



CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE LITERATURA HISPÁNICA

Cuadernos del CILHA

ISSN: 1515-6125

cmaiz@logos.uncu.edu.ar

Universidad Nacional de Cuyo
Argentina

Volek, Emil

Introducción: "Crónica de una invención cultural"

Cuadernos del CILHA, vol. 9, núm. 10, 2008, pp. 12-19

Universidad Nacional de Cuyo

Mendoza, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181715657004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Introducción: "Crónica de una invención cultural"

Introduction: "Chronicle of a cultural invention"

En los distintos tiempos de la invención y de la constitución de América Latina, a la zona andina le ha tocado la suerte de sus equipos de fútbol: ha perdido una y otra vez, ha quedado eclipsada por los brasileños, argentinos o mexicanos. Isaac Goldemberg convierte una de esas tragedias nacionales (el partido Perú – Brasil, en 1957) en una novela memorable.

La Conquista del continente, una vez establecido el poder español en el Caribe, empieza por México; pero la caída de los dos grandes imperios indígenas va por pasos sorprendentemente análogos. La perspectiva de la "conquista" y del "derrumbe" disimula una "guerra de liberación" de ciertas tribus sin cuya ayuda la victoria del puñado de los aventureros españoles habría sido imposible en la forma en que se dio. El hecho de apostar al mal no conocido para combatir el mal conocido desmiente todos los intentos de idealización de la América precolombina, aunque les saliese el proverbial "tiro por la culata" cuando se llegó a dividir los despojos de la victoria. La literatura de ambos lados vendrá con oportunos augurios y mitos cumplidos cronométricamente. Aun la "mexicana" Malinche tendrá una inesperada hermana "peruana", buen motivo para disimular las "traiciones" de las tribus y echar los desastres de la patria *per secula seculorum* a cuenta de mujeres "metiches"... A la larga, la zona andina saldrá la desventaja temporal en ser "descubierta" y ganará muchos puntos por su riqueza metálica contante y sonante. Lo malo es que las riquezas de este tipo han sido más una maldición que una bendición.

También la independencia peruana viene vía Buenos Aires, incluso contra la voluntad de muchos de los habitantes del Virreinato, tanto de la Costa como del Altiplano. Mejor no nos extendamos en el comportamiento antipatriótico de los indígenas andinos en ese trance; los mexicanos, en cambio, salvaron el honor de los aztecas siguiendo ciegamente a la Virgen de Guadalupe, izada por los curas independentistas. Entre estos, como documenta Fray Servando Teresa de Mier, cundió la noticia, apoyada en la lectura derrideana *avant la lettre* de los viejos códigos aztecas, de que América había sido evangelizada ya por Santo Tomé (a la pregunta de cómo llegó el santo a esas tierras, se daba una respuesta irrefutable: si Jesús ordenó a sus apóstoles llevar el Evangelio a los cuatro rincones de la Tierra, seguramente procuró también un oportuno medio de transporte). En vista de esta primera "Teología de la Liberación", los españoles no tenían nada que hacer en América, y los criollos, los nuevos dueños de la tierra, les aplicaron la primera "privatización" de la época independentista...

Lo que se podría decir para paliar las culpas andinas, con la acostumbrada condescendencia moderna, es que los indios "no entendieron". Y peor, ya que seguirían siendo sordos y mudos a muchas propuestas de "liberación" que traerá el tiempo. Esta será, ciertamente, la causa de la desesperación de las generaciones venideras de los intelectuales criollos, quienes los pintarán, sucesivamente, como "buenos salvajes",

bestias, suntuosos incas, futuros proletarios, y profetizarán “tempestades” en los Andes (después de ver alguna película de Pudovkin), protagonizadas por los “nuevos” indígenas de su imaginación. Vendrán todavía los indios mágicos de “lo real maravilloso”, quienes infligirán memorables derrotas simbólicas a las malvadas incursiones de la modernidad.

El indígena frustrará a estos intelectuales visionarios y a sus libritos leídos deprisa; seguirá “sin entender”, continuará siendo el Otro, misterioso e inalcanzable en sus propósitos desde el punto de vista de quienes han querido “apurar” el paso de la historia según unos mapas de bolsillo. Se quejará Salazar Bondy, en plena década heroica de los sesenta (cuando el Caribe recupera su original primacía), de que el indígena prefiere un poco de propiedad privada a la idea de la gran revolución prometida... Pero antes de celebrar este rasgo “neoliberal” en el indígena, es lícito preguntarse si la mencionada acusación no es más bien una calumnia de parte del intelectual progre, siempre relativamente bien acomodado él mismo, pero para quien el concepto de “propiedad privada” es un artículo de profesión de fe.

En la actualidad, otros solícitos intelectuales, ávidos de explicar el misterio de su “alma oscura”, lo someten a nuevas torturas conceptuales: el indígena, dice la última teosofía traída de la India, es un subalterno que no puede hablar y está necesitado de alguien que hable por él (queda implicada una ingeniosísima dialéctica: si habla, ya no es subalterno, como si algo cambiara con abrir la boca como por arte de magia). En total: nada nuevo bajo el sol: el letrado criollo o extranjero siempre ha hablado por el indígena. Y bien si este intérprete intercesor era el Padre las Casas o José María Arguedas, y no el “presidente” Gonzalo.

También cabe considerar una hipótesis, desde luego inverosímil, de que el indio haya entendido más de lo que le han concedido los sabios intelectuales. Suponer lo inimaginable nos llevaría a reexaminar el papel desempeñado por el intelectual latinoamericano de todos los tiempos, pero especialmente desde finales del siglo XIX, cuando el sueño de la modernización se trueca por el aleteo espiritual de Ariel, luego por el aleteo de la santa dialéctica (que sustituye en muchos a la Santa Trinidad o alterna con ella apaciblemente), para terminar en el aleteo del santo mercado y volver al santo populismo. El fin del siglo XX viene todavía con la santa hibridación, celebrada por el aleteo macondista. En todo ese trance, el gran intelectual —o aspirante a serlo— asume la voz de un vate visionario, de quien “sabe”, aunque, en realidad, prospera sólo como una mal disimulada giralda a merced de los vientos que soplan.

Cabe considerar, digo, esa inverosímil hipótesis. Al fin y al cabo, la República criolla seguirá el camino del despojo tan auspiciosamente iniciado por los conquistadores. Más tarde, otros intelectuales, profetas de otros despojos de liberación, hablarán, acertadamente, de “colonización interna”. Las revoluciones modernizadoras serán más promesas que realidades, si no anuncios de nuevos despojos. En estas circunstancias, se puede pensar en la sabiduría de que el indio haya preferido lo conocido a lo prometido, un pedazo de lo suyo a las grandes palabras vacías. Si el indígena ha sobrevivido a la adversidad a lo largo de los tiempos no se debe a grandes ideas ni a la misericordia de sus explotadores sino a la práctica diaria de mutuo apoyo comunitario en el *ayllu*.

DOSSIER

Esta práctica comunitaria puede explicar tal vez el éxito de las iglesias evangélicas protestantes en las zonas indígenas. Luis E. Valcárcel (en *La tempestad en los Andes*, 1927) se refiere con admiración a la labor comunitaria de los adventistas en el Altiplano; en aquellos tiempos de relativa inocencia pareciera que ese trabajo todavía no fuese visto como perversa jugada imperialista, según se reveló oportunamente más tarde.

Además, notamos unos paralelos espeluznantes: antaño los leguleyos leían, en latín, los *Requerimientos*, antes de arremeter con lanzas y espadas contra los indígenas congregados a la fuerza; más recientemente, un gran revolucionario proselitizaba su nuevo evangelio, en español, a los *aymarás* monolingües reunidos a la sombra de las Kalashnikov...

Las reformas liberales del siglo XIX, con sus "privatizaciones" de las tierras indígenas y de los bienes de la Iglesia, sólo anunciarán el fraude de las privatizaciones neoliberales del XX, sin reparar en que aquéllas se hicieron desde la izquierda y éstas, desde la derecha. Entre un siglo y otro, el término "liberal" cambia de color: este mágico "juego de manos" tiene lugar con la generación del 900: el imperativo de la modernidad se trueca por el espejismo de la identidad. Emerge no sólo una nueva dinámica histórica, sino también una nueva tarea: inventar qué sería esa "identidad". Poco a poco se llega a propuestas de una identidad tan "otra" que es más "otra" que cualquier "otredad" imaginable. El Macondo garcimarqueziano da los últimos toques de perfección a esta imaginaria autodefinitoria.

La primera reacción novecentista de solidaridad con España, ésta recién despojada de sus últimas joyas por los impiadosos Calibanes del Norte, da la respuesta obvia a la pregunta por la identidad: la herencia hispana. Pero esta respuesta es particularmente poco convincente en la zona andina. En un país como el Perú, las cuatro de las cinco partes de la población eran indios y, además, vivían mayormente en el Altiplano, separados de los criollos de la Costa. José de la Riva-Agüero, defensor del hispanismo en su primer soberbio trabajo juvenil (*Carácter de la literatura del Perú independiente*, 1905) y uno de los pocos intelectuales hispanoamericanos jóvenes quienes ponen en evidencia el *bluff* de Rodó, pronto se arrepentiría de su "excesiva hispanofilia juvenil" y reconocería la importancia del indígena para su país: "La suerte del Perú es inseparable de la del indio" (*Paisajes peruanos*, 1912).

El entusiasmo del movimiento indigenista —el movimiento de los intelectuales criollos en pro del indígena— pronto llevará este reconocimiento al otro extremo: los países andinos —y si quieren redimirse, *todos* los países latinoamericanos— tienen que reconectarse con la herencia indígena, sin diferenciar bien si se trataba del indígena del pasado, del presente o de la imaginación. El criollo, "reconociéndose a sí mismo como un español bastardeado, siente que el indio debe ser el cimiento de la nacionalidad".

¿Quién habla por este criollo de la falsa o mala conciencia? La formulación —que acabo de citar— de José Carlos Mariátegui, normalmente bastante lúcido, da mucho que pensar: ¿dónde se sitúa el "yo" del hablante entre ese "él" del criollo "bastardeado" y el otro "él"

del Otro, del indio? Parece que aquí continúa la saga del criollo, en casa en ninguna parte: "americano en Europa, y europeo en América", para Bolívar; "criollo exótico", para Martí; marcado, más tarde, por numerosos "pecados originales", de Murena al Che. ¿Qué pasa con ese criollo "bastardeado" del gran intelectual, criollo que se autoelimina tan generosamente? ¿Adónde se va? Al futuro, donde, para Mariátegui, brilla "el mito, la idea de la revolución socialista". No podría ponerse más apropiadamente.

En cambio, el criollo rapaz, mucho más real, de Alcides Arguedas, plantea el futuro (*su* futuro) con toda crudeza: "Yo me río de todos aquellos que creen hallar el secreto de la transformación del indio en la escuela... [Ese día] ya pueden tus herederos estar eligiendo otra nacionalidad y hacerse chinos o suecos, porque entonces la vida no les será posible en estas alturas. ... Ese día [los indios] serán los amos". (209)

Dos visiones apocalípticas que la realidad histórica alternadamente justifica y desmiente.

La salida de la realidad al mito será uno de los móviles más potentes del ensayo hispanoamericano desde Martí y pavimentará el camino del macondismo (véase mi trabajo en: *CILHA* 8.9, 2007: 131-143). La visión poética y profética le gana el partido a la vocación analítica.

Los intelectuales hablan del indio con todo el aplomo a la par que del *mujik*, a quien conocen apenas por un vistazo a alguna novela de Gorki... El boliviano Arguedas, indigenista a pesar de sí mismo en su *Raza de bronce*, no puede contener la risa sarcástica... Más adelante, denunciará a los líricos y a los darwinianos por igual. Su poeta melenudo, inmerso en lecturas modernistas, escribe toda una leyenda incásica, "La justicia del Inca Huaina-Capac". Pero este texto, paródico dentro de la novela, que contrasta lo exótico con la cruda "sección de la realidad" (*tranche de la vie*), se anticipa admirablemente a "Hacia el reino de los Sciris", que César Vallejo escribe afanosamente en París —París que pide temas nativos, motivos indígenas— sobre el mismo (la misma) Huayna. En su primer momento marxista (1924-1928), Vallejo intitula el capítulo inicial sobre las conquistas incaicas "El otro imperialismo". En su segundo momento (1932-1933, según Georgette), apunta "Cambiar el título".

Se puede suponer que, entre los dos momentos cambió la imagen del Incario. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui transforma el reino de los incas del imperialismo en prototipo de la futura sociedad comunista, "el más desarrollado y armónico sistema comunista". Esta idea le parece "demasiado evidente para que precise documentarla". Más adelante, elogia el cuento "Ushanan jampi", de Enrique López Albújar, como "un precioso documento del comunismo indígena". En el relato, la comunidad indígena mata salvajemente al condenado por la ley *jitarishum* a perpetuo exilio, quien se atreve a visitar a su madre para despedirse. "Seis meses después, todavía podía verse sobre el dintel de la puerta... los intestinos de Cunce Maille, puestos allí por mandato de la justicia implacable de los yayas". El lector se queda con la duda de qué aspecto del comunismo anuncia este "precioso documento".

DOSSIER

Las propuestas del indigenismo van de la reivindicación del indio a la resurrección y a la restauración del Incario. Se nota que la imaginación tiene su fiesta. Mariátegui ha diferenciado dos corrientes "consanguíneas" en el indigenismo: la política (ideológica y social) y la literaria. Esta última es "una reivindicación de lo autóctono". Pareciera que también para el pensador peruano el *mujik* indicara el camino hacia el indígena, y más. Si el "mujikismo" prerrevolucionario, sin que se lo propusiera, "incubó la revolución rusa", Mariátegui ya visualiza el mismo itinerario para el indigenismo de "esta hora". "Nada importa que al retratar al mujik —tampoco importa si deformándolo e idealizándolo— el poeta o el novelista ruso estuvieran muy lejos de pensar en la socialización". A lo mejor es por este contexto imaginativo por lo que la actitud del intelectual peruano ante el indigenismo es tan generosa. La Historia, en aquellos tiempos, tenía su marcha preordenada.

La búsqueda de lo autóctono y su separación de lo que no lo es succonan a Mariátegui en una discusión bastante jugosa sobre el negro, mulato, mestizo y chino, donde se le mezcla algo de la psicología barata de las razas con una que otra observación circunstancial y se matiza con alguna reacción visceral. Sobre el indio, dictamina, profundamente: "El material biológico del Tawantisuyo se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable. ... el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado". Critica a José Vasconcelos por su utopismo mesiánico, para cerrar su ditirambo aferrándose a su fórmula de la panacea, a saber, que estas cuestiones necesitan ser analizadas como "cuestión sociológica".

Miremos algunas de esas joyas de "análisis sociológico". Puntualiza sobre el negro: "Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su sicología exteriorizante y mórbida". El mulato, "colonial aún en sus gustos, inconscientemente está por el hispanismo, contra el autoctonismo. Se siente espontáneamente más próximo de España que del Incario". Se habrá olvidado el mulato que el Incario era el "estado natural" de los intelectuales peruanos de aquel tiempo. Se convoca la concientización socialista de clase para remediar esta situación. Viene todavía el chino, complicando aún más el mestizaje costeño: "El chino... parece haber inoculado a su descendencia, el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito. El juego, esto es, un elemento de relajamiento e inmoralidad, singularmente nocivo en un pueblo propenso a confiar más en el azar que en el esfuerzo".

Mariátegui, moderno en su énfasis sobre "el esfuerzo", omite, piadosamente, los famosos si bien módicamente ilegales "ginkés". Vallejo recuerda (en *Escalas melografiadas*, 1923) estos fumaderos, donde él y sus camaradas de la bohemia pasaban sus horas de "relajamiento e inmoralidad", de paso del "opio de los pueblos" por el opio hacia el opio de tanto intelectual latinoamericano y mundial en el siglo XX. Más tarde, Vallejo tachará esos párrafos en su ejemplar (véase la edición facsimilar del texto revisado, de Claude Couffon, 1994). Obviamente, esos deslices de juventud no eran del agrado de sus nuevos camaradas, quienes también intentaron purificar semejantes episodios de "relajamiento e inmoralidad" en la vida del joven Neruda.

La respuesta de Mariátegui al “problema del indio” —“La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”— es fundamental, y es también simplificadora y ambigua. Es fundamental en una sociedad-comunidad de subsistencia agrícola. Pero sería limitativa e insuficiente. Por otra parte, restituir las tierras comunales, y, ¿qué más? Asoma la idea, el mito de la revolución como solución utópica. Pero *ayllu* no es un *koljaoz*. Es una comunidad —histórica, étnica, cultural— y no una simple “socialización” de la tierra. La visión de Mariátegui toca los límites de su romanticismo marxista.

No se puede soslayar la condición de su marxismo, sentido de corazón, pero nacido de las confusiones de los años veinte. Basta mirar sus fuentes y algunos de sus problemáticos modelos: Georges Sorel, Pareto, Trotsky, Bujarin, Lunacharski. No es extraño que muera, simbólicamente, el día que a su país llega el marxismo depurado de “desviacionismos” por Stalin. Es ilustrativo observar su paso por las enciclopedias soviéticas. En la primera (1926-1931, vol. 38, que fue a la imprenta en 1938 —uno de esos milagros borgeanos de la continua transformación de los volúmenes ya impresos—) sorprende una entrada particular para Mariátegui (su mala colocación podría sugerir que sustituía a un “desaparecido”). Se le caracteriza como “teórico-marxista” quien “unió la lucha por la emancipación de los indios con la lucha del proletariado mundial” (114). Mariátegui mismo desaparece de la enciclopedia de 1950 (vol. 26, a la imprenta en 1954), donde figura sólo una breve mención suya en la entrada general sobre la literatura peruana (vol. 32, 545), como “un conocido activista revolucionario”. Reaparece con toda la gloria en 1970 (vol. 15, 364-65). *Siete ensayos* se propone como “el fundamento teórico del partido comunista” peruano (365).

El indigenismo no parece haber cumplido la alta misión que le había asignado Mariátegui. Mirko Lauer (*Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*, 1997) revisa críticamente el panorama del indigenismo en su vertiente artística y resume:

Podemos ver al indigenismo [literario, artístico] como (a) una reacción esencialmente conservadora al indigenismo socio-político, (b) la propuesta fracasada de una nueva ilusión frente a lo andino..., (c) una reversión frente al avance de la modernidad transnacional..., y (d) un crisol donde se confunden las diversas necesidades culturales de las capas medias y altas en el período 1919-1945 (107).

El indigenismo, en cuanto poética criolla de apropiación de lo “autóctono” y reacción de rechazo ante los procesos de modernización, es precursor del “realismo mágico” y del macondismo.

A pesar de las derrotas iniciales, futbolísticas y otras, la zona andina ha jugado una parte fundamental en los procesos de la invención de América Latina. Siempre ha sorprendido al mostrar que lo “latinoamericano” —ese ente de tantas fábulas impactantes al que *El libro de los seres imaginarios* reserva un lugar entre *lamias* y *lémures*— tiene todavía otra cara y otra más, y que las generalizaciones fáciles no funcionan tan fácilmente en la compleja realidad. Este es el atractivo de esas cuatro zonas culturales tan distintas que, en conjunto, constituyen esa magnífica *sonata* de la cultura hispanoamericana.

DOSSIER

Algo de esta riqueza quiere mostrar el número especial sobre la zona andina que ha estado a mi cargo. Ninguna empresa de esta índole puede ser completa, y ésta es aún más fragmentaria y sinéctica de la cuenta. Pero aún así, va el botón.

Beatriz Barrantes Martín parte del ensayo de Salazar Bondy para examinar no sólo las contradicciones ideológicas de *Lima la horrible*, sino también las líneas principales del ensayo peruano del siglo XX. Muestra cómo el ensayo de pretensiones analíticas se transfigura en una creación literaria de realidades simbólicas autónomas, que se superponen a la realidad del país y se convierten en puntos de referencia “reales” para los siguientes vuelos de la imaginación. La crítica del imaginario tradicional se convierte en la nueva tradición. Esta línea “tradicional” de la reflexión, la realidad en continuo devenir y cambio, la experiencia personalísima del autor y el *telos* postulado consciente o inconscientemente para el país, son los ingredientes del *ajiaco* ensayístico. El ensayo peruano, lejos de ser mapa parcial de cierta realidad, quiere ser guía de acción, indica la dirección del tránsito, tiene sus Mecas y santuarios, que no coinciden necesariamente con la geografía del país.

Marcela Naciff y Gonzalo Martín de Marcos se enfocan en la obra del escritor boliviano Alcides Arguedas. Marcela Naciff analiza el diálogo textual entre el ensayo *Pueblo enfermo* y la novela *Raza de bronce*. *Pueblo enfermo* fue escrito bajo la influencia de las especulaciones “científicas” decimonónicas sobre las razas inferiores y superiores, enfermas y sanas, viriles y “afeminadas”... cuando la eutanasia y la eutanasia “estética” se barajaban no sólo como opciones posibles sino hasta deseables. En el ensayo, escrito bajo la influencia del positivismo “científico”, habla el criollo y enjuicia severamente al mestizo (cholo) y al indio. La lógica de la novela, escrita bajo la influencia de las corrientes estéticas decimonónicas, cambia el panorama: desplaza la atención hacia la situación del indio, explotado por el administrador, “cholo grosero”, pero aún más por el despiadado si no depravado y cínico patrón. El romanticismo se torna naturalismo y culmina en un simbolismo alegórico. El patricio odia visceralmente al cholo, que trepa al poder, pero, junto con él, también al blanco oportunista, al nuevo latifundista. El patricio puede permitirse esta mirada “objetiva” y crítica, y hasta simpática con el sufrimiento del indígena. El artista carga las tintas, pero revela un buen conocimiento del oficio, en que se refleja el aprendizaje modernista en la narrativa. Gonzalo Martín de Marcos estudia precisamente la riqueza de las “texturas” de la novela, construidas como niveles de una pirámide simbólica. Se hace el esfuerzo por combatir las simplificaciones de la crítica, que suelen reducir la novela a un plano de su predilección.

Los dos trabajos siguientes están dedicados a la vanguardia. Fanny Arango-Keeth analiza el poema en prosa de Vallejo con la rigurosa metodología de la Escuela de París. Destaca los juegos del poeta con su “yo” para construir su identidad personal y como sujeto universal. Bill Keeth se enfoca en el rico y relativamente poco estudiado fenómeno del surrealismo peruano dentro del contexto del surrealismo internacional. Se reconstruye el paradigma amoroso surrealista y su anclaje simbólico. De particular interés es el mestizaje del paradigma surrealista con el contexto simbólico andino destacado en este estudio.

Eduardo Muslip y Patricia Nuriel tienen en su punto de mira la novelística contemporánea. Eduardo Muslip analiza perspicazmente las imágenes contradictorias que Mario Vargas Llosa crea de sí mismo, y a pesar de sí mismo, en su montaje autobiográfico-novela *El pez en el agua*. Un retrato íntimo del autorretrato, que destaca con acertadas pinceladas la garra del gran novelista, pero también su *hibris* y sus cegueras de político. Patricia Nuriel estudia los mestizajes en la obra del novelista judío-peruano-indígena-neoyorquino (no necesariamente en este orden) Isaac Goldemberg. ¿Qué no habría dicho Mariátegui a esta nueva variante múltiple que enriquece hasta reventar su nómina de mestizajes que desde ya mira de reojo? Mientras que Goldemberg escritor se siente feliz en su pellejo multicultural, sus novelas exploran juguetonamente las tensiones entre los distintos “yos” que arrastra en el guión. ¿Dónde situar un “yo” original? Tal como los viejos frailes que se desesperaban de la proliferación infinita de las “castas” y de los mestizajes, los cazadores de las identidades esenciales de hoy tendrían que tomar elevadas dosis de aspirina contra estos dolores de cabeza. Y sin embargo, Goldemberg es feliz tal como es, con quien es, y se ríe de los falsos buscadores de las arcaicas montañas de oro de la “América profunda” en los pliegues de los Andes.

En total, ofrece este número una variada muestra de trabajos sobre una de las zonas culturales más ricas de América Latina.

Emil Volek (coordinador) - Arizona State University, Tempe, EEUU.