaje nos da el sentimiento y la conciencia de pertenecer a una comunidad" amplia y diversa que nos imprime un sentimiento de unidad y continuidad porque "[e]l castellano no sólo trasciende las fronteras geográficas sino las históricas: se hablaba antes de que nosotros, los hispanoamericanos, tuviésemos existencia histórica definida". Desde su perspectiva, compartir el castellano ha sido de primordial importancia porque "la lengua nos fundó o, al menos, hizo posible nuestro nacimiento como naciones. Sin ella, nuestros pueblos no existirían o serían algo muy distinto a lo que son". Este punto de vista altamente favorable de la realidad histórica de *compartir* una lengua que "nació en otro continente" pero que "no sería lo que es sin la influencia creadora de los pueblos americanos con sus diversas historias, psicologías y culturas" ("Nuestra lengua" 92) contrasta con el menos satisfecho del peruano.

Para Arguedas la lengua también puede ser un elemento de unidad, pero en " 'No soy un aculturado...' " sugiere que el castellano, la lengua de los "acorraladores" (256), ha pesado sobre los pueblos autóctonos desde la conquista y ha promovido la división interna más que la idílica unión interamericana y transcontinental. Contra la postura conciliatoria de Paz, en Arguedas se percibe un acento de amargura por la desigualdad entre las partes y por la violencia del choque. Arguedas no ve el castellano como un eslabón de unión trasatlántica que vino sobre todo a enriquecer las culturas originarias de América y a integrarlas a lo occidental —según la perspectiva paciana—, el peruano lo ve como parte del feroz imperio de un pueblo sobre otros. Esto es evidente en su discurso por el campo léxico de la exclusión: "acorralada", "acorraladores", "aislada", "aislante(s)" (cuatro veces), "cercada", "cercadores", "cerco", "impenetrable" y "muro(s)" (cuatro veces), y por el más largo campo léxico de la dominación física y cultural que naturalmente incluye las palabras antes mencionadas y muchas más: "aculturado", "se aculture", "se ahogarán", "arcaizado", "conflicto", "confusión", "curiosidad", "debilitado", "defendiéndose", "degenerado", "desprecio", "destruido", "dominación", "dominarán", "explotación", "explotadores", "extraño", "fuerza", "imperio", "luchar", "mató", "obligarlos", "odio" (tres veces), "opresor(es)" (tres veces), "oprimido", "renuncie", "repugnancia", "vencedores" (dos veces) y "vencida" (256-258). La elección de estas palabras y su estilo hacen notoria la profundamente negativa visión arguediana de la forma en que lo español, con su lengua y su cultura, se impuso sobre lo indígena en América. Por un lado, la selección de vocablos imprime un tono provocador que lo distingue de Paz: por el nombre del premio que recibe puede asumirse que su audiencia inmediata era pro indígena y, por ende, puede permitirse algo de agresividad en este sentido. Al mismo tiempo, Arguedas dice realmente lo que piensa, como lo muestra su última voluntad de incluir este discurso en *El zorro*, su póstuma novela. Por otro lado, el uso repetido de la derivación tiende a asegurar la irrupción del mensaje en la conciencia del público y ganar su simpatía por las injusticias expresadas. El peruano recalca la violencia y la opresión, sobre todo porque resiente que incluso después de siglos de subyugación tanto bajo un sistema imperial como bajo regímenes

independientes continuara el inicuo sometimiento de aquellos pueblos arrinconados pero no completamente derrumbados.¹⁸

Paz no solamente no contesta el estatus del castellano, sino que lo ve como algo que los pueblos hispanoamericanos se apropiaron e hicieron crecer por medio de sus literaturas. En su discurso del Nobel declara que lo fundamental es que las lenguas venidas de Europa encontraron en América un suelo fértil que con los años lograron dar origen a literaturas regionales que, si bien comenzaron como “una proyección europea” (32), pronto supieron aprehender y recrear tanto las influencias occidentales como las autóctonas, particularmente en el caso de “países con antiguas y brillantes civilizaciones como México y Perú” (33), para “deja[r] de ser meros reflejos transatlánticos” (31) y, eventualmente, afirmar una identidad propia en la etapa de la modernidad. Según Paz, el siglo XX destaca en materia literaria por lo que él llama “la aparición de las literaturas de América” (32), es decir, la aceptación o entrada de las obras angloamericanas, hispanoamericanas y brasileñas en la corriente principal encabezada por Europa, aunque no sea sino como una versión “excéntrica” (33) del llamado Viejo Continente. A mediados del siglo pasado, explica, enfrascada en una “pugna” ideológica y literaria “entre las tendencias cosmopolitas y las nativistas”,¹⁹ la identidad hispanoamericana se presentaba y representaba en la escritura literaria como un conflicto vivo entre el ser y no ser europeísta o americanista (32). Al final, el dilema para Paz consiste en que los hispanoamericanos “[s]omos y no somos europeos” (32); pero se trata más bien de un pseudodilema porque, como lo mencionamos en la introducción, en “La búsqueda del presente” y en otros escritos es patente su voluntad de ser asociado con lo europeo y de ser aceptado por Occidente como igual sin tener que agregar calificativos como “excéntric[o]” (33). En lugar de “[s]omos y no somos europeos”, para Paz sería más exacto decir *somos en parte europeos, pero no somos aceptados como tales, no obstante vamos a hacer todo lo posible para serlo*; por el contrario, para Arguedas la “pugna” se centra en que los hispanoamericanos también *somos y no somos indígenas*. Paz asevera que la literatura en castellano se enriqueció con el agregado autóctono que todavía puede verse en los usos locales y “las artes populares” (33), en tanto que para Arguedas la cultura de los pueblos originarios tuvo que batirse para sobrevivir en un medio adverso que la relegó a una posición marginal, sin embargo, debido a su gran vigor supo conservarse viva aún estando “acorralada” (“No soy” 256).

A diferencia de Paz, Arguedas no se enfoca en lo europeo en su alocución, más bien acentúa el componente indígena debido a sus convicciones políticas personales y por su condición de mestizo cultural. Como se sabe, Arguedas era “hijo de padres blancos... [pero] se crió en comunidades indígenas del sur de Ayacucho” (Sales

¹⁸ Al respecto, aunque hablando de la obra del peruano en su conjunto, Dora Sales Salvador aclara que Arguedas no se limitó en su labor intelectual a hacer reproches porque él mismo “personificó, narró y consignó etnográficamente las posibilidades del diálogo transcultural” (161) como opción a la dominación aplastante de una cultura sobre otra, pero aclara que la vida truncada del autor deja al lector con la sensación de que le quedaba todavía mucho más por hacer: las condiciones de desigualdad que sufrían los pueblos indígenas en tiempos de Arguedas todavía continúan en el nuevo siglo. Si bien el autor peruano habla básicamente de la cultura quechua, es una situación que se encuentra en toda la América hispana, por no referirnos más que a esta parte del continente.

¹⁹ Es interesante observar que Paz no habla de un combate lingüístico porque el uso del español —realidad que él defiende— sugiere que de cualquier manera el Occidente ha logrado imponerse.

Salvador 147) y, aunque se integró al sistema educativo nacional en castellano en su adolescencia, siguió “hablando por vida el quechua” (“No soy” 257).²⁰ Su apego a esa lengua se explica tanto por su amor al pueblo que lo acogió en su infancia como porque simbolizaba su posición política de solidaridad a la resistencia de la nación indígena que aun estando “acorralada” y “aislada” tras “muros aislantes y opresores” (“No soy” 256) seguía sintiendo vital y no menos propia: “A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa” (257).²¹ A pesar de esta lucha personal entre su origen familiar y su pueblo adoptivo,²² al principio de su discurso Arguedas se define curiosamente como “un individuo quechua moderno” cuya ambición era verter “en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo” (256) indígena que había sido vejado y aislado por siglos. Arguedas insiste en que su anhelo era estrechar los lazos entre la cultura dominante y la indígena e incluso dice tener la convicción de que ese “vínculo podía universalizarse, extenderse” (257), sin que el elemento indígena se anulara; desde su perspectiva, “el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renunci[ara] a su alma, aunque no [fuera] sino en la apariencia, formalmente, y tom[ara] la de los vencedores, es decir que se acultur[ara]” (257). Lo indígena tendría el potencial de insertarse en lo universal, pero queda como una posibilidad futura y no como un hecho fehaciente.

En su afán por incrustar lo hispanoamericano —la literatura, el elemento indígena— en la corriente dominante occidental, los discursos que estudiamos caen en un optimismo exagerado. En cuanto a Paz, su ambición de incluir lo hispanoamericano dentro de lo Occidental a un mismo nivel lo hace aseverar que las lenguas europeas traídas a América por conquistadores y colonos se han transformado de tal modo en este continente que se convirtieron en algo distinto. A diferencia de Arguedas, el mexicano evita cuidadosamente en su discurso usar palabras que refieran a la dominación, en cambio, usa vocablos prácticamente sin connotaciones agresivas: “Las lenguas nacen y crecen en un suelo; las alimenta una historia común. Arrancadas de su suelo natal y de su tradición propia, plantadas en un mundo desconocido y por nombrar, las lenguas europeas arraigaron en las tierras nuevas, crecieron con las sociedades americanas y se transformaron. Son la misma planta y son una planta distinta” (31). La metáfora extendida de un organismo que echa raíces en otra parte establece el vínculo entre la tradición recibida de fuera y la identidad consecuente. Pero si bien para Paz las lenguas de los colonizadores —español, inglés, francés y portugués— son “lenguas transplantadas” (31), su terminología es problemática

²⁰ Arguedas vivió una situación peculiar desde los tres años de edad ya que al morir su madre, “una figura distinguida en la región”, su padre, un abogado vuelto a casar, lo dejó al cuidado de una comunidad indígena “de quienes aprendió el quechua como lengua materna y la cosmovisión andina como querencia de por vida” (Sales Salvador 147).

²¹ Arguedas se refiere aquí al “odio” interracial e intercultural que ha minado al Perú por siglos y que él mismo supo aprovechar como “fuego que impuls[ó]” sus esfuerzos por reivindicar lo indígena y promover que alcanzara una estatura universal.

²² Debido a su experiencia infantil en una población indígena, Arguedas “vivió en carne propia, y de manera muy intensa, el conflicto entre culturas enfrentadas, sujetas a unos patrones dicotómicos que dividían el mundo en dos mitades: la dominante, blanca, y la dominada, quechua” (Sales Salvador 147).

porque *trasplantar* hace pensar en una delicada maniobra de transferir algo vivo a otro lugar en condiciones tales que no solamente eviten que perezca, sino que incluso pueda seguir creciendo y dando frutos. Pese a que la definición paciana se ajusta en cierta forma a esta idea porque, por ejemplo, la lengua de los españoles en América no murió y siguió viva sin alejarse de su matriz, cuando se usa un término con connotaciones neutras o positivas —incluso puede ser visto como una metáfora del árbol de la vida—, el sangriento choque entre los pueblos autóctonos y los conquistadores españoles —que es clave para Arguedas— se deja de lado. No es que Paz lo ignore, pero inequívocamente lo minimiza. Probablemente decide que debido al foro en el que se encuentra y con los alcances que tendrá la difusión de su discurso —el Nobel es producto de Occidente y, si bien los discursos allí dados están destinados a viajar por todo el orbe, lo hacen primordialmente en el mundo occidental— no es pertinente subrayar los hechos negativos de esta historia por ser hartos conocidos y quizás también para no parecer un intelectual resentido venido de un país menos desarrollado económicamente sin otro recurso que el ataque simplista. Además, en su empeño por afirmar su propio valor como escritor mexicano, argumenta que los hispanoamericanos supieron tomar la lengua que les era ajena y hacerla propia, enriqueciéndola y transformándola durante su curso. Pero decir que las lenguas de Europa se transformaron en el continente americano es demasiado fuerte. Esta palabra podría aplicarse al latín convertido en las lenguas romances que hoy conocemos, pero ni el inglés, el francés, el portugués o el castellano de América son lenguas distintas. Es cierto que adquirieron modalidades locales más o menos visibles en diferentes geografías, pero siguen siendo básicamente las mismas lenguas. En realidad son las literaturas americanas escritas en esas lenguas las que sí tienen rasgos particulares y, como Paz plantea en su alocución, ya compiten con las escritas en las naciones europeas.

Por su parte, en “ ‘No soy un aculturado...’ ” Arguedas también adolece de un optimismo exagerado, pero en otro aspecto. En su ansia por vigorizar y bruñir el elemento indígena, intenta colocarlo en un plano superior a la cultura impuesta, pero su argumentación no se sostiene. En un punto álgido de su discurso, Arguedas ensalza las partes española y autóctona de lo hispanoamericano, encumbrando deliberadamente lo peruano:

No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron a[ll]í Pachácamac y Pachacutec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. (“No soy” 258)

Arguedas no olvida la tradición venida de Occidente, pero significativamente la coloca en segundo plano al mencionar primero figuras y tradiciones clave peruanas con particular trascendencia para lo indígena.²³ Pero los nombres no le bastan para expresar lo que siente

²³ En esta sección de su discurso Arguedas comienza en el plano mítico y pone en primer sitio a Pachácamac, el dios creador, para después hacer referencia a la celebración ya católica del Señor de Qoyllur Riti —cuya peregrinación al santuario fue declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Unesco en 2011— y culminar con el Señor de los Milagros, patrón del Perú, lo que sugiere la unidad de todos los elementos nacionales, desde lo original prehispánico hasta lo actual ya mestizado. También destaca la casta guerrera encabezada por el poderoso emperador inca Pachacutec e incluye a Tupac Amaru, último

como la superioridad de lo autóctono frente a lo venido de otro continente. Por eso tiene que hablar también de la geografía y de los logros de la gente de campo que cultiva en elevaciones difícilmente concebibles en otras latitudes. Arguedas alude también a los patos que viven en los altos lagos andinos que son capaces de vivir y hasta de hablar —tanto es su amor por la naturaleza y la poesía que le comunica— en sitios donde los insectos europeos no podrían ni respirar, y es allí donde se nota distintivamente la superioridad que Arguedas atribuye a lo originario americano frente a lo europeo.²⁴ Sin embargo, justamente porque da un giro poético y menciona la voz de la fauna y el poder de los pajarillos locales que beben fuego del sol para “llamear sobre [... el] mundo” (258) decae el realismo de su discurso y disminuye la fuerza que los ejemplos precisos le aportaban. También al final del discurso gira hacia lo artístico y sugiere una utópica primacía futura de lo indígena peruano que ya habría comenzado: “En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo” (258); estas palabras hacen evidente que no habla de la superioridad concreta de una civilización sobre la otra, sino de una supremacía abstracta y llena de idealizaciones. El peso de un presente que no logra liberarse del pasado opresor lo acorrala y sus dudas y contradicciones quedan sin resolverse. La *búsqueda* de Arguedas también existe, pero no ha llegado todavía a su *presente* como la de Paz.

Es innegable que Arguedas y Paz no ven del mismo modo la aparición y la función del castellano en el continente americano, pero coinciden en que esa lengua, adoptada o impuesta, es parte del escenario social y cultural al que se enfrentan. Para Paz es un hecho ineludible y feliz que religa a los hispanoamericanos al efluvio cultural del Viejo Continente. A pesar de que Paz no desconoce la presencia de lenguas autóctonas y los legados de sus culturas, en “La búsqueda del presente” no aborda el problema de las poblaciones que no dominan el español probablemente por parecerle un asunto accidental o minoritario.²⁵ Para él lo que resalta es que esa lengua “transplantada” ya está acoplada en el nuevo espacio y es capaz de crear literatura original que se codea con la de los países occidentales desarrollados económicamente.

emperador inca e inspiración para las rebeliones indígenas en los siglos posteriores, pero no deja de lado a Pedro Cieza de León, conquistador y cronista del Perú. En lo literario comienza con Huamán Poma y el Inca Garcilaso, máximos representantes del sincretismo cultural desde el eufemístico encuentro de dos mundos; pasa por José Carlos Mariátegui, su maestro y defensor de los pueblos indios; y llega hasta los grandes poetas peruanos de su siglo: César Vallejo, con quien además tenía afinidades políticas, y José María Eguren.

²⁴ Arguedas ya había mencionado casi tres décadas atrás su deseo de materializar el predominio indígena sobre lo de origen europeo en su país, un sueño que creía tal vez posible en el futuro porque, según su análisis, los peruanos de su tiempo ya habrían encontrado que lo autóctono también formaba parte de su linaje y “acaso más tarde *esta stirpe india podrá ser la dominante*” (“El nuevo sentido” 50; mi énfasis). El ideal de Arguedas para los hispanoamericanos era que terminaran por reconocer, respetar y fortalecer su “stirpe india”, pero no tenía suficientemente claros los medios para alcanzar su sueño.

²⁵ El porcentaje de población analfabeta en México ha ido decayendo lentamente según los censos de población y vivienda realizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, conservando las siglas de su nombre anterior). Según esa institución mexicana, pasó de 82.1% en 1895 a 42.6% en 1950, a 25.8% en 1970, a 9.5% en 2000 y, más recientemente, a 6.9% en 2010 (Narro Robles y Moctezuma Navarro 10). Por otro lado, el INEGI reporta que “[a]unque el número de hablantes de las lenguas indígenas ha crecido, el porcentaje con respecto a la población total del país ha decrecido notablemente”; en 1930 era de 16%, pero cayó a 7.8% en 1970, a 7.5% en 1990, y en 2010 la cifra se redujo a solamente 6.5% (“Permanencia” 5).

En comparación, el caso de Arguedas es bastante más complejo porque se enfoca en quienes no tienen el castellano como lengua materna. Significativamente, antes de encumbrar el aspecto indígena en su discurso, como se acaba de explicar, Arguedas se ilusiona con la posibilidad de llegar a tener un mestizaje que integrara tanto lo impuesto como lo autóctono en condiciones de igualdad más que de enfrentamiento. El hablante se ve a sí mismo como la personificación de su ideal bilingüe y bicultural, un sano equilibrio entre las partes y un ejemplo a seguir. Arguedas se define en su alocución como “un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (257). El ritmo binario de este fragmento pretende mostrar la deseada equiparación entre las dos culturas a las que Arguedas se sentía pertenecer.²⁶ Sin embargo, su lenguaje subraya la utopía y las contradicciones enfrentadas en su país y en la región: quien incluye en su ser las dos principales unidades divergentes de lo hispanoamericano es “un demonio” o “[e]spíritu que incita al mal”, en términos del *Diccionario de la lengua española (DRAE)*; es decir, alguien que divide y va contra las normas,²⁷ que se opone a lo aceptado como correcto y *bueno*. El adjetivo “feliz” suaviza esta idea ya que la transgresión se presenta como una travesura, pero ni la broma implícita elimina la fuerza de su significado. Por otra parte, los vocablos “cristiano” e “indio” engloban cosmovisiones establecidas como excluyentes desde el principio de la colonización española en América;²⁸ nombran a los vencedores, el Occidente, y a los vencidos, lo autóctono americano, con todo el peso de la opresión cultural que Arguedas denunciaba. El “demonio feliz” puede ser un oxímoron desde un punto de vista occidental, pero esta es la vía que Arguedas propone: la unión total de ambas culturas en una sola identidad peruana o hispanoamericana.²⁹ No obstante, la imagen de un “demonio feliz” no es halagadora para ninguna de las partes —a pesar de que la cosmovisión occidental sigue imperando, contenida en la lengua, la historia y la interpretación del mundo que vehicula— ni tampoco es realista, como el autor mismo admite en el discurso que estudiamos. Se trataba más bien del “ideal que intent[ó] realizar, y que tal parece que alcan[zó] *hasta donde e[ra] posible*” (257; mi énfasis). Con el uso de este modalizador Arguedas reconoce

²⁶ A treinta años de su suicidio, la viuda de Arguedas recordó que “José María sentía, vivía, expresaba al pueblo indígena, al campesinado, como no lo ha hecho otro intelectual peruano” (15). Solidaria con el finado, Sybila Arredondo de Arguedas es lúcida al distanciar al “pueblo indígena” del “intelectual” que era su marido, pero no deja de identificarlo con un anhelado futuro más brillante para su país. Para ella el legado de Arguedas está estrechamente “relacionado con una nación que se está formando” (15) todavía y que debería incluir a lo indígena a título pleno, tal y como Arguedas ambicionaba.

²⁷ Por su etimología griega, demonio (δαμόνιον o daimónion) se emparenta con el verbo dividir, por lo que expresa la idea de separación y ruptura de la armonía, de ahí su relación con la tradición judeocristiana como “ángel rebelado” (“Demonio”).

²⁸ Según el *DRAE*, la primera acepción del coloquialismo “hablar en cristiano” significa “[e]xpresarse en términos llanos y fácilmente comprensibles, o en la lengua que todos entienden” y la segunda es “[h]ablar en castellano”. Ambas definiciones se aplican casi exclusivamente a la cultura española, tradicionalmente promotora del cristianismo y del castellano en la península ibérica y en sus entonces colonias como parte de su identidad y de su imposición cultural.

²⁹ Desde un punto de vista mecanicista que no comparto por ser esquemático, Jon Beasley-Murray interpreta que al denominarse “un demonio feliz” Arguedas simplemente definía el espacio afectivo en el que se movían él y su “techno-indigenist narrative” (126): “It is in the space and the slippage between depression and happiness, sorrow and joy, that the *Arguedas machine* operates. This is a machine that works on affect, and on the gradient or transition between affective states” (119).

que hay un límite a esa deseada alianza que incluso él mismo pudo alcanzar solamente “hasta donde e[ra] posible”. Su recelo y angustia por no poder ir más allá, admite, lo llevaron al suicidio.³⁰ Sacrificio personal que puede verse como la cruel aceptación de que su ideal no era realizable de la forma que él soñaba o, en el mejor de los casos, que tendría lugar en un futuro que como tal era incierto.

Paradójicamente, a pesar de su constante apoyo y promoción para que no se perdieran las lenguas nativas por ser un vehículo de identidad—incluso escribió varios poemas bilingües e integró quechuismos en su narrativa—,³¹ Arguedas también abogó por que los indígenas aprendieran el castellano. Este elemento no se incluye en el discurso que estudiamos probablemente por ser demasiado corto para contener matices que el autor ya había abordado en otros textos. Repasando sus primeros artículos como antropólogo social y etnólogo, se encuentra que Arguedas hablaba de la necesidad y los beneficios de alfabetizar en castellano—hay que recordar que antes de ser profesor universitario fue maestro de secundaria en zonas con población indígena numerosa y pudo ver de primera mano los retos que los niños y jóvenes enfrentaban al no dominar el español—, opinión que reafirmó en “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”.³² En ese artículo Arguedas argüía que a pesar de que en sus novelas los personajes indígenas usaban una lengua mezclada de su invención, en realidad él no era “partidario de la ‘indigenización’ del

³⁰ En el “Primer diario” de *El zorro* Arguedas comenta sobre su estado de ánimo durante su primera tentativa de suicidio y añade que cuando escribía su última novela se sentía nuevamente “incapaz de luchar bien, de trabajar bien” (7).

³¹ Por ejemplo, *Túpac Amaru Kamaq taytanchisman. Haylli-taki. A nuestro padre creador Túpac Amaru. Himno-canción* (1962) es el primer poema que Arguedas escribe en quechua y traduce él mismo al castellano. Por su parte, Alberto Escobar identifica algunos elementos en el “discurso narrativo arguediano” que constituyen “la *copresencia* . . . de ambas lenguas” (88; énfasis en el original), por ejemplo, “ciertas voces de origen quechua, ciertas listas de sufijos, falta de empleo de los artículos, desajustes en la concordancia, profusión de oraciones coordinadas, frecuentes construcciones en gerundio; traslado del verbo a final de emisión, pérdida de la forma pronominal del pronombre personal en ciertas posiciones, abundancia del diminutivo, uso extendido incluso a formas que no lo aceptan regularmente, como adverbios y gerundios, y etc., etc., además de las transcripciones casi fonéticas que confunden e con *i* y o con *u*, o la alternancia de los pronombres personales de segunda persona en el registro de formalidad, etc., etc.” (89).

³² En ese ensayo—escrito en 1950 pero publicado en 1968—, Arguedas justifica las herramientas literarias que él mismo creó desde sus primeras obras narrativas para abordar la lengua de sus personajes indígenas; explica también que el “lenguaje castellano especial” que les inventó, peculiar combinación de las dos lenguas y que después fue “empleado con horrible exageración en trabajos ajenos”, es realmente “una ficción” porque “[l]os indios hablan en quechua” (242). En sus cuentos y novelas el nuevo recurso les daba credibilidad ante los lectores no bilingües, sin arrancarles por completo un rasgo fundamental de su identidad. Este peculiar lenguaje inventado por Arguedas ha sido motivo de numerosos y a veces antagónicos comentarios críticos. Por ejemplo, Mario Vargas Llosa lo cuestiona y asegura que “[e]l habla de los personajes [en *El zorro*] es el mayor fracaso de la novela” (*La utopía* 324). Por el contrario, Catalina Ocampo afirma que uno de los aciertos de dicha obra son precisamente los diálogos, porque “[e]sa media-lengua es tanto la encarnación de la sociedad peruana en transición como la lección del silencio” (141); un silencio que, según su interpretación, “se convierte en funda protectora de la verdad, en arma de la vida” que protege la cosmovisión indígena (135). La estudiosa justifica la dificultad de comprensión del castellano quechuizado en *El zorro* con una teoría en torno al silencio que no se sostiene porque parece darle atributos casi mágicos al suicidio del autor, suceso que habría hecho disipar “la ceguera que dividía a los dos mundos” en el Perú (139). Con todo, Ocampo también percibe el “mundo confuso y sin sentido de la palabra rota” que trasluce en la novela y agrega que las expresiones propias de origen quechua más allá de la lengua, como el baile, el canto o el amor, se presentan como alternativas para enfrentar a la cultura dominante occidental (135).

castellano” (240) y reiteró que ya “h[abía] fundamentado en [otro] ensayo [su] voto a favor del castellano” (241). De manera similar, *El zorro* también ofrece la posibilidad de observar las posturas del autor en relación con este punto. Allí Arguedas mostró las nefastas consecuencias de la imposición lingüística que arrumbó tras “los muros aislantes y opresores” (“No soy” 256) a los indígenas—como reprocha en el discurso que estudiamos—, y exhibió asimismo sus dificultades para franquear esas paredes e integrarse a la sociedad moderna. Por ejemplo, algunos personajes de *El zorro* se ven enterrados en la marginación económica y social porque difícilmente mascullan el español, como el serrano don Esteban que en el siguiente pasaje se queja de sus esfuerzos escasamente gratificados y del peligro que enfrenta su cultura en el inhóspito puerto pesquero de Chimbote:

Ahora, tanto, tanto pujando pa'aprender castellano, poco no más hey cosechado. Me'hermano menor, ahistá, lindo habla castellano, mochachito escapó Chimbote, ahora, no quiere hablar quichua. Buen cocinero es, restaurante 'Puerto Nuevo', grandazo. Lindo castellano habla; a so hermano, enjuermo, ambulante de mercado, desprecia ya. ¡Caracho! cocinero esclavo, mogriento en cocina”. (137)³³

Arguedas plasma así el habla quebrada de los migrantes andinos con sus característicos yerros y expone la condición sometida a la que los conduce el limitado dominio de la lengua nacional, además de hacer traslucir su miedo a que el quechua desapareciera como consecuencia de la migración y la inserción social urbana.³⁴ Fiel a sus propias contradicciones y a pesar de lo expresado en sus escritos ensayísticos y narrativos en pro del castellano, en “‘No soy un aculturado...’” se hace evidente que hacia el final de su vida busca privilegiar el quechua, lo que revela un aspecto de sus luchas internas.

Ya se ha establecido que Paz y Arguedas difieren en su forma de ver el elemento indígena dentro de sus sociedades hispanoamericanas—si juega un papel marginal o central en su aspiración de universalidad—, pero al leer cuidadosamente sus discursos encontramos una coincidencia mayor y tal vez sorprendente en el caso del peruano: ambos identifican lo indígena básicamente con mitos y costumbres de color local, es decir, no les otorgan en realidad un lugar equivalente a la cultura dominante de origen occidental. En “La búsqueda del presente”, el México indígena de Paz es una presencia “viva” que “habla en el lenguaje cifrado de los mitos, las leyendas, las formas de convivencia, las artes populares, las costumbres” (33). Al usar palabras que refieren a lo ideal, ficticio, artesanal y tradicional, Paz aleja la cosmovisión indígena de la modernidad y el progreso, asociados

³³ Como se muestra en este breve ejemplo, Arguedas consigue transmitir en sus diálogos el conflicto vivo entre los dos idiomas. Por tratarse de una obra literaria dirigida a un público de habla hispana, los diálogos están básicamente en castellano—con algunas palabras quechuas esparcidas aquí y allá—, pero el autor modifica la sintaxis y la ortografía para reflejar la influencia quechua. El resultado final son conversaciones que dan la impresión de replicar con autenticidad el habla de quienes tienen como primera lengua el quechua y conocen apenas el castellano; a pesar de que a veces es difícil comprender el sentido de lo dicho por las referencias míticas o simbólicas, es suficientemente claro—y atractivo— como lenguaje literario.

³⁴ En *El zorro*, observa María José Barros, los migrantes “se instalan de forma problemática en la ciudad. Son excluidos . . . y confinados a la [sic] barriadas de los médanos o a orillas de las acequias” por “el engranaje devastador que el sector dominante ha creado para ellos”. En ese sitio uno de sus principales problemas es que hablan “en un castellano apenas digerido” y, por ende, son más vulnerables a la “modernización despiadada” que los victimiza (145).

más con lo concreto, real e innovador, bien que no excluye lo artístico; de hecho, la preeminencia de mitos y leyendas incluso puede ser vista como una oposición a lo racional, caro valor cartesiano y occidental. En lo fundamental, insiste Paz retomando la filosofía de las luces, “el progreso se realiza gracias a la doble acción de la ciencia y de la técnica, aplicadas al dominio de la naturaleza y a la utilización de sus inmensos recursos” (“La búsqueda” 38), idea que aparta a los pueblos indígenas de lo moderno por su característica conexión idílica con el mundo natural al que Arguedas alude con frecuencia en “ ‘No soy un aculturado...’ ” (258).

En su discurso, empero, Arguedas intenta equiparar lo indígena con lo occidental y universal al referirse a ello como “la luz de la razón humana” enclaustrada tras las bardas “opresor[a]s” (256) —reveladoramente, Arguedas también toma prestado de la filosofía dieciochesca, como lo hace Paz—, pero trasluce que al definirse como un hombre “quechua moderno” (256) lo que expresa en realidad es su deseo de que lo indígena y lo moderno se acercaran en lugar de mantener su secular distancia. Incluso, cuando Arguedas asegura conciliatoriamente que su expulsión del mundo indígena “no mató en [él] lo mágico” (258), su intención ponderativa fracasa porque la mención de “lo mágico” aleja concretamente lo autóctono de la modernidad, y las palabras de Arguedas se enredan en un círculo vicioso.³⁵ Al recordar la avidez arguediana por “volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo” (256) menoscabado, sobresale que Arguedas, a diferencia de Paz, no se refiere meramente a las artes populares o creencias locales de los indígenas. El peruano quiere ir más allá y se vale del quiasmo sabiduría-arte y arte-sabiduría para subrayar las posiciones intercambiables de lo occidentalizado “criollo” y de lo tradicional indígena, por lo que su comentario funciona lingüísticamente para igualar ambas culturas. No obstante, al final se traiciona porque unos párrafos después sintetiza lo quechua con dos representativos vocablos: “los cantos y los mitos” (257), acercándose sin querer a las posturas pacianas.

Idealmente, para Paz lo hispanoamericano como parte de la corriente dominante o universal sí tendría un tinte de lo autóctono, aunque leve;³⁶ para Arguedas, en contraste, lo nativo debería estar presente con robustez. De manera singular, pese a que ambos dicen que lo indígena es parte de su identidad, para los dos es algo que tiene que ser “descifrado” por no ser enteramente propio, precisamente por ser ajeno a la corriente cultural dominante con la que ellos al fin y al cabo están asociados.

³⁵ Arguedas elaboró sus ideas sobre el choque entre la vida tradicional de los indígenas y la modernidad en *El zorro*. Al respecto, Mario Vargas Llosa alega en *La utopía arcaica* que “[l]a noción misma de desarrollo, de modernización, de adelanto tecnológico, es exorcizada en el libro” (46). Según su interpretación, Arguedas intuye certeramente en *El zorro* que la sociedad moderna e industrializada “sólo puede surgir sobre las cenizas de esa sociedad arcaica, rural, tradicional, mágica (folclórica en el sentido mejor de la palabra), en la que Arguedas veía lo mejor del Perú”, pero sostiene que Arguedas no lo dice abiertamente porque “era intolerable para él, al mismo tiempo que políticamente indecible” (46).

³⁶ Ya en *Postdata* (1970) Paz había retomado la idea del poeta mexicano Ramón López Velarde para hablar de esta mixtura: “México es una nación... ‘castellana rayada de azteca’ ” (277). Aunque la frase original de López Velarde era: “Castellana y morisca, rayada de azteca” (308; mi énfasis), Paz deja de lado el elemento morisco para privilegiar lo occidental y lo indígena americano.

Paz establece en su discurso que ser escritor hispanoamericano³⁷ “significa oír lo que nos dice ese presente —esa presencia [precolombina]. Oírla, hablar con ella, *descifrarla*: decirla...” (33; mi énfasis). No obstante sentirse ligado a lo indígena por su origen nacional, destaca que al referirse a esa “presencia” autóctona Paz la mira desde la distancia encarnada en “templos”, “dioses” —con minúscula—, “ruinas”, “espíritu”, “mitos”, “leyendas”, “formas de convivencia”, “artes populares” —no bellas artes— y “costumbres”. Porque si bien desde su perspectiva lo prehispánico “con sus templos y sus dioses, es un montón de ruinas”, Paz no deja de conceder que “el espíritu que animó ese mundo no ha muerto” (33) completamente: el poeta está allí para escuchar lo que tiene que decir y de alguna manera “descifrarl[o]” —lingüística y culturalmente— y expresarlo por medio de la literatura, se entiende, en castellano. Es notorio que Paz habla de *ese* mundo con *sus* templos y dioses porque no los siente a cabalidad suyos (o *nuestros*).³⁸ En definitiva, los despojos de las construcciones indígenas y sus creencias religiosas no forman parte principal de alguien como Paz, el mexicano universal por excelencia que fue personalmente invitado “al banquete de la civilización” (Reyes 230) al recibir el Premio Nobel.³⁹ Es palpable que Paz quiere ser incluyente y estar presto a “oír”, pero sus palabras lo traicionan ya que ponen énfasis solamente en el color local y no hurgan en la vitalidad de las comunidades indígenas reales y actuales por ser una minoría en su país,⁴⁰ o más probablemente porque se oponen a su ideal de mexicano moderno.

Por su parte, Arguedas va más lejos y considera que los hispanoamericanos pueden y deben “destrui[r]” el ominoso “cercos” —que los habría segregado del famoso “banquete de la civilización” por siglos— y tomar ejemplo de él mismo, “un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, [entre] la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores” (“No soy” 257). En el discurso, por su brevedad, Arguedas no desarrolla más este punto, pero en *El zorro* es notorio que coincide con Paz en cuanto a la necesidad de escuchar lo que queda de las antiguas civilizaciones para “descifrarlo” y, también en su caso, comunicarlo por medio de la literatura: “La palabra, pues, tiene que desmenuzar el

³⁷ En realidad Paz dice “escritor *mexicano*” (33; mi énfasis) para dar un ejemplo concreto, pero en realidad su teoría se aplica a los autores hispanoamericanos en general.

³⁸ Paz fue el hijo único de “una familia paterna orgullosamente criolla, asentada en México desde hacía varias generaciones, y una familia materna de origen andaluz” (Ruy Sánchez 14-15). No me parece que el hecho de que su madre haya sido una española emigrada a México en su juventud lo haga menos representativo de lo mexicano ni del mexicano que ve lo indígena como algo propio solamente hasta cierto punto porque no se reconoce más que en el folclore —sin considerar el aspecto racial que no determina la identificación cultural de los individuos—. De hecho, tanto Paz como sus biógrafos prefieren privilegiar su ascendencia liberal, herencia de su abuelo, y revolucionaria zapatista, por parte de su padre, en lugar de su aspecto peninsular.

³⁹ La famosa frase de Alfonso Reyes fue pronunciada por primera vez en un discurso leído en Buenos Aires en 1936, “Notas sobre la inteligencia americana”, publicado en septiembre del mismo año en la revista *Sur*. Según Reyes, América había “[l]legad[o] tarde al banquete de la civilización europea”, pero intentaba con dificultad acercarse hasta quienes le llevaban leguas de avance. Sin embargo, en la misma alocución Reyes cuestiona la permanencia de la supremacía europea: “Pero falta todavía saber si el ritmo europeo —que procuramos alcanzar a grandes zancadas, no pudiendo emparejarlo a su paso medio—, es el único ‘tempo’ histórico posible; y nadie ha demostrado todavía que una cierta aceleración del proceso sea contra natura” (231). El galardón de Paz parecería haber conseguido lo ambicionado por Reyes, maestro, mecenas y amigo de Paz.

⁴⁰ Véase la nota 25 sobre el decline de las lenguas indígenas en México.

mundo” (49), sentencia el enigmático zorro de abajo. La palabra “desmenuz[a]”, es decir, fragmenta y desmorona todo para mejor observarlo y conocerlo,⁴¹ pero Arguedas no confía totalmente en ella porque la asocia más con la parte no indígena del mundo, como lo muestra este segmento:

EL ZORRO DE ABAJO. . . . La palabra, pues, tiene que desmenuzar el mundo. El canto de los patos negros que nadan en los lagos de altura . . . hace bailar a las flores de las yerbas duras que se esconden bajo el *ichu*,⁴² ¿no es cierto?

EL ZORRO DE ARRIBA. Sí, el canto de esos patos es grueso, como de ave grande; el silencio y la sombra de las montañas lo convierten en música que se hunde en cuanto hay.

EL ZORRO DE ABAJO. La palabra es más precisa y por eso puede confundir. El canto del pato de altura nos hace entender todo el ánimo del mundo. (49)

Paradójicamente, por ser “más precisa” la palabra confundiría en tanto que el canto animal “nos ha[ría] entender [. . . al] mundo”. A través de la descripción del poderoso sonido de los patos en las elevaciones andinas, el autor destaca el contacto directo con el mundo natural porque su comunicación sería transparente al dirigirse a los sentidos y las emociones, pero Arguedas se traiciona una vez más porque coloca la palabra, “instrumento del pensamiento racional” (López-Baralt 358), en un plano superior desde el punto de vista occidental: es gracias a su precisión, a su capacidad de aclarar y delimitar con exactitud, que tiene un mayor poder comunicativo para los seres humanos. La “comuni3n con la naturaleza” en la prosa arguediana, subraya Mercedes López-Baralt, “poco tiene que ver con la modernidad occidental, y mucho con el pensamiento mítico andino” (361). Así, cuando Arguedas se torna poéticamente hacia la voz de la naturaleza —estrechamente ligada a la cosmovisión indígena—, en realidad la distancia de lo objetivo y concreto, más enlazado con lo occidental. Para Arguedas, el canto silvestre “ilumina el misterio” (López-Baralt 358), pero esta lírica interpretación del universo no es realista ni suficiente en el mundo moderno. Las intenciones del autor de equiparar lo indígena a lo occidental son loables, pero se quedan en una poética quimera que no alcanza rango de universal.⁴³

En conclusión, los dos escritores están de acuerdo en que el castellano va a permanecer como la lengua principal y la cultura occidental como la dominante, pero Arguedas lo deplora mientras que Paz lo celebra. Tanto Paz como Arguedas se apropian del lenguaje castellano porque forma parte de su identidad como hispanoamericanos y como escritores, pero ven este hecho de manera contrastante: para el primero se trata de una afortunada transferencia de saber y para el segundo es la presencia pertinaz de una cultura impuesta a través de la violencia. Es decir, para ambos autores forma parte de un hecho histórico que define en gran parte la filiación regional, pero mientras Arguedas lo ve como un artificio de

⁴¹ Sobre este punto, Ocampo menciona que en *El zorro* “el habla de los personajes bajados de la sierra [también] está *desmenuzada*: ellos hablan en fragmentos de palabras y de frases, en migas de sentido que a veces se pierde entre los agujeros de sus diatribas” (133; énfasis en el original), por lo que impide la comprensión en lugar de facilitarla.

⁴² El *ichu* es una “[h]ierba pajiza de las punas” (Lienhard 263), tierras altas cercanas a los Andes, de la que se alimentan llamas, alpacas, guanacos y vicuñas, características bestias andinas.

⁴³ Para hacer una concesión a esta paradoja arguediana, queda argumentar que la noción de la musicalidad que surge de lo agreste refuerza el aspecto positivo de lo indígena ligado a lo natural. Argueda insiste en que tanto el sonido como el silencio de la naturaleza crean “música” (*El zorro* 49), expresión considerada como un lenguaje universal.

dominación —aunque también como la única manera de integrarse al mundo moderno—, Paz lo vive como un elemento de concordia.

Las palabras de Arguedas en “‘No soy un aculturado...’” no son producto del triunfalismo paciano al recibir el Nobel que le ponía sello de universal al poeta —quien se descubría y reconocía firmemente en el “presente” (33-36, 40-41; palabra repetida veinticinco veces en el discurso, además de en el título), dentro de la corriente cultural dominante—, son producto del enojo y la frustración de décadas, de siglos de opresión indígena que Arguedas no logra resolver —ni en su discurso ni en su obra literaria—, opresión que de muchas formas continúa acosando a los hispanoamericanos del nuevo siglo porque son cuantiosos los que no se sienten formar parte del “presente” paciano.

Como corolario a ese “presente”, no se puede dejar de mencionar que Gabriel García Márquez ya había sido galardonado con el Nobel en la década anterior a Paz (1982) y que en 2010 lo sería también el paisano de Arguedas, Mario Vargas Llosa, para reafirmar la actualidad y universalidad de las letras hispanoamericanas —sin detenernos aquí en el caso de Gabriela Mistral y su Nobel de fecha lejana (1945)—. De hecho, Vargas Llosa aprovecha su discurso en esa ocasión para elogiar al autor de *Todas las sangres*, José María Arguedas, porque supo formular la múltiple identidad peruana, “suma de tradiciones, razas, creencias y culturas procedentes de los cuatro puntos cardinales”, con el título y contenido de su novela. Orgulloso “heredero de las culturas prehispánicas... y de los españoles”, Vargas Llosa concluye felizmente que el Perú —y, por extensión, Hispanoamérica— “no tiene una identidad porque las tiene todas” (“Elogio”), con lo que intenta poner un punto final —y fácil— a una larga y penosa búsqueda identitaria regional.

Obras citadas

- Alvar, Manuel. “Lengua nacional y sociolingüística: Las constituciones de América”. *Bulletin hispanique* 84.3-4 (1982): 347-414. Impreso.
- Arana, Juan. “La larga marcha hacia la libertad: La evolución ideológica de Octavio Paz”. *Isegoría* 22 (2000): 83-102. Impreso.
- Arguedas, José María. “El nuevo sentido histórico del Cuzco”. *Señores e indios: Acerca de la cultura quechua*. Montevideo: Arca, [1976]. 45-52. Impreso.
- . *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. Eve-Marie Fell. Madrid: CSIC, 1990. Impreso.
- . Epílogo. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. De Arguedas. Ed. Eve-Marie Fell. Madrid: CSIC, 1990. 249-255. Impreso.
- . “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”. *La biblioteca* 8 (2009): 236-243. Impreso.
- . “‘No soy un aculturado...’”. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. De Arguedas. Ed. Eve-Marie Fell. Madrid: CSIC, 1990. 256-258. Impreso.
- Arredondo de Arguedas, Sybila. “De todo un poco. Impromptu”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* 36.72 (2010): 15-18. Impreso.
- Baptista, Selma. “La construcción cultural y política de la etnicidad en el Perú: José Carlos Mariátegui, José María Arguedas y Rodrigo Montoya”. *Investigaciones sociales* 9.15 (2005): 235-250. Impreso.

- Barros, María José. "Chimbote en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas: Entre la sociedad urbana y la sociedad rural". *Aisthesis* 51 (2012): 141-157. Impreso.
- Beasley-Murray, Jon. "Arguedasmachine: Modernity and Affect in the Andes". *Iberoamericana* 8.30 (2008): 113-128. Impreso.
- Bernal Alanís, Tomás. "La revista *Vuelta*: Una mirada de nuestro tiempo". *Tema y variaciones de literatura* 25 (2005): 255-267. Impreso.
- Campos Fuentes, María Cristina. "Prolongación y trasgresión de Occidente: Reminiscencias platónicas y petrarquistas en 'Primavera y muchacha,' de Octavio Paz". *Revista canadiense de estudios hispánicos* 37.3 (2013): 437-457. Impreso.
- Castañón, Adolfo. "Plural era una fiesta". *A treinta años de Plural (1971-1976): Revista fundada y dirigida por Octavio Paz*. Ed. Marie-José Paz, Castañón y Danubio Torres Fierro. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001. 63-66. Impreso.
- Constitución Política del Perú. 1993. *Congreso de la República*. Congreso de la República, s. f. Electrónico. 5 enero 2014.
- "Demonio". *DRAE*. 22^a ed. Real Academia Española, [2001]. Electrónico. 3 feb. 2014.
- Edelman, Olivia Maciel. "Octavio Paz: El sueño imantado". *Surrealismo en la poesía de Xavier Villaurrutia, Octavio Paz, y Luis Cernuda. México (1926-1963)*. Lewiston: Mellen, 2008. 87-141. Impreso.
- Escobar, Alberto. *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984. Impreso.
- Fell, Eve-Marie. "Bibliografía". *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. De José María Arguedas. Ed. Fell. Madrid: CSIC, 1990. 444-462. Impreso.
- . "Nota sobre el texto y nuestra edición". *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. De José María Arguedas. Ed. Fell. Madrid: CSIC, 1990. xxviii-xxx. Impreso.
- González, Javier. *El cuerpo y la letra: La cosmología poética de Octavio Paz*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990. Impreso.
- Gullón, Ricardo. "El universalismo de Octavio Paz". *Explicación de textos literarios* 20.2 (1991-1992): 57-67. Impreso.
- "Hablar en cristiano". *DRAE*. 22^a ed. Real Academia Española, [2001]. Electrónico. 3 feb. 2014.
- Hernández, Consuelo. "Octavio Paz: La poesía como supremo ejercicio de la libertad". *Voces y perspectivas en la poesía latinoamericana del siglo XX*. Madrid: Visor, 2009. 227-241. Impreso.
- Landreau, John C. "José María Arguedas: La utopía del español quechuizado". *La batalla del idioma: La intelectualidad hispánica ante la lengua*. Ed. José del Valle y Luis Gabriel-Stheeman. Madrid: Iberoamericana, 2004. 203-227. Impreso.
- Lienhard, Martin. "Glosario". *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. De José María Arguedas. Ed. Eve-Marie Fell. Madrid: CSIC, 1990. 259-266. Impreso.
- Llano, Aymará de. "Culturas en interacción: Arguedas y la actualidad". *Celehis* 1.6-7-8 (1996): 225-230. Impreso.
- López-Baralt, Mercedes. "La otredad puertas adentro: Arguedas y la construcción poética de la identidad". *Arguedas y el Perú de hoy*. Ed. Carmen María Pinilla. Lima: SUR, 2005. 355-362. Impreso.

- López Velarde, Ramón. "Novedad de la patria". *Obra poética*. Ed. José Luis Martínez. Madrid: ALLCA XX, 1998. 308-309. Impreso.
- Lozano Alvarado, Saniel E. "Enfrentamientos y ampliaciones culturales en la narrativa de José María Arguedas". *In crescendo* 2.2 (2011): 259-272. Impreso.
- Madrid, Lelia M. "Octavio Paz: La espiral y la línea o la re-escritura del romanticismo". *Revista iberoamericana* 56.151 (1990): 393-401. Impreso.
- Martín-Estudillo, Luis. "Hacia una teoría de la metapoesía". *Revista de estudios hispánicos* 30.2 (2003): 141-150. Impreso.
- "Metro de Moscú promociona obra de Octavio Paz". *La Razón de México* 15 nov. 2014. Electrónico. 2 dic. 2014.
- "México: Works by Octavio Paz Take the Subway in Shanghai". *Entorno inteligente* 17 enero 2015. Electrónico. 20 feb. 2015.
- Morales T., Leonidas. "José María Arguedas: El lenguaje como perfección humana". *Estudios filológicos* 7 (1971): 133-143. Impreso.
- Moreno, S. Hugo. "Octavio Paz's Poetic Reply to Hegel's Philosophical Legacy". *Hispanófila* 145 (2005): 33-46. Impreso.
- Narro Robles, José, y David Moctezuma Navarro. "Analfabetismo en México: Una deuda social". *Realidad, datos y espacio* 3.3 (2012). 5-17. Impreso.
- Ocampo, Catalina. "La agonía de José María Arguedas y la palabra trágica". *José María Arguedas: Hacia una poética migrante*. Ed. Sergio R. Franco. Pittsburgh: Univ. de Pittsburgh, 2006. 121-142. Impreso.
- Paz, Octavio. "La búsqueda del presente". *Obras completas. Fundación y disidencia: Dominio hispánico*. De Paz. Edición del autor. 2ª ed. Vol. 3. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994. 31-41. Impreso.
- . *La llama doble. Amor y erotismo. Obras completas. Ideas y costumbres II: Usos y símbolos*. De Paz. Edición del autor. 2ª ed. Vol. 10. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. 209-352. Impreso.
- . "Nuestra lengua". *Obras completas. Miscelánea II*. Edición del autor. 2ª ed. Vol. 14. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001. 91-95. Impreso.
- . "Octavio Paz". Entrevista por Rita Guibert. *Obras completas. Miscelánea III: Entrevistas*. De Paz. Edición del autor. 2ª ed. Vol. 15. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. 399-476. Impreso.
- . *Postdata. Obras completas. El peregrino en su patria: Historia y política de México*. De Paz. Edición del autor. 2ª ed. Vol. 8. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994. 267-324. Impreso.
- . "Tránsito y permanencia". Prólogo. *Obras completas. Generaciones y semblanzas: Dominio mexicano*. De Paz. Edición del autor. 2ª ed. Vol. 4. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994. 15-26. Impreso.
- "Permanencia de nombres indígenas en las localidades de México". Boletín de prensa núm. 345/14. *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 7 de agosto de 2014. Electrónico. 28 nov. 2014.
- Pinho, Mario. *Volver al Ser: Un acercamiento a la poética de Octavio Paz*. Nueva York: Lang, 1997. Impreso.
- Rama, Ángel. "José María Arguedas trasculturador". *Señores e indios: Acerca de la cultura quechua*. Montevideo: Arca, [1976]. 7-38. Impreso.

- Reyes, Alfonso. "Notas sobre la inteligencia americana". *Última Tule y otros ensayos*. Ed. Rafael Gutiérrez Girardot. Caracas: Ayacucho, 1991. 230-235. Impreso.
- Rodríguez Ledesma, Xavier. "El siglo de un poeta: La reflexión política de Octavio Paz (los años finales)". *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 11.22 (2005): 275-290. Impreso.
- Rojas Mix, Miguel. *Los cien nombres de América: Eso que descubrió Colón*. San José: Univ. de Costa Rica, 1997. Impreso.
- Rovira, José Carlos. "José María Arguedas y la memoria autobiográfica del indigenismo contemporáneo". *Anales de literatura española* 14 (2000-2001): 187-199. Impreso.
- Ruy Sánchez, Alberto. *Una introducción a Octavio Paz*. México, D. F.: Mortiz, 1991. Impreso.
- Sales Salvador, Dora. "La etnoliteratura de José María Arguedas: Migración indígena y babelización de la ciudad en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*". *Revista de dialectología y tradiciones populares* 60.1 (2005): 141-164. Impreso.
- Schärer-Nussberger, Maya. "Palabra y realidad. Hacia una poética de Octavio Paz". *Versants* 56.3 (2009): 137-156. Impreso.
- Stavans, Ilan. "Of Arms and the Essayist". *Art and Anger: Essays on Politics and the Imagination*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1995. 93-111. Impreso.
- Toca, Antonio. "Bienal de arquitectura en Venecia: Condenados a ser modernos". *Excélsior* 19 julio 2014. Electrónico. 20 agosto 2014.
- Yurkievich, Saúl. "Octavio Paz: Amplitud y envergadura". *Neue Romania* 16 (1995): 105-110. Impreso.
- Vargas Llosa, Mario. "Elogio de la lectura y la ficción". *Nobelprize.org*. Nobel Prizes and Laureates, 7 dic. 2010. Electrónico. 16 julio 2013.
- . *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Villamandos, Alberto. "La polémica Arguedas-Cortázar y el diálogo inacabado de la identidad latinoamericana". *Identidad(es) del Perú en la literatura y las artes*. Ed. Fernando de Diego et ál. Ottawa: U of Ottawa P, 2005. 75-83. Impreso.
- Vivanco, Lucero de. "Modernidad y apocalipsis en *Los zorros de Arguedas*". *Revista chilena de literatura* 78 (2011): 49-68. Impreso.