

ARCHIPIÉLAGOS TRANSANDINOS:
HACIA UNA NUEVA CARTOGRAFÍA DE LA TRANSFORMACIÓN
CULTURAL

POR

ULISES JUAN ZEVALLOS AGUILAR
Ohio State University

Los prefijos “trans”, “inter” o la pluralización de ciertos términos son cada vez más frecuentes en diversos campos de estudios.¹ En esfuerzos inclusivos y expansivos, se enfatizan los movimientos, las conexiones y relaciones entre unidades que antes se consideraban discretas. Entre ellas se habla con más insistencia sobre los estudios transandinos. En este artículo voy a llevar a cabo un rastreo de los modelos teóricos y sus aplicaciones prácticas que se han venido desarrollando en el campo de los estudios andinos en los últimos 25 años. Considero que es necesario hacer una genealogía de los estudios transandinos para ver sus aportes y quizás limitaciones. En este esfuerzo genealógico no quiero negar los desplazamientos y la existencia de relaciones y conexiones que se relieván, sino que quiero seguir abogando por las especificidades andinas que siguen dando sentido a muchas de nuestras carreras.

A principios de los años noventa, se consolidó el campo de estudios culturales andinos. Varias universidades, entre ellas la University of Pittsburgh o la Universidad Andina, Simón Bolívar en Quito, vieron la necesidad de especializarse o enfocarse en literaturas y culturas andinas. En años previos, siguiendo las reflexiones del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, las instituciones de educación superior latinoamericanistas habían regionalizado a las literaturas y culturas latinoamericanas. Recordemos que Ribeiro clasificaba a los países latinoamericanos en pueblos testimonio, pueblos transplantados y pueblos nuevos. Así, la región andina estaba constituida por los pueblos testimonio de Bolivia, Ecuador, Perú y territorios de otros países sudamericanos limítrofes cuyos territorios coincidían con el Tawantinsuyo construido por los Incas. Se destacaba que su rasgo más distintivo era la influencia de las culturas ayмара y quechua

¹ Sólo para mencionar, se acaban de publicar tres libros de conocidos míos con el prefijo “trans”: *Trans-Indigenous. Methodologies from Global Native Literary Studies* (2012) de Chadwick Allen; *Trans-Americanity: Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico* (2012) de José Saldívar; y *Translingual Practice. Global Englishes and Cosmopolitan Relations* (2013) de A. Suresh Canagarajah.

en todo orden de cosas. Simultáneamente en los noventa se debatía sobre los estudios culturales en los Estados Unidos y Latinoamérica. En la práctica, este debate tuvo dos consecuencias inmediatas en la producción de conocimientos de los estudios de la región andina. La desjerarquización de las culturas llevó a que se dejaran de concebir culturas altas y bajas. Todas las culturas eran iguales y el reto consistía en explorar sus conexiones. La insistencia en la interdisciplinariedad de los estudios culturales tuvo como resultado investigaciones sobre tradición oral, música y danzas populares, artes visuales, medios masivos, ya sea por sí solos o en conexión con la literatura. En estos años, también tuvo lugar el cuestionamiento de los cánones artísticos y literarios y la crítica de los conceptos de literatura, cultura, identidades nacionales y, por cierto, los estados-nación y sus instituciones literarias.

Asimismo, a partir de los ochenta, en la región andina ocurre una gran crisis creada por la imposición del neoliberalismo en Latinoamérica. Los hechos más visibles fueron la organización de nuevos movimientos sociales, el incremento de la violencia, inflación, colapso del estado benefactor, intentos de genocidio de aymaras y quechuas y migraciones masivas del campo a la ciudad y al extranjero. En este nuevo contexto de crisis, la regionalización de la literatura y cultura andina empieza a perder poder explicativo. Sobre todo, las migraciones masivas de aymaras, quechuas y otros grupos indígenas y la posibilidad real de su desaparición por los intentos de genocidio, obligaron a repensar muchos asuntos. Así se enfatizó el análisis de la producción y circulación cultural en desplazamiento, trauma y exilio. Más tarde se estudiaron muchos fenómenos culturales considerando su condición transnacional. Enterado de estos nuevos temas de reflexión, creo que hice una pequeña contribución en la primera mitad de la década del noventa. Los organizadores del JALLA '99 me encargaron elaborar la topografía de un archipiélago cultural andino que enfatizaba el caso peruano con una mirada desde el sur.² La perspectiva austral consistía en no citar a los teóricos de moda en la academia norteamericana y latinoamericana de los noventa. Lejos de citar a Homi Bhabha, Jacques Derrida, Deleuze y Guattari y Edward Soja que eran las estrellas teóricas del momento, hice el esfuerzo de recuperar la teorización de intelectuales sudamericanos y norteamericanos especializados en los Andes. El denominador común de estos intelectuales es que habían creado un pensamiento para explicar asuntos de la realidad andina en particular.

En esta topografía, daba mucha importancia a la construcción de identidades andinas en un contexto de migraciones masivas del campo a la ciudad dentro del territorio de los países andinos y de los países andinos hacia el extranjero. Destacaba

² Fue el discurso de inauguración de las Jornadas de Literatura Latinoamericana realizadas en Cusco, Perú 1999. Con ligeras modificaciones fue publicada como artículo en *Socialismo y participación* y una versión ampliada la publiqué en inglés con el título "Mapping the Andean Cultural Archipelago in the US" (2007).

dos hechos: por un lado, las migraciones ocurrían por la imposición del neoliberalismo que provocaba crisis económicas y violencia armada. Por el otro, resaltaba que esta última ola migratoria estaba constituida en una buena parte por ciudadanos pobres o de clase media baja que con orgullo asumían una identidad cultural indígena o indigenizada que se denominaba andina.³

La búsqueda de especificidades andinas me llevó a que siguiera pensando en términos de identidades. Claro que ya no pensaba en identidades fijas sino en proceso, flujo o como resultado de esencialismos estratégicos. De allí que junto a otros especialistas habláramos de identificaciones, construcción y performance de identidades culturales y sociales. Para nosotros, la asunción de una identidad andina se manifestaba en discursos de identidad y en el ejercicio de prácticas culturales.⁴ Entre los discursos de identidad más utilizados se reconoció el de un grupo de migrantes que utilizaban el discurso incanista. Así, rechazaban el calificativo indios que se les aplicaba en sus lugares de nacimiento; hacían recordar que este era un término equívoco desde la llegada de Cristóbal Colón al Caribe y se declaraban descendientes de los Incas.⁵ Un segundo grupo de migrantes, evitando la discusión sobre términos racistas, utilizaba el discurso de las identidades múltiples. De esta manera, aceptaban una biculturalidad en quechua y castellano o una triculturalidad en quechua, castellano e inglés y establecían paralelos entre sus vidas y la de su héroe cultural José María Arguedas.⁶ Un tercer grupo se autorrepresentaba como indios pero enfatizando sus etnicidades locales.⁷ Por último, un cuarto grupo, que antes de dejar sus países, no se reconocía ni era considerado indígena, recién asumía una identidad andina cuando escogía como grupo de referencia a migrantes de los andes centrales y aprendía las prácticas culturales andinas en el extranjero. La asunción con orgullo de una identidad andina por un numeroso grupo de ciudadanos de la región era un hecho novísimo y de vital importancia.

La especificidad de esta identidad andina, se podía percibir en el proceso de migración y sus patrones de asentamiento en sus nuevos lugares de residencia que llevaban a que ciertas ciudades y pueblos fueran los escogidos y se constituyeran en focos de migración en el extranjero. Si bien estos migrantes sufrían las taras del racismo en sus lugares de origen, su identidad andina era un capital cultural y social que les ayudaba a adaptarse

³ Teófilo Altamirano señala que en el caso peruano ya han habido cinco flujos migratorios. Los dos últimos integrados por migrantes pobres que en su mayor parte son de la sierra o de ascendencia indígena.

⁴ Dedicué mi artículo "Memoria y discursos de identidad andina en los Estados Unidos" (2007) a estas narraciones.

⁵ Ver al ingeniero cabanacondino que hace declaraciones en este sentido en Gelles y Martínez.

⁶ Fredy Roncalla en su artículo "Fragments for a Story of Forgetting and Remembrance" hace reflexiones en este sentido.

⁷ Serafín M. Coronel-Molina es un caso representativo de este grupo. En su autoetnografía "Crossing borders and Constructing Indigeneity: A Self-Ethnography of Identity" se autorrepresenta como un "indio quechua".

y conseguir el éxito en el extranjero. Los sistemas fonéticos de sus lenguas maternas amerindias y el bilingüismo en sus idiomas y castellano, les ayudaba a aprender con mayor facilidad lenguas extranjeras en comparación a sus monolingües compatriotas en castellano. En comparación con sus connacionales criollos y mestizos, formas de reciprocidad como el ayni, su ética de trabajo y ciertos saberes especializados como el pastoreo, la agricultura, la mecánica automotriz o la industria editorial, hacían que fueran preferidos por empleadores. Del mismo modo, las prácticas sociales de la familia extendida y las relaciones comunitarias ayudaban a la migración en sí y a un más rápido establecimiento y adaptación en el exilio que sus individualistas compatriotas. Todos estos fenómenos se podían ver en el video *Transnational Fiesta* (1992) de Paul Gelles y Wilton Martínez sobre la comunidad de Cabanaconde, Arequipa, que se había establecido en Alexandria, Virginia, un suburbio de Washington DC.

También se observaba que la práctica de la cultura andina tenía muchas funciones. Las relaciones sociales comunitarias, el uso del quechua y aymara, las academias y clubes donde se enseñaba baile y música andina a los hijos de los migrantes, o el consumo de comida andina en casa o restaurantes especializados, habían sido utilizados para reafirmar su identidad cultural, transmitirla a la siguiente generación y combatir la nostalgia. Del mismo modo, estas prácticas culturales eran recursos que estas comunidades de inmigrantes compartían con sus anfitriones y podían mediar entre las duras experiencias de vida en el exilio con las imágenes de una patria de origen más acogedora.

En mi propuesta del término archipiélago cultural andino, consideraba que el término archipiélago poseía una mayor potencialidad epistemológica y no estaba política e ideológicamente contaminado como otros términos. Además, era más flexible e inclusivo. Permitía reflexionar sobre situaciones diaspóricas, de resistencia cultural y la dinámica de la cultura andina entre sitios de partida y llegada. Como dije anteriormente, antes de lanzar mi propuesta, hice un esbozo de los antecedentes y usos del concepto archipiélago que tuvieron mayor difusión en el campo de estudios andinos. Empecé con los aportes que escogían como horizonte de reflexión contextos nacionales e internacionales.

Desde una perspectiva interdisciplinaria, recuperaba las propuestas de varios especialistas en los Andes que habían utilizado el término de archipiélago. En el campo de la etnohistoria, John Murra, en su afán de encontrar características específicas de las culturas andinas precolombinas para explicar su éxito en la adaptación y dominio de un medio ambiente tan agreste como los Andes, propuso los “archipiélagos verticales andinos”.⁸ Inició la reflexión de esta idea en su artículo “El control vertical de un

⁸ En los mismos años, el boliviano Ramiro Condarco Morales propuso el concepto “simbiosis inter-zonal en la economía andina”. John Murra reconoció que Condarco Morales pensó los mismos asuntos y llegó a casi las mismas conclusiones que su modelo de los archipiélagos verticales.

máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” (1972), donde explicó el control vertical simultáneo de pisos ecológicos que ejercían grupos étnicos precolombinos, no solamente los Incas, para autoabastecerse de una diversidad de recursos naturales sin recurrir al comercio.⁹ Si bien en los últimos años se ha llevado a cabo una revisión del modelo (ver Van Buren) y el mismo John Murra emprendió una autocrítica,¹⁰ para mí seguían siendo útiles algunas de sus ideas y ramificaciones político culturales. La comprobación de la existencia de grupos étnicos que podían establecer un macro sistema económico y social con el establecimiento de asentamientos en varios pisos ecológicos es todavía orientadora. La idea de que la construcción del macro sistema económico y social tenía el propósito de encontrar autosuficiencia económica, autonomía política y que dentro de este sistema se mantenía la participación social y los derechos del grupo étnico, sigue teniendo vigencia en el presente. Asimismo, sostener que el archipiélago vertical andino le daba especificidad a las sociedades andinas y permitió el desarrollo de sofisticadas culturas contribuyó a que el término andino se relacionará más al aspecto cultural y a la autoestima. Los descendientes de pueblos amerindios se sentían orgullosos de las acciones e invenciones de sus antepasados para superar los desafíos que presentaban los Andes. Este orgullo étnico, a su vez, les hacía sobrellevar los obstáculos que encontraban en las sociedades y culturas de los lugares a los que habían migrado.

Parece que la imaginación archipiélica se convirtió en sentido común a fines de los años sesenta. José María Arguedas, amigo personal de Murra, en su discurso de agradecimiento “No soy un aculturado”, que dio luego de recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega en 1968, piensa en términos de islas cuando habla de “naciones acorraladas”. En este mismo discurso, introduce la noción del sujeto quechua moderno y su agencia que ha estado construyendo un archipiélago andino. El término “naciones acorraladas” explica la situación de aislamiento en la que se encontraban las comunidades quechuas de los países andinos. El aislamiento no era voluntario. Arguedas recordaba que los acorraladores eran los grupos dominantes que encerraban a los quechuas en barracas o espacios específicos. Aunque no especificaba quienes eran los acorraladores, su obra literaria sí los identifica. Estos eran los hacendados o gamonales que sometían a los quechuas a condiciones de esclavitud en pleno siglo XX. Prohibían su desplazamiento para evitar la interacción que podía resultar en la organización de proyectos autónomos como un sindicato o una revuelta. En *Los ríos profundos* se encuentra el mejor ejemplo de esta política de dominación. Ernesto, el

⁹ La colaboración de Marco Thomas Bosshard en este volumen ahonda más en la idea del archipiélago en Murra, vinculándola con sus posibles filiaciones caribeñas.

¹⁰ Murra consideraba que su modelo no se podía aplicar a todos los grupos étnicos precolombinos ni a todas las épocas, sino a la explotación de ciertos recursos y a determinadas regiones (“El archipiélago” 137).

protagonista de la novela, en sus recorridos por los alrededores de la ciudad de Abancay, visita la hacienda Patibamba y encuentra a quechuas en las peores condiciones de explotación y cuyas familias estaban aprisionadas en las barracas de la hacienda (199-200). Sin embargo, esta situación de encierro cambió paulatinamente en la primera mitad del siglo XX. El autor de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, señalaba que los quechuas demolían el cerco criollo que los circundaba cuando decidían migrar a las ciudades para conseguir trabajo asalariado y educarse. Los migrantes se establecían en las ciudades gracias a la ayuda de terceras personas. Arguedas no se olvidaba de que en los centros urbanos, personas sensibles (indigenistas) apoyaban a los quechuas. Claro está que por la situación convulsa de los años sesenta, enfatizaba los procesos de ida y descuidaba los de vuelta. En su discurso “No soy un aculturado”, el autor de *Todas las sangres* se pone como ejemplo y se define como un “individuo quechua moderno” que gracias a su propio empeño, los viajes y la ayuda de buenas personas, inicia un proceso cosmopolita de aprendizaje.¹¹ Sus nuevos conocimientos y viajes no hacen que pierda su cultura, es decir, aculturarse como la antropología de su época pronosticaba. Arguedas enuncia la frase tantas veces citada: “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y quechua” (“No soy” 257). Al contrario, la migración le permite ser bilingüe y bicultural y darse cuenta de la existencia de una “nación acorralada” quechua en el territorio peruano dominada por otra nación de acorraladores. También reconoce que sus ansias de conocer, toma de conciencia de su situación y sus viajes, cobraron pleno sentido gracias a dos principios: “la teoría socialista” y el darse cuenta de que “el Perú es una fuente infinita de creación” por su diversidad cultural y ecológica.¹² En suma, en este discurso, Arguedas considera que su biculturalidad y bilingüismo lo llevaron a escribir para constituirse en mediador entre las dos naciones y luego contribuir a la destrucción del cerco que las dividía. Rota la barrera, deseaba que no se aculture a los quechuas como ya había ocurrido. Sino exigía que se les respetase:

... intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse, extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o

¹¹ La frase completa es: “un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros que dispusieron de medios más vastos para expresarse” (“No soy..” 256).

¹² Para una lectura de estos principios arguedianos en relación con Antonio Cornejo Polar y la teoría y la crítica literarias, ver la contribución de Pablo Valdivia Orozco en este volumen.

sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. (“No soy” 257)

Tanto la concepción de “individuo quechua moderno”, como la tarea de intermediario que asumía para evitar la aculturación fueron recuperadas más adelante.

En los estudios literarios, Antonio Cornejo Polar, en su artículo “Unidad, pluralidad, totalidad: El corpus de la literatura latinoamericana” (1982), reflexionó de manera preliminar sobre la posible existencia de un archipiélago de las literaturas en lenguas indígenas. En este artículo, Cornejo Polar no habla de “archipiélagos verticales” sino más bien de archipiélagos horizontales como generalmente se les concibe. En este sentido, se apropió del concepto de archipiélago de la geografía y la geología para explicar fenómenos literarios que no se podían hacer con teorías y metodologías propias de los estudios literarios de los setenta. Solo para recordar, archipiélago es un término de la geografía que describe a una familia de islas con características parecidas que están interconectadas debajo del mar. De otra parte, si se hace un simple rastreo etimológico de la palabra, archipiélago era el término para nombrar al Mar Egeo donde los griegos habían construido una civilización en el continente europeo y en varias islas que estaban interconectadas por navegación marítima. En cualquier caso, Cornejo Polar utilizó un término que poseía una gran potencialidad para pensar en totalidades invisibles y explicar la interacción entre partes dispersas que la conforman con diversos tipos de interacciones. A simple vista, en un archipiélago las islas parecen autónomas. Pero luego de hacer un análisis de suelos y bucear en el mar se concluye que entre las islas existen interconexiones en el tiempo y en el espacio. En este artículo, Cornejo Polar utilizó el término archipiélago cuando se dio cuenta de que las literaturas en lenguas indígenas tenían una configuración y posición diferente a las literaturas cultas en castellano. Es posible que estén interrelacionadas. Para comprobarlo invita al estudioso a hacer un estudio específico de ellas e iniciar un estudio comparativo para establecer conexiones que deberían girar alrededor de un eje común. El autor de *Escribir en el aire*, luego de reconocer que se estaba realizando una operación de incorporación de las literaturas populares y en lenguas nativas en la noción de literatura latinoamericana, incitaba a la investigación de los hipotéticos archipiélagos que habían conformado cuando señalaba:

...debe tenerse en cuenta su extrema diversidad para evitar otro tipo de reduccionismo. De hecho, como literaturas producidas por clases y etnias dominadas, están atomizadas e incomunicadas: forman, en realidad, “verdaderos archipiélagos” y no está claro si constituyen sistemas independientes o si en algunos casos son subsistemas que convergen sobre un determinado eje unificador. Por lo demás, en el caso de las literaturas en lenguas nativas, sería un error grave no percibir que dentro de ellas hay niveles cultos y populares e inclusive sectores muy ligados a los intereses y cultura de castas hegemónicas que pueden llegar a formar sistemas o subsistemas de literatura

señorial indígena. Sobra indicar que en estos campos el trabajo crítico está en gran medida por hacerse. (“Unidad” 47, énfasis mío)

Otro antecedente en la crítica literaria fue la reflexión de David Wise sobre la vanguardia andina. A diferencia del archipiélago de las literaturas indígenas que se circunscribía a territorios latinoamericanos, el crítico literario norteamericano en su artículo “Vanguardismo a 3800 metros: El caso del *Boletín Titikaka* (Puno, 1926-1930)” (1984) sostenía la existencia de un archipiélago vanguardista internacional en los años veinte. Según Wise, este archipiélago no estaba constituido solamente por grandes islas dispersas y conexas como los principales puertos o capitales de países en todo el planeta, tal como Nelson Osorio lo había señalado en su importante artículo “Para una caracterización histórica del vanguardismo literario hispanoamericano” (1981), sino por islas mucho más pequeñas que podían ser capitales de provincia o pueblos. En palabras de Wise:

El “arte nuevo” penetró mucho más hondo de lo que esta visión permitiría suponer, llegando hasta la localidad y arraigándose, no sólo en las grandes capitales/puertos/emporios, sino en frecuentes casos en capitales de provincia y en poblados de menor importancia. (91)

Su estudio de caso que respaldaba su tesis fue la gestión cultural del Grupo Orkopata y la publicación de su vocero el *Boletín Titikaka* (1926-1930) de Puno. Este grupo indigenista vanguardista, mediante el canje estableció contacto con revistas similares peruanas y extranjeras y recibía novedades bibliográficas últimas para que fueran reseñadas. Del mismo modo, se ha constatado que los miembros del grupo Orkopata y otros poetas residentes del altiplano puneño viajaron al extranjero. Respectivamente, Emilio Armaza hizo un tour literario por tierra a Buenos Aires y Luis de Rodrigo viajó en buque a vapor a San Francisco, Estados Unidos (ver Zevallos, “Culturas de las periferias”). Desde esas ciudades, ambos se convirtieron en corresponsales que difundían la propuesta estética política del grupo y asimismo comunicaban las novedades que ocurrían en las ciudades que los acogían. Es necesario anotar que en la reflexión sobre el archipiélago vanguardista de Wise ya se estaban tomando en cuenta dinámicas paralelas de ida y vuelta. En primer lugar, el arte nuevo surgió simultáneamente en todo el mundo, ya que se produjo una internacionalización de condiciones sociales, económicas y políticas por una nueva fase del capitalismo. En segundo lugar, por razones literarias y extraliterarias, varios escritores vanguardistas, viajaron temporalmente o tuvieron que exilarse por mucho tiempo en el extranjero. De esta manera, en los estudios de la vanguardia se hizo un avance respecto a la anterior visión de su génesis y desarrollo que concebía dinámicas unidireccionales. Con el uso del concepto de influencia, la vanguardia andina era un epifenómeno e imitación

de la vanguardia europea. El aspecto más importante de esta reflexión es que Wise demuestra que los escritores andinos tenían la capacidad de internacionalizarse sin la intervención de instituciones extranjeras o del gobierno peruano.

A mediados de los noventa, el concepto de archipiélago andino volvió a ser discutido informalmente por un grupo de artistas e intelectuales peruanos, establecidos en el noreste de los Estados Unidos. Ellos querían explicar las dinámicas transnacionales que implicaban discusiones sobre modernidad, vigencia y futuro de los estados nacionales de la región andina.¹³ Por este motivo, se puede considerar que el término “archipiélago andino” es una contribución autorreflexiva, hecha por un grupo de intelectuales de varias disciplinas y artistas que han sido testigos y protagonistas de la dinámica transnacional de la cultura andina. Por cierto que esta conceptualización de archipiélago rescataba los aportes de Murra, Cornejo Polar, Wise y Arguedas. Además, incorporaba las contribuciones de los estudios de la postcolonialidad y subalternidad que estaban de moda en los noventa. En este sentido, estos grupos de intelectuales y artistas peruanos hacían notar que los migrantes a quienes se les consideraba salvajes, incivilizados, primitivos o arcaicos, habían migrado desde hacía milenios y en las últimas décadas llegaban en grandes números a los centros extranjeros donde se concentra la civilización, la más alta tecnología y otros atributos del mundo moderno. En estos espacios, se adaptaron y lograron relativo éxito económico y prestigio social negado en sus países de origen por razones sociales, económicas y raciales. Segundo, hacían ver que en la región andina los grupos hegemónicos querían alcanzar una modernidad que atrasa, al constituirse en simples intermediarios de corporaciones extranjeras. Los estados-nación andinos no hacían realidad las promesas de la modernidad para todos sus ciudadanos. Se habían convertido en meros facilitadores de la inversión extranjera con la creación de nuevas leyes favorables. De tal manera que de nuevo se planteaba la posibilidad de cambiar y repensar asuntos de economía, ciudadanía, circunscripción territorial y monolingüismo de los países andinos.

De otra parte, el modelo de archipiélago permitía identificar islas grandes y pequeñas, donde se concentraba la cultura andina que estaba diseminada prácticamente en todo el planeta. Ayudaba a explicar los procesos de ida y vuelta de seres humanos, bienes materiales y sus culturas entre las islas. De la misma manera que los grupos étnicos precolombinos que investigó Murra, los migrantes andinos contemporáneos, pero ahora en una situación subordinada y en un contexto mucho más amplio, se han establecido en el extranjero, con el plan de remitir dinero y objetos de consumo a sus familiares que se quedaron en sus lugares de origen. El gran número de migrantes ha

¹³ En este grupo se encontraba el economista Alex Julca, el antropólogo audiovisual Juan Alejandro Ramírez, el artista multifacético Fredy Roncalla que residían en la ciudad de Nueva York y suburbios y mi persona que vivía en Filadelfia. Tengo que aclarar que a diferencia de las comunicaciones ocasionales con Julca y Ramírez, estoy en permanente diálogo con Roncalla.

generado un mercado de bienes materiales y culturales que son abastecidos con las importaciones de mercancías o la producción industrial de productos de origen andino en el extranjero.

En este archipiélago andino contemporáneo, por cierto, las islas no estaban interconectadas por mar, sino las conexiones se daban básicamente por aire y tierra. Los vuelos internacionales directos entre principales ciudades norteamericanas y europeas con puntos de partida y llegada en Lima, La Paz, Quito o Guayaquil eran cada vez más frecuentes y baratos por la enorme cantidad de gente que viajaba. Del mismo modo, las rutas terrestres transportaban a hombres y mujeres andinos en cantidades nunca antes vistas entre los países latinoamericanos. Tan grandes eran estos flujos que las poblaciones de los países limítrofes de los países andinos (en especial en Argentina y Chile) mostraban un desasosiego que se convertía en xenofobia y obligaba a los gobiernos a cambiar leyes de migración con el propósito de disminuir el descontento de sus ciudadanos y aminorar el flujo de migrantes.¹⁴ Por último, se mantenía el flujo de ida y vuelta a través de la tecnología digital. Las llamadas telefónicas, páginas web y el correo electrónico. Por la inmensa cantidad de usuarios, las tarifas de servicio han tendido a bajar de precio.

La reflexión sobre el archipiélago andino de los intelectuales y artistas peruanos establecidos en Nueva York, me llevaron a hablar de archipiélagos culturales andinos. Añadía el adjetivo “culturales”, porque me interesaba privilegiar en mis investigaciones las prácticas culturales de esta población. Así notaba que a fines del siglo XX, en el archipiélago andino, los centros de irradiación de la cultura andina eran todavía las grandes ciudades indigenizadas o andinizadas. Lima, La Paz, Quito o Guayaquil eran los centros de producción de una cultura andina masiva cada vez menos literaria y cada vez más audiovisual. Artistas famosos, empresas productoras de discos compactos, videos y cassettes tenían sus centros de operación y mayor parte de público en las grandes ciudades. Desde estos lugares realizaban sus operaciones comerciales hacia provincias o el extranjero. Asimismo, en el extranjero existían grupos musicales de migrantes andinos que habían hecho de la música un medio de vida y aparte de sus presentaciones callejeras donde vendían sus grabaciones en discos compactos o cassettes tenían giras en primavera y verano. Claro está que estas giras todavía eran menores y estaban circunscritas a pequeños teatros, restaurantes y presentaciones en parques. Si bien es poco probable que se produzca la andinización permanente de las culturas extranjeras, se recordaba que los pocos casos de andinización temporal ocurrieron cuando Ima Sumac cantaba arreglos musicales de canciones quechuas en los años cincuenta, Paul Simon y Garfunkel cantaban una exitosa versión del “Cóndor pasa” sin pagar

¹⁴ Para un estudio de caso en la literatura argentina actual y los problemas que permite (o no) identificar, ver la contribución de Dieter Ingenschay en este volumen.

derechos de autor a los herederos del compositor peruano Daniel Alomía Robles en los setenta o cuando el grupo *Ketama* introdujo el ritmo lambada logrando un gran éxito comercial en el mercado mundial luego de hacer arreglos de canción “Llorando se fue” del grupo boliviano Los Jarkas, a fines de los ochenta. Por último, se reconocía que ya había casos que corroboraban la dinámica de ida y vuelta que estaban convirtiendo a los centros de consumo en el extranjero en centros de producción, creándose un flujo de prácticas culturales que retornaban del extranjero hacia las ciudades y pueblos de los países andinos.

Era en el campo de la música donde se apreciaban de manera más evidente las dinámicas transnacionales de la cultura andina.¹⁵ En estos espacios se establecían relaciones entre acervos musicales locales que corresponden a ámbitos regionales, nacionales y transnacionales. Del mismo modo, había tendencias a la estandarización como respuesta a la demanda transnacional. Así apareció el *latin folk* en los EE.UU. y los ritmos bolivianos eran predominantes en el repertorio de grupos musicales que actuaban en el extranjero y en la región andina. Sin embargo, para superar el hastío en el público que la estandarización venía ocasionando, se renovó el repertorio con apropiaciones de tradiciones musicales regionales. El caso más notable fue en esos años el del sanjuanito ecuatoriano. En este caso, grupos musicales de otras nacionalidades ejecutaban sanjuanitos para públicos que no eran ecuatorianos. Del mismo modo, también se incluían nuevos instrumentos y se fusionaban ritmos andinos con ritmos de otras tradiciones culturales.

Antonio Cornejo Polar, desde la Universidad de Berkeley, California, ubicada en la costa oeste de los EE.UU., en los mismos años que intelectuales y artistas andinos residentes en la ciudad de Nueva York y Filadelfia, complementó el pensamiento de José María Arguedas cuando reflexionó sobre el “sujeto migrante”. En su artículo “Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú Moderno” (1996) propuso que tal sujeto poseía sus propios discursos y sus modos de representación. Como testigo de otra ola de migración masiva del campo a la ciudad en la década de los ochenta, Cornejo Polar contempló la existencia de un grupo de personas que si bien habitaban la ciudad de Lima, no habían creado una identidad cultural y social nueva como el cholo. A diferencia de Aníbal Quijano, que hablaba de un proceso de cholificación que llevaba a la construcción de una nueva identidad chola, Cornejo Polar hablaba de la existencia de una síntesis no dialéctica. En ella, un individuo podía saltar de una lengua a otra, pasaba del presente al pasado, o de una cultura a otra no necesariamente marcada por la nostalgia. Cornejo Polar señala:

¹⁵ Sobre la literatura de Arguedas y sus relaciones con la música andina y su comercialización a mediados del siglo XX, ver el artículo de Jorge Coronado en este volumen.

Mi hipótesis primaria tiene que ver con el supuesto que el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico. Acoge no menos de dos experiencias de vida que la migración, contra los que se supone en el uso de mestizaje, y en cierto sentido en el del concepto de transculturación, no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica; imagina –al contrario– que el allá y el aquí, que son también el ayer y el hoy, refuerzan su aptitud enunciativa y pueden tramar narrativas bifrontes y –hasta si se quiere, exagerando las cosas– esquizofrénicas. (“Una heterogeneidad” 841).

El concepto sujeto migrante de Cornejo Polar era similar a la definición de “individuo quechua moderno” de Arguedas. Es decir, definitivamente, Cornejo Polar estaba pensando en la existencia de un sujeto cosmopolita quechua que podía inmigrar y emigrar a varias patrias y naciones, tenía varias escrituras y podía albergar varias subjetividades que no estaban en conflicto.

Estas reflexiones las hice hace casi quince años en un contexto de crisis económica y emigración masiva por la violencia armada. En las dos últimas décadas, la situación de los migrantes andinos y sus culturas ha cambiado. En el Perú, terminó la peor parte de la guerra interna con la captura de Abimael Guzmán Reynoso en 1992. Los cambios ocurridos ameritan nuevas aproximaciones que han sido emprendidas por los mismos intelectuales que contribuyeron a mi conceptualización de un archipiélago cultural andino. Creo que este concepto podría ser repensado como un archipiélago cultural transandino. Se mantienen los dos primeros términos. El concepto-metáfora archipiélago cultural sigue teniendo una gran capacidad explicativa. Además la reflexión se sigue circunscribiendo a la cultura. Parece que es necesario utilizar el prefijo trans antes de andino con el propósito de reconocer la intensificación de la dinamicidad de la cultura andina que ha contribuido a su consolidación en ámbitos locales y globales. El incremento de esta dinamicidad es el resultado de cambios económicos, políticos y sociales que han sido reforzados por los avances de la tecnología digital. En breve, los pioneros en crear los archipiélagos andinos en el extranjero han mejorado su situación económica y su status migratorio se ha estabilizado. El incremento de sus ingresos y el haberse convertido en ciudadanos estadounidenses y europeos, o residentes permanentes, les ha permitido retornar a sus lugares de origen con más frecuencia.¹⁶ De otra parte, en los países las organizaciones indigenistas e indígenas han adquirido mayor visibilidad y poder económico y político. No se puede negar que no pocas personas de origen andino han logrado movilidad social hacia arriba. No en vano en las repúblicas de los andes centrales, se ha elegido un presidente aymara quechua en Bolivia y parlamentarios

¹⁶ Wilton Martínez y Paul Gelles han realizado el documental *Transnational Fiesta. Twenty Years Later*, que empezó a circular en febrero del 2014 y que confirma todos estos cambios.

indígenas en Bolivia, Ecuador y Perú. Asimismo, en los tres países ya existen burguesías indígenas. El estigma de ser indio en las ciudades está en declinación por la gestión de movimientos indígenas y antirracistas que han contribuido a la legislación de nuevas leyes en búsqueda del respeto y cumplimiento de deberes y derechos de ciudadanos. Lo “trans”, en suma, ayuda a dejar de lado los binarismos de raza, cultura, género, clase social, lengua que habían cimentado la desigual sociedad andina. Por eso, los que se sienten afectados por estos cambios hablan con más insistencia de un racismo al revés. La revitalización y cambio de status de las lenguas amerindias ha ayudado al incremento de hablantes y a la creación de prácticas culturales que repotencian formas culturales amerindias con la exploración de géneros artísticos casi olvidados y la fusión con manifestaciones artísticas extranjeras. El avance y accesibilidad a la tecnología digital ha facilitado la difusión de la cultura quechua en blogs, redes sociales y youtube.¹⁷ Se pueden observar dos movimientos complementarios. La difusión de lenguas y formas indígenas que enfocan sus especificidades y la fusión con otras lenguas y culturas. Se editan con más frecuencia libros y revistas en quechua o aymara sin traducción a lenguas europeas, la difusión de diversas variantes del huayno en quechua son accesibles en youtube, DVD y CDs.¹⁸ Simultáneamente, el huayno y el harawi se fusionan con rock, rap y blues.

El crítico literario Julio Noriega ha reflexionado sobre el sujeto y el texto transandinos en su libro *Caminan los Apus* (2012) desde Galesburg, Illinois, en el medio oeste norteamericano. Su reflexión se basa en el estudio de la vida y la obra del artista multifacético Fredy Roncalla y en los estudios transnacionales que empezaron a explorar estos temas. Para Noriega, en un primer nivel, el sujeto transandino tiene una gran movilidad en diversos planos en el tiempo y en el espacio y posee gran habilidad en el manejo de las últimas tecnologías de comunicación.¹⁹ En otro nivel, se desplaza con facilidad en diferentes espacios culturales y lingüísticos que rebasan las fronteras nacionales, tanto sudamericanas como intercontinentales, en tiempos más cortos gracias a su triculturalismo y al aumento de la velocidad de los medios

¹⁷ Helena Usandizaga ha escrito el artículo “Hawansuyo o el espacio itinerante” sobre el blog *Hawansuyo* concebida como “Página teórica y estética de temas andinos, amazónicos y costeros. Umbral hacia un mundo de iguales. Espacio independiente y no partidario de diálogo y confluencia”.

¹⁸ La música fusión del huayno en quechua con géneros musicales extranjeros es cada vez más frecuente. Destacan el grupo *Uchpa* de Fredy Ortiz que fusiona huayno, rock y blues y sus canciones son en quechua y el grupo Alborada que canta en quechua y mezcla géneros musicales andinos y música *new age*. Asimismo, se están editando revistas académicas en quechua como *Atuqpa Chupan Riwista* de Pablo Landeo Muñoz que va por el segundo número.

¹⁹ Noriega apunta: “me permito proponer por analogía con el término transnacional y por préstamo de una palabra de las letras de un huayno, la denominación de sujeto transandino como la que mejor define su condición de migrante en triple desplazamiento, en tránsito entre tres mundos, tres culturas y tres lenguas al mismo tiempo” (30).

de transporte.²⁰ Por cierto, en esta primera generación de sujetos transandinos, se han sucedido aprendizajes de lenguas y culturas. Por esta razón, se podría recuperar un aspecto de la teoría de la transculturación que enfoca la gestión de los dominados en aprender otras lenguas, otras culturas para estar en una situación favorable.²¹ Del mismo modo, el texto transandino es un texto que ya no solo se escribe en quechua, español andino o español.²² Los poemas trilingües en español, quechua e inglés de Fredy Roncalla son una muestra de texto transandino como lo señala Julio Noriega.²³ Estos poemas de Roncalla podrían también ser considerados como “prácticas translingüales” en términos de A. Suresh Canagarajah. Es decir, una mezcla y combinación de códigos lingüísticos para producir una inteligibilidad que no sólo comunica un mensaje, sino también permite expresar una voz que transmite valores y pone en escena a un sujeto poliglota (11).²⁴ También para Noriega, el texto transandino se caracteriza por ser intermedial como yo ya lo había señalado en el caso de la poesía de Fredy Roncalla u Odi Gonzales (*Las provincias contraatacan* 185-86). Ahora se encuentran más textos transandinos que apelan a la intermedialidad entre cine, literatura, canto quechua e incorporan más lenguas europeas. El libro *T'ikray. Harawikuna / Poemas* (2013) de Jorge Alejandro Vargas Prado junto a las tres lenguas utilizadas por Roncalla añade el francés. Las reflexiones de José María Arguedas sobre el “quechua moderno”, de Antonio Cornejo Polar sobre el “sujeto migrante” y la de Fredy Roncalla sobre la

²⁰ Por la flexibilidad de sus agendas artísticas, Fredy Roncalla de los Estados Unidos y Fredy Ortiz desde Noruega, cuando vienen los inviernos boreales, retornan al Perú para disfrutar los veranos del hemisferio sur.

²¹ El crítico norteamericano Misha Kokotovic rescata este aspecto de la teoría de la transculturación en su libro *La modernidad andina en la narrativa peruana: conflicto Social y transculturación* (2006). Según Kokotovic “transculturación describe de forma efectiva las maneras en que algunos movimientos indígenas contemporáneos [...] han adaptado tecnología moderna [...] y modos de organización política [...] el español y otros idiomas europeos y formas culturales occidentales [...]. La transculturación no necesariamente produce una síntesis u homogenización cultural; es también un medio para la reinventación de la diferencia cultural” (22).

²² Julio Noriega define al texto transandino de la siguiente manera: “Califico como tal a un tipo de texto único, complejo, sofisticado y multilingüe que supera en audacia a todos aquellos texto bilingües, en quechua y español, a los que estábamos acostumbrados. Este nuevo texto es, en cambio, un texto de alta tecnología, un tecnotexto migrante, que hace de la pantalla y del papel espacios de encuentro para la escritura, la imagen fotográfica, la voz, la música. Además, en la materialización de su discurso, apela multicultural y simultáneamente a tres lenguas diferentes –inglés, castellano y quechua– y el locus de su enunciación se mueve, ampliando el mapa del horizonte cultural andino, entre remotos pueblos serranos, distintas ciudades y la gran metrópolis mundial, entre el plano local, regional, nacional y el internacional en una dinámica yuxtaposición especial de la aldea global” (36).

²³ He dedicado un análisis a estos poemas y los he compilado en el quinto capítulo y anexos de mi libro *Las provincias contraatacan* (2009).

²⁴ Sobre la poliglosia en la poesía de la zona andina ya desde la instalación de la lírica en el virreinato del Perú, ver la contribución de Vicente Bernaschina Schürmann en este volumen.

postmodernidad andina han contribuido para tratar de entender a ese sujeto múltiple que se desplaza en el archipiélago andino y en otros espacios culturales. Por último se hacen visibles los primeros casos de transexualidad en migrantes andinos.²⁵

Para terminar, en este artículo se ha visto que el modelo o metáfora del archipiélago andino fue utilizado para explicar dinámicas regionales de complementariedad económica y social en el caso de Murra. Cornejo Polar lo utilizó para explicar la resistencia de las literaturas en lenguas indígenas y las conexiones que establecen entre ellas en las literaturas nacionales. David Wise lo utilizó en un contexto internacional para sostener que la vanguardia literaria latinoamericana no era un epifenómeno de la vanguardia europea, sino que formaba parte de un archipiélago mundial. El vanguardismo era concebido como un fenómeno literario cultural constituido por respuestas locales en diferentes lugares del planeta a los efectos de la modernización capitalista a nivel mundial. Por último, intelectuales residentes en los EE.UU., una de las islas extranjeras del archipiélago andino, han retomado el término en una dimensión no estrictamente literaria e internacional. Han dado un paso adicional, con la formulación del término transandino. Es interesante la autorreflexión que llevan a cabo personas que se siguen autorrepresentando con orgullo como andinas. Asimismo, se carece de estudios que se preocupen de la densidad del archipiélago, aunque superando esencializaciones convencionales sobre la cultura y el hombre andino. Si bien en estas reflexiones se continúan practicando políticas de identidad, espero que se haya entendido que es válido hacerlo, ya que las esencializaciones estratégicas abren nuevos caminos de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Chadwick, Allen. *Trans-indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2012.
- Altamirano, Teófilo. *Éxodo. Peruanos en el exterior*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Arguedas, José María. *Los ríos profundos*. Ricardo González Vigil, ed. 2ª edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- _____. “No soy un aculturado”. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Eve-Marie Fell, ed. 2ª edición. Madrid, París, México, Buenos Aires, Sao Paulo, Rio de Janeiro, Lima: ALLCA XX, 1996. 256-258.
- Canagarajah, A. Suresh. *Translingual practice: Global Englishes and Cosmopolitan Relations*. London and New York: Routledge, 2013.

²⁵ El blogger Carlos A Quiroz, orgulloso de su andinidad y activista de causas indígenas, informa en su blog peruanista.blogspot.com que se ha sometido a un tratamiento transsexual. Ahora se define como transgénero, tiene una apariencia femenina y su nuevo nombre es Claudia Mishki (dulce, en quechua).

- Condarco Morales, Ramiro. *El escenario andino y el hombre. Ecología y antropología de los Andes centrales*. La Paz: Librería Renovación, 1971.
- Cornejo Polar, Antonio. “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. *Revista Iberoamericana* 176-177 (1996): 837-44.
- _____. “Unidad, pluralidad, totalidad: El corpus de la literatura latinoamericana”. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982.
- Coronel-Molina, Serafín. “Crossing Borders and Constructing Indigeneity: A Self-Ethnography of Identity”. *Indigeneity: Construction and Re/Presentation*. James N. Brown and Patricia M. Sant, eds. New York: Nova Science, 1999. 59-75.
- Gelles, Paul y Wilton Martínez. *Transnational Fiesta: 1992* (Video). Berkeley: University of California Extension Center for Media and Independent Learning, 1993.
- Kokotovic, Misha. *La modernidad andina en la narrativa peruana: Conflicto social y transculturación*. Traducido por José Ruiz. Lima-Berkeley: CELACP y Latinoamericana Editores, 2006.
- Murra, John. V. “El archipiélago vertical. Once años después”. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. 132-39.
- _____. “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. 85-125.
- Noriega, Julio. *Caminan los Apus: escritura andina en migración*. Lima: Pakarina Ediciones y Galesburg, Illinois: Knox College, 2012.
- _____. “La poética quechua del migrante andino”. *Asedios a la heterogeneidad cultural*. José A. Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, eds. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 311-38.
- Osorio, Nelson. “Para una caracterización histórica del vanguardismo literario hispanoamericano”. *Revista Iberoamericana* 114-115 (1981): 227-54.
- Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1980.
- Ramírez, Juan Alejandro. *Todo o nada* (Video). Nueva York: Producción del autor, 1993.
- Ribeiro, Darcy. *Las américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Prólogo de María Elena Rodríguez Ozán; cronología y bibliografía de Mercio Pereira Gomes. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Roncalla, Fredy. *Escritos mitimaes. Hacia una poética andina postmoderna*. New York: Barro Editorial Press, 1998.

- _____. “Fragments for a Story of Forgetting and Remembrance”. *Language Crossings. Negotiating the Self in a Multicultural World*. Karen L. Ogulnick, ed. New York: Teachers College Press, Columbia University, 2000. 64-75.
- Saldívar, José David. *Trans-Americanity: Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico*. Durham: Duke UP, 2012.
- Van Buren, Mary. “Rethinking the Vertical Archipelago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes”. *American Anthropologist* 98/2 (1996): 338-51.
- Wise, David. “Vanguardismo a 3800 metros: El caso del Boletín Titikaka (Puno, 1926-1930)”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 20 (1984): 89-100.
- Usandizaga, Helena. “Hawansuyo o el espacio itinerante”. *Éste que ves, engaño colorido: Literaturas, culturas y sujetos alternos en América Latina*. Chiara Bolognese, Fernanda Bustamante, Mauricio Zabalgoitia, eds. Barcelona: Icaria, 2012. 85-102.
- Vargas Prado, Jorge Alejandro. *T'ikray. Harawikuna / Poemas*. Cusco: Dragostea, 2013.
- Zevallos Aguilar, Ulises Juan. “Culturas de las periferias internas en la región andina. El grupo Orkopata (1926-1930)”. *Intermezzo Tropical. Tribu/laciones del sujeto des/centrado latinoamericano* 5 (2007): 29-36.
- _____. “Hacia una topografía del archipiélago cultural andino”. *Socialismo y Participación* 87 (2000): 101-10.
- _____. “Mapping the Andean Cultural Archipelago in the US.” *The Other Latinos. Central and South Americans in the United States*. José Luis Falconí y José Antonio Mazzotti, eds. Cambridge: Rockefeller Center-Harvard University, 2007. 125-39.
- _____. “Memoria y discursos de identidad andina en los Estados Unidos”. *Revista Iberoamericana* 220 (2007): 649-64.
- _____. *Las provincias contraatacan: regionalismo y anticentralismo en la literatura peruana del siglo XX*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2009.

