

ANTI

ISSN 1852 - 4915



Anti, Nueva Era, Volumen 27, Julio 2026.



Arte de tapa: rostro de mujer. Escultura cerámica. Mercedes Manihuari Arirua. Kukama Kukamiria, Padre Cocha, Distrito Punchana, Departamento Loreto, Perú. Colección Ana Rochietti

ANTI es una publicación anual del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene como objetivos: 1. Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general; 2. Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones; 3. Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos; y 4. Jerarquizar la actividad académica.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137 Argentina. E-mail: revista.anti.cip@gmail.com

Atención UNIRIO plataforma OJS:

[www. http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord](http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord)

Los artículos reflejan exclusivamente la
opinión de los autores.

© Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI

ANTI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Volumen 27 – Nueva Era – Volumen 27, Julio 2026. Pp. 215.

ANTI ofrece acceso digital abierto a la información científica. Su contenido es evaluado por expertos temáticos de reconocida trayectoria.

ANTI es posible por la educación pública argentina.

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)

Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)

Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)

Consejo Editorial

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Alejandro Daniele (CIP)

Colaboradores

Luis Alaniz (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Edición

Ana Rocchietti (CIP)

Asistente de edición

Francisco Jiménez (CIP)

Tania Casandra Lifschitz (CIP)

Curación del volumen

Yanina Aguilar



Comité Científico

Silvia Cornero – Universidad Nacional de Rosario – Argentina
Eduardo Crivelli - CONICET – Argentina
Eduardo Escudero - Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
María Virginia Ferro – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
Nelsys Fusco Zambetogliris – Centro de Investigaciones Precolombinas – República Oriental del Uruguay
Alejandro García – Universidad Nacional de San Juan- Argentina
María Laura Gili – Universidad Nacional de Villa María – Argentina
Ana Igareta – Universidad Nacional de La Plata – Argentina
Alicia Lodeserto – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
Catalina Teresa Michieli – Centro de Investigaciones Precolombinas – Argentina
Fernando Oliva - Universidad Nacional de Rosario – Argentina
Ernesto Olmedo – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
Graciana Pérez Zavala – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
Verónica Pernicone – Universidad Nacional de Luján – Argentina
Mariano Ramos – Universidad Nacional de Luján – Argentina
Flavio Ribero – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
Marcela Tamagnini – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina
Jhon Juárez Urbina - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú
César Gálvez Mora -- Academia Nacional de la Historia, Lima, Perú, iInstitute of Andean Studies, Berkeley, EE. UU, Trujillo - Perú.
Juan Castañeda Murga – Universidad Nacional de Trujillo. Perú.
Régulo Franco- Proyecto Arqueológico El Brujo - Museo de Cao, Fundación Wiese Perú.
Ricardo Morales Gamarra - Universidad Nacional de Trujillo – Perú.
Jorge Gamboa – Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo – Perú.
Luis Millones – Universidad Nacional de San Marcos – Perú.
Carlos Wester – Museo Brüning, Lambayeque - Perú.
Luis Valle, Instituto SIAN, Trujillo – Perú.
María del Carmen Espinoza Córdova – Museo Brüning – Lambayeque - Perú
María Elena Córdova Burga – Patrimonio Cultural- Trujillo – Perú
Rommel Quintanilla Huanca – Universidad Nacional de la Amazonía Peruana.

ANTI

Los trabajos de ANTI, Nueva Era, Volumen 27, Julio 2026 fueron presentados en XXI Seminario Binacional Peruano-Argentino, en la Universidad Nacional de Trujillo, La Libertad, Trujillo, Perú, febrero 2026.



Coedición con el Sindicato Único de Trabajadores de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (Iquitos, Perú) y con la Secretaría de Cultura de Asociación Gremial de Trabajadores del Subterráneo y Premetro (AGTSyP) (Buenos Aires, Argentina).



ÍNDICE

8. EDITORIAL

9. ¿LANZAS PAIJANENSES? FALACIA Y TECNOLOGÍA LÍTICA

EN LA COSTA NORTE DEL PERÚ

César Gálvez Mora

53. ARQUITECTURA SALINAR EN LA CALERA: VALLE DE CHICAMA,

COSTA NORTE DEL PERÚ

Ángel Renyldo Pérez Rosas

María Merly Rosas Jiménez

93. LIMA SONORA: UNA APROXIMACIÓN A LA ESCUCHA DEL PAISAJE

EN EL CENTRO HISTÓRICO DE LIMA

Marion Vollmer

107. LA *MIT'A* EN LA LARGA DURACIÓN: CONSCRIPCIÓN VIAL

Y COOPERACIÓN POPULAR

Nahuel Dalmaso



130. REPRESENTAR LA HETEROGENEIDAD: ARGUEDAS,

LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA SOCIEDAD PERUANA

Agostina Lourdes Petenatti

155. DESIGUALDADES SOCIOECOLÓGICAS TRAS EL “ORO BLANCO”

EN EL NORTE ARGENTINO: EL TERCER MALÓN DE LA PAZ

Federica Luján Gualtieri

175. ROSTRO DE MUJER KUKAMA. UN ENSAYO SOBRE ESTÉTICA.

Ana María Rocchietti

201. LO QUE LOS MUERTOS NOS HACEN HACER

María de las Mercedes Austral

213. NORMAS EDITORIALES



Agostina Lourdes Petenatti. Representar la heterogeneidad: Arguedas, las ciencias sociales y la sociedad peruana. ANTI, Nueva Era, Volumen 27, Número 1, Julio 2026, pp. 130 - 154. ISSN 1852 – 4915. Centro de Investigaciones Precolombinas, C.A.B.A, Argentina. Atención UNIRIO, [www. http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord](http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord)

**REPRESENTAR LA HETEROGENEIDAD: ARGUEDAS,
LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA SOCIEDAD PERUANA**

**REPRESENTING DIVERSITY: ARGUEDAS,
THE SOCIAL SCIENCES AND PERUVIAN SOCIETY**

**REPRESENTAR A HETEROGENEIDADE: ARGUEDAS,
AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A SOCIEDADE PERUANA**

Agostina Lourdes Petenatti
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
agostinapetenatti@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-1829-9148>

Resumen

¿Puede una novela funcionar como conocimiento histórico válido? Este artículo propone una relectura de *Todas las sangres* (1964) de José María Arguedas desde una perspectiva historiográfica. El punto de partida es el debate de 1965 en el IEP, donde sociólogos y críticos literarios discutieron la capacidad de la obra para representar la realidad peruana, revelando

las limitaciones de unas ciencias sociales latinoamericanas aún atrapadas en marcos epistemológicos eurocéntricos. Desde entonces, la novela ha permanecido como un objeto de interpretación en disputa. Apoyado en el giro lingüístico y cultural, este trabajo argumenta que la narrativa literaria accede a dimensiones de lo social (lo simbólico, las cosmovisiones, las sensibilidades) que la historiografía positivista sistemáticamente excluye. La hipótesis central sostiene que Arguedas logró, desde la literatura, una representación históricamente densa de la sociedad peruana del siglo XX, anticipando categorías analíticas que la historiografía y la sociología latinoamericanas tardarían décadas en elaborar.

Palabras clave: José María Arguedas, Todas las sangres, Debates historiográficos, Heterogeneidad estructural

Abstract

Can a novel function as valid historical knowledge? This article proposes a historiographical rereading of José María Arguedas's *All the Bloods* (1964). The starting point is the 1965 debate at the IEP, where sociologists and literary critics discussed the novel's capacity to represent Peruvian reality, revealing the limitations of Latin American social sciences still trapped within Eurocentric epistemological frameworks. Since then, the novel has remained a contested object of interpretation. Drawing on the linguistic and cultural turn, this work argues that literary narrative accesses dimensions of social life (the symbolic, worldviews, sensibilities) that positivist historiography systematically excludes. The central hypothesis holds that Arguedas achieved, through literature, a historically dense representation of twentieth-century Peruvian society, anticipating analytical categories that Latin American historiography and sociology would take decades to develop.

Keywords: José María Arguedas; Todas las sangres; Historiographical debates; Structural heterogeneity.

Resumo

Pode um romance funcionar como conhecimento histórico válido? Este artigo propõe uma releitura historiográfica de *Todas las sangres* (1964), de José María Arguedas. O ponto de partida é o debate de 1965 no IEP, onde sociólogos e críticos literários discutiram a capacidade da obra de representar a realidade peruana, revelando as limitações das ciências sociais latino-americanas ainda presas a marcos epistemológicos eurocêntricos. Desde então, o romance permaneceu como um objeto de interpretação em disputa. Apoiado na virada linguística e cultural, este trabalho argumenta que a narrativa literária acessa dimensões do social (o simbólico, as cosmovisões, as sensibilidades) que a historiografia positivista sistematicamente exclui. A hipótese central sustenta que Arguedas alcançou, por meio da literatura, uma representação historicamente densa da sociedade peruana do século XX, antecipando categorias analíticas que a historiografia e a sociologia latino-americanas levariam décadas para elaborar.

Palavras chave: José María Arguedas; *Todas las sangres*; Debates historiográficos; Heterogeneidade estrutural.

“Yo no soy un aculturado; soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general que lo he conseguido”.

José María Arguedas, Acto de entrega del premio Inca Garcilaso de la Vega. (1968)

Introducción

El 23 de junio de 1965 tuvo lugar la Mesa Redonda de Sociología y Literatura organizada por el IEP (Instituto de Estudios Peruanos)¹. Este encuentro reunió a científicos sociales y críticos literarios, que sentían la necesidad de dialogar interdisciplinariamente, en un clima de época en el cual las ciencias sociales aún estaban en formación; carecían de una delimitación precisa en sus marcos conceptuales y disciplinares, así como de una base epistemológica consolidada.

En esos cruces interdisciplinares, sociólogos y literatos debatieron sobre la novela de José María Arguedas publicada el año anterior: *Todas las sangres* (1964). La obra propone una representación de la sociedad peruana durante las transformaciones socioeconómicas de la primera mitad del siglo XX, lo cual provocó una controversia que superó ampliamente los límites de la crítica literaria. Gran parte de las críticas recibidas pusieron en duda que la novela pudiera considerarse una representación sociológica de la realidad del Perú.

Agostina Lourdes Petenatti

En este marco, la obra y la figura misma de Arguedas quedaron situadas en el *ojo de la tormenta* de una discusión de carácter puramente epistemológico, así, las tensiones estructurales de unas ciencias sociales latinoamericanas que aún siguen sesgadas por una mirada eurocentrista para poder interpretar su realidad. Lo que ocurrió el 23 de junio de 1965 fue un *atropello epistemológico* (Escobar 1985 en Introducción de *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres 23 de junio 1965.*) o en palabras de Espezúa Salmón (2007) un intento fallido de comunicación *inter-multi-multidisciplinar*, debido a que los sociólogos y los críticos literarios no pudieron entrecruzar conocimientos, perspectivas, ni nutrirse epistemológicamente. En cambio, predominó un clima de tensión, de conflicto y de competencia para medir quien tenía la potestad de la discusión y de la crítica en torno a la obra de Arguedas.

El debate de la Mesa de Sociología de 1965 representó un hito trascendental en la

¹La Mesa reunió a científicos sociales y críticos literarios, entre los participantes se encontraban José María

Arguedas, Henri Favre, Jorge Bravo Bresani, José Matos Mar, José Miguel Oviedo, Sebastián Salazar Bondy, Aníbal Quijano y Alberto Escobar.

trayectoria vital de Arguedas, pero también reconfiguró los parámetros de recepción e interpretación de *Todas las sangres*. Al constituirse como una de las piezas más enigmáticas y controvertidas de su producción, la novela carece aún hoy de una crítica unificada y definitiva, persistiendo como un objeto de estudio cuya interpretación permanece en constante tensión y disputa. Sin saberlo, los científicos sociales abrieron una puerta importante para pensar la escritura arguediana y su valor cultural. Sin embargo, aquel encuentro también intensificó una dolencia emocional en el escritor, quien pondría fin a su existencia tan solo cuatro años más tarde.

La reconstrucción de la recepción crítica de *Todas las sangres* desde 1965 permitió identificar las visiones predominantes, los tránsitos conceptuales y los interrogantes aún no resueltos en torno a la obra². Si bien los estudios contemporáneos han logrado (en parte) trascender la antigua tensión entre lo literario-estético-ficcional y el rigor

sociológico, identificamos que persiste un vacío en su abordaje estrictamente histórico. En este contexto, el presente artículo propone una relectura de *Todas las sangres* (1964) como una fuente complementaria y legítima para el estudio de la historia peruana del siglo XX. La obra refleja una madurez intelectual que fusiona lo literario con lo antropológico mediante la creación de tipos ideales (Espezúa Salmón, 2007) que encarnan la compleja heterogeneidad del país, representando aquel Perú de *todas las sangres*. Así, se evidencia una trama donde confluyen y tensionan múltiples historicidades, desde el gamonalismo serrano y las barriadas hasta la expansión del capital extractivo, configurando una representación social donde diversas temporalidades y espacialidades se superponen en un mismo escenario (Ansaldi y Giordano, 2012).

La presente investigación se fundamenta en la premisa de que el discurso literario

² El corpus analizado reúne doce autores: Escobar (1965), Rowe (1980), Flores Galindo (1986, 1992), Cornejo Polar (1978, 1996), Vargas Llosa (1981, 1996), Lienhard (1981), Moore (2003), De Llano (2007), Espezúa Salmón (2007), García Bedoya (2011), Bravo (2012) y Benites (2021). La sistematización se organizó a partir de una serie de variables aplicadas a cada obra

analizada: (1) identificación de la obra y del autor; (2) formación profesional y filiación académica; (3) tipos de fuentes; (4) aportes centrales; (5) tesis sostenida por autor; y (6) categorías analíticas empleadas. Con este propósito se elaboró un cuadro de doble entrada que permitió establecer comparaciones sistemáticas entre los distintos trabajos.

constituye una vía de acceso a dimensiones de la realidad social que la historiografía positivista suele omitir, tales como las sensibilidades, lo simbólico, el universo de lo mágico y las cosmovisiones diversas. En este sentido, el artículo se inscribe en la apertura interdisciplinar impulsada por el giro lingüístico y cultural, retomando las propuestas teóricas de autores como White (1992), Ginzburg (1989) y Chartier (1992). Este marco epistemológico habilitó un diálogo entre la historia y el mundo ficcional de la narrativa literaria, el cual resulta indispensable para analizar *Todas las sangres* como una herramienta analítica de la compleja sociedad peruana del siglo XX.

A partir de lo expuesto, el problema que guía esta investigación es si *Todas las sangres* puede interpretarse y ser leída desde el saber histórico, permitiendo exponer la heterogeneidad de las estructuras sociales en Perú (y Latinoamérica). La hipótesis que se busca alcanzar, sostiene que la obra de Arguedas demuestra la capacidad que puede tener la narrativa literaria, el real maravilloso latinoamericano, para funcionar como un conocimiento histórico legí-

timo, logrando representar la heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000) y las temporalidades mixtas (Ansaldi y Giordano, 2012) de una sociedad donde coexisten: el orden semi-feudal descrito por Mariátegui (1928), la burguesía nacional y el capital transnacional. En este sentido, la ficción permite aprehender dimensiones de la realidad social que escapan a otros registros. El recorrido del artículo va de lo teórico-metodológico a lo analítico: primero se establece el diálogo posible entre historia y literatura, luego se presentan las categorías latinoamericanas que permiten leer la heterogeneidad, y finalmente se aplican ambas dimensiones al análisis de *Todas las sangres*.

Literatura e historia: un diálogo posible

La relación entre literatura e historia como formas de conocimiento ha sido objeto de un debate profundo en las ciencias sociales y las humanidades desde mediados del siglo XX. Durante largo tiempo, la historiografía tradicional positivista estableció una frontera rígida entre ambas disciplinas de la cual la historia producía conocimiento objetivo sobre el pasado a partir de un mé-

todo científico y la contrastación de fuentes, mientras que la literatura era considerada ficción, una narrativa creativa. Esa separación respondía a una epistemología positivista que identificaba objetividad con científicidad y relegaba todo lo subjetivo, lo simbólico y lo narrativo al terreno de lo *no-científico*. Es relevante introducir las dificultades que ha tenido la historia durante el siglo XIX, al igual que otras ciencias sociales, para poder sostener su estatus científico frente al método riguroso y exacto de las ciencias exactas. Pero a mediados del siglo XX, el giro lingüístico y cultural transformó (una vez más) las formas de hacer ciencia desde lo social.

Las radicales propuestas de Hayden White (1992) fueron centrales en ese proceso. En su libro *Metahistoria*, demuestra el deseo de conformar una visión teórica, sistemática y de largo alcance de los mecanismos poéticos que determinan la producción de relatos históricos que, en definitiva, resultan ser los mismos que determinan los relatos de ficción (Núñez Villavicencio y Mungaray Lagarda, 2012, p. 4), describe como el escritor selecciona estrategias conceptuales, lingüísticas y estructurales mediante las cuales explica o representa

sus datos. Este proceso pre-crítico nos ubica en el centro de lo que White (1992) denomina la poética de la historia:

Las historias (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de "datos", conceptos teóricos para "explicar" esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados. Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma pre críticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie "histórica". Este paradigma funciona como elemento "metahistórico" en todas las obras de alcance mayor que la monografía o el informe de archivo. (p. 9)

El autor enfatiza que en todo acto de escritura existe un momento previo, precrítico y casi siempre inconsciente (metahistórico), de carácter poético y lingüístico, a partir del cual se prefigura un discurso (sea científico, humanístico, artístico o literario). Frente a esta postura, las críticas posteriores fueron que al llevar la praxis histórica al plano de lo lingüístico, la historia

pierde su condición de cientificidad; es solo un relato. Esta situación generó controversias, Ginzburg (1989, 2010) y Chartier (1992), desde la historia cultural, resistieron el relativismo extremo al que conducía la propuesta de White (1992). En su obra *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (2010), Ginzburg expone una de las críticas más relevantes de la obra de White, su rechazo a discutir las pretensiones de verdad de los distintos relatos, considerándolos como meros documentos ideológicos (Fraiooli, 2021, p. 1 y 2). De hecho, en toda la obra de White es difícil encontrar menciones a los procedimientos históricos concretos, a las técnicas de investigación, a los problemas ligados a las fuentes.

Es posible encontrar un punto de encuentro en el método indiciario que propone Ginzburg (1989) con su perspectiva de microhistoria, el cual el historiador trabaja como un detective que lee los indicios, los márgenes, los detalles aparentemente insignificantes que las categorías dominantes descartan, aquello que denominamos como lo micro, lo cotidiano, lo casi imperceptible. Tal veracidad no está en la cantidad de fuentes y citas empleadas, ni mucho

menos en el empleo de una sola fuente, es la interpretación y selección que de ellas se haga. La manera en que el historiador pueda seleccionar, relacionar, comparar, pero sobre todo criticar, los diferentes indicios y fuentes como cartas, poesías, fotografías, obras de arte, testimonios orales, entre otros, permite reconstruir la historia.

En ese sentido, podemos entender la literatura como esa fuente indiciaria, donde se puede ver lo que no se percibe a simple vista; las sensibilidades, lo emotivo, las cosmovisiones y las experiencias de los sujetos históricos que los documentos convencionales no registran. El autor postula que se pueden usar recursos estéticos, estrategias narrativas sin que por eso se altere el principio incontrovertible que guía todo su trabajo, que es la del registro de verdad.

Por su parte, Chartier (1992), problematiza y discute el relativismo que White realiza sobre la condición de veracidad de la historia. Para el autor, White abandona toda pretensión de verdad porque anula la distinción entre historia y literatura, y así el saber histórico no aporta más al conocimiento que una novela. Aunque el historiador tenga una narrativa poética, no hace

literatura, debido a los criterios científicos propios de la disciplina. White, omite la metodología científica de la historia; la formulación de hipótesis, la verificación de los resultados, las confirmaciones de la adecuación entre el discurso y su objeto. Chartier (1992) se opone al giro lingüístico y a su tentativa de unificar literatura e historia, porque permite caer en la relatividad del discurso histórico. Así mismo, introduce la perspectiva de que la historia es una construcción la cual está permeada de representaciones y discursos sociales, reconociendo así que lo simbólico y lo cultural tienen valor histórico propio.

Es en el cruce de estas tres perspectivas donde se funda la propuesta epistemológica de este artículo. El giro lingüístico habilitado por White (1992) es el punto de partida porque permite pensar un diálogo entre historia y literatura, ambas disciplinas comparten mecanismos narrativos de construcción de sentido. Sin embargo, ese diálogo no implica equipararlas ni disolver la especificidad científica de la historia y en eso Ginzburg (2010) y Chartier (1992) tienen razón. Lo que el método indiciario de Ginzburg (1989) aporta es una metodología alternativa que amplía el repertorio

de fuentes históricas, y en ellas incluimos la ficción y la literatura. Chartier (1992), a su vez, permite sostener que lo simbólico y lo cultural tienen valor histórico propio sin por eso perder el rigor científico de la disciplina.

Heterogeneidad histórico-estructural y temporalidades mixtas en América Latina

Para leer *Todas las sangres* como conocimiento histórico es necesario contar con categorías analíticas propias de la realidad latinoamericana que permitan captar su heterogeneidad sin forzarla en esquemas eurocéntricos. El antecedente fundamental es José Carlos Mariátegui quien en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) fue el primero en señalar que el problema del indio no era racial, ni cultural sino estructuralmente histórico: La coacción que existe sobre la comunidad étnica en Latinoamérica y específicamente en el Perú excede a ser una condición puramente ética y moral, sino que se integra en un engranaje económico de reproducción activa. A ese sistema lo denomina semi-feudalismo: no es feudalismo puro, sino una forma específica donde distintos

modos de producción coexisten de manera conflictiva bajo la hegemonía del capital extranjero:

En el Perú actual coexisten tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa" (p. 24).

Este sistema se caracteriza por la centralización de la propiedad agraria en manos de los gamonales, una estructura que vinculaba el latifundio y al campesinado con el avance del capitalismo monopolístico.

Décadas después, Aníbal Quijano (1991, 2000, 2020) retoma y teoriza ese diagnóstico a través del concepto de *heterogeneidad histórico-estructural* y su teoría de la *colonialidad del poder*. Quijano complejiza la perspectiva de Mariátegui (1928) que identifica la coexistencia de diferentes modos de producción, para pensar una América Latina que es diversa en sus estructuras económicas, sociales, culturales, étnicas, que operan simultáneamente en

diferentes tiempos y espacios, sin resolverse en una síntesis homogénea. Para el caso peruano el autor señala que la entrada del capital monopolístico internacional a fines del siglo XIX no eliminó la servidumbre indígena sino que al contrario, la extendió, generando una alianza entre la clase terrateniente y la burguesía emergente articuladas al capital internacional y transnacional. En ese marco podemos pensar la colonialidad del poder (Quijano, 1991, 2000) vinculado a un patrón de dominación desde la larga duración que se instala con la conquista y que no desaparece con la independencia formal de los estados latinoamericanos: clasifica a los sujetos sociales según categorías raciales (indio, mestizo, blanco, negro) y articula esa clasificación con una dominación que es económica y epistémica a la vez: el control del trabajo, la tierra, el conocimiento y la subjetividad.

Ansaldi y Giordano (2012) desarrollan dos conceptos que sintetizan y complementan las perspectivas de los autores mencionados anteriormente: *las matrices sociales y las temporalidades mixtas*. Respecto a las primeras, postulan que los modos de producción latinoamericanos impuestos

durante la colonia construyeron a lo largo del tiempo diversas matrices sociales (la estancia, la hacienda, la plantación), estructuras que exceden las relaciones económicas y productivas e intervienen en las relaciones sociales de poder con una fuerte influencia en lo étnico. Las mismas portan su propio tiempo histórico y su propia lógica de organización del trabajo (mitayos, servidumbre, esclavitud, trabajo asalariado precario) manteniéndose vigentes y articulándose con el capitalismo global sin desaparecer. Es aquí donde entra en juego el concepto de *temporalidades mixtas*: en América Latina los tiempos del capitalismo conviven con los de la sierra gamonal, y distintas historicidades se habitan simultáneamente de manera desigual según el territorio y los actores sociales involucrados. Desde esa dimensión temporal, la convivencia entre *lo indio*, *lo hispánico* y *lo mestizo* es conflictiva, sin resolverse en una síntesis. Estas historicidades se contraponen, se cruzan, se yuxtaponen pero siempre en tensión.

En el caso peruano esta superposición es visible: la costa, la sierra y la selva no comparten el mismo tiempo histórico ni las mismas experiencias socioeconómicas: La

costa, representa la búsqueda de la homogeneidad capitalista, construyendo discursivamente un tiempo lineal, blanco y urbano; la sierra, en cambio, vive tiempos superpuestos donde el gamonalismo, las comunidades indígenas y las estructuras coloniales coexisten con procesos incipientes de modernización.

Todas las sangres:

literatura e historia en diálogo

José María Arguedas, nacido en Andahuaylas en el seno de una familia criolla, tuvo una infancia signada por la biculturalidad (García Bedoya, 2011). Tras la temprana pérdida de su madre, su crianza bajo el cuidado de trabajadoras quechua hablantes fue un factor determinante en su formación identitaria. Este vínculo primario le permitió dominar el quechua, y también facilitó la asimilación de la cosmovisión andina en su propia subjetividad, consolidando su perfil como un intelectual mestizo con raíces profundas en el mundo indígena. Arguedas construye su subjetividad como un sujeto *transcultural* (Ortiz, 1983). El autor define que la transculturalidad se manifiesta como la convivencia de

procesos de pérdida y conservación de historias que se acumulan, yuxtaponen y se entrelazan en una dinámica constante, en movimientos dialécticos conflictivos. El autor reemplaza el concepto de aculturación por transculturación que implica el desarraigo de una cultura previa (una des-culturación parcial) y la creación de nuevos fenómenos culturales denominados neoculturación (Ortiz, 1983, pp. 5-6). Por su parte, Rama (1982) retoma y profundiza este concepto para pensar la literatura latinoamericana, identificando en ella una energía transformadora que opera sobre dos matrices en tensión: la tradición heredada del pasado regional y los aportes modernizadores de la cultura universal. Esa transculturación narrativa se manifiesta en tres niveles simultáneos: la lengua, la estructuración literaria y la cosmovisión, y es precisamente en esos tres niveles donde puede leerse la trayectoria vivencial y narrativa de Arguedas.

Arguedas logró integrar en su narrativa el conocimiento antropológico con la vivencia personal, habitando simultáneamente los universos hispánico y andino sin forzar una síntesis armónica. En su escritura, esta doble identidad se manifiesta como una

tensión constante que desafía las categorizaciones académicas tradicionales. Tomando a Flores Galindo (1994), lo que hace singular a Arguedas es precisamente que no separó el conocimiento de la experiencia ni la ciencia del arte, lo cual le permite representar la realidad del Perú con una densidad histórica inigualable.

La producción arguediana ha generado un amplio debate en el campo literario respecto a su clasificación genérica: autobiográfica, indigenista, realismo mágico o *real maravilloso* son algunas de las categorías que se han ensayado sin lograr agotar su complejidad. Moore (2003) sintetiza bien esa irreductibilidad al señalar que la obra de Arguedas es un híbrido entre la novela, el ensayo y la poesía, entre la vanguardia y el realismo, donde las ciencias sociales, la antropología, la literatura y la cosmovisión andina se interrelacionan de manera conflictiva. Para Escajadillo (1971, citado en García Bedoya, 2011), esta operación supera el indigenismo clásico y se aproxima a lo que podría denominarse *neoindigenismo*, porque su narrativa incorpora elementos propios del realismo mágico o del *real maravilloso* (Carpentier, 1967). Esta noción resulta fundamental

para abordar la narrativa sobre la realidad de América Latina, un espacio donde lo mítico y lo mágico trascienden la mera ficción. En lugar de presentarse como opuestos a la cotidianidad, estos elementos se integran en ella, formando parte de una vivencia diaria donde ambas dimensiones coexisten plenamente. Como señala Eduardo Galeano (1969), la singularidad de Arguedas radica en que no escribió *sobre* los vencidos, sino que su voz emergió *desde* ellos, al utilizar el quechua como una potente herramienta tanto literaria como política, el autor logró redefinir el acercamiento al universo andino.

En su narrativa lo real y lo ficcional no tienen fronteras claramente definidas, y es a través de personajes que operan como *tipos ideales* donde esa integración se hace visible: figuras que, como señala Espezúa Salmón (2007), condensan las tensiones de una sociedad compleja trascendiendo la individualidad para encarnar actores sociales e identidades históricas colectivas.

Tipos ideales: Heterogeneidad en clave ficcional

La novela transcurre en el pueblo ficticio de San Pedro de Lahuaymarca, en la sierra sur andina del departamento de Ayacucho, y gira en torno a la familia Aragón de Peralta, cuyos miembros encarnan las tensiones estructurales de una sociedad en transición. Don Bruno Aragón de Peralta representa el orden gamonal³: su poder descansa en el control de la tierra, son terratenientes, y a partir de allí establecen relaciones de poder, de control y de coacción sobre la población local pero sobre todo de la población indígena. Encarna lo que Flores Galindo (1994) identifica como la oligarquía terrateniente en declive y lo que Quijano (2020) denomina colonialidad del poder en el cual, las estructuras de dominación colonial persisten articuladas al capitalismo dependiente, donde el poder se ejerce no solo desde la imposición de clase sino desde un patrón eurocéntrico de superioridad racial. Lo que Mariátegui (1928) denomina gamonalismo es la expresión política y social de esa heterogeneidad: "El

³ "Refiere no ya a una categoría social y económica (la de los latifundistas o terratenientes) sino a todo un fenómeno económico, político y social (...) comprende una larga jerarquía de funcionarios, clérigos, militares, pres-

tamistas, intermediarios y en la que, incluso, el indio alfabeto se transforma en un explotador de los suyos porque se pone al servicio del gamonal." (Contreras Hernández, 1981, p.17)

gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena (...) El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio" (p. 26-27).

Estas relaciones son características del siglo XIX y XX sobre todo, en Perú, Bolivia y Ecuador, y se encuentran sostenidas por un sistema patriarcal y por la legitimidad religiosa.

Las formas de trabajo que organiza remiten a sistemas históricos de extracción como la *mit'a*, que continuaban operando en el Perú de los años sesenta⁴. Esto se hace visible en el siguiente fragmento, donde Don Bruno negocia con su hermano Don Fermín tras la muerte de su padre:

(...) Te daré a mis indios. Ordenaré que vayan a las minas. Creo que puedo juntar hasta quinientos. Sé rico. Haz tu edificio en Lima. Traé máquinas para tu caserío en las minas (...) Respetaremos su alma. ¡Tú los respetarás! Y te los daré, te los entregaré en *mitas*. ¡Oye

Agostina Lourdes Petenatti

bien! En mitas solamente. Ellos serán de mí siempre. (J. M. Arguedas, *Todas las sangres*, 1964, p. 47)

El fragmento revela la heterogeneidad histórico-estructural que Quijano (2020) identifica como rasgo constitutivo de la sociedad peruana: Don Bruno ejerce poder sólo desde una lógica colonial que articula clase y etnia de manera indisoluble. La expresión "mis indios" no es un detalle menor, es la marca lingüística de una relación de pertenencia que excede lo económico y se inscribe en lo racial: los indios no son trabajadores sino posesión, y esa posesión se transfiere ("te los daré, te los entregaré en *mit'as*") como si fueran parte de su patrimonio. Al mismo tiempo, Don Bruno añade "respetaremos su alma", gesto que revela la ambigüedad constitutiva del personaje: el gamonal ejerce un rol de padretutor, protector y dominador a la vez. Como señala Quijano (2020), este período se caracteriza por la combinación de relaciones de producción capitalistas y precapitalistas bajo la hegemonía de las primeras: fundamentalmente capitalista pero no

⁴ Las formas de trabajo que organiza remiten a sistemas históricos de extracción como la *mit'a*, que continuaban operando en el Perú de los años sesenta a través de la

Ley de Conscripción Vial (1920) y el Sistema de Cooperación Nacional (1963).

ANTI

homogeneizante (p. 149), donde la sierra mantiene formas gamonalistas mientras la costa avanza hacia el capitalismo. Don Bruno encarna el gamonalismo que Mariátegui (1928) identificó como expresión del semifeudalismo peruano: un orden que concentra tierra, trabajo indígena y autoridad política local, pero que a mediados del siglo XX se encuentra en crisis porque el avance del capital transnacional, el Consorcio Wither-Bozart, lo desplaza sin eliminarlo, dejándolo suspendido entre un mundo colonial que se agota y una modernidad capitalista que no lo integra: Don Bruno no pertenece al pasado ni al presente, habita simultáneamente ambos tiempos sin poder resolverse en ninguno. Representa a uno de los personajes más complejos de la ficción, se constituye como un sujeto transculturalizado, en el sentido de Ortiz (1983): un criollo que habla quechua, un católico cuya religiosidad se ha fusionado con la ritualidad andina hasta volverse irreconocible para ambos mundos. Esa metamorfosis encuentra su expresión más radical en la decisión de entregar el cuerpo de su madre al ritual indígena "fue un entierro de indios" (Arguedas, 1964, p. 253):

Agostina Lourdes Petenatti

Don Bruno se arrodilló y fue siguiendo el canto; en lo profundo repetía los versos, como un eco de los ancianos. Cuando se callaron se levantó, y dijo solemnemente, en quechua: (...) doña Rosario Iturbide de Aragón de Peralta ya no es desde este instante, gran señor; es hija de comuneros, comunera muerta, de ayllu de Lahuaymarca; ustedes la han enterrado, la han llevado. (...) Ella, como las campanas lo han anunciado, es ya muerta india, no gran señora. Los indios están bebiendo en este momento la copa de la despedida. Ningún vecino podrá arrodillarse ante su tumba. Que un lirio brote de ella y se va hasta los cielos. He pregonado, como *arariwa*, por orden del alcalde mayor común, Don Felipe Maywa. En el nombre de Dios padre, Hijo, Dios Espíritu Santo. (J.M Arguedas, *Todas las sangres*, 1964, p. 256-259)

El entierro de Doña Rosario es uno de los momentos más densos de la novela y el que mejor condensa la transculturización de Don Bruno como sujeto. La transformación de identidad que opera en la ceremonia de "gran señora" a "muerta india" no

ANTI

Agostina Lourdes Petenatti

implica un mero gesto simbólico sino un punto de inflexión y de ruptura con el orden *criollo*, *blanco* y *cristiano* al que la familia Aragón de Peralta pertenece. Que Don Bruno elija el quechua para pronunciar ese acto no es casual, es el idioma que corresponde al mundo al que está entregando a su madre, y al mismo tiempo es el idioma que él mismo habita. Lo que hace singular ese momento es que no se trata de una reivindicación política consciente sino de un acto de fe: Don Bruno ve en el mundo indígena una honestidad y una dignidad que el mundo criollo (incluido él mismo) ha perdido. Es un personaje autocrítico que se reconoce como parte de un orden corrupto y en declive, y desde esa autocritica es que entrega a su madre a quienes considera más dignos de recibirla. Al mismo tiempo, la ceremonia no es puramente andina, concluye con una invocación a la Santísima Trinidad cristiana, revelando esa fusión entre catolicismo y ritualidad ancestral que caracteriza la heterogeneidad cultural peruana. No hay síntesis sino superposición: dos cosmovisiones que coexisten en tensión sin anularse, expresión directa de las temporalidades mix-

tas que Ansaldi y Giordano (2012) identifican como rasgo estructural de América Latina. El rechazo que genera el acto es proporcional a su radicalidad. Los vecinos lo leen como una traición al orden social y racial, y Don Fermín lo vive como una pérdida concreta: "Ya no podré llevar a mi madre a Lima; no podré arrodillarme ante su tumba" (Arguedas, 1964, p. 258). Esa reacción revela un conflicto cultural, social y político: entregar a Rosario al mundo indígena significa sacarla del espacio simbólico del poder criollo y depositarla en el de los *dominados*.

Don Fermín representa una figura de transición que encarna las contradicciones de la burguesía nacional periférica, pertenece al orden gamonal de los Aragón de Peralta pero a diferencia de su hermano Don Bruno, busca traducir ese poder terrateniente en capital moderno, explotando la mina de Apark'ora. Sin embargo, ocurre la *arcaización de lo moderno y la modernización de lo arcaico* (Ansaldi y Giordano, 2012): combina medios de producción modernos con mano de obra precapitalista, financiándose con los mitayos de su hermano y sosteniendo su posición mediante la coacción sobre los vecinos de San Pedro

para mantener su hegemonía local. Don Fermín cree que su poder de gamonal es transferible a todas las esferas de poder, incluida Lima, pero se encuentra con que el capital transnacional opera según una lógica completamente diferente, no necesita negociar ni conocer el territorio que subordina, simplemente se impone.

El Consorcio Wisther-Bozart condensa esa lógica en un detalle narrativo preciso: su jefe, "El Zar", opera desde Lima sin haber pisado jamás los Andes. El capital transnacional no necesita conocer las matrices sociales locales porque su poder no descansa en ellas sino en su capacidad de reorganizarlas o destruirlas según sus propias necesidades. La aparición del Consorcio pone en evidencia los límites estructurales de una burguesía nacional periférica y simboliza lo que Quijano (2020) identifica como la pérdida de poder de la burguesía terrateniente frente a una nueva burguesía minera, mercantil, financiera e industrial (p. 99), cuya dependencia del capital extranjero es histórica y preexiste desde la colonia. La ofensiva del Consorcio, a su vez, implica una reorganización total del territorio, desplazando a los comuneros de La Esmeralda, se apropia los

ríos para la maquinaria y contamina el espacio, destruyendo simultáneamente las estructuras sociales, económicas y simbólicas que encuentra a su paso. En ese sentido, Arguedas demuestra una capacidad de anticipación notable, como postula García Bedoya (2011), supo leer el futuro de su propio presente, captando la decadencia del capitalismo nacional y la emergencia del capital transnacional como nueva forma de dominación en un momento en que ese proceso aún no estaba normalizado ni plenamente visible.

Los vecinos de San Pedro llegaron a la carretera principal medio enloquecidos. Los camioneros se detenían ante las señas que les hacían con los brazos, los sombreros o las mantas.

- La mina nos ha quitado nuestra tierra. Ya no tenemos pueblo. Hemos quemado la iglesia. ¡Llevenos, por Díos! A cualquier parte. (J.M Arguedas, 1964. p. 466).

-

Este fragmento materializa la expropiación de la tierra de los vecinos de San Pedro, es visible el dolor y el desarraigo en ese relato. Que hayan quemado la iglesia significa el ataque más directo al orden

simbólico del mundo criollo, la institución que legitimaba y sostenía el sistema gamonal desde la colonia. El consorcio ve el acceso a esas tierras desde una dimensión utilitarista, necesita esos recursos naturales para la explotación de la mina.

Aunque el significado simbólico del agua varía entre los diversos actores sociales, su apropiación por parte del capital transnacional constituye la agresión más severa contra la sociedad. Al ser un recurso esencial para la vida y el equilibrio medioambiental, resulta indispensable para todos los sectores. Rendón explícita:

Aquí, un tiempo no más viene el colono, cuando baja a trabajar en la hacienda (...) Apark'ora va a llevarse el agua. Los molinos van a parar, la alfalfa va a secar. Don Bruno va matar o morir. ¿Cómo, siendo gran señor, va aguantar que el agua que tiene hacienda, cien años, doscientos años, se lleve la mina? ¿Cómo? (p. 478)

Aquí se revela que el avance del capital transnacional destruye incluso al gamonal, que el orden precapitalista no tiene lugar en la lógica extractiva del Consorcio. La derrota es total: "La wisthir le ha ganado

(...) Mina no quiere mina de haciendas de San Pedro, para peón. Traen de lejos indio más triste, humilde" (p. 478). El Consorcio desplaza a los comuneros y los reemplaza por una mano de obra más sometida y más ajena, profundizando el despojo territorial y simbólico. Esta fuerza devastadora del capital transnacional, que ignora jerarquías económicas y distinciones étnicas, termina generando un efecto inesperado: la posibilidad de concretar la utopía de unidad que da título a la obra. Por primera vez en el relato, *todas las sangres* convergen ante un enemigo común. Y es Rendón Willka el personaje que articula esa posibilidad, ese *sujeto migrante* (Cornejo Polar, 1996) que vive constantemente la heterogeneidad peruana, que habita simultáneamente el mundo campesino, el indígena y el mestizo; la sierra y la costa, el tiempo de la comunidad y el tiempo moderno.

Fue el primer indio matriculado en la escuela pública de San Pedro, donde aprendió el castellano, pero también fue víctima de violencia racial sistemática, hostigado por sus compañeros y maltratado por los padres de estos. Posteriormente emigró hacia Lima y habitó las *barriadas*, ese espa-

cio fronterizo donde los migrantes serranos se asientan informalmente en la periferia de las grandes ciudades. Las barriadas se producen por la migración masiva de la sierra a la ciudad. Rendón explicita que esas experiencias fueron lo peor que experimento: “yo sufriendo siete años en barriadas de Lima, comiendo basura con perros y criaturas, oyendo a políticos, yendo a la escuela” (p. 455). Esa experiencia urbana es sin embargo la que completa su transculturación donde el contacto con el mundo urbano le permitió transitar el proceso de *cholificación*⁵, que Lazo López (2023) define como la configuración de una identidad intermedia y fronteriza donde la urbe es el umbral del tránsito entre el mundo andino y el criollo (p. 87). Ser cholo es habitar entre el mundo andino y criollo, es realmente transitar esa biculturalidad, es desde esa posición que podemos pensar la posibilidad de unificación de *todas las sangres*.

La posición de Rendón como referente de la liberación contra el capital extranjero, se articula desde una dimensión política pero

esencialmente mítica. La personificación del indio en el mito del *Inkarri* constituye el referente central, un elemento que Bravo (2012) localiza hacia el desenlace de la obra. Esta construcción mítica, simboliza la promesa del regreso de una deidad liberadora, mientras que el *Pachakuti* se presenta como la revolución de orden cósmico destinada a restablecer el sistema andino que fuera subyugado. La salida mítica que Arguedas formula en el cierre de la novela fue precisamente una de las críticas más fuertes que los científicos sociales de la Mesa de 1965 le dirigieron. En el debate, y por el clima epocal se buscó en *Todas las sangres* un plan de liberación concreto contra el capitalismo, y Arguedas respondió con un final inconcluso, abierto hacia lo mítico y lo mágico, una dimensión que sus contemporáneos no supieron o no pudieron dimensionar. Sin embargo, como identifica Bravo (2012), esa salida no reemplaza la rebelión, sino que la radicaliza al inscribir la lucha en la figura del *Inkarri* como promesa de retorno del dios libera-

⁵ “La cholificación es el proceso de integración cultural que configura el Perú contemporáneo (...). Se dice que

todo peruano es cholo, y, por tanto, mestizo, independientemente de diferencias de raza o clase”. (Juan La Cruz Bonilla en Lazo López, L. M., 2023)

ANTI

Agostina Lourdes Petenatti

dor y el Pachakuti como revolución cósmica, Arguedas la deposita en una temporalidad que el capitalismo no puede administrar ni comprender. Es desde allí que Rendón le habla a su pueblo, convocándolos a unirse contra el capital extranjero que quiere arrebatarles la tierra y, en un sentido andinizado, *apagarles el sol*:

Mañana ha de bajar la gente a toda la hacienda. Ya cada uno sabe dónde debe ir, quien es su jefe. De cada diez, uno es el jefe. ¿Están viendo la luz del sol, pukasiras? nosotros somos pukasiras, no La providencia. ¿Están viendo la luz del sol? Los gendarmes van a venir quizás mañana, quizá dentro de tres días, y van a querer apagar el sol. ¿Pueden apagar el sol? No pueden apagarlo. Así tampoco nos quitarán la tierra. Que cada hombre muera en el sitio de la hacienda le ha señalado para que trabaje. La hacienda es del padre Pukara. Él hizo esta tierra antes que los señores werak'ochas hubieran llegado a nuestros pueblos. Los werak'ochas no sabemos de dónde vinieron y por la fuerza agarraron nuestras tierras” (p. 511)

A lo largo de la obra, es posible observar la metamorfosis de Rendón Willka como actor político. Inicialmente, su estrategia consiste en infiltrarse en el sistema para confrontar a los hermanos Aragón de Peralta desde adentro. No obstante, al encontrarse con el Consorcio, advierte la presencia de un adversario de una naturaleza distinta: una fuerza que lo devasta todo y que opera bajo lógicas de poder ajenas a la tradición histórica. Esta toma de conciencia es la que le permite interpelar a su pueblo desde una identidad política, que permite una mirada de unificación contra el adversario en común. Interpela a su pueblo desde la defensa de su tierra, no como una salida nacionalista, sino desde lo vivencial y ancestral. En este sentido, la afirmación de Rendón sobre los gendarmes que pretenden “apagar el sol” constituye la denuncia, en términos puramente andinos, de la aniquilación absoluta de su vida, situación que se asimila al proceso de conquista: El capital transnacional se asemeja a una nueva colonización, que puede llegar a arrasar con su historia.

Consideraciones finales

Los resultados de esta investigación permiten afirmar que *Todas las sangres* puede ser leída e interpretada desde el saber histórico como fuente legítima y complementaria para comprender la sociedad peruana del siglo XX. El punto de partida fue la pregunta por la validez epistemológica de la narrativa literaria como forma de conocimiento histórico, pregunta que el debate de 1965 dejó abierta sin poder responder, en parte porque los marcos disponibles entonces no eran suficientes para formularla con precisión. El giro lingüístico y cultural funcionó como un ancla epistemológica para pensar la obra como interpretación histórica; aportó las herramientas conceptuales necesarias para reabrir ese debate sin caer en un relativismo. Lo que este artículo intentó demostrar es que historia y literatura no son disciplinas equivalentes ni intercambiables, pero sí pueden entrar en diálogo productivo cuando se establece con claridad qué aporta cada una y desde qué lugar ocupa cada modo de decir lo real.

Ese diálogo resultó fértil precisamente porque las categorías analíticas latinoamericanas seleccionadas, como el semifeuda-

lismo de Mariátegui (1928), la heterogeneidad histórico-estructural y la colonialidad del poder de Quijano (1991, 2000, 2020), las temporalidades mixtas y las matrices sociales de Ansaldi y Giordano (2012), están construidas sobre la misma realidad que *Todas las sangres* representa. No se trató de imponer marcos externos a la novela sino de encontrar las categorías que le son propias, las que emergen de una tradición intelectual latinoamericana que Arguedas anticipó desde la ficción antes de que la sociología y la historiografía pudieran formularlas de manera sistemática. En ese sentido, la hipótesis central de este trabajo queda sostenida: Arguedas logró, desde la narrativa literaria y desde el real maravilloso como modo de acceso a lo real, una representación de la sociedad peruana del siglo XX que la ciencia social de su tiempo no pudo producir porque sus marcos epistemológicos no le permitían interpretar.

La construcción de *tipos ideales* que Espesúa Salmón (2007) identifica en la obra fue el dispositivo analítico que permitió articular esta lectura. Don Bruno encarna el gamonalismo en crisis, suspendido entre un

orden colonial que se agota y una modernidad capitalista que no lo integra, y su transculturación (visible con mayor claridad en el entierro de doña Rosario) constituye el momento narrativo más denso del análisis, aquel donde la heterogeneidad estructural se vuelve experiencia vivida y no solo una categoría abstracta. Don Fermín expresa las contradicciones de una burguesía nacional periférica incapaz de romper con las estructuras coloniales que financia su proyecto modernizador. Rendón Wilka, como *sujeto migrante y transculturizado* que habita simultáneamente el mundo andino, el mestizo y el urbano, es quien hace posible imaginar, la convergencia de *todas las sangres* frente al capital transnacional materializado en el Consorcio Wisther-Bozart. En el personaje de Rendón, el análisis encuentra su límite donde la transición entre su dimensión política y su dimensión mítica es el punto donde la narrativa excede lo que las categorías sociológicas pueden contener, y ese exceso no es una debilidad del texto sino una señal de que la cosmovisión andina opera con una lógica propia que la historiografía aún tiene dificultades para incorporar sin simplificarla.

Lo que el debate de 1965 reveló, sin que sus participantes pudieran advertirlo en ese momento, es que los marcos eurocéntricos con los que operaban eran insuficientes para leer lo que Arguedas estaba escribiendo. El diálogo interdisciplinar que no pudo generarse entonces encuentra en este artículo una primera aproximación metodológica concreta, aunque parcial. El método indiciario de Ginzburg (2006) demuestra que lo mágico, lo mítico y lo ancestral pueden leerse como indicios históricos de primer orden: señales de cosmovisiones y temporalidades reales que el documento convencional muchas veces no explícita y que la narrativa literaria preserva con precisión. Quedan pendientes, sin embargo, varias líneas de trabajo que este análisis abre sin poder cerrar, como la extensión de este ejercicio a otros corpus literarios latinoamericanos; el diálogo más sistemático con fuentes históricas convencionales sobre el Perú de mediados del siglo XX, y una indagación más profunda sobre los mecanismos específicos a través de los cuales la cosmovisión andina (el tiempo del *Inkarrí*, la lógica del *Pachakuti* que destaca Bravo, 2012) puede ser incorporada al repertorio metodológico de la

historia cultural sin reducirla a metáfora ni convertirla en dato.

Referencias bibliográficas

- Ansaldi, W., y Giordano, V. (2012). *América Latina. La construcción del orden. De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. 1ra Edición. Buenos Aires: Ariel.
- Arguedas, J. M. (1964). *Todas las sangres*. Lima: Fce, Editorial Horizonte, 2024. Colección Tierra Firme.
- Arguedas, J. M. (1965). He vivido en vano? Mesa Redonda sobre Todas las sangres 23 de junio de 1965. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Arguedas, J. M. (1968). “No soy un aculturado”. Discurso en la entrega del premio “Inca Garcilaso de la Vega”. Lima.
- Benites, E. F. (2021). Todas las sangres: un mundo posible. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Tesis (Lima), año 14, (19), 381-395.

Agostina Lourdes Petenatti

- Bravo, V. (2012). Garcilaso, Mariátegui, Arguedas: El problema del indio: El problema de América. *CELEHIS-Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*. Año 21. Nro. 23 - Mar del Plata, ARGENTINA, pp. 39-58.
- Carpentier, A. (1967). *El reino de este mundo*. México: Ed. Compañía general de ediciones, S. A. Nardo 230,
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.
- Contreras Hernández, J. (1981). El gamonalismo local y la reforma agraria: caso Perú, 1940-1979. *Boletín Americanista*, (31), 1, pp. 5–39.
- Cornejo Polar, A. (1978). El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4(7-8), 7-21.
- Cornejo Polar, A. (1996). Tradición mi-grante e intertextualidad multicultural. VI Congreso de la Asociación Amigos de la Literatura Latinoame-

- ricana. Homenaje a José Carlos Mariátegui en el centenario de su nacimiento (1984-1994). Vol. 1, Núm. 6-7-8, CELEHIS - UNMDP, pp. 45-56.
- De Llano, A. (2007). Intelectuales, universidad y política en Las Cartas de Arguedas. Núm. 5 (2007) | *Revista Tellar*, UNT, pp. 86-99
- Escobar, A. (1965). La guerra silenciosa. *Revista Peruana de Cultura*, N°5. Organó de la Comisión Nacional de Cultura. (Abril). Lima. pp. 37-49.
- Espezúa Salmón, D. (2007). *Todas las sangres en debate: científicos sociales versus críticos literarios*. Tesis de Magíster en Literatura Peruana y Latinoamericana de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Fraioli G. (2021). Ginzburg y White, dos miradas distintas sobre el discurso histórico. Universidad de Buenos Aires. En Academia.Edu: *Ginzburg y White, dos miradas distintas sobre el discurso histórico*. Universidad de Buenos Aires.
- Flores Galindo, A. (1994). *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima:
- Agostina Lourdes Petenatti
- SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- García Bedoya M, C. (2011). *La recepción de la obra de José María Arguedas. Reflexiones preliminares*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Letras 82 (117).
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, C (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires: FCE.
- Lazo López, L. M. (2023). Aníbal Quijano y el proceso de cholificación en la sociedad urbana contemporánea. *Germinal*, 6(1), pp. 87-100.
- Lienhard, M. (1981). *Cultura andina y forma novelesca: zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. México: Horizonte/Casa de las Américas.
- Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

- Moore, L. (2003). *Los mundos posibles de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Núñez Villavicencio, H. y Mungaray Lagarda, M. (2012). Metahistoria, discurso narrativo y representación histórica en Hayden White. *Revista Observaciones Filosóficas*, (15). <http://www.observacionesfilosoficas.net/metahistoria-discursonnarrativo.htm>
- Ortiz, F. (1983) Del fenómeno social de la «transculturación» y de su importancia en Cuba. Tomado de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 86-90
- Quijano, A. (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), pp. 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2020). *Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rama, A. (1982) *Primera parte*. En: *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI.
- Rowe, W. (1980). Todas las sangres. *Debates En Sociología*, (5), pp. 31–38. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.198001.003>
- Vargas Llosa, M. (1981). José María Arguedas: Entre la ideología y la arcaidia. *Revista Iberoamericana* 47(116).
- Vargas Llosa, M (1996). La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo. México: Fondo de Cultura Económica
- White, H. (1992). Metahistoria: *La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Stella Mass-trangelo. (Obra original publicada en 1973).
- Recibido: 14 de marzo de 2026.
Aceptado: 18 de junio de 2026.

