

R.F. 42152

B10. T 5066

LA NARRATIVA INDIGENISTA DE AMAUTA

Tesis doctoral presentada por D. Luis Veres Cortés bajo la dirección
del Prof. Dr D. Francisco José López Alfonso.
Universitat de València.
Facultat de Filologia.
Departamento de Filología Española.
Abril de 2000.



UMI Number: U607499

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607499

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Q. 1003507
X. 1003537

Índice

LA NARRATIVA INDIGENISTA DE AMAUTA.

PRÓLOGO	5	
1-INTRODUCCIÓN: LOS AÑOS DEL INDIGENISMO	9	
2-HISTORIA DEL INDIGENISMO.		
2.1.-Orígenes del indigenismo.....	25	
2.2.-El indio y la literatura del S.XIX: indianismo e indigenismo.....	30	
2.3.-La narrativa indianista.....	31	
2.4.-El inicio de la modernidad: González Prada.....	35	
2.5.-Clorinda Matto de Turner y <i>Aves sin nido</i>	43	
2.6.-El tradicionalismo hispanista: José de la Riva-Agüero.....	49	
2.7.-Víctor Andrés Belaúnde.....	61	
2.8.-Francisco García Calderón.....	70	
2.9.-El indio y el modernismo en el Perú.....	72	
2.10.-Los inicios de la fiebre indigenista.....	77	
3-EL PERFIL DE UNA VANGUARDIA.		
3.1.-El espíritu de la vanguardia.....	81	
3.2.-La vanguardia en el Perú.....	98	
3.3.-Los indigenistas del interior.....	108	
3.3.1.-El indigenismo puneño.....	110	
3.3.1.1.-El Grupo Orkopata y el Boletín Titikaka.....	114	
3.3.2.-El indigenismo cuzqueño.....	119	
3.2.2.1.-El Grupo Resurgimiento.....	125	
3.3.3.-Las revistas del indigenismo de provincias.....	126	
3.3.5.1.- <i>Kosko</i>	127	
3.3.5.2.-El Grupo Ande: <i>Pututu y Kuntur</i>	129	
3.3.5.3.- <i>La Sierra II: ¿un indigenismo de derechas?</i>	131	
3.3.5.4.-El grupo Los Zurdos y <i>Chirapu</i>	136	
3.4.-Otras visiones del indio:		
3.4.1.-Uriel García.....	137	
3.4.2.-Jorge Basadre.....	142	
4.-EL FUNDADOR DE AMAUTA: JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI		151
4.1.-La formación ideológica de Mariátegui.....	152	
4.2.-El indigenismo de Mariátegui.....	158	
4.3.-Mito y religiosidad en Mariátegui.....	167	
4.4.-El problema de la nacionalidad y el proceso de la literatura.....	173	
4.5.-La polémica entre Haya de la Torre y Mariátegui.....	183	
4.6.-Mariátegui y la literatura proletaria.....	186	

5.-LA REVISTA AMAUTA.	
5.1.-Los años de <i>Amauta</i>	193
5.2.-La fundación de <i>Amauta</i>	196
5.3.-El contenido de la revista.....	204
5.4.-Los colaboradores.....	211
5.5.-Los lectores.....	218
5.6.-Etapas.....	223
5.7.- <i>Amauta</i> y el periodismo.....	226
5.8.-La otra aventura de Mariátegui: <i>Labor</i>	228
6.-LA NARRATIVA DE AMAUTA.....	231
6.1.-La narrativa indigenista.....	237
6.1.1.-Luis E. Valcárcel.....	241
6.1.2.-Gamaliel Churata.....	267
6.1.3.-Ernesto Reyna.....	300
6.1.4.-Serafin Delmar.....	326
6.1.5.-Ricardo Martínez de la Torre.....	345
6.1.6.-Miguel Ángel Urquieta.....	352
6.1.7.-Mateo Jaika.....	359
6.1.8.-Eugenio Garro.....	366
6.1.9.-María Wiese.....	374
6.1.10.-Enrique López Albújar.....	401
6.1.11.-Adalberto Varallanos.....	418
6.1.12.-César Vallejo.....	427
6.1.13.-La narrativa rural: un modelo utópico nacional.....	439
7.-CONCLUSIONES.....	459
8.-BIBLIOGRAFÍA.....	485

PRÓLOGO.

No negaré que el presente trabajo tiene su origen en el viaje que en 1996 realicé al interior de Perú gracias a la ayuda prestada por el Programa de Cooperación Interuniversitaria propiciado por la Agencia Española de Cooperación Internacional. Posiblemente, aquel viaje y mi interés por un país tan remoto como el Perú nunca hubieran nacido sin las lecciones del profesor Francisco José López Alfonso, especialmente las de su curso de doctorado “Comunicación y cultura en el mundo andino”. Muchas de las cosas que aparecen en este trabajo nunca habrían sido las mismas sin aquella estancia a la que hago ahora mención y sin aquel curso que propició el viaje. Y todo porque el Perú es un país tan lleno de misterios y complejidades que lo convierten a los ojos del investigador en una preciosa realidad a la hora de enfrentarse a su estudio. Tampoco puedo negar que nunca este trabajo hubiera llegado hasta su fin, sin la estimable colaboración de quien suscitó su inicio, cuya ayuda y aliento estuvo cada día junto al autor de estas líneas.

Estas circunstancias se conjugaron a lo largo del tiempo con el hecho de que la mayoría de los trabajos realizados sobre la revista *Amauta* se centran en la figura de su director, José Carlos Mariátegui, o bien interpretaban la revista de manera global, intentando aglutinar sus más variados aspectos. No existe en la actualidad ningún trabajo que analice la narrativa de los escritores que vieron sus cuentos publicados en la revista más importante de la vanguardia peruana, la mayoría de los cuales también carecen de un estudio pormenorizado, a causa, en la mayor parte de los casos, de que, si han llegado hasta nosotros, se debe a su misma inclusión en *Amauta*. Creemos que este hecho es razón más que suficiente para justificar el interés de este estudio, que pretende echar alguna luz sobre qué tipo de relatos sobre el indio se publicaron en la revista de Mariátegui. El análisis incluye la descripción de los distintos factores

sociales, históricos e ideológicos que motivaron el nacimiento de la fiebre indigenista de los años veinte, situación que reflejaba la narrativa. De dicho género se desprendía una visión de la nacionalidad y la identidad, visión que suponía una respuesta a la complicada encrucijada del debate de la entrada en el mundo moderno.

En este terreno, desde el principio, partimos con una dificultad, el desconocimiento de la realidad social de un país tan remoto como el Perú, hecho que podía suponer un gran obstáculo para el lector, incluso para el lector especializado. Por ello el capítulo primero se ha dedicado íntegramente a caracterizar las distintas circunstancias que envolvieron los años en que nació la revista *Amauta*.

Esa época resultaba una realidad absolutamente vacía de contenido, por las complejas implicaciones históricas y políticas que en ella se insertaban, sin el complemento de los distintos discursos sobre el indio que se habían generado desde la llegada a América Latina de los conquistadores. El arribo de la vanguardia iba a suponer en parte una reacción contra ese paternalismo que la historia arrastraba, pero al mismo tiempo era una reacción contra la clase instalada en el poder. La misma lucha mostrada en *Amauta* se iba a manifestar en las distintas publicaciones que surgían al sur del país. Por ello los capítulos dos y tres confeccionan un recorrido a través de los hombres y las publicaciones. Los capítulos cuatro y cinco intentan comprimir de alguna manera los distintos aspectos del mensaje de José Carlos Mariátegui, así como del carácter de la revista que él mismo fundó, aspectos imprescindibles para entender el contenido de los relatos aparecidos en *Amauta*.

1.-INTRODUCCIÓN: LOS AÑOS DE AMAUTA.

En las últimas décadas del S.XIX, el Perú culminaba un proceso de desestructuración nacional que se remontaba a los tiempos de la Conquista. El surgimiento de la nueva burguesía produjo en los años setenta una nueva clase social de carácter nacionalista y espíritu renovador. Encabezada por Manuel Pardo, esta burguesía se alineó en torno al Partido Civil que se fundó en 1871. Presentaban la propuesta de un programa de reformas políticas, educacionales y administrativas para lograr el progreso del Perú. Sin embargo, en este nacionalismo progresista, había evidentes intereses de clase. Pardo ganó las elecciones en 1872, victoria con la cual se ponía fin al período denominado "Primer militarismo"¹. Los civilistas estaban fuertemente influidos por el positivismo que había llegado al Perú dos décadas antes. A partir de ese momento, las elites modernas equiparan progreso con desarrollo económico. Al mismo tiempo, comienza a organizarse la clase obrera que también irá asumiendo el protagonismo de estos años².

El gobierno de Pardo tuvo que enfrentarse a una grave crisis económica surgida a partir del descenso de la exportación de guano como consecuencia de la crisis mundial de 1870. Los acreedores, principalmente ingleses que habían concedido empréstitos durante los años anteriores, se abalanzaron sobre el país andino. Pardo se encontró con un peligroso déficit: se detuvo la construcción del ferrocarril, se suspendió el pago de la deuda y el Estado entró en la

¹Vid. V. Villanueva, *El militarismo en el Perú*, Lima, Empresa Gráfica T. Schench S.A., 1962

²Jesús Chavarría, "La desaparición del Perú colonial", en *Aportes*, París, nº3, enero de 1972, p.127.

quiebra. La situación llegó a tal nivel crítico que los civilistas tuvieron que apoyar en las elecciones de 1881 a un caudillo militar: Mariano Ignacio Prado. La situación a la que se enfrentó Prado era apremiante y de nuevo las circunstancias eran un factor que impedía la consolidación nacional:

"La bancarrota fiscal y con ella la de la economía nacional estaba declarada. Durante cerca de treinta años el Perú había contado con suficientes recursos para lograr un vigoroso crecimiento económico que facilitara su constitución como República, pero la conformación colonial de la sociedad y su desintegración política anularon cualquier posibilidad. Además, esta situación definió la bancarrota de la burguesía colonial.

Además, como si todo esto no fuera suficiente, el Perú se encontró envuelto en un conflicto bélico con Chile que ultimó la crisis del país, desenmascarando y profundizando la inorganicidad de la sociedad y el Estado."³

Este momento es de capital importancia para el Perú, pues tiene lugar la Guerra del Pacífico⁴: la circunstancia de estar separados Chile y Bolivia por los extensos arenales de Ataca, cuyas peligrosas costas no ofrecen seguridades a la navegación ni permiten la construcción de puertos, fue la causa de que los distintos gobiernos de estas naciones no dieran importancia a la delimitación de sus fronteras. Pero todo cambió cuando se descubrieron yacimientos de

³Julio Cotler, *Claves, estado y nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978, p.112.

⁴Sobre la Guerra del Pacífico se puede consultar la siguiente bibliografía: Oscar Bermúdez, *Historia del salitre*, Santiago de Chile, Ed. Universidad de Chile, 1963; el libro ya citado de Heraclio Bonilla: *Guano y burguesía en el Perú*, Ed. IEP, Lima, 1974; José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984; Mariano Felipe Paz Soldán, *Narración histórica de la Guerra de Chile contra el Perú y Bolivia*, t.III, Ed. Milla Batres, 1979; Roberto Querejazu Calvo, *Guano, Salitre, Sangre (Historia de la Guerra del Pacífico)*, La Paz, Cochabamba, Ed. Los amigos del libro, 1979; Aníbal Quijano, "Imperialismo, clases sociales y dependencia en el Perú (1895-1930)", en *Clases sociales y crisis política en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México, 1977; Rosemary Thorp y Geoff Betram, *Industrialización en una economía abierta. El caso del Perú en el período 1840-1940*, Ed. Pontificia Universidad Católica, Lima, 1974; Rubén Vargas Ugarte, *Historia general del Perú*, Lima, Carlos Milla Batres, 1981; Ernesto Yepes, *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*, Ed. IEP, Lima, 1972. Un relato detallado de los distintos eventos bélicos se puede encontrar en José Belmonte, *Historia contemporánea de Iberoamérica*, Madrid, Guadarrama, 1971, tres tomos (el tomo tercero incluye a Perú); y también en Virgilio Roel, *El Perú en el siglo XIX*, ed., cit, pp.219-234.

guano en el Perú, puesto que el gobierno de Chile también creyó poder encontrar depósitos de la misma sustancia en sus costas, que estaban en litigio con Bolivia. En 1842 declaró propiedad nacional el territorio entre el puerto de Coquimbo y el morro de Mejillones. Bolivia al año siguiente reclamó la propiedad desde el litoral de Atacama hasta el río Salado, estableciéndose largas negociaciones para la solución del problema. Finalmente, éstas se rompieron en 1864. La guerra con España retrasó el conflicto, pero en 1866 se deciden los límites de ambos países, estableciéndose una franja de separación para la explotación conjunta del guano. Bolivia no respetó el tratado. En 1874 se celebró otro tratado, por el cual Bolivia no podía cargar con impuestos a las empresas chilenas establecidas en su territorio, de modo que el puerto de Antofogasta se convirtió en un verdadero puerto chileno a causa de la afluencia de empresas chilenas.

En febrero de 1878 la Asamblea Boliviana aprobó una ley por la cual se gravaban todos los intereses chilenos en Antofogasta. Chile no toleró tal acción y envió quinientos hombres a Antofogasta para defender sus empresas. Los chilenos avanzaron hasta Calama obligando a Bolivia a retirarse hasta Potosí.

Esta situación sufrió un cambio brusco con la intervención de Perú. La prensa peruana había tomado una postura beligerante contra Chile desde su conflicto con Bolivia y su gobierno hacía preparativos militares obligado por los compromisos diplomáticos. Chile, tras el fracaso de las negociaciones diplomáticas, declaró la guerra a Perú el 5 de abril de 1879.

La guerra se prolongó hasta el 20 de octubre de 1883, fecha en la cual el rico territorio salitrero de Tarapacá fue cedido a Chile, que hasta entonces había dominado el conflicto, mediante el Tratado de Ancón (1883). La Guerra del Pacífico sirvió para poner de manifiesto nuevamente que el Perú no era una nación consolidada. En las postrimerías del conflicto la burguesía se precipitó en firmar la paz ante el estado de agitación y caos en que los distintos mandos militares habían sumido el conflicto bélico. En vista del peligro que suponía el ascenso de Nicolás Piérola, que finalmente se uniría a los civilistas en una insurrección popular en 1895 y viendo las rebeliones campesinas que asaltaban las haciendas del sur, la burguesía prefirió defender antes su fortuna privada que decantarse por los intereses

nacionales⁵: "Primero los chilenos que Piérola"⁶.

Esta misma disfunción de intereses se podía observar en las filas del ejército peruano durante la guerra. Así, un oficial británico, testigo de los acontecimientos, dirá:

"La mayoría de los oficiales, sobre todo los superiores, son descendientes de los viejos colonizadores españoles, y tienen por ello poco en común con sus hombres. El espíritu de cuerpo es desconocido y si bien el soldado peruano grita invariablemente ¡Viva el Perú! antes de cada ataque o huyendo de su enemigo, no conoce su significado, simplemente repite lo que se le ordena. Muchos de ellos eran totalmente ignorantes de la causa por la cual peleaban, imaginando que se trataba de una revolución cuyas partes contrincantes eran lideradas respectivamente por Chili (*sic.*) y por Piérola. También fui informado por un oficial que muchos soldados habían dicho que 'ellos no se dejarían matar por la causa de los hombres blancos.'⁷

La derrota frente a Chile significó un nuevo problema a la integración política y nacional. Finalizada la guerra, el país se encontró con su capacidad productiva destruida, sin la propiedad de los territorios salitreros y con una clase política "sin capacidad para organizar a la población de ese espacio geográfico denominado Perú."⁸ Con la llegada al poder de Piérola, que gobernaría hasta 1919, se integró en mayor medida a las masas -aunque Piérola defendía que el poder debía reposar en manos de las elites adecuadas. No obstante, Nicolás Piérola consiguió el consenso político más completo que ha conocido la historia del Perú⁹ -aunque su política "no contiene trascendentales ideas sobre la reforma electoral y parlamentaria, sobre el problema indígena ni sobre la cuestión social"¹⁰ - gracias entre otras cosas a su mayor logro, basado

⁵Heraclio Bonilla, *Guano y burguesía en el Perú*, ed., cit., pp.45 y ss.

⁶Jorge Basadre, *Perú: Problema y Posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*, Lima, Ronsay, 1931. Segunda edición: Lima, Banco Internacional del Perú, 1978, p.139.

⁷Citado por Heraclio Bonilla, *Guano y burguesía en el Perú*, ed., cit., pp. 59-60.

⁸Julio Cotler, *op., cit.*, p.119.

⁹Jesús Chavarría, "La desaparición del Perú colonial (1870-1919)", ed., cit., p.130.

¹⁰Jorge Basadre, *Chile, Perú y Bolivia independientes*, t.II, Barcelona

en el desarrollo económico que integró al Perú en la economía capitalista mundial. Este desarrollo se incentivó mediante la firma de "Contrato Dreyfus". Este contrato significaba la eliminación de los consignatarios para que la casa Dreyfus se beneficiara directamente del comercio del guano. A cambio, ésta se comprometía a pagar un ingreso fijo mensual con el que se podía equilibrar el erario nacional y desarrollar la construcción de ferrocarriles. Pero esta política no tuvo los efectos esperados¹¹.

Tampoco se había logrado la recuperación en 1889 durante el gobierno de Cáceres con la firma del contrato Grace. Michael Grace, un financiero angloamericano, se ofreció como mediador de los prestamistas británicos. La propuesta consistía en ceder los derechos de explotación del ferrocarril durante sesenta y cinco años en pago de la deuda. El contrato Grace significó la entrega de los recursos nacionales a las potencias extranjeras¹². Resultado del Contrato Grace fue la creación en 1890 de la Peruvian Corporation Ltd. que sería la compañía encargada de velar por los intereses británicos y que ejercería una notable influencia sobre los sectores principales de la economía del país.

Durante la presidencia de Piérola se manifestó una política que respondía a la falta de unidad de la burguesía de la costa. Piérola se mostró paternalista con las clases más desfavorecidas, aunque sin soluciones reales. Su frase favorita era: "Cuando la gente está en peligro, viene a mí"¹³. Gracias a su alianza con los civilistas que restablecían así su hegemonía burguesa, el gobierno de Piérola fue perdiendo el favor popular: "Poco a poco vino a crearse una separación entre Estado y Pueblo, entre gobierno y nación"¹⁴. De nuevo se hacía necesaria la conciliación nacional y la construcción de un Estado-Nación sólido, pero esto no se produciría con el gobierno pierolista, del mismo modo que no se había producido con los

Salvat, 1948, p.552.

¹¹Jesús Chavarria, *op., cit.*, pp. 131-132.

¹²Julio Cotler, *op., cit.*, p.125.

¹³Víctor Andrés Belaúnde, *Memorias*, Lima, 1961, t.II, p.279.

¹⁴Citado por Julio Cotler, *op., cit.*, p.131.

gobiernos del final de siglo, a pesar del desarrollo económico que se produciría en esos años:

"Piérola comenzó a erigir una estructura administrativa adecuada para el Perú en reconstrucción económica; la expansión agrícola en la costa y la de la minería y la ganadería serrana permitieron el retorno a la prosperidad del país mutilado por la derrota; esa prosperidad se distribuía según líneas comparables a las de la preguerra: en primer término, la gozaban las clases altas de Lima; luego, los terratenientes de la costa y los sectores medios y populares urbanos; por último (en medida muy escasa), los sectores populares rurales que participaban en la expansión costeña. La vasta población indígena serrana permanecía, en cambio, al margen del proceso; su única participación en él se daba a través de la incipiente emigración a la costa, en parte para proporcionar mano de obra a la agricultura de regadío en expansión."¹⁵

Al cambiar el siglo, la entrada de capital extranjero en Perú se incrementó. Hasta entonces, el capital foráneo había sido principalmente británico e iba dirigido a la compra de obligaciones y acciones de la Peruvian Corporation¹⁶. En el primer año del nuevo siglo la presencia norteamericana se acentúa con inversiones importantes en Cerro de Pasco Corporation, establecida en la Sierra Central¹⁷. Y con la apertura del Canal de Panamá en 1914 Perú se aproximaba más a la economía mundial. Sin embargo esto supuso un retroceso de las inversiones de los capitalistas peruanos¹⁸

La agricultura también experimentó un crecimiento similar. Las haciendas azucareras de Lambayeque y La Libertad introdujeron modernas técnicas de explotación y absorbieron propiedades cercanas más pequeñas. A esto se une la introducción de los

¹⁵Tulio Halperin Donghi, *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p.348.

¹⁶Aproximadamente, después de la Guerra del Pacífico, del 45% al 90% de las inversiones era destinado a la Peruvian Corporation. Datos ofrecidos por Jesús Chavarría, *op. cit.*, p.137.

¹⁷Un ejemplo ilustrativo del impacto de esta empresa sobre las comunidades campesinas en la Sierra Central se puede ver en la obra de César Vallejo *El Tungsteno* y en las novelas de Manuel Escorza: *Redoble por Rancas* (1970), Barcelona, Planeta, 1976; y *La tumba del relámpago*, Barcelona, Plaza y Janés, 1988.

¹⁸Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1979, p.68.

principales bancos extranjeros: Banco Italiano (1889), Banco Alemán Transatlántico (1905). En 1910 se desarrolla la industria eléctrica bajo el nombre de Empresas Eléctricas Asociadas y esta energía se aplica a la industria textil ubicada principalmente en el sur del país.

El marco favorable de esta situación permitía que el poder político de la oligarquía no fuera discutido, aunque el caciquismo siguiera existiendo y la situación desfavorable del sector indígena siguiera sin ser resuelta:

"Desde 1880 hasta 1910 se vivió un período de paz en casi todos los países latinoamericanos: las guerras civiles y los caudillos parecían un fenómeno superado. Las discordias internas de las oligarquías se habían solucionado gracias al influjo de una prosperidad económica que aseguraba a todos unos beneficios bastante notables. La lucha -que también la hubo- entre liberales y conservadores paso del campo de batalla exclusivamente a los clubs (*sic*), tales como el Jokey Club en Buenos Aires o el Club de la Unión en Lima, y a las aulas parlamentarias en donde se discutían y aprobaban las leyes y se elegían de común acuerdo los candidatos a la presidencia de la república, que después un cuerpo electoral bastante escaso y controlado por el poder central no hacía más que confirmar en un simulacro de elecciones libres."¹⁹

En realidad, el patrón de crecimiento acelerado de este período se puede considerar una etapa concreta en el desarrollo de la economía nacional, ya que no se volvió a repetir y no creó fuentes aseguradas de riqueza para los años posteriores²⁰. Era, por tanto,

¹⁹Marcello Carmagnani, *América Latina de 1880 a nuestros días*, versión castellana de Damià de Bas, Barcelona, Oikos-Tau S.A., 1975, p.15.

²⁰"La excepcional combinación de factores que contribuyó al dinamismo del crecimiento manufacturero de la década 1890-1900 no volvió a repetirse en los años posteriores. Hasta 1920, el crecimiento de las exportaciones siguió en forma acelerada. Se asiste, además a un ingreso de capitales extranjeros, comenzando por la compra de minas por la Cerro de Pasco Corporation. Estos factores favorecieron el aumento de la demanda local, pero este aumento, contrariamente a lo que pasó en la década anterior, no influyó en el dinamismo de la industrialización. Este hecho se explicaría por la estabilidad de la tasa de intercambio y la subida de los precios internos (debido a la inelasticidad de ciertos productos, especialmente alimenticios) deteriorándose la posición competitiva de la industria local que entró en una fase de estancamiento. Este estancamiento se acentuó en 1907 por la depresión de la economía norteamericana y europea y posteriormente por una serie de problemas políticos que minaron la confianza de los negocios. La vulnerabilidad de la industria

frágil la base sobre la que se apoyaba la oligarquía peruana en el poder. Bajo esta aparente situación de tranquilidad y de apacible bienestar entre los miembros de una clase social que se paseaban por la Plaza de Armas en Lima o por las elegantes calles de Miraflores imitando gustos y modas occidentales, se estaba gestando el inicio de tremendos conflictos sociales y políticos. Según el censo de 1876 la población total del Perú era de 2,67 millones, mientras que en 1906, tomando sólo la referencia ciertas regiones y las grandes ciudades, la Sociedad Geográfica de Lima calculó que el número de habitantes era de 3,5 millones. Lima aumentó, de 1890 a 1900, en 11.748 habitantes; entre 1900 y 1910 sufrió un aumento de 19.390; y de 1910 a 1920, de 27.081²¹.

Este desarrollo de la población que se acumulaba alrededor de las grandes ciudades era una consecuencia del crecimiento económico que no tardaría mucho en manifestar "un nuevo tipo de contradicciones entre los propietarios y los sectores populares del estado", que "por su propia naturaleza oligárquico-imperialista, no se encontraba en condiciones de arbitrar"²². El nacimiento del movimiento obrero, el malestar de las clases medias y la radicalización del movimiento estudiantil en la Universidad de San Marcos son el resultado de estas tensiones²³. Entre 1895 y 1896 se desencadenarían una serie de huelgas en demanda de aumento salarial y la reducción de la jornada laboral; en 1900 los estibadores del puerto de Callao paralizaron su trabajo en protesta por la carencia

local frente a las importaciones se acentuó en la segunda década, sin que existieran presiones políticas suficientes para imponer nuevas medidas proteccionistas." Denis Sulmont, "La industrialización temprana en el Perú y el azar en la historia", en *Análisis*, Lima, n°1, enero-marzo, 1977, pp.78-79.

²¹AAVV, *Perú: hechos y cifras demográficos*, Lima, Consejo Nacional de Población, 1984, pp.27-35.

²²Julio Cotler, *op. cit.*, p.160.

²³"El auge de la economía de exportación a mediados del S.XIX, particularmente el *boom* del guano y el salitre, estrechó los lazos del Perú con los países capitalistas europeos, sobre todo con Inglaterra; fomentó la importación de artículos de consumo manufacturados y dio un cierto impulso a la difusión de relaciones mercantiles en el país; pero no significó el desarrollo de un mercado de trabajadores libres ni de relaciones capitalistas de producción, permaneciendo la mayoría de la fuerza de trabajo (la masa indígena campesina) sometida a relaciones de explotación semi-feudales." Denis Sulmont, *El movimiento obrero peruano (1890-1980)*, Lima, Tarea, 1980, p.13.

de un subsidio de enfermedad y accidente laboral, y en 1902 le seguirían los trabajadores del puerto de Mollendo con un resultado de una masacre de trescientos muertos. El resultado de las presiones sindicales fue el proyecto Manzanilla que pretendía subsanar estas carencias, pero sólo se aplicó en los grandes centros urbanos con lo que el interior del país quedó sin legislación al respecto²⁴.

A su vez, en la sierra se estaba produciendo una verdadera revolución agrícola y ganadera a causa del crecimiento de la demanda en todo el mundo. La penetración en el sector minero de Cerro de Pasco Co. y la Peruvian Co., con sus consecuentes beneficios, hizo que estas empresas diversificaran sus intereses, de modo que se establecieron firmas textiles en Arequipa, Cuzco y Puno. Esto supuso un nuevo impacto en el seno de las poblaciones serranas del sur: se pasó de métodos rutinarios de explotación y costumbres semif feudales a modernas y brutales formas económicas de carácter capitalista²⁵. Este desbarajuste provocó el estallido de las comunidades campesinas de principios de siglo.

Entretanto, en la costa azucarera del norte, se había iniciado en la década de 1890 el reclutamiento de mano de obra india procedente de la sierra septentrional. Pronto se desveló el malestar de los trabajadores por las duras condiciones de trabajo. Desde 1910 serían muy frecuentes los ataques a los contratistas y enganchadores, para luego pasar a ataques directos a las haciendas:

"Uno de los incidentes más graves de la época, fue el que estalló con furia salvaje contra la propiedad alemana de casa Grande, en abril de 1912. La violencia sacudió todo el valle de Chicama, obligando a los técnicos y plantadores a huir para salvar la vida. Finalmente, fue necesario el envío de un crucero con tropas y artillería para aplastar la insurrección muriendo en la operación más de cien huelguistas. Siguieron otras acciones de la clase obrera, de menor magnitud. Los trabajadores protestaban en todos los casos contra los abusos del sistema de enganche, pero pronto empezaron a protestar también contra los salarios bajos, los horarios de trabajo largos y las condiciones de vida miserables impuestas por el sistema de plantaciones. A partir de entonces, la

²⁴Carlos Basombrio, *El movimiento obrero. Historia gráfica*, nº1, Lima, Tarea (Asociación de publicaciones educativas), 1981, pp. 5-57.

²⁵Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, ed., cit., pp. 34-47.

violencia perturbó periódicamente la inquieta paz reinante en el mundo creado por los plantadores."²⁶

En 1908, concluido su período presidencial, José Pardo actuó entre los dirigentes del Partido Civil para que su antiguo ministro de Hacienda, Augusto B. Leguía, ocupara la presidencia con la finalidad de que el nuevo gobierno ampliara los horizontes capitalistas de la economía peruana. El primer gobierno de Leguía se extendió de 1908 a 1912. En 1919 inicia un nuevo período presidencial que le lleva a gobernar el país hasta 1929: es el período conocido como el Oncenio. A pesar de que Leguía representaba los intereses de la oligarquía, las numerosas presiones sociales hicieron que Leguía diera la espalda a los intereses señoriales y a las preferencias de los miembros de su partido que eran coincidentes:

"...Leguía persiguió monopolizar los recursos políticos desestimando los confusos intereses representados en el Partido Civil y de cuyas filas provenía. En buena cuenta, Leguía buscó la autonomía de acción de la base social en la que se originaba su poder, conformando para el caso su propia clientela a fin de gobernar sin las limitaciones impuestas por la heterogénea clase dominante."²⁷

Esta disparidad de intereses que se cernía sobre los peruanos dio al traste con el proyecto civilista e hizo que éste sufriera una escisión, siendo la nota dominante de este período²⁸. La oposición a Leguía se radicalizó al poco tiempo. Un hecho significativo al respecto fue el golpe de 1909 en que los hijos del antiguo presidente Piérola y otros seguidores tomaron el Palacio del Gobierno exigiendo la dimisión de Leguía. Finalmente el golpe fue abortado²⁹.

Dentro de las medidas populistas que aprobó el gobierno de Leguía se consiguió que una ley extendiera el proyecto Manzanilla a las zonas del interior del país y que, por tanto, se prohibiera el trabajo gratuito en las haciendas de la sierra. Pero, al igual que en la época colonial, la ley se dictó pero no se cumplió³⁰.

²⁶Jesús Chavarría, *op., cit.*, p.143.

²⁷Julio Cotler, *op., cit.*, p.168.

²⁸Jorge Basadre, *Chile, Perú y Bolivia independientes, ed., cit.*, p.564.

²⁹*Ibidem*, pp. 564-565.

³⁰Julio Cotler, *op., cit.*, p.169.

En 1912, año en que se debían producir las elecciones, Guillermo Billinghurst, férreo opositor del civilismo desarrolló una campaña popular que buscaba la reforma de la ley electoral con el fin de dar acceso al gobierno a los sectores inferiores, la creación de empleo y la aprobación de una ley de accidentes de trabajo. Billinghurst ganó las elecciones y con su ascenso los sectores populares creyeron llegada la hora de sus reivindicaciones, de modo que una ola de huelgas sacudió las principales ciudades del país. El conflicto se saldó, tras la mediación de Billinghurst con el ataque a la casa del Presidente del Senado y a la de Leguía quien, finalmente, se exilió a Panamá.

El gobierno de Billinghurst había apoyado la legislación en favor de la clase obrera. Durante la primera década del S. XX se habían organizado los primeros Congresos Obreros (1896 y 1901) en los que habían empezado a formularse las primeras reivindicaciones proletarias. En 1904 la federación de Obreros Panaderos "Estrella del Perú" rompió con la Federación de Artesanos y se convirtió en la principal organización que gestionaría las protestas de la clase obrera. Los círculos anarquistas recogieron la experiencia del movimiento obrero internacional, promovieron la realización de huelgas, "dotando al movimiento de una ideología socialista libertaria y de un sentido de solidaridad de clase"³¹. En aquellos años un periodismo creciente empezó a reflejar el malestar del momento y a exaltar a la opinión pública. Periódicos como *La Prensa* (liberal) y *El Comercio* (civilista) profesionalizaron a sus colaboradores y aumentaron su tirada, así como su influencia. Al mismo tiempo, proliferaron diarios y revistas disidentes con la política del gobierno: *La luz Eléctrica*, periódico liberal radical, que había surgido a finales de la década de 1880; *Los Parias*, periódico anarquista (1904-1909); *El Obrero Peruano*, que apareció de manera intermitente entre 1902 y 1903, y *La Protesta*, publicado inicialmente en 1902 y que reapareció a partir de 1910³².

Bajo la dirección anarquista y en busca de la jornada laboral

³¹Denis Sulmont, *El movimiento obrero peruano (1890-1980)*, ed., cit., p.19.

³²Vid. Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 17 volúmenes, v.X,1968, pp. 4349-4387.

de ocho horas se multiplicaron las huelgas. En 1911 tendría lugar la primera huelga general en protesta contra la brutal represión que habían recibido los obreros textiles de Vitarte³³.

Por otra parte, la Primera Guerra Mundial tuvo graves repercusiones para la sociedad peruana. Al aumentar la demanda exterior, la prosperidad de unos pocos se incrementó notablemente, de modo que algunos terrenos que estaban dedicados al cultivo de alimentos se destinaron a la plantación de algodón. El precio de los alimentos subió rápidamente mientras los salarios permanecían estáticos³⁴. Como era de esperar, esto exasperó a las clases medias y bajas, y los conflictos se sucedieron en los años siguientes³⁵.

Al movimiento obrero le acompañaba el movimiento estudiantil. De 1907 a 1917, el número de estudiantes se había duplicado y con ello también aumentó el nivel de politización de la universidad. Los estudiantes acompañaron a los obreros en 1917 y en 1919 se declararon en huelga por primera vez³⁶.

Entretanto, Leguía que permanecía en Panamá exilado por Billinghurst, preparaba su regreso bajo el auspicio de una hábil campaña de prensa que encabezaba el periódico de carácter socialista *Germinál*³⁷:

"Basta mencionar su nombre para sembrar el terror entre aquellos que

³³Denis Sulmont, *El movimiento obrero peruano (1880-1980)*, ed., cit., p.20.

³⁴El índice de precios de los alimentos subió en Lima de 100 en 1913 a 208 en 1920. Datos tomados de Jesús Chavarría, *op., cit.*, p.148.

³⁵"En 1916, los trabajadores de Huacho, Sayán y Pativilca realizaron una huelga muriendo en un choque con la policía varias mujeres. A raíz de este conflicto, el gobierno instauró el salario mínimo del trabajador agrícola. En 1917, ocurrió también un sangriento conflicto en los asientos petroleros del norte. Se notaba un estado de tensión social en todo el país, que la noticia de la revolución soviética contribuyó a agudizar." Denis Sulmont, *El movimiento obrero peruano (1880-1980)*, ed., cit., p.21

³⁶Jesús Chavarría, *op., cit.*, p.149.

³⁷Vid. Robert Paris, "La formación ideológica de Mariátegui, en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1981, pp.84-85. Véase también de José Carlos Mariátegui, "Antecedentes y desarrollo de la acción clasista", en *Ideología y política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1968, pp.98 y ss.

prostituyen el gobierno... Su abandono de la escena política constituye una de las etapas más tristes de la historia de la patria... (...) Augusto B. Leguía vendrá y los pueblos del Perú lo recibirán como su salvador."³⁸

Contando con la simpatía popular, Leguía perpetró un golpe de estado que le llevó a apresar al presidente Pardo el 4 de julio de 1919. Como Presidente provisorio formó un nuevo Congreso, denominado Asamblea Nacional, que lo eligió Presidente Constitucional el 19 de octubre de 1919³⁹.

Según Kapsoli, tres fenómenos significativos caracterizan el oncenio de Leguía: La consolidación del dominio norteamericano, el deterioro de la oligarquía tradicional y el surgimiento de movimientos antioligárquicos y antiimperialistas⁴⁰.

Desde 1922 hasta 1926 el gobierno de Leguía había concertado préstamos de origen norteamericano por valor de treinta millones de dólares. Este hecho les obligó a realizar una política "pro-yanqui". A su vez, "se establecieron de esa manera verdaderos enclaves económicos"⁴¹ que mantenían al Perú dentro de un sistema de dependencia norteamericana.

El deterioro de la oligarquía tradicional fue motivado por el distanciamiento que Leguía, hombre que provenía del civilismo tradicional, mostraba al desplazarlos del poder político:

"Precisamente el civilismo, ungiendo al señor Leguía durante el período comprendido entre 1903 y 1908, procedió como aquellos señorones que entregan la administración de sus propiedades a un mayordomo listo, activo, astuto, sagaz, poniendo en él gran confianza para luego quedar sorprendidos cuando el mayordomo resulta no sólo el dueño de esas propiedades, sino acreedor y enemigo implacable de sus antiguos amos."⁴²

³⁸ Citado por Robert Paris, "La formación ideológica de Mariátegui", *ed., cit.*, p.85.

³⁹ C.D. Valcárcel y otros, *Historia general de los peruanos*, Lima, Ed. Iberia, 1969, p.249.

⁴⁰ Wilfredo Kapsoli, *Los Movimientos Campesinos en el Perú*, Lima, Ed. Delva, 1977, p.41.

⁴¹ C.D. Valcárcel, *op., cit.*, p.42.

⁴² Jorge Basadre, "Leguía y el leguismo", en Jorge Basadre y otros, *Primer*

Leguía asumió el peso de la importancia de la masa indígena en el Perú para utilizarla a su favor. De ahí que utilizara el título de *Viracocha* o se pusiera en ciertos momentos la máscara de indigenista, reconociendo la influencia de algunos ideólogos o aceptando legalmente la existencia de las comunidades, así como la creación del Patronato de la Raza Indígena o la celebración del "Día del Indio". Incluso pronunció discursos en quechua, idioma que desconocía⁴³. Sin embargo, esta actitud desembocó en una mayor dependencia de las comunidades ante el Estado. De este modo, la Ley de Conscripción Vial que pretendía desarrollar una red de carreteras en la sierra peruana, significaba "el trabajo forzado" de sus habitantes en su construcción⁴⁴.

El descrédito y la decadencia de los viejos partidos políticos - el Partido Democrático, el Partido Civil y el Constitucional- fue un arma que sirvió a Leguía para hacerse de nuevo con el poder e implantar un régimen dictatorial: así, según Cotler, "el país no estaba preparado para regirse bajo las reglas democráticas debido a su atraso económico, social y moral; en estas condiciones un régimen democrático no significaba otra cosa que el desorden"⁴⁵. Sin embargo el despilfarro de la administración, la entrega de los recursos nacionales a los Estados Unidos⁴⁶, la influencia de la revolución mexicana y rusa, así como el tono de "demagogia y huachafería" de sus discursos desencadenaron el odio popular contra

panorama de ensayistas peruanos, Lima, Editorial Latinoamericana, 1958, p.163.

⁴³ Julio Cotler, *op. cit.*, p.188.

⁴⁴ Tulio Halperin Donghi, *op. cit.*, p.349.

⁴⁵ Julio Cotler, *op. cit.*, pp.190-191.

⁴⁶ El desorbitado uso de los préstamos norteamericanos significó que la deuda externa se decuplicara entre 1920 y 1930, pasando de diez a cien millones de dólares, y si en 1920 los intereses de la deuda comprometían el 2,6 % del presupuesto nacional, al finalizar la década los intereses alzaban el 21% del mismo. Sólo durante el bienio 1926-1928, el 40% de los ingresos fiscales provino de los préstamos. El endeudamiento externo y el gasto público que le siguió favorecieron el propósito inmediato de redinamizar la economía. Durante el 'oncenio' el presupuesto se cuadruplicó, las inversiones públicas dedicadas a la construcción se duplicaron y la importación de materiales de construcción creció un 70%." Julio Cotler, *op. cit.*, p.196.

el dominio oligárquico e imperialista⁴⁷:

"Hacia 1930 el gobierno de Leguía llegó a ser impopular. Se apreciaba inmoralidad administrativa en los funcionarios del régimen, se hacía sentir un hondo malestar económico, que por entonces era general en el mundo. Ocurrieron muchas rebeliones en el país contra la dictadura de Leguía y, como consecuencia, los encarcelados, deportados y los derramamientos de sangre estaban a la orden del día."⁴⁸

Esta situación condujo al levantamiento de Sánchez Cerro en Arequipa el 22 de agosto de 1930. Se exigió la renuncia a Leguía, la cual se vio obligado a firmar. Como consecuencia de la degradación de los últimos momentos de su régimen se acentuó el crecimiento de las asociaciones gremiales: la federación Obrero Regional Peruano, Flecha de Oro del Indio Unido, El Comite Pro-derecho Indígena Tahuantisuyo y la Confederación de Trabajadores del Perú. La intelectualidad se radicalizó notablemente frente al hispanismo docto y se fortaleció el pensamiento indigenista rescatando y revalorando, como respuesta a ese país de intereses desunidos que era el Perú, la cultura inca⁴⁹. Pero, por encima de esos movimientos, tuvo lugar la fundación de dos partidos políticos: el APRA y el Partido Comunista Peruano. El primero era una alianza de la burguesía radicalizada y estaba dirigida por Haya de la Torre. El segundo era un partido de clase, un partido de obreros y campesinos, cuyo fundador era el mismo creador de la revista *Amauta*: José Carlos Mariátegui⁵⁰.

Llegados a este momento, la desestructuración que acechaba al Perú desde la época de la Conquista se había prolongado durante cuatro siglos y había llegado hasta el S.XX. Las primeras décadas del siglo suponían la culminación de este proceso. El arribo de la

⁴⁷Wilfredo Kapsoli, *Los Movimientos Campesinos en el Perú*, ed., cit., p.44.

⁴⁸C.D. Valcárcel, *op.*, cit., p.255.

⁴⁹Wilfredo Kapsoli, *Los Movimientos Campesinos en el Perú*, ed., cit., p.44.

⁵⁰Vid. Héctor Béjar, "APRA-PC 1930-1940; itinerario de un conflicto", en *Socialismo y participación*, n°9.

modernidad y la irrupción de los movimientos de vanguardia puso de relieve las contradicciones que existían, en el seno de la sociedad peruana, entre la desvinculación nacional y el mundo moderno que se desarrollaba al otro lado del Atlántico. Esta situación obligó a girar los ojos hacia el interior del país, a preguntarse por la noción de identidad, por el sentido de la peruanidad, y a algunos, les indujo a recordar el pasado y el incario, como una utopía que había que hacer realidad de nuevo, y a reivindicar la figura del indio, que iba a jugar un papel fundamental en la prolongación de este proceso. Había llegado el momento de que el arte se pusiera a favor de los más desfavorecidos, de los que no tenían voz ante la opresión y el poder de la oligarquía y ante la expansión del imperialismo extranjero, aunque estos discursos sirvieran tal vez a la causa de los propios indigenistas y no a la de los propios indios.

Pero, al mismo tiempo o pocos años antes de que la vanguardia cantara a la modernidad, al avión y al automóvil, antes de que lo moderno insistiera en luchar contra las viejas voces del pasado, el sentido tradicional y los valores de la vieja sociedad criolla, del viejo gusto hispánico, se mantenían vigentes, incluso convivían con los años en que Europa despertaba de la vieja pesadilla de la Primera Guerra Mundial. En Perú, esta generación fue la generación del Novecientos, generación novecentista o "futurista". Pero antes de esa inactualidad de las viejas voces, un hombre llamado González Prada había levantado su grito anarquizante en defensa del indio, en solitario, como el presagio de la fiebre indigenista que vendría años después.

2.-HISTORIA DEL INDIGENISMO.

2.1.-Orígenes del indigenismo.

El denominador común de la literatura indigenista es la protesta social contra la deplorable situación del indio y su deseo de enmendarla. Indigenismo es la defensa del indio e implica una literatura altamente comprometida en la mayoría de los casos⁵¹, aunque en el panorama de estos años no se ve con claridad si sirvió verdaderamente a los indios. Por otra parte, no se puede seguir diciendo que el indigenismo es una corriente ideológica homogénea. El indigenismo constituye una gran diversidad de tendencias y programas de recuperación íntimamente relacionados con una visión del país que a veces las aproxima y en otras ocasiones las distancia e incluso las opone. Veamos cuáles han sido esas tendencias a lo largo de la historia.

Aunque en sentido estricto el indigenismo es un movimiento que surge en los años veinte, podemos rastrear sus orígenes en los tiempos que siguen a la Conquista⁵². Como señala Cornejo Polar, es en las crónicas donde encontramos las primeras manifestaciones narrativas del indigenismo. Las condiciones históricas que determinan este género hizo derivar hacia ellas "el ánimo fabulador

⁵¹Antonio Urrello, *José María Arguedas. El Nuevo Rostro del Indio. Una Estructura Mítico-Poética*, Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1974.

⁵²"La Conquista es precisamente el hecho histórico que al escindir nuestra historia, quebrando su desarrollo autónomo, escinde también la composición del cuerpo social del Perú. Relaciones, crónicas y alegatos son algo así como el germen del indigenismo. En muchos de estos textos está presente el sistema que madurará mucho más adelante, sobre todo en la gran novela indigenista." Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lima, Lasontay, 1980, p.33.

de los conquistadores", en lugar de hacia la novela⁵³. La censura de libros en América, así como la falta de un público lector fue determinante para que el nacimiento de la novela en América se retardara respecto a Europa⁵⁴. Para los conquistadores la frontera entre realidad y ficción había quedado indiferenciada a causa del impacto que un hecho como el evento colonizador significaba en la mente de unos hombres que todavía creían en las aventuras de Orlando Furioso y Amadís de Gaula en los libros de caballerías⁵⁵.

La motivación que mueve al cronista es dar sentido a la naturaleza de una realidad insólita para que sea comprendida por un lector que la desconoce en gran manera. Este condicionamiento del género cronístico supone un alejamiento de las convenciones historiográficas modernas, ya que el cronista tiene que ser, por una parte, fiel a la realidad que contempla y, por otra, ha de someter su material historiográfico a las pautas de un molde literario que permita al lector, y a menudo al mismo autor, comprender un hecho que es totalmente diferente a la realidad que le es habitual. De ahí que el cronista se esfuerce continuamente por encontrar parangón entre lo que ha visto y lo que forma parte de su sociedad de origen, de manera que esa nueva referencialidad llene los huecos de aquello que desconoce o le resulta extraño. Por ello, no es poco corriente que el cronista acuda, en este intento de dotación de sentido, al repertorio ideológico del mundo que conocen tanto autor como lector⁵⁶.

De este modo, el cronista situado entre dos mundos y dos tradiciones culturales, traduce su experiencia sobre el papel en un código lingüístico que es igualmente extraño a la realidad sobre la

⁵³ Antonio Comejo Polar, "Para una interpretación de la novela indigenista", en *Casa de las Américas*, XVI, nº100, La Habana, enero-febrero, 1977, p.40.

⁵⁴ Vid. Antonio Curcio Altamar, "La ausencia de novela en el Nuevo Reino", en Juan Loveluck (Coord.), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969, pp.51-59.

⁵⁵ Vid. Irving A. Leonard, *Los libros del Conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp.38-44.

⁵⁶ Nathan Wachtel señala en este sentido que el Inca Garcilaso utiliza el neoplatonismo como referente ideológico de su sociedad de origen para dar sentido a la realidad que se distancia de sus esquemas culturales. Vid. Nathan Wachtel, "Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Huaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega", en *Sociedad e ideología*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973.

que escribe. Estas condiciones de enunciación que marcan el carácter de la crónica de la Conquista conducen a un esquema básico que será el mismo que se plantee en la narrativa indigenista⁵⁷.

Las posiciones que surgieron ante la contemplación del habitante americano fueron adaptaciones de viejas concepciones europeas⁵⁸ y dieron lugar a dos visiones diferentes del indio: los que defendieron la empresa colonizadora, que tenían una visión poco halagadora del habitante americano, y los que abogaron por el indígena en su condición de vencido y que, en su defensa, no dudaron en presentarlo como un dechado de virtudes que era digno de ser protegido⁵⁹. Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas o Buenaventura de Salinas son los inicios de un grupo de escritores que desde la Conquista hasta el S.XX han exaltado la figura del indio. La primera protesta en América que fue lo bastante ruidosa para dejarse oír en el otro lado del Atlántico se produjo en 1511 cuando Fray Antonio de Montesinos atacó duramente la actitud de sus compatriotas ante la crueldad que mostraban con los indios⁶⁰.

Las dos posiciones antes mencionadas estuvieron representadas por Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Ginés de Sepúlveda defendía hasta tal límite el derecho de explotar por parte de la Corona Española los nuevos territorios que justificaba la utilización de cualquier procedimiento por muy brutal que fuera, incluyendo el sacrificio de la vida misma de los naturales. Las Casas, por su parte, en una apasionada defensa, señala a la Corona Española como responsable de los abusos y violencias que supone la Conquista. Bartolomé de las Casas se opone a las tesis de Ginés de Sepúlveda, que consideraba a los habitantes indígenas seres "inferiores", oposición que dio lugar a un largo e intenso debate entre

⁵⁷ Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, ed., cit., p.36.

⁵⁸ Antonio Urrello, *José María Arguedas: El Nuevo Rostro del Indio. Una Estructura Mítico-Poética*, ed., cit., p.17.

⁵⁹ Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, pp.VII-IX.

⁶⁰ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1988, p.29.

teólogos entre 1550 y 1551⁶¹. Influido por la prédica de Francisco de Vitoria y Matías de Paz, Las Casas hace la más intensa defensa del indio apoyándose en que todos los hombres son iguales ante Dios⁶². Las Casas, adelantándose al mito del "bon sauvage" de Rousseau, consideró que el indio era un ser de naturaleza noble y que pertenecía a una raza pacífica. Su prédica se explaya en *La Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1552), en su *Historia de las Indias* y en su *Tratado sobre la esclavitud de los indios*.

Algunos cronistas indígenas también formaron parte de los ardientes partidarios del poblador americano, tales como Titu Cussi Yupanqui, más conocido como Diego de Castro, Juan de Santa Cruz Pachacuti-Yanqui Salcamayhua y especialmente Felipe Huamán Poma de Ayala⁶³. En el ámbito brasileño destaca la encarnizada defensa que del indio hace en 1757 Loreto Couto en su obra *Desagravos do Brasil e Glorias de Pernambuco*, en donde refutaba la teoría de Ginés de Sepúlveda de que el indio era comparable a una criatura situada entre el hombre y los animales inferiores⁶⁴.

Pero el más notable de todos los cronistas de América fue el peruano Garcilaso de la Vega el Inca (1539-1616). Para Yerko Moretik su importancia se debe a que, gracias a su condición de mestizo, hijo de padre español y de una princesa quechua, pudo alcanzar una mayor representatividad étnica y social que le permitió vislumbrar la significación de dos pueblos⁶⁵. Con sus *Comentarios reales* (1609), en los que se narra la historia del Imperio Incaico, y su *Historia general del Perú* (1617), en la que se cuenta la historia de los conquistadores esta condición de visión mestiza adquiere su más hondo alcance⁶⁶. Garcilaso rememorará con nostalgia el Imperio en

⁶¹*Ibidem*, pp.331-383.

⁶²*Ibidem*, pp.74-75.

⁶³Vid. R.Chang-Rodríguez, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982.

⁶⁴Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, ed., cit., p.109 (nota a pie de página).

⁶⁵Yerko Moretic, "Tras las huellas del indigenismo literario en el Perú", en Juan Larco, *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Casa de las Américas, 1976, p.34.

⁶⁶"Encarna Garcilaso el mestizaje biológico y el mestizaje espiritual, y en cuanto al carácter de su obra de comentarista, el equilibrio entre las narraciones

La Florida del Inca o *Historia de la Florida* (1605) y en sus *Comentarios Reales* (1609). En su obra, como ha señalado Avalle-Arce "se entrelazan para recrear el pasado histórico los datos de la economía política con los problemas de la cronología (...), consideraciones lingüísticas con el método comparativo de las historias de las religiones, y todo esto ordenado por un sabio manejo de la geografía y de la climatología, y realzado por la continua criba y concordancia de fuentes tanto escritas como orales."⁶⁷

Sin embargo, Garcilaso plasma su visión histórica con una notable idealización de los hechos, porque sus *Comentarios* son "una veta más, y la más profunda, de la mentalidad renacentista y española. Porque el invencible utopismo del renacimiento, desde Tomás Moro hasta Tomás Campanella, había condicionado al hombre a aceptar la realidad subjetiva de una sociedad ideal."⁶⁸ La propuesta de Garcilaso supone una utopía fundamentada en la idealización del Incanato que, para él, ya había demostrado su buen funcionamiento como modelo social.

Felipe Guamán Poma de Ayala es el continuador de esta corriente. En su obra *Primera nueva crónica y buen gobierno* (1613-1620) acusa a las autoridades coloniales de su actuación contra la población indígena y se señala por primera vez a los opresores del

preferidas por el hombre singular y la historia del estado colectivo. Hay en la total actitud del Inca una preocupación constante, un fervor permanente por mostrar y demostrar qué es aquello inconfundible que le llega al mestizo de sus antepasados aborígenes, por definir el curso de la formación del primitivo Perú y explicar el significado de sus creencias y prescripciones morales, bañando todo su recuerdo de un marcado acento amoroso y nostálgico. A lo largo de sus jugosos comentarios deja correr leyendas y relatos breves de singular hermosura; ya no se trata de la llana traducción de la lengua española, se trata de una creación original que usa el sentimiento lingüístico del español para expresar el espíritu nativo, fundido ya a la concepción cristiana del hombre europeo, pero esencialmente virgen en cuanto a la fantasía y al recuerdo. Así se forja la prosa espléndida del autor de los *Comentarios Reales*, sencilla, armoniosa, equilibrada. Como si en ella se sellara el futuro destino de la literatura peruana: hacer del español el instrumento hábil para comunicar las pasiones y esperanzas de un pueblo mestizo." Alberto Escobar, "Estudio preliminar, antología y notas", en *La narración en el Perú*, Lima, 1960, p.XVI.

⁶⁷Juan Bautista Avalle-Arce, *El Inca Garcilaso en sus "Comentarios"*, Madrid, Gredos, 1964, p.29.

⁶⁸*Ibidem*.

indio: el gobernador, el cura y el juez. La obra no se limita a la mera reprobación sino que proclama como solución el regreso al sistema comunal del imperio incaico⁶⁹.

No hubo ninguna otra figura que alcanzara la importancia de Garcilaso durante el período colonial y habrá que esperar hasta el S.XIX cuando Mariano Melgar (1791-1815) busca rescatar la sensibilidad indígena mediante la imitación de los yaravíes quechuas.

2.2.-El indio y la literatura del S.XIX: Indianismo e indigenismo.

Con la llegada del S. XIX surgen dos corrientes que la crítica ha tratado de sistematizar con el fin de clasificar las obras que comienzan a escribirse a partir de este período mediante los conceptos de indianismo e indigenismo. Aunque estos dos conceptos no terminan de encajar en el corpus global que se produce en estos años, resultan de utilidad a la hora de exponer el conjunto literario en el que se presenta la figura del indio así como su evolución. De esta manera se pronuncia Chang-Rodríguez cuando se pregunta:

"¿Pertenece al indianismo o al indigenismo los testimonios indígenas de la Conquista y los textos coloniales por cronistas indios y mestizos? (...) ¿Comienza verdaderamente el indigenismo con *Aves sin nido* (1889), de Clorinda Matto de Turner, o con *Wara Wara* (1904), de Alcides Arguedas? ¿Cómo y cuándo debe hacerse el deslinde?"⁷⁰

Como señala Gloria Videla, es útil "la determinación del indianismo e indigenismo como categorías conceptuales para el análisis de los textos, pero con la salvedad de que en ellos se mezclan con frecuencia ambas categorías"⁷¹, razón por la cual utilizaremos los dos conceptos con el fin de aclarar la exposición. Antonio Cornejo Polar reconoce que la denominación de indianismo es "equivoca", pero señala que se le puede diferenciar del indigenismo:

⁶⁹Eugenio Chang-Rodríguez, "Reseña histórica del indigenismo", en *Cuadernos Americanos*, n°17, marzo-abril, 1956, p.63.

⁷⁰Eugenio Chang-Rodríguez, "Nota preliminar", en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, n°127, abril-junio, 1984, p.340.

⁷¹Gloria Videla, *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano*, Mendoza-Argentina, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, UNC, 1994, t.I, p.221.

"Aunque puede ser caracterizado mediante la mención de ciertas notas peculiares, como su exotismo, su ausencia de vigor reivindicativo o en todo caso su limitación a la piedad y conmiseración, su incomprensión de los niveles básicos, económico-sociales, del problema indígena, etc., lo que tal vez ayuda a comprender mejor el significado del termino indianismo es su incorporación al sistema estético e ideológico del romanticismo. En este sentido el indianismo sería el indigenismo romántico."⁷²

Así pues, se conoce como indianismo aquel grupo de obras literarias que utilizan al indio dentro de un marco puramente decorativo y exótico. Por tanto, el indianismo trata al indio como un ser idealizado y esta idealización es "consecuencia de una tradición renacentista vinculada a la tradición de las utopías, que nos priva verlo dentro de una realidad sustancial"⁷³.

Frente al indianismo, se suele decir que el indigenismo huye de esta ornamentación funcional puramente efectista de la figura del indígena y trata de presentar al poblador americano en un contexto que aspira a ser real rodeado de sus apremiantes condiciones económicas y sociales. El indigenismo concibe al indio como un problema que va vinculado al acontecer de la cultura americana, pero el indigenismo, en realidad, cae también en una delirante idealización. Las razones que separan ambas fórmulas literarias suponen la respuesta a una sociedad diferente en la que cada discurso se inserta: el mundo de los años veinte y una realidad que cambiaba a paso acelerado, poco tenía que ver con la raigambre romántica que caracterizaba el S.XIX.

2.3.-La narrativa indianista.

La primera obra indianista que aparece en América es el poema épico *La Araucana* (1569-1589) de Alonso de Ercilla y Zúñiga. En 1580 Montaigne publica en Burdeos sus *Essais* y más concretamente en "Des canibales" se esbozan los primeros bosquejos

⁷² Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, ed., cit., p.36.

⁷³ Antonio Urrello, *José María Arguedas: El Nuevo Rostro del Indio. Una Estructura Mítico-Poética*, ed., cit., p.19.

de lo que después será el mito russeauniano del buen salvaje. Montaigne considera que la civilización destroza la armonía natural que rige el mundo y por ello corrompe la inocencia primitiva de los primeros pobladores de América. Es curioso que ese mismo año de 1580 el padre Miguel Cabello de Balboa escribiese su *Miscelánea Antártica* que narra la historia de amor entre una princesa y un guerrero de sangre inca⁷⁴. La misma historia relata el capitán Juan de Miramontes y Zuázola en su poema *Armas antárticas* entre 1608 y 1615.

Siendo la naturaleza americana objeto de tanto elogio, no era extraño que se viera allí la imagen de un paraíso primitivo, y así el famoso erudito judeo-peruano Diego de León Pinelo escribe en el S.XVII *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. En 1762, Rousseau, en el *Contrato Social*, expone esa misma admiración hacia la bondad natural del hombre y su corrupción ante el progreso y la civilización, y, en 1810, se publica *Alzire*, donde Voltaire encuentra las virtudes primitivas del hombre presentes en la tierra americana⁷⁵.

Adelantándose a Rousseau, una íntima amiga suya, Madame de Graffigny, publica en 1747 una novela epistolar titulada *Lettres d'une Peruvienne*, en donde relata la historia de amor entre la princesa india Zilia y su amado Aza. Influida por los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, Marmontel escribe en 1777 su libro *Los Incas* en la que habla de la corrupción que supone la entrada en América de la civilización⁷⁶.

El indio también fue mostrado de manera contraria a las pautas marcadas por Montaigne y Rousseau. Ya en la *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo presenta al indígena como un ser feroz. Lo mismo hace Cabeza de Vaca en sus *Naufragios*. Una visión irónica del indio se producirá en *El lazarillo de ciegos caminantes* (1773) de Alonso Carrión de La Vandera.

⁷⁴Luis Alberto Sánchez, *Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, Lima, Mosca Azul, 1981, p.16.

⁷⁵Concha Meléndez, *La novela indianista en Hispanoamérica*, Madrid, Imprenta de la Librería y Casa Editorial Hernando, 1934, p.34. Existe una edición más reciente publicada en Río Piedras-Puerto Rico, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1961.

⁷⁶Luis Alberto Sánchez, "El indianismo literario, tendencia original o imitativa", en *Revista Nacional de Cultura*, enero-febrero, 1960, p.112.

Pero es en el S.XIX cuando la figura del buen salvaje adquiere su carácter más puramente novelesco. Escritores como Chateaubriand y Prevost giran la mirada hacia este personaje presentándonos a un indio exótico que vive en un medio natural idealizado e idílico. De 1805 a 1830 diversas novelas traducidas de Chateaubriand circulan en el ámbito hispanoamericano: *Atala* (1801) y *René* (1802). Su fama debió ser bastante grande como se muestra en *María* (1867), de Jorge Isaacs, en donde los personajes la leen en francés.

En la literatura indianista el indio aparece idealizado, "muy alejado de la verdadera condición en que vive, satisfaciendo el deseo de presentarlo dentro de un marco exótico"⁷⁷. Fruto de esta idealización, el indio se viste como un nativo, pero aparece transformado por la óptica europea y sometido a la necesidad escapista de la literatura decimonónica que lo convierte en un personaje convencional. Como señala Ricardo Gullón, la idealización romántica y luego modernista del indio, es "nostalgia de un estado pretérito, de un ayer abolido, y por eso mismo resplandeciente con el prestigio de los paraísos perdidos."⁷⁸

En realidad, los personajes y la atmósfera que se presentan en las narraciones indianistas responden a un punto de vista europeo que otorgaba al mundo indio un efecto puramente exótico, pues esa visión del indio obedece "a una forma europeizada de entender la tradición en la que se inserta"⁷⁹:

"Cuando uno lee el *Enriquillo* del dominicano Galván o *Cumandá* del ecuatoriano Juan León Mera, se da cuenta de que el material de tales obras es europeo, aunque los protagonistas y la topografía se vistan de arreos indios. Igual ocurre con narraciones como 'El Alfarero' en *Los Hijos del Sol* de nuestro Abraham Valdelomar, y con alguno de los cuentos de *La venganza del cóndor* de Ventura García Calderón. En verdad algunas de estas apariciones de lo indio

⁷⁷ Antonio Urrello, *José María Arguedas: El Nuevo Rostro del Indio. Una Estructura Mítico-Poética*, ed., cit., p.21.

⁷⁸ Ricardo Gullón, "Indigenismo y modernismo", en *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1973, p.70.

⁷⁹ Antonio Comejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, ed., cit., p.90.

en nuestras letras eran modos de explotar el exotismo a que son tan dadas las literaturas europeas, especialmente la francesa."⁸⁰

Con todo, el indianismo no dejaba de ser una recuperación del tema indígena, que ya Ricardo Palma en sus *Tradiciones peruanas* y Manuel González Prada en sus *Baladas peruanas* habían planteado mediante una reconstrucción histórica del incario, generalmente fantástica, exceptuando el relato *El mitayo* de Palma. Estas manifestaciones se habrían unido al espíritu romántico desarrollado hasta el modernismo, el cual giraría sus ojos hacia un pasado idílico, mientras que abandonaría el presente del pueblo⁸¹

El tema indianista se expande por toda Latinoamérica. Concha Meléndez señala la existencia de veinticuatro novelas de este tipo: *Neztula*, de José María Lafragua (México, 1832); *Matanzas y Yumuri*, de de Ramón de Palma y Romay (La Habana, 1837); *Gonzalo Pizarro*, de Manuel Ascencio Segura, (Lima, 1839); *Guatimozín, último emperador de México*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda (Madrid, 1846); *La palma del Cacique*, de Alejandro Tapia y Rivera (Madrid, 1852); *Anaida*, de José Ramón Yepes (Maracaibo, 1860); *Lucía de Miranda*, de Rosa Guerra (Buenos Aires, sin fecha); *La guerra civil entre los incas*, de Manuel Luciano Acosta (Montevideo, 1861); *Historia de Welinna*, de Crescencio Carrillo y Ancona (Mérida, Yucatán, 1862); *La cruz y la espada* (París, 1866) y *Los mártires de Anáhuac* (México, 1870), de Eligio Ancona; *Cumandá o un drama entre salvajes*, de Juan León Mera (Quito, 1871); *El cacique de Turmequé*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda (Madrid, 1871); *Iguaraya*, de R. Yepes (Caracas, 1872); *Amor y suplicio*, de Ireneo Paz (México, 1873); *Nezuahualpilli o el catolicismo en México*, de Juan Luis Tercero (México, 1875); *Ascoxochitl o la fecha de oro*, de J.R.Hernández (México, 1878); *Doña Marina*, de Ireneo Paz (México, 1883); *La hija de Tutul-Xiu*, de Eulogio Palma y Palma (Mérida, Yucatán, 1884); *Huincahual*, de Alberto del Solar (París, 1911) y *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner (Buenos Aires, 1889).

Para Luis Alberto Sánchez la etapa "descriptiva y autoexotista" del indio en la literatura peruana finaliza el mismo año

⁸⁰Luis Alberto Sánchez, *Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, ed., cit., p.11.

⁸¹Antonio Comejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, ed., cit., p.102.

en que comienza la Guerra del Pacífico⁸². Ese año se publica en París el libro del limeño de origen italiano Nicanor Della Rocca de Vergallo titulado *Le livre des Inca*, que recoge diversos poemas sobre la vida de los incas y la Conquista al estilo parnasiano.

Pero quien muestra la primera obra moderna de tipo indigenista es Narciso Aréstegui que en 1848 publica *El Padre Horán*⁸³, pues es aquí como "a través de las páginas de este libro, está, pues, el problema social del Perú"⁸⁴. Mario Castro Arenas señala que "Aréstegui poseyó una aguda conciencia de la responsabilidad del escritor ante la sociedad, cual es el caso de la masa indígena"⁸⁵. En 1885 José Torres y Lara, conocido como José Itolarres publica su novela *La trinidad del indio o costumbres del interior*, en donde de nuevo con una sagaz ironía se apunta como responsables de la explotación del indio al cura, al gobernador y al juez.

En esta época los defensores del indio todavía eran pocos⁸⁶ y en estas circunstancias Mercedes Cabello publica su artículo "Una fiesta religiosa en el Perú", en donde muestra de forma breve el precario estado en que se encontraba el indio. No será hasta la llegada de Manuel González Prada y sus seguidores cuando se convulsione de verdad la sociedad peruana con su prédica. Además, algo cambió la Guerra del Pacífico para que en 1889 se publicara una novela de raigambre distinta como fue *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner. Para Luis Alberto Sánchez esta novela "inicia inequívocamente el indigenismo literario"⁸⁷.

⁸²Luis Alberto Sánchez, *Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, ed., cit., p.27.

⁸³Narciso Aréstegui, *El Padre Horán*, Lima, Imprenta de El Comercio, 1948.

⁸⁴Augusto Tamayo Vargas, *150 artículos sobre el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966, p.122.

⁸⁵Mario Castro Arenas, *La novela peruana y su evolución social*, Lima, Ediciones de Cultura y Libertad, sin fecha, pp.46-48.

⁸⁶Antonio Urrello, *op., cit.*, p.29.

⁸⁷*Ibidem*, p.29.

2.4.-El inicio de la modernidad: González Prada.

El estudio del indio a finales del S.XIX tiene su figura de mayor relieve en la obra de Manuel González Prada (1848-1918)⁸⁸. González Prada escapa fácilmente a cualquier clasificación, ya que si bien dedicó buen número de páginas al problema indígena, su obra poética se suma al movimiento de renovación que en Latinoamérica caracteriza el fin del siglo XIX: el modernismo. Para Antonio Melis, González Prada, como Sarmiento o Fernández de Lizardi, supone un tipo de intelectual, muy frecuente en Latinoamérica, que une su labor literaria a su labor política⁸⁹. Chang-Rodríguez, por su parte, señala que González Prada significa una nueva actitud frente a la problemática del indio⁹⁰.

González Prada se incia como poeta en el contexto finisecular en que resalta el exotismo romántico. Su obra poética llama la atención por su visión de un pasado que siempre fue mejor, en la misma línea que los versos de Santos Chocano (1875-1934), en donde aparece un indio idealizado que todavía no se corresponde con la realidad. Así sus *Baladas peruanas* están llenas de color local, de una naturaleza idílica, de temas y leyendas incaicas en clara identificación con el movimiento romántico peruano⁹¹. Esta primera etapa de su obra se extiende hasta 1879⁹².

En 1869 el terremoto que sufre Arequipa le permite ponerse en contacto con la gente humilde y el pueblo común. En el campo descubre al mísero indio y la tragedia de la clase indígena en el sur del Perú, realidad que estampará años después en sus *Horas de Lucha* y en su libro de cuentos *Celajes de la Sierra*. Pero será el

⁸⁸De González Prada se reprodujo en *Amauta* su discurso titulado "Nuestros indios, n°16, julio de 1928, pp.4-7. Por su parte Mariátegui le dedicó un artículo titulado "González Prada", n°16, pp.8 y 13-15. En el mismo número Fidel Zarate publica su poema "Himno escolar a González Prada", n°16, p.20.

⁸⁹Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en AAVV, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975, p.14.

⁹⁰Eugenio Chang-Rodríguez, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, México, Ediciones de Andrea, 1957, p.109.

⁹¹Sobre la poesía de González Prada véase el libro de Catherine Rovira, *Semblanza y circunstancia de Manuel González Prada*, Miami, Universal, 1993.

⁹²Antonio Sacoto, *El indio en el ensayo de la América española*, Cuenca-Ecuador, Núcleo del Azuay de la Casa de Cultura, 1988, p.88.

efecto de la Guerra del Pacífico en 1879 lo que le impactará definitivamente al igual que a todos los hombres de la generación de 1889. De ella saldrá un exaltado nacionalismo que provocará el escepticismo ante los ideales norteamericanos o europeos⁹³ y el inicio de la práctica literaria con temática indígena, hecho que se manifiesta en autores como Germán Leguía y Martínez, autor de *El Manchaypuito*, y a Ricardo Rosell, autor de *Catalina Túpac Roca*⁹⁴.

González Prada pasa, entonces, del verso a la acción y se constituye en un pionero de la literatura peruana mediante una posición anárquica, anticlerical, liberal e indigenista que, a pesar de aceptar las corrientes positivistas de Comte, entonces en vigencia, rechaza los conceptos de raza expuestos por Lebón y los seguidores del positivismo⁹⁵. González Prada rompe, de este modo con los preceptos vigentes en su época. La columna vertebral de su pensamiento consiste en palabras de Leopoldo Zea:

"...denunciar, sacar a flote, mostrar toda la podredumbre y la miseria de un pueblo que no había alcanzado su emancipación mental, tal fue la gran labor del maestro peruano. 'Hay que mostrar al pueblo el horror de su envilecimiento y de su miseria: nunca se verificó excelente autopsia sin despedazar el cadáver, ni se conoció a fondo una sociedad sin descarnar su esqueleto'. No había por qué asustarse ni por qué escandalizarse: 'fácilmente comprenderá el pueblo que antes se hizo todo con él, pero en beneficio ajeno; llega la hora de que él haga todo por sí y en beneficio propio'. Contra todas las antiguallas había que lanzarse. Acabar con todas las mentiras convencionales. Eliminar todas esas frases que hablan de resignación, que nunca es la del que la predica. 'Quitemos al poderoso algo de poder, al rico algo de su riqueza, y veremos si reconocen o preconizan la resignación'."⁹⁶

⁹³Luis Loayza, "Inactualidad del Novecientos", en *hueso úmero*, n°21, diembre, 1986, pp.95-96. Este trabajo también está recogido en el libro del mismo autor *Sobre el 900*, Mosca Azul Editores, Lima, 1990.

⁹⁴Luis Alberto Sánchez, *Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, ed., cit., p.29.

⁹⁵Antonio Sacoto, *El indio en el ensayo de la América española*, ed., cit., p.95.

⁹⁶J. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p.278.

En 1888 lanza su célebre discurso en el Teatro de Politeama en donde crítica los conceptos de "ignorancia" y servitud" adaptados por el positivismo para explicar la situación del indio. Este discurso se recogerá en el volumen de *Páginas libres*⁹⁷.

La temática de los ensayos de González Prada toca los asuntos más polémicos de su momento: la Iglesia, la religión, el poder político, el sistema judicial. Pero es en *Páginas libres* y en *Horas de lucha* en donde se recoge lo más importante de su pensamiento⁹⁸. En estos ensayos se describen cuáles son los males del Perú y se señala a sus culpables: el hacendado, la justicia civil y militar, y la Iglesia, instancias responsables de la precaria situación del indio. González Prada parte de la premisa de que el Estado está corrompido y de ese modo infiere que "cuando la parte más civilizada de una nación se prostituye y se desvigoriza, sube del pueblo una fecunda marejada que todo lo regenera y lo fortifica"⁹⁹. ¿A qué alude González Prada con esea "marejada" que "todo lo regenera y fortifica"? ¿No está hablando de una inversión del orden establecido ante los desmanes de un estado corrupto? González Prada cree en el saludable estado de la masa indígena y por ello mantiene sus esperanzas en esta inversión donde los dominados algún día dominarán:

"...felizmente el Perú no se reduce a la costa corrompida y corruptora: lejos de políticas y logreros, de malos y maleadores, dormita una multitud sana y vigorosa, una especie de campo virgen que aguarda la buena labor y la buena semilla"¹⁰⁰

Si la raza indígena se halla en buen estado para regenerar el país en el futuro, son falsas aquellas teorías derivadas del positivismo

⁹⁷Efrain Kristal, "Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°27, 1º semestre, 1988, p.63.

⁹⁸Manuel González Prada, *Páginas libres*, Ed. América, Madrid, 1915. Una edición más moderna se puede encontrar en *Manuel González Prada*, selección y prólogo de Andrés Henestrosa, México, Editorial de la Secretaría de Educación, 1943. Esta edición contiene entre otros los ensayos "Horas de lucha" y "Páginas libres" y "Nuestros indios", ensayo que, en principio no formaba parte de la primera edición de "Horas de lucha", ya que el autor murió antes de corregirlo definitivamente, pero que fue incluido posteriormente..

⁹⁹Manuel González Prada, "Horas de lucha", *ed., cit.*, p.108.

¹⁰⁰*Ibidem*, p. 109.

que preconizan la inferioridad de algunas razas, ya que estas hipótesis no son sino "cómodos hallazgos para resolver cuestiones irresolubles y justificar las iniquidades de europeos en Asia y África"¹⁰¹. Este mismo cuestionamiento de los postulados positivistas se solventa más adelante. Allí señala que en las teorías que apuntan a la superioridad de una raza sobre otra "se confunden la niñez con la caducidad, tomando por viejo paralítico al muchacho que todavía no aprendió a andar"¹⁰². González Prada señala que la inferioridad del indio en ese momento se debe a que no se le ha permitido un desarrollo cabal y apunta a la Conquista y la Colonia como responsables de este impedimento:

"¿Cómo se podría llamar decadente al Nuevo Mundo si no ha llegado a su Edad de Oro? ¿Cuándo brilló nuestra era de ascensión y llegada a la cumbre para que estemos de caída ahora? ¿Puede rodar a lo bajo quien no subió a lo alto?"¹⁰³

En "Nuestros indios", ensayo que contiene la esencia del pensamiento indigenista de González Prada, defiende al indio "sin caer en el panegírico al indio por ser indio"¹⁰⁴. Sus consideraciones surgen de la realidad presente más que de un sentimiento humanitario y filantrópico¹⁰⁵. Para González Prada los enemigos del indio son: los mestizos que reniegan de su raza y se convierten en explotadores, la desproporción de la riqueza que existe en países como Perú, Bolivia,

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Antonio Sacoto, *op. cit.*, p.101.

¹⁰⁵ Sacoto esgrime como prueba la abundante argumentación que aparece en el ensayo de González Prada: "Adviértase si no la documentación de González Prada al recurrir a diversas fuentes de consulta; reconózcase el anhelo de comunicar sus hipótesis, sus razonamientos, sus teorías no son resultado de su manera peculiar de ver las cosas o de sentir las, sino que esencialmente son resultado de estudios y experiencias, de observación y análisis. Así encontramos citados a Comte y sus epígonos, a Durkeim, Novikow, Pearson, Dexplins, Gustave Le Bon, Nietzsche, Paul Bourget, Maurice Barrés, Spencer, Darwin, Max Nordau, Luis Gumplowicz." *Op., cit.*, pp.101-102.

Ecuador o Venezuela, y la alianza de los tres poderes -ejecutivo, legislativo y judicial- en favor de los hacendados y caciques- que es una "alianza ofensiva y defensiva, un cambio de servicios entre los dominadores de la capital y los de provincia: si el general de la tierra sirve de agente político al señorón de Lima, el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio. Pocos grupos sociales han cometido tantas iniquidades ni aparecen con rasgos tan negros como los españoles y encantados en el Perú"¹⁰⁶.

La raíz de estos males está, para González Prada, en la colonia. Por ello su crítica se dirige a los conquistadores, "porque formaron en los países de América un elemento étnico bastante poderoso para subrayar y explotar a los indígenas"¹⁰⁷. También critica a la Iglesia, porque ésta promete que los males del indio se resolverán en una vida futura cuando no se preocupa de solventarlos en el mundo real. A su vez, critica la demagogia de aquellas "agrupaciones formadas para libertar a la raza irredenta (que) no han pasado de contrabandos políticos abrigados con bandera filantrópica. Defendiendo al indio se ha explotado la conmiseración."¹⁰⁸

Para González Prada, esta situación se ha mantenido durante la República, ya que los males del indio en la colonia se han sustituido por otros de la misma especie:

"Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas como las de Amantani (...)

No se escribe, pero se observa el axioma de que el indio no tiene derechos, sino obligaciones. Tratándose de él, la queja personal se toma por insubordinación, el reclamo colectivo por conato de sublevación. Los realistas españoles mataban al indio cuando pretendía sucumbir al yugo de los conquistadores, nosotros los republicanos nacionales le exterminamos cuando protesta de las contribuciones onerosas, o se cansa de soportar en silencio las iniquidades de algún sátrapa.

Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no

¹⁰⁶Manuel González Prada, "Horas de lucha", *ed., cit.*, p.172.

¹⁰⁷*Ibidem*, p.171.

¹⁰⁸*Ibidem*, p.174.

merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley." ¹⁰⁹

La influencia del hacendado en el poder político es el causante de gran parte de estos males, de modo que el gamonal se convierte en el gran enemigo del indio. Su poder es absoluto y domina todos los ámbitos de la hacienda:

"No sólo influye en el nombramiento de gobernadores, alcaldes y jueces de paz, sino hace matrimonios, designa herederos, reparte las herencias, y para que los hijos satisfagan las deudas del padre, les somete a una servidumbre que suele durar toda la vida. Impone castigos tremendos, como la corma, la flagelación, el cepo de campaña y la muerte; risibles, como el rapado del cabello y las enemas de agua fría. Quien no respete vida ni propiedades realizaría un milagro si guardara miramientos a la honra de las mujeres; toda india, soltera o casada, puede servir de blanco a los deseos brutales del señor. Un rapto, una violación y un estupro no significan mucho cuando se piensa que a las indias se les debe poseer de viva fuerza.

Y a pesar de todo, el indio no habla con el patrón sin arrodillarse ni besarle la mano. No se diga que por ignorancia o falta de cultura los señores territoriales proceden así; los hijos de algunos hacendados van niños a Europa, se educan en Francia o Inglaterra y vuelven al Perú con todas las apariencias de gentes civilizadas; más apenas se confinan en sus haciendas, pierden el barniz europeo y proceden con más inhumanidad y violencia que sus padres; con el sombrero, el poncho y las roncadoras, reaparece la fiera: En resumen, las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia." ¹¹⁰

De ahí deduce González Prada que "el indio recibió lo que le dieron: fanatismo y aguardiente" y que por tanto su sometimiento a la clase dirigente es la causa de su penuria social. El sistema de la república ha condenado al indio a la falta de civilización. Esta situación conduce a González Prada a elogiar los tiempos del Inca y su grado de organización en contra de la explotación de la modernidad:

"La organización política y social del antiguo Imperio incaico admira hoy

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp.174-175.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p.176.

a reformadores y revolucionarios europeos. Verdad, Atahualpa no sabía el Padrenuestro ni Calicuchima pensaba en el misterio de la Trinidad; pero el culto al Sol era quizá menos absurdo que la religión católica, y el gran sacerdote de Pachacámac no vencía tal vez en ferocidad al padre Valverde. Si el súbdito de Huaina-Cápac admitía la civilización, no encontramos motivo para que el indio de la república la rechace, salvo que toda la raza hubiera sufrido irremediable decadencia fisiológica. Moralmente el indígena de la república se muestra inferior al indígena hallado por los conquistadores; más depresión moral a causa de servidumbre política no equivale a imposibilidad absoluta para civilizarse por constitución orgánica."¹¹¹

La solución al problema del indio no es, para González Prada únicamente educacional, ya que "al proletariado de ignorantes, sucedería el de bachilleres y doctores. Médicos sin enfermos, abogados sin clientela, ingenieros sin obras, escritores sin público, artistas sin parroquianos, profesores sin discípulos, (que) abundan en las naciones más civilizadas, formando el innumerable ejército de cerebros con luz y estómago sin pan."¹¹² La solución pasa por una reforma de la ley agraria, porque "nada cambia más pronto ni más radicalmente la sicología del hombre que la propiedad: el sacudir la esclavitud del vientre, crece en cien palmos."¹¹³

La prédica de González Prada se vuelve amenaza ante la desatención del problema indígena: "o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores."¹¹⁴ González Prada lanza la proclama de la inversión del orden establecido e incita a la rebelión violenta:

"Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con violencia, escarmentando al patrón que le arrebatara las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba el ganado y bestias de carga. Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía."¹¹⁵

¹¹¹*Ibidem*, pp.177-178.

¹¹²*Ibidem*, p.180.

¹¹³*Ibidem*.

¹¹⁴*Ibidem*, p.181.

¹¹⁵*Ibidem*.

González Prada concluye que la revolución violenta es la única solución, ya que la clemencia de los gamonales y del Estado es algo imposible de conseguir, porque "se necesitaría que de la noche a la mañana sufrieran una transformación moral, que se arrepintieran de medir el horror de sus iniquidades, que formaran el inviolable propósito de obedecer a la justicia, que de tigres se quisieran volver hombres. ¿Cabe en lo posible?"¹¹⁶

Los méritos de González Prada residen en que fue el primero "en percibir el vínculo que unía a dominadores y dominados tras la rígida compartimentación en que creían estar situados"¹¹⁷. Pero su gran fracaso fue la carencia de un planteamiento de integración de la nacionalidad, obligado por la falta de unas condiciones históricas en las que el Perú fuera una nación independiente del exterior. Obligado "por el régimen de sumisión establecido a no ser sino la réplica homóloga del servidor en el hemisferio de la dominación"¹¹⁸, carecía de elementos que le ayudaran en su programa de modernización, modernización que procedía de Europa.

La obra de González Prada guarda una gran importancia en el desarrollo de las ideas indigenistas en el Perú. Él fue el gran iniciador del indigenismo moderno y su pensamiento sirvió a José Carlos Mariátegui para apoyar gran parte de las conclusiones de su obra más importante, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*¹¹⁹, en donde señala que con González Prada se funda la nacionalidad en la literatura¹²⁰. Si bien esta consideración puede parecer exagerada, sí que es cierto que "con él comienza la

¹¹⁶*Ibidem.*

¹¹⁷Ángel Rama, "El área cultural andina (Hispanismo, mesticismo e indigenismo)", en *Cuadernos Americanos*, México, Vol.XCVII, n°6, noviembre-diciembre, 1974, p.145.

¹¹⁸*Ibidem.*

¹¹⁹Antonio Urrello, *op., cit.*, p.32.

¹²⁰José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad americana*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, pp.254-265.

modernidad" en el Perú¹²¹.

2.5.-Clorinda Matto de Turner y *Aves sin nido*.

Sin duda, las contradicciones que suponían el mantenimiento del artificio del mundo indianista se derruía ante la crisis de la posguerra tras el conflicto del guano y el empeoramiento de la situación del indio, que se había visto acentuado en esos años. Todo ello no permitía la continuación del modelo romántico. A esta crisis del antiguo paradigma novelístico contribuyeron los discursos de González Prada que denunciaba de modo grandilocuente la injusticia a la que se sometía a los indios. El correlato de las palabras de González Prada en la narrativa surgió mediante la aparición de la novela de Clorinda Matto de Turner *Aves sin nido* y sobre todo en *Índole* (1891)¹²². Clorinda Matto reconoce este espíritu de denuncia al principio de su novela, aunque su protesta era mucho menos contundente que en los escritos de González Prada, ya que su conciencia de la realidad social era menos profunda que la del autor de *Páginas Libres*:

"¡Ah! Plegue a Dios que algún día, ejercitando su bondad, decrete la extinción de la raza indígena, que después de haber ostentado la grandeza imperial, bebe el lodo del oprobio. ¡Plegue a Dios la extinción, ya que no es posible que recupere su dignidad, ni ejercite sus derechos!"¹²³

Aves sin nido tiene un lugar privilegiado en la novela hispanoamericana. Mientras que *Índole* (1891) y *Herencia* (1894) fueron olvidadas rápidamente, la primera novela de Clorinda Matto mereció rápidamente tres ediciones en Lima (1889), Buenos Aires (1889) y Valencia (sin fecha), y una traducción al inglés (1904)¹²⁴.

La novela de Clorinda Matto de Turner es señalada

¹²¹Ángel Rama, "El área cultural andina (Hispanismo, mesticismo e indigenismo)", *ed., cit.*, p.144.

¹²²Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, *ed., cit.*, p.39.

¹²³Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido* (1889), La Habana, Casa de las Américas, 1974, p.11.

¹²⁴Antonio Cornejo Polar, "*Aves sin nido*: indios, notables y forasteros", en *La novela peruana*, Lima, Horizonte, 1989, p.11.

frecuentemente, como hemos visto, como la primera novela indigenista. Para Concha Meléndez, la novela sigue perteneciendo al grupo de relatos indianistas, aunque "pone el acento sobre el problema indígena en el Perú, y por eso marca la transición hacia la mayor parte de la novelística posterior a 1890 que ha tenido por asunto a los indios"¹²⁵. Para Aida Cometta Manzoni, *Aves sin nido* es la primera narración "de auténtico acento de reivindicación social"¹²⁶.

Sin embargo, la denuncia de la explotación del indio ya se había insertado en el género narrativo bastantes años antes, concretamente en la novela de Narciso Aréstegui *El padre Horán* (1848), en donde "el problema social del Perú aparece allí ya expuesto a través de la literatura, valiéndose del costumbrismo en boga, pero adelantándose al realismo en la expresión de vivencia y hechos reales"¹²⁷. Anteriores a la novela *Aves sin nido* también son algunas novelas y cuentos que se publicaron en *La revista de Lima* como *Sé bueno y serás feliz* de Ladislao Graña, *No era ella* de Juan Vicente Camacho y *Si haces mal no esperes bien* de Juana Manuela Gorriti, publicadas todas ellas en la década de 1860¹²⁸. Posiblemente, este grupo de relatos, como el de Aréstegui y la novela de Clorinda Matto no sean más que el resultado de la desintegración del modelo indianista después del desastre bélico de 1879. La aproximación de los escritores a la realidad era una consecuencia de la guerra, aunque mantuvieran en sus obras todavía resquicios de la sensibilidad romántica, sensibilidad que se difuminará del espectro novelístico en la narrativa del indio durante los años sucesivos. Como señala Concha Meléndez, "los elementos románticos se mezclan con los realistas"¹²⁹, aunque la exaltación romántica prevalezca mediante la

¹²⁵Concha Meléndez, *La novela indianista en Hispanoamérica*, ed., cit., p.181.

¹²⁶Aida Cometta Manzoni, *El indio en la novela de América*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1960, p.30.

¹²⁷José Tamayo Vargas, "Persistencia del indigenismo en la narrativa peruana", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº35, agosto, 1979, p.369.

¹²⁸Efrain Kristal, "Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú", ed., cit., p.61.

¹²⁹Concha Meléndez, *La novela indianista en Hispanoamérica*, ed., cit., p.182.

exaltación del sentimentalismo:

"Pobre flor del desierto, Marluca; tu corazón es como los frutos de la penca: se arranca uno, brota otro sin necesidad de cultivo. ¡Yo soy más viejo que tú, y yo he llorado sin esperanza!"¹³⁰

Sin embargo, la autora ya reconocía su intención de calcar la realidad en el proemio que acompaña la primera edición:

"La novela tiene que ser la fotografía que estereotipe los vicios y las virtudes de un pueblo, con la consiguiente moraleja correctiva para aquéllos y el homenaje de admiración para éstas."¹³¹

Clorinda Matto, no obstante, presenta una realidad que denuncia las injusticias que se cometen contra el indio y esta denuncia se manifiesta explícitamente en los juicios que ejerce el propio narrador. El lector queda fuera del enjuiciamiento de los hechos, pues el narrador pretende convencer de algunas tesis sobre los problemas que afectan a la sociedad: el celibato de los sacerdotes, la promoción masiva de la educación, así como de la necesidad de la denuncia "aun cuando no fuera otra cosa que la simple conmiseración"¹³². Sin embargo, no se observa la presencia de una solución colectiva y resulta sorprendente que no se aluda a la situación económica de los explotadores, ni al problema del gamonalismo. El indio allí sólo sirve para discriminar entre aquellos blancos que son buenos y que representan la modernidad, y aquellos otros que cometen las injusticias y sustentan los viejos valores de la tradición hispánica, basada en la superioridad de la raza blanca sobre la raza india. Como señala Cornejo Polar, estas contradicciones surgen de la posición intermedia que ocupa Clorinda Matto entre dos modelos culturales: el mito del buen salvaje, que le fuerza a la denuncia social, y el modelo positivista, que le urge a mostrar el atraso en que vive este pueblo¹³³.

Como en *El padre Horán*, Clorinda Matto relata el pecado de

¹³⁰ Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, ed., cit., p.47.

¹³¹ *Ibidem*, p.1.

¹³² *Ibidem*, p.2.

¹³³ Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, ed., cit., p.41.

un obispo que engendra una pareja de indios que cuando crecen se enamoran. Ambos son "dos aves sin nido". Al igual que en la novela de Aréstegui, aquí los indios son tratados todavía a la manera romántica; son tristes, explotados y engañados, y todavía encuentran quien se apiade de ellos en el mundo del blanco. *Aves sin nido* presenta "la impracticabilidad de fusionar en la pareja al hijo de blancos con la hija de india"¹³⁴.

No obstante, a pesar de que antes de la publicación de *Aves sin nido* aparecieran las novelas de Aréstegui y los autores presentes en *La revista de Lima*, la novela de Clorinda Matto ha alcanzado una importancia decisiva en el desarrollo de la literatura indigenista que ha hecho olvidar a sus antecesoras, suponiendo un cambio en el futuro del discurso narrativo del indio. Fruto de esta determinante influencia fue la colección de poesías quechuas de Adolfo Vienrich *Azuzenas quechuas*, *Los hijos del sol* de Abraham Valdelomar, *El pueblo del sol* de Augusto Aguirre Morales (1925) y en *Ayacucho y los Andes* de José Santos Chocano (1925), aunque, en realidad, estas obras están más cerca del exotismo esteticista del modernismo que del indigenismo reivindicativo:

"A partir de *Aves sin nido* se acentúa el cambio de tono en las novelas de indios. Ya no se trata de utilizar a éstos como elementos decorativos sino que se los estudia y presenta como seres explotados y en protesta. El romántico adorno de vivos colores que aparece desde Madame Graffigny hasta Valdelomar, es sustituido por un aguafuerte de duro contraste, amargo, rebelde. Ya no es un juguete de escritores urbanos sino una expresión de observadores sociales, más bien rurales."¹³⁵

El surgimiento de *Aves sin nido* responde a un fenómeno general que se produce en Latinoamérica a finales del siglo XIX. Aunque en esos años se sigue imitando el modelo europeo, sobre todo el determinismo positivista y las corrientes anticlericales, el escritor descubre que la situación de su país no es la misma que la

¹³⁴Gerardo Mario Goloboff, "Elementos para un balance del indigenismo", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°417, marzo, 1985, p.6.

¹³⁵Luis Alberto Sánchez, *Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, ed., cit., p.35.

europ¹³⁶ y descubre que "en el país hay hermanos que sufren, explotados en la noche de la ignorancia, martirizados en esas tinieblas que piden luz"¹³⁷.

Frente a los textos indigenistas posteriores, en *Aves sin nido* la religión sigue encarnando la pauta que hay que seguir y la confianza en una posible redención. Por eso la novela sostiene la esperanza "de que la civilización que se persigue tremolando la bandera del cristianismo puro, no tarde en manifestarse"¹³⁸. Es cierto que la novela denuncia una serie de abusos, especialmente los que vienen a cargo de la Iglesia:

"Muerta mi suegra el tata cura nos embargó nuestra cosecha de papas por el entierro y los rezos. Ahora tengo que entrar de mita en la casa parroquial... ¡Quién sabe también la suerte que a mí me espera, porque las mujeres que entran de mita salen... mirando al suelo"¹³⁹

Pero el ideal de que la religión es la luz guiadora del pueblo se mantiene al igual que en las novelas indianistas y a diferencia de textos indigenistas posteriores como *Raza de Bronce* (1919) de Alcides Arguedas, en donde no sólo se critica al individuo religioso, sino también el uso que la Iglesia hace de la religión como sistema coercitivo contra la población indígena. Así, en *Aves sin nido*, se denuncian los abusos de un individuo pero no de la totalidad de la Institución: "ese hombre insulta al sacerdocio católico"¹⁴⁰, nos dirá la protagonista del cura don Pascual.

Frente a la violencia y protesta de la narrativa del S.XX, *Aves sin nido* nos ofrece un tono paternalista y como tesis fundamental "una teoría positivista emanada del romanticismo: la educación como arma puesta al servicio de la emancipación económica y del desarrollo cultural de los pueblos andinos"¹⁴¹. El enfrentamiento

¹³⁶José Luis Gómez-Martínez, "La novela indigenista en la toma de conciencia de la identidad iberoamericana", en *Revista La Torre*, Lima, año III, n°9, pp.3-4.

¹³⁷Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, ed., cit., p.38.

¹³⁸*Ibidem*, p.102.

¹³⁹*Ibidem*, pp.42-43.

¹⁴⁰*Ibidem*, p.48.

¹⁴¹José Tamayo Vargas, "Persistencia del indigenismo en la narrativa peruana", ed., cit., p.370.

entre la civilización y la barbarie ya se hallan presentes en la novela de Clorinda Matto. La derrota de Fernando y Lucía los conduce hasta la ciudad que es donde está la civilización y donde reside la educación que necesita el indio. De manera que se puede entender que el indio debe asimilarse a la civilización e incorporarse al progreso mediante la occidentalización. La apuesta significaba apuntar hacia Lima y la Costa como solución de los problemas en detrimento de las regiones. Por ello, *Aves sin nido* supone la implantación de la conciencia de la nueva burguesía modernizadora sobre el viejo sistema de explotación, ya que era necesario "la asimilación de la raza indígena a sus patrones de conducta y a su estructura económica"¹⁴².

2.6.-El tradicionalismo hispanista: José de la Riva-Agüero.

El deseo de abrir América Latina al progreso del capitalismo europeo implicó la necesidad de restringir otras opciones que eran posibles en aquel momento en América Latina, como el desarrollo de la industria manufacturera o el regreso a las antiguas fórmulas de cultivo antes de la llegada de los españoles. El americanismo literario del S.XIX formulaba la preparación de una mentalidad apropiada para la consolidación de las naciones nuevas; intentaba colocar el pensamiento del continente dentro del proyecto liberal, estabilizar el estado y conquistar el interior del país¹⁴³. Éstas directrices en ocasiones rompían la identidad de la masa, pero el escritor se vuelve un conductor de las masas, tal y como se erigía a sí mismo Sarmiento en sus *Recuerdos de provincia*¹⁴⁴, en donde firmaba su libro como futuro Presidente de la República. Esta contradicción entre destino individual y destino colectivo es lo que caracterizaba el discurso romántico del S.XIX: el escritor quiere expresar un único perfil de la

¹⁴²Antonio Comejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, ed., cit., p.43.

¹⁴³Vid. John Beverley, *Del Lazarillo al sandinismo. Estudios sobre la función ideológica en la literatura española e hispanoamericana*, Minnesota, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1987, pp.100-104.

¹⁴⁴Faustino Domingo Sarmiento, *Recuerdos de provincia* (1843), Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1992. Edición de María Caballero Wangüemert.

nación en favor de la civilización y en detrimento de las clases desfavorecidas, ya que ven restringido su espacio cultural: de ahí el genocidio del indio o del gaucho. En el Perú esta definición del perfil del país tuvo su representación liberal en los intelectuales del Novecientos, generación que se formó bajo el magisterio del positivismo¹⁴⁵. El problema al que se enfrenta este grupo de intelectuales consistía en "cómo incorporar las más modernas teorías liberales, pero eliminando todo elemento que pudiera ser perturbador para el orden establecido, el cual, por lo demás, muy poco tenía de liberal y de burgués"¹⁴⁶.

Durante la segunda mitad del S.XIX se consolida la imagen de una historia del Perú cuyo referente original parte de la colonia. Esta visión del mundo peruano se establece a partir de la hegemonía de la oligarquía criolla que pretende enlazar su propia historia no con el pasado prehispánico, sino directamente con los vínculos históricos que asume con la metrópoli. Las críticas de los intelectuales de la generación del Novecientos irán destinadas, en algunos casos, a aglutinar el descontento de las masas con el fin de evitar las protestas sociales y contener la situación y la continuidad del viejo orden¹⁴⁷. La idea de algunos intelectuales de esta generación suponía un intento de retención del poder para que no cayera en otras manos que no fueran las patricias, de modo que la estratificación del país permaneciera inalterable¹⁴⁸. Los maestros del Novecientos consideraban la experiencia de la Guerra del Pacífico como la culminación de una serie de errores históricos de un pasado que había que liquidar. En este sentido, la posición más conservadora fue tomada por Alejandro Deusta¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Ed. Moncloa, 1965, t.I., p.6.

¹⁴⁶ Guillermo Nugent, "Tradición y modernidad en José Carlos Mariátegui", en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1987, p.193.

¹⁴⁷ Pablo Macera, "La historia en el Perú: ciencia e ideología", en *Trabajos de Historia, Teoría*, vol. I, Lima, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/G. Herrera Editores, 1988, pp.5-6.

¹⁴⁸ Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Alicante, Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995, p.12.

¹⁴⁹ César Pacheco Vélez, "Estudio preliminar", en Víctor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*, Lima, Fondo del Libro del banco Industrial del Perú, 1983, p.37.

Según Pacheco, la generación del Novecientos o generación arielista se forja entre 1904 y 1915¹⁵⁰ y es en el seno de esta generación donde se forja el primer indigenismo¹⁵¹. En la fecha que abre ese espacio aparecen los dos primeros libros que definen esa generación: *De Litteris* de Francisco García Calderón, con prólogo de José Enrique Rodó, y *La Filosofía del Derecho y el método positivo* de Víctor Andrés Belaúnde. En 1907 aparecen los grandes libros de la generación *Le Perou Contemporain* de Francisco García Calderón y *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* de Belaúnde; en 1909 el libro de Felipe Barreda Laos *La vida intelectual en el Virreinato del Perú* y, al año siguiente *La Historia en el Perú* de Riva-Agüero; en 1912 Francisco García Calderón publica *La creación de un continente* y *Las democracias latinas en América*. Finalmente, en 1915, José Gálvez publica su tesis con un título sintomático *Posibilidad de una genuina literatura nacional*.

Según Antonio Cornejo Polar, la visión hispanista muestra sus primeras manifestaciones ya en 1821, de hecho ya estaba presente en las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma¹⁵², pero adquiere su

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.40

¹⁵¹ Pacheco Vélez señala que González Prada escribe *Nuestros indios* en 1904, pero que este discurso no es dado a conocer hasta 1924, fecha en la que aparece en el libro *Horas de Lucha*. Según este autor el primer indigenismo surge con Belaúnde, aserto que parece contradictorio cuando reconoce la influencia de González Prada sobre intelectuales de la generación novecentista como Belaúnde: "Propongo por eso que el primer indigenismo de este siglo es el novecentista, que recibió sin duda la influencia de González Prada, pero tuvo su tono y enfoques peculiares. Así lo entiende también José María Arguedas. Pero el indigenismo de los arielistas no hay que buscarlo en los tersos panoramas de *Le Perou Contemporain* de Francisco García Calderón ni en los cuentos de tema andino de su hermano Ventura ni en las tesis historiográficas de Riva Agüero (1905 y 1910) sino en los discursos y ensayos de Belaúnde de 1908 y 1918, en los *Paisajes Peruanos* (1912) de Riva-Agüero, en la obra de la Asociación Pro Indígena (1909-1916), en el espíritu que anima los trabajos de Tello y en la obra de Luis E. Valcárcel." *Op., cit.*, p.47.

¹⁵² Esta afirmación debe ser considerada con ciertas reservas, ya que, como señalaba Mariátegui los hispanistas leyeron a Palma a su manera: "El colonialismo - evocación nostálgica del Virreinato- pretende anexarse la figura de don Ricardo Palma. Esta literatura servil y floja, de sentimentaloides y retóricos, se supone consustanciada con las *Tradiciones*. La generación 'futurista', que más de una vez he calificado como la más pasadista de nuestras generaciones, ha gastado la mejor

mayor vigor en los inicios del S.XX con el pensamiento de José de la Riva-Agüero¹⁵³. El hispanismo representado por Riva-Agüero ejemplifica así el control de la clase propietaria que se establece mediante su acceso a los puestos de poder y mediante el establecimiento de la República Aristocrática¹⁵⁴.

En 1905 aparece el libro fundamental que marca la ideología hispanista: *Carácter de la literatura del Perú independiente*¹⁵⁵, "el primer estudio de carácter integral que se acerca a la cultura republicana, procurando documentarla, sistematizarla e interpretarla"¹⁵⁶. Para Riva-Agüero la literatura peruana se funda a partir de la colonia y no cuestiona en absoluto el carácter peruano de esta literatura. La consideración crítica de Riva-Agüero acerca de la literatura peruana se extiende a una nueva conciencia histórica sobre lo que es y ha sido el Perú. Riva-Agüero no discute la posibilidad de que fuera peruana la literatura que se formalizó en la colonia, pero invalida la calidad de la literatura que se hizo en ese período:

"...una literatura vacía y ceremoniosa, hinchada y áulica, literatura

parte de nuestra elocuencia en esta empresa de acaparamiento de la gloria de Palma. Es este el único terreno en el que ha maniobrado con eficacia. Palma aparece oficialmente como el máximo representante del colonialismo." José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, ed., cit., pp.244-245.

¹⁵³ Antonio Comejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989, p.68.

¹⁵⁴ Este determinismo de tipo histórico es el que manifiesta Alejandro Losada cuando señala que en Latinoamérica se produce, a partir del S.XIX, la desaparición del concepto de literatura nacional: "De allí que tampoco se pueda concebir a la literatura como expresión de un carácter de una subjetividad o de un tipo nacional, porque a partir de la Independencia, ella es producida por una élite en función de un proyecto social, sostiene la configuración de un grupo y diseña su horizonte existencial frente al de toda la sociedad y es, sobre todo, constitutiva de su existencia social. reducirla a un expresionismo emocional o la revelación de un atavismo tipológico es negarse, desde el principio, a entender su peculiaridad." Alejandro Losada, *La literatura en la sociedad de América Latina, Perú y el Río de la Plata: 1837-1880*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1983, p.22.

¹⁵⁵ José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, Ronsay, 1905. Existe una edición más reciente en *Obras Completas*, t.I, Lima, Universidad Católica, 1962. Nuestras citas pertenecen a la edición de 1905.

¹⁵⁶ Alejandro Losada, *La literatura en la sociedad de América Latina, Perú y el Río de la Plata: 1837-1880*, ed., cit., p.19.

chinesca y bizantina, a la vez caduca e infantil, con todos los defectos de la niñez y de la decrepitud, interesante para el bibliófilo y el historiador, pero inútil y repulsiva para el artista y para el poeta."¹⁵⁷

Para Riva-Agüero la literatura peruana es una literatura cuyo rasgo más característico es la imitación, imitación de los modelos extranjeros que han adquirido personalidad propia en el particular contexto del país andino:

"Las sociedades inferiores, débiles y jóvenes, viven casi por completo de la imitación de las sociedades poderosas y adelantadas. La originalidad, (sobre todo la literaria) es allí rara. La literatura del Perú ha debido ser, pues, principalmente imitativa; y por la imitación se explica en gran parte. Cuanto en el Perú se ha pensado y se ha escrito, es reflejo de lo que en otras partes se escribía y se pensaba. Más no por eso deja de tener valor efectivo la influencia del carácter nacional."¹⁵⁸

Por ello para Riva-Agüero la literatura peruana es un apéndice de la literatura española, ya que está escrita en castellano y reproduce el espíritu de la raza y la civilización españolas:

"La literatura peruana forma parte de la castellana. Esta es verdad inconclusa, desde la lengua que hablamos y de que se sirven nuestros literatos es la castellana. La literatura del Perú, a partir de la conquista, es literatura castellana provincial, ni más ni menos que la de las islas Canarias, la de Aragón o Murcia, por ejemplo, puesto que nada tiene que ver con la literatura, la dependencia o independencia política de la región donde se cultiva."¹⁵⁹

La literatura prehispánica no puede formar parte de la literatura peruana, ya que es un elemento exótico que ya no tiene nada que ver con la realidad de la cultura:

"...aquellas civilizaciones o semicivilizaciones ante-hispanas murieron, se extinguieron, y no hay modo de reanudar su tradición, puesto que no dejaron

¹⁵⁷José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, ed., cit., p.15.

¹⁵⁸*Ibidem*, p.13.

¹⁵⁹*Ibidem*, p.220.

literatura. Para los criollos de raza española, son extranjeras y peregrinas, y nada nos liga a ellas; y extranjeras y peregrinas son también para los mestizos e indios cultos, porque la educación que han recibido los ha europeizado por completo"¹⁶⁰

Estas afirmaciones conducen a Riva-Agüero a establecer un programa cuyo fin primordial es conservar el legado de la tradición española en detrimento de la cultura prehispánica, aunque se deba preservar lo que el llama "el espíritu de la raza". Por tanto, como señala Cornejo Polar, la propuesta de Riva-Agüero es de carácter colonial, ya que "reafirma la posición colonial del Perú con respecto a España"¹⁶¹. Esta exaltación de la cultura española frente a la cultura indígena le conduce a infravalorar la segunda, de ahí que saque un juicio peyorativo sobre la raza indígena:

"La raza española transplantada al Perú, degeneró de sus caracteres en el criollismo (...) La influencia debilitante del tibio y húmedo clima de la costa, núcleo de la cultura criolla; el prolongado cruzamiento y hasta la simple convivencia con las otras razas india y negra; y el régimen colonial (...) produjo hombres indolentes y blandos (...). Pero los criollos nos parecemos bastante a nuestros hermanos los españoles europeos; por más que todavía seamos menos vigorosos y enteros que ellos, como nacidos lejos del tronco paterno y del ambiente y del suelo propios."¹⁶²

Las opiniones racistas de Riva-Agüero acerca del indio lo marcarán notablemente y serán el motivo principal de oposición que sus teorías encontraran en los años veinte, pero, como señala Loayza, "tales opiniones pasaban en 1905 por hechos indiscutibles"¹⁶³:

"El indio es rencoroso, aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara guerra franca es por cobardía.

¹⁶⁰*Ibidem*, p.227.

¹⁶¹ Antonio Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, ed., cit., pp.74-75.

¹⁶² José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, ed., cit., p.8.

¹⁶³ Luis Loayza, "Una teoría de la literatura peruana", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.34. Este trabajo también se encuentra publicado bajo el mismo título en *hueso úmero*, Lima, n°19, octubre-diciembre, 1984, pp.29-44.

En él, como en todos los esclavos, fermentan odios mortales e inextinguibles."¹⁶⁴

¿Se puede seguir diciendo, por tanto, que "Riva-Agüero nunca habla del indio en forma despectiva"?¹⁶⁵ Los juicios de Riva-Agüero están condicionados por el clima que caracteriza la sociedad peruana de los años que inician el siglo XX y por su admiración hacia las literaturas europeas que leyó en su juventud y que le impedían ver la literatura del presente, admiración que rememora en su obra capital junto con sus lecturas peruanas:

"El ameno Prescott y el fatigoso Mendiburu me revelaban el remoto pasado peruano; y don Ricardo Palma el ingenio zumbón de la Lima colonial. Esas fueron mis primeras lecturas, de los ocho a los diez años, junto a la pesada compilación de Cantú. Más que en los seis gruesos tomos de la *Historia Universal* de este erudito italiano, buscaba yo, en los cuatro que van a continuación de ella, la imagen del mundo grecorromano y medieval. Allí me deleitaron por primera vez trozos de Demóstenes y Cicerón, versos de la antología griega y el ensayo de Macaulay sobre Warren Hastings. En los viejos entresuelos de Lártiga, desde el año 1894, saboreaba yo, a través de Cantú, las églogas de Teócrito y fragmentos de Anacreonte y de Calidasa. Después Zorrilla me sedujo con sus leyendas de Castilla; Castelar, que falleció en 1899, con la pompa de sus períodos y la refulgencia de sus descripciones; Michelet, con sus iluminismos históricos, tan engañosos, pero de tan mágico atractivo para la juventud."¹⁶⁶

Además, su opinión negativa acerca del indio era algo corriente en la época que estaba en el ambiente, pero también era corriente el juicio negativo acerca de los judíos en la Alemania de Hitler¹⁶⁷ y cualquier historiador que pretendiera utilizar como

¹⁶⁴José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, ed., cit., p.143

¹⁶⁵Antonio Peña, "José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora, en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987, p.140.

¹⁶⁶Entrevista de Carlos Pareja Paz Soldán a José de la Riva-Agüero; citado en José Jiménez Borja, "Prólogo", en José de la Riva-Agüero, *Obras Completas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962, p.16.

¹⁶⁷Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.

justificación a su holocausto tal argumento pasaría por ser un apologista de la más tremenda barbarie. Riva-Agüero estaba condicionado por sus prejuicios de la oligarquía a la que pertenecía y el Perú era un país que toleraba las opiniones racistas, porque ese racismo existía en todos los grupos como consecuencia de la desintegración social que arrastraba su propia historia. De ahí que, como señala Loayza, "Riva-Agüero repite los prejuicios del ambiente de la época"¹⁶⁸, ya que era muy frecuente entre los autores de la época "el empeño desmedido por establecer a toda costa una definición del carácter nacional"¹⁶⁹. Pero también esta reticencia a reconocer lo indígena, este racismo solapado le permitía al Perú y a las clases dominantes sostener una jerarquía que mantenía a la oligarquía en el poder. Su conservadurismo en el campo literario escondía una voluntad de que la sociedad peruana no cambiase. Este aspecto le llevó a Mariátegui a presentar a Riva-Agüero como un defensor de todo lo colonial, error que comete el director de *Amauta*, ya que Riva-Agüero presenta un fervoroso hispanismo frente al desinterés de la literatura colonial:

"¿A qué se reduce, pues la literatura colonial? A sermones y versos igualmente infestados por el gongorismo y por bajas adulaciones, y a la vasta pero indigesta erudicción de León Pinelo, Espinosa, Medrano, Menacho, Llano Zapata, Bermúdez de la Torre, Peralta y Bravo de Lagunas..."¹⁷⁰

Para José María Arguedas, Riva-Agüero reivindicó la grandeza del Imperio incaico, pero no se preocupó del "indio vivo", no se preocupó de sus derechos constitucionales durante la República, de modo que quedó marginado e ignorado. Arguedas considera que fue un gran avance la revalorización que Riva-Agüero hace del mestizo, ejemplificado en el Inca Garcilaso, aunque tales valores fueran exaltados por lo que en él había de hispánico¹⁷¹. Sin

¹⁶⁸Luis Loayza, "Una teoría de la literatura peruana", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.35.

¹⁶⁹*Ibidem*, p.36.

¹⁷⁰José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, ed., cit., p.15.

¹⁷¹"El hispanismo se caracteriza por la afirmación de la superioridad de la cultura hispánica, de cómo ella predomina en el Perú contemporáneo y da valor a lo indígena en las formas mestizas. Proclama la grandeza del Imperio incaico, pero ignora, consciente o tendenciosamente o por falta de información, los vínculos de la

embargo, en realidad, destaca en Riva-Agüero su indiferencia hacia factores sociales y económicos¹⁷², que es el rasgo que lo diferencia de los estudiosos de la generación de Mariátegui y que manifiesta su distancia de la vanguardia y su proximidad al pensamiento decimonónico.

Por su parte Luis Loayza, piensa que en su madurez Riva-Agüero se radicalizó en el tono de sus escritos: "rechazó la duda y procuró la solidez y la inmovilidad del dogma"¹⁷³. La rigidez de sus asertos le llevó a ensalzar la medianía de escritores que llenan el siglo XIX en el Perú (Cisneros, Salaverry, Juan de Arona, etc): "Riva-Agüero no fue uno de esos iconoclastas que empiezan su carrera proponiendo una revisión radical de los valores aceptados. Nadie sino un patriota exaltado o un ignorante podía negar que la mayoría de los escritores de nuestro siglo XIX no pasan de una modesta medianía."¹⁷⁴ En realidad el canon establecido por Riva-Agüero responde a un gusto arcaizante que le llevaba no sólo a desdeñar al modernismo, sino a desdeñar a la misma modernidad¹⁷⁵:

población nativa actual con el tal Imperio, las pervivencias dominantes en las comunidades indígenas, que forman, en la actualidad no menos del 50% de la población del Perú de la antigua cultura precolombina del país. En la política militante, los hispanistas son conservadores de extrema derecha y por eso, aunque de manera implícita, consagran el estado de servidumbre de los indios." José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura nacional iberoamericana*, México, S.XXI Editores, 1975, pp.190-191.

¹⁷²Luis Loayza, "Una teoría de la literatura peruana", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.46.

¹⁷³Luis Loayza, "González Prada y Riva-Agüero, hermanos enemigos", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.15.

¹⁷⁴Luis Loayza, "Riva-Agüero contra el modernismo", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.25.

¹⁷⁵Luis Loayza, "En torno a Riva-Agüero crítico literario", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.24. Esta misma opinión la mantiene Carlos Arroyo Reyes cuando dice: "Con el tiempo, Riva Agüero acaba por negarse no sólo al modernismo, sino a la propia modernidad. Este temperamento se evidencia en su famoso discurso que, con ocasión del tricentenario de la muerte del Inca Garcilaso, pronuncia en la Universidad Mayor de San Marcos el 22 de abril de 1916- justo cuando la revuelta literaria de los colonidos se halla en la cúspide de su bazaría o agresividad-, donde llega a sostener -a manera de respuesta contra lo que el tilda de 'exotismo modernista'- que el genio literario peruano es fundamentalmente clásico y

todo lo moderno es negativo para Riva-Agüero. Por este motivo crítica las objeciones que se realizan a los modelos franceses¹⁷⁶ y cuestiona la aceptación entusiasta que se hace de los modernistas en ese momento en el Perú, a pesar de que salve de su crítica a Rodó y no a Darío¹⁷⁷. Riva-Agüero propone como bálsamo contra la imitación francesa el modelo español:

"...no es sólo el estilo sino la foma interna de pensamiento -si vale la frase- tan fácil de percibir como difícil de definir, y que vive intensa y potentemente en las obras españolas contemporáneas, lo propio en las de Pérez Galdós como en las de Pereda, en las de Valera que en las de Menéndez Pelayo, en las de Núñez de Arce que en las de Castelar, Echegaray y la Pardo Bazán."¹⁷⁸

Este planteamiento sobre la literatura y la sociedad peruana junto a su desconsideración hacia lo indígena influyó en autores posteriores como Ventura García Calderón y José Gálvez¹⁷⁹. Sus tesis serán continuadas por Javier Prado, autor que había sido netamente antihispanista hasta 1894, cuando escribe *El estado social del Perú durante la dominación española*, y que, a partir de 1918, después de conocer el libro de Riva-Agüero, escribirá *El genio de la*

que sólo ha producido engendros cuando se apartar de sus reglas simétricas." Carlos Arroyo Reyes, "Abraham Valdelomar y el movimiento colonidista", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°557, noviembre de 1996, pp.86-87.

¹⁷⁶"No me extrañaría que entre los escritores en cieme hubiera discípulos de Verlaine y de Huysmans, de Pierre Louys y de Jean Lorrain, de Moréas y de Henri Bataille, de Mauricio Rollinat y de René Ghil, y adoradores de la pintura japonesa y de la impresionista (conocida en algún libro de estampas), de los dramas de Maeterlinck, de las novelas de Mauricio Barrés y -¿por qué no?- hasta de los versos de Gustavo Kahn y de los del conde Roberto Montesquiou Fezensac." José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, ed., cit., p.235.

¹⁷⁷"Lo que irrita y subleva a veces, y más a menudo mueve a la compasión y a la risa, es aquella turba de jovencitos que, por haber pasado algunos meses en París o por chapurrar algunas palabras en francés, se echan a componer una endiablada prosa que a veces clama por Mercurio contra el gallico morbo que la corroe, o versos en que pululan a granel los cisnes, los lirios, las hostias, las harpas lejanas, los sonidos vagos, los buveurs d'éther, las sinfonías blancas y el absintio. De esta ralea literaria se halla infestada toda América Latina." José de la Riva-Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, ed., cit., p.233.

¹⁷⁸*Ibidem*, p.249-250

¹⁷⁹José Gálvez, *Posibilidad de una genuina literatura nacional*, Lima, Editora M. Moral, 1915.

*lengua y la literatura castellana y sus caracteres en la historia intelectual del Perú*¹⁸⁰, obra en la que cambiará radicalmente sus opiniones, aproximándose a las tesis de Riva-Agüero.

Las ideas hispanistas serán ampliamente discutidas durante las décadas de 1920 y 1930, siendo José Carlos Mariátegui y la tribuna de *Amauta*, los principales adalides de esta crítica¹⁸¹. Para Mariátegui, las ideas radicales de Riva-Agüero fueron la respuesta a la reacción moral de la derrota de la Guerra del Pacífico, por ello uno de sus objetivos era "la recuperación del terreno perdido en la literatura" que se manifestaría en el *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Pero Mariátegui trivializó sobre las ideas de Riva-Agüero, no se detuvo a demostrar sus afirmaciones y juzgó a Riva-Agüero por sus ideas políticas; redujo toda la generación futurista a la figura de Riva-Agüero y sólo se detuvo a analizar su obra más importante. Mariátegui le criticó la defensa de la literatura colonial, defensa que como hemos visto no se produce. Sí que es cierto que Riva-Agüero era un seguidor de la literatura de Palma, pero también lo era Mariátegui. Riva-Agüero destacó la conquista como tema primordial en la colonia, mostró un incuestionable distanciamiento hacia el indio, y eso será el punto central de la crítica mariateguiana. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el idioma quechua era algo distante para los limeños y que, de ese modo, el mundo indio no podía ser motivo de creación literaria. ¿Cómo quería Mariátegui que en estas condiciones la literatura se acercara al indio?¹⁸²

Luis Alberto Sánchez decía de Riva-Agüero que "a los indios no los veía"¹⁸³. Aunque es cierto que, por los motivos antes expuestos, Riva-Agüero al igual que lo que había sido la literatura

¹⁸⁰Javier Prado, *El genio de la lengua y la literatura castellana y sus caracteres en la historia general del Perú*, Lima, Imprenta del Estado, 1918.

¹⁸¹José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.275-281.

¹⁸²Vid. Luis Loayza, "Riva-Agüero en los 7 ensayos", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., pp.87 y ss.

¹⁸³Citado por L. E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*, Lima, Editoriales Unidas, 1978, pp.58-59.

hasta su época, no se fijó en exceso en el indio, podemos encontrar afirmaciones al final de *Paisajes Peruanos* que muestran postulados próximos a los indigenistas:

"Sin la mejora e incremento de la agricultura serrana, jamás habrá material ni moralmente, patria vigorosa. Estriba en esto lo más del problema indígena, que es el esencial problema peruano (...) la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse."¹⁸⁴

Riva-Agüero apostó por un Perú integral, por un Perú que incluyera a Costa y Sierra mediante un mestizaje que inventara un nuevo concepto de lo nacional¹⁸⁵:

"...la zona de la Costa ha de reputarse como un verdadero archipiélago en el territorio peruano; y sus civilizaciones desde los tiempos aborígenes han tenido constantemente carácter insular por su delicadeza relativa y la tenuidad y ámbito estrecho de sus influencias naturales. No es ni puede ser cuerpo suficiente para una gran nacionalidad. Hoy mismo, mientras la Sierra cuenta con tres millones de habitantes, no llegan los costeños a un millón. (...) Así las dos regiones tradicionales Costa y Sierra (porque la Montaña no significa sino el Perú nuevo y futuro), predominando alternativamente, han formado, con sus primacías sucesivas, el ritmo de la historia peruana."¹⁸⁶

Al ser el *Carácter de la literatura del Perú independiente* una obra donde se mezclan juicios literarios con un proyecto de lo que es y debe ser el Perú, Riva-Agüero introdujo la tesis de que el Perú necesitaba un gobierno robusto para hacer frente a los continuos vaivenes provocados por los golpes militares y predicó la necesidad de que se creara una clase fuerte e influyente. El establecimiento de esta clase en un régimen monárquico preocupaba a Mariátegui. Sus desavenencias eran políticas y no literarias:

¹⁸⁴José de la Riva-Agüero, *Paisajes peruanos* (1912), Lima, Editora Latinoamericana, 1957, pp.110-111.

¹⁸⁵Esta misma opinión es compartida por Antonio Peña cuando señala: "A Riva-Agüero no le preocupa tanto la europeización u occidentalización del Perú y de América del Sur, sino la integración y desarrollo autónomo de estos pueblos." Antonio Peña, "José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora", *ed., cit.*, p.144.

¹⁸⁶*Ibidem*, p.106.

"...los ataques no están dirigidos contra el escritor sino contra el hombre político, y no contra el político que Riva-Agüero había sido antes del exilio voluntario, en sus libros o en la acción de partido, sino contra aquel que Mariátegui había visto en Europa¹⁸⁷. (...) Para escribir sobre él, Mariátegui no debió darse el trabajo de releer sus libros, que en ese momento no le interesaban: pensaba seguramente en el político que regresaría al Perú. No era demasiado pronto para empezar a combatirlo."¹⁸⁸

Las críticas de Mariátegui¹⁸⁹ y la exacerbación de Riva-Agüero arremetía contra todo el que no pensara como él, como señala Loayza, acabaron con "la posibilidad de un diálogo que en su momento -eran los últimos años del régimen de Leguía tan sonoros de hueca oratoria- pudo ser útil."¹⁹⁰ Esta antipatía mutua se debía a un posicionamiento político que en el caso de Riva-Agüero era para los izquierdistas tal y como lo designara González Prada "el prototipo de niñogotismo con todas sus mentecatas adyacencias"¹⁹¹, y este juicio de González Prada lo hereda Mariátegui y lo hereda la opinión que de él toma la vanguardia indigenista. Porque, para Riva-Agüero, el problema del indio era fundamentalmente económico¹⁹², era una masa en expansión de la que desconfiaba al afrontar sus cualidades, ya que su ignorancia y su miseria "les impiden estimar y emplear los inventos modernos; a la escasez de los mercados, por falta de caminos y leyes protectoras; a la mala distribución de la

¹⁸⁷Mariátegui conoció a Riva-Aguero en Roma y éste le habló con simpatía de un grupo de intelectuales próximos al fascismo que se hacían llamar Idea Nazionale.

¹⁸⁸Luis Loayza, "Riva-Agüero en los 7 ensayos", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.94.

¹⁸⁹Un análisis sobre la reacción de Riva-Agüero ante las críticas de Mariátegui se puede consultar en Luis Loayza, "Riva-Agüero: 'El tiempo es una superstición'", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., pp. 97 -110.

¹⁹⁰Luis Loayza, "Riva-Agüero en los 7 ensayos", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., p.96.

¹⁹¹Citado por Luis Loayza, "Colonida y el pleito generacional", en *hueso úmero*, n°14, julio-septiembre, 1982, p.151.

¹⁹²L. E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*, ed., cit., p.60.

propiedad, los latifundios y los abusos en el régimen interno de las comunidades y partición de sus lotes y en particular al desánimo que han de acarrear necesariamente las exacciones seculares, a la reconocida inferioridad económica del peón defraudado y la tarea servil"¹⁹³. Bien es cierto que no insistió en el tema de la opresión a la que se hallaba sometido el indio, pero de ahí a que, como señalaba Sánchez, nunca viera el problema indígena, hay una cierta distancia.

2.7.-Victor Andrés Belaúnde.

Pocos años después de que Riva-Agüero publicara su *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Víctor Andrés Belaúnde pronunciaba un discurso titulado "La crisis presente" (1914) en la Universidad de San Marcos, en el que confirmaba que los intelectuales jóvenes debían participar en la política. Ese mismo año, Riva-Agüero fundaba el Partido Nacional Democrático. En aquella aventura lo acompañaron José María de la Jara, José Gálvez, Óscar Miró Quesada y Carlos Alayza. Belaúnde no participó en la fundación pero se unió a ellos poco tiempo después.

Belaúnde (Arequipa 1883-Nueva York 1966) es "uno de los momentos más lúcidos de la conciencia histórica del Perú"¹⁹⁴. Su labor intelectual se inicia en 1904 con un libro titulado *La Filosofía del Derecho y el método positivo*. Allí Belaúnde señala lo que será el reto central de su obra: la reivindicación del pasado peruano junto a una proyección de futuro que constituye la utopía que debe lanzar al hombre hacia delante. Descendiente de los fundadores de la ciudad de Arequipa, Belaúnde encarnaba, como señala Bourricaud, "las virtudes del patriciado arequipeño"¹⁹⁵.

Su primer libro ve la luz en 1904, *La filosofía del Derecho y el método positivo*, obra en la que Belaúnde acepta plenamente los postulados de Comte, según el cual sólo aquellos datos accesibles mediante nuestra experiencia pueden ser objetos de saber: "Hechos fenómenos: he aquí la realidad cognoscible. Lo que se aparta de ella

¹⁹³José de la Riva-Agüero, *Paisajes peruanos* (1912), Lima, Editora Latinoamericana, 1957, p.111.

¹⁹⁴César Pacheco Vélez, "Estudio preliminar", en Víctor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*, Lima, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, 1983, p.15.

¹⁹⁵François Bourricaud, *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1954, pp.49-53.

no puede llamarse ciencia; será a lo más un conjunto armónico, quizá bello, de cosas imaginadas"¹⁹⁶. Belaúnde ve en el positivismo la cancelación de una etapa primitiva de la historia; el positivismo suprime, para Belaúnde, la visión religiosa y metafísica del mundo, de modo que concibe la Historia como un proceso evolutivo en donde se niega la existencia de un derecho natural como algo "inmutable, universal, innato"¹⁹⁷. En consecuencia Belaúnde niega la igualdad de todos los hombres:

"Así como los caracteres, necesidad y tendencias del hombre varían de edad en edad, varían también de raza en raza y de pueblo en pueblo. Y aún hay más: dentro de un mismo pueblo varían esos caracteres de una manera bastante pronunciada según la herencia y el medio ambiente de los diversos individuos."¹⁹⁸

El positivismo proporciona a Belaúnde una justificación científica de los hechos políticos. La ciencia política era ahora una ciencia exacta que pretendía estabilizar el orden establecido a partir del consenso. Belaúnde rechazaba así la crítica política, la subjetividad del compromiso político y la anarquía intelectual: "...aquél saber que en su origen se alzaba contra la religión y la metafísica devenía ahora técnica adaptativa de control"¹⁹⁹.

El mismo determinismo positivista alienta su obra *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. Allí Belaúnde repasa las teorías elaboradas por la sociología jurídica y política (Spencer, De Greef, Letourneau, Markham, D'Orbigny, Riva-Agüero) y desmantela la utopía del comunismo incaico, tan ensalzada por los indigenistas de la generación de Mariátegui y Valcárcel. Para Belaúnde, el Perú antiguo no era más que una unión de *ayllus* dominados por el poder político de los quechuas:

¹⁹⁶Victor Andrés Belaúnde, *La Filosofía del Derecho y el método positivo* (1904), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos, Obras Completas*, vol.I, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Victor Andrés Belaúnde, 1987, p.8.

¹⁹⁷*Ibidem*, p.25.

¹⁹⁸*Ibidem*, pp.29-30.

¹⁹⁹Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.18.

"Se ha desvanecido el sueño del socialismo peruano (...) El Perú antiguo no es el arquetipo del estado socialista. El Perú antiguo es una enorme aglomeración de *ayllus*, de comunidades de aldea, de agrupaciones de organización rudimentaria y primitiva."²⁰⁰

Entre 1908 y 1915 Belaúnde ocupa gran parte de su actividad en describir el problema nacional, tal como reconoce en sus *Memorias*. Esos años coinciden con su colaboración con la Asociación Pro Indígena y con su labor de director al frente de *El Mercurio Peruano*, periódico que se definía como "organo de la verdadera peruanidad" y que habría de "cavar hondo la tierra nativa, penetrar los secretos del... pasado y plantear problemas (del Perú)"²⁰¹. En 1908, Belaúnde, bajo el influjo de Unamuno²⁰², desarrolla la idea de la historia como liberadora de las fuerzas ocultas que impiden el progreso del país²⁰³. Marcado por el pensamiento de Ganivet, Macías Picavea y el regeneracionismo de Joaquín Costa²⁰⁴, Belaúnde se plantea revisar la historia para explicar la enfermedad que a su juicio sufre el país y que es la que le impide progresar. El retraso peruano se debe fundamentalmente a la enfermedad que sufren algunas instituciones que nacieron en el Incanato y se han prolongado hasta la República, tal es el caso del *ayllu*. Para Belaúnde, la nacionalidad aparece desintegrada y sin rumbo ante la falta de ideales colectivos²⁰⁵, pero también por una práctica de

²⁰⁰Víctor Andrés Belaúnde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos, Obras Completas*, vol.I, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, 1987, p.69.

²⁰¹Citado por Martín S. Stabb, *América Latina en busca de una identidad*, Caracas, Monte Avila, 1967, p.277.

²⁰²Vid. Carlos Arroyo Reyes, "Entre el regeneracionismo y el Volkgeist. El joven Belaúnde y la generación española del 98", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°577-578, julio-agosto de 1998, pp.308-312.

²⁰³Osmar Gozales ha puesto de relieve la relación que existe entre las críticas que Belaúnde hace a la clase política peruana con la que Joaquín Costa y los regeneracionistas postulan contra la elite española. Omar Gonzales, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Ediciones Preal, 1996, p.305.

²⁰⁴César Pacheco Vélez, *op., cit.*, pp.17-18.

²⁰⁵*Ibidem*.

gobierno fundamentada en la utopía de considerar a toda la población por igual:

"Imbuidos en conceptos teóricos y en abstracciones, hemos querido legislar en la república como si se tratara de un pueblo enteramente nuevo, de un pueblo que no tuviera ningún lazo con el pasado."²⁰⁶

Belaúnde intenta conciliar el pasado prehispánico y colonial con la modernidad del presente y para ello señala que es necesario enfrentarse a la problemática indígena: "la cuestión social del Perú es la cuestión indígena (...) el más doloroso y trascendental de nuestros problemas"²⁰⁷. Frente a González Prada que señalaba la nacionalidad indígena del país y Alejandro Deusta que en el S.XIX señalaba que el Perú no lo formaban ni indios ni mestizos, Belaúnde propone que el Perú era el resultado de los distintos mestizajes que se habían producido en el territorio andino desde la Conquista hasta la República²⁰⁸. Esta concepción de un Perú integral, como lo llamará posteriormente en su obra *La síntesis viviente* (1950) no descarta la desigual aportación de cada clase y cada etnia a la configuración de la nacionalidad: "Sobre una raza de espíritu gregario y de solidarismo mecánico, se estableció otra raza dotada de fuerte instinto de dominación y poderoso sentido de individualidad"²⁰⁹. Por ello, considera que el indio es únicamente un buen trabajador para labores agrícolas y ganaderas, de modo que se restringe su movilidad social:

"El criterio para apreciar el valor de una raza es el de su aptitud para dominar el medio. Nadie como el indio para el pastoreo de los ganados andinos. Él es el barretero insustituible de las minas; y ha llegado a ser un obrero insustituible en la agricultura de la costa (...) la república no lo ha aprovechado

²⁰⁶Victor Andrés Belaúnde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, ed., cit., p.61.

²⁰⁷*Ibidem*, pp.61-62.

²⁰⁸Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.20

²⁰⁹Victor Andrés Belaúnde, *Meditaciones peruanas*, en *Obras Completas*, vol.II, Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, p.36.

más porque ignoró el genial principio descubierto por Polo de Ondegardo acerca de su psicología económica, tan refractario al régimen individual y tan propicio y fecundo en los trabajos colectivos. La república lo único que ha hecho es esterilizar, por el régimen individualista, la potencia del trabajo del indio, y conservar el tributo en la forma de contribución personal, o en la del impuesto por el alcohol, que agrega a la exacción el cobarde y lento asesinato. Y el indio, que no ha participado en los beneficios de la nacionalidad ha sabido morir por ella en las horas de prueba."²¹⁰

Estos juicios acerca de la inferioridad racial le han valido a Belaúnde la injusta presencia de su nombre en alguna historia del fascismo²¹¹. Sin embargo, hay que tener en cuenta un artículo suyo de 1923, "Un año de fascismo", en donde le reconoce algunos logros, pero su opinión final es evidentemente negativa sobre el régimen musoliniano.

Belaúnde seguía sosteniendo la desigualdad de las razas que se fundamentaba en la inexistencia de un derecho natural y en argumentaciones de carácter biológico, pero la aportación de los distintos componentes que conformaban el Perú eran absolutamente necesarios para construir una síntesis de los diversos pasados y para ello se necesitaba "esa libertad moral que sólo adquieren las sociedades cuando son dueñas de sus tradiciones, cuando han encadenado, con la fuerza de la historia, el impulso de los principios hereditarios; cuando en el cuadro de su pasada vida han estigmatizado lo que era malo y tomado lo que era bueno; y cuando del fondo de las tradiciones perfeccionadas y enaltecidas han hecho brotar la fecunda floración de sus ideales"²¹².

Para Belaúnde, esta síntesis se debe realizar sin coerción, pero privilegiando el sentido y naturaleza hispana:

"...la peruanidad es una síntesis comenzada pero no concluida. El destino del Perú es continuar realizando esta síntesis. Ello da sentido primaveral a nuestra historia. La gran fuerza aglutinante es la de los valores espirituales. El indio necesita vivir en su medio litúrgico. El mestizo tiene que reemplazar su desorientación moral por una intensa disciplina ético-religiosa. El elemento hispánico no puede conservar su propia fisonomía moral si no realiza su misión

²¹⁰*Ibidem*, pp.133-134.

²¹¹José Ignacio López Soria, *El pensamiento fascista (1930-1945)*, Lima, Mosca Azul, 1981.

²¹²Victor Andrés Belaúnde, *Meditaciones peruanas*, en *Obras Completas*, vol.II, ed., cit., p.45.

crisofórica."²¹³

Lo que intenta manifestar Belaúnde consiste en una idea que destierre tanto la presencia utópica del pasado como el conservadurismo hispanófilo. La solución es lo que él llama "tradicionalismo dinámico o evolutivo":

"Este tradicionalismo desterrará lo que tenga de malo el espíritu del pasado, proyectando sobre él los rayos de luz de la historia, y no pretenderá detener la marcha de nuestra existencia, ni que se interrumpa la cadena de nuestras tradiciones; en su obra de continuación buscará el nuevo ideal, lo unirá a la corriente de nuestra vida y hará fecunda y segura la obra del progreso."²¹⁴

Por este motivo, Belaúnde detiene su atención en los vicios del indio y en 1918 publica "El impuesto del alcohol un sucedáneo del tributo", en donde, tomando una actitud paternalista, crítica la actitud del estado que, a causa de sus intereses económicos, no restringe su consumo entre la población indígena.

Como señala López Alfonso, Belaúnde supo centrar el principal problema del Perú, la integración nacional y sus posibles soluciones, pero en la práctica esta teorización de los problemas del país apuntaba a mantener largo tiempo el poder en manos del patriciado. En *La crisis presente*, discurso que pronunciaría Belaúnde en la Universidad de San Marcos el 13 de abril de 1914, arremete contra "la crisis moral de la clase dirigente" que es la causante de la incapacidad del Estado para hacer frente a los problemas de la nación. Por ello Belaúnde, como en *La República* de Platón, predica la existencia de una clase de ilustrados que deben ser los encargados de dirigir los rumbos del Perú. De ahí que considere que las clases medias no deben dedicarse al estudio sino al trabajo manual y al comercio:

"Nuestra instrucción media es la primera enemiga de la clase media. Su tipo clásico, su difusión exagerada, su carácter de antesala de la universidad ha desviado a la juventud del camino salvador del trabajo libre. Según Faguet, un país sólo necesita una buena instrucción primaria, de educación integral para la

²¹³ *Ibidem*, p.403.

²¹⁴ *Ibidem*, p.34.

clase de trabajo, y una instrucción superior esmeradísima para la clase dirigente."²¹⁵

Esta rígida estratificación de la sociedad propuesta por Belaúnde suponía resignarse a la realidad de la marginación del indio que sólo podría ser asimilado en la sociedad por la mediación de un proyecto educativo que atendiera a sus necesidades:

"Instrúyase, edúquese al indio y se mejorará su condición. De otro modo, nuestros deseos por laudables que sean, serán siempre estériles, porque dondequiera que un hombre estúpido esté colocado al lado de otro que haya cultivado su inteligencia, si no ha llegado éste a un grado de probidad, que no es común entre los hombres, habrá siempre una víctima y un verdugo. Educación, educación, señores, para los indios; y por lo que hace a derechos; reconozcamos que nosotros no podemos hacer más que declararlos cuando existen, y que sólo Dios puede crearlos."²¹⁶

En definitiva, el pensamiento de Belaúnde responde a una necesidad de la clase rectora de preservar al país de los *males* del anarquismo y del socialismo²¹⁷. En ellos veía una "fuerza ciega"²¹⁸ Con *La realidad nacional* (1931) Belaúnde respondía a estos *fantasmas* que habían nacido en la prédica de González Prada y que volvían a nacer con los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ya entonces, como señala López Alfonso, "sus instrumentos de conocimiento y de acción habían dejado de ser eficaces ante un mundo radicalmente distinto del que Mariátegui era, como él mismo reconocía, apenas un síntoma"²¹⁹. Con *La realidad nacional* Belaúnde se inclinó hacia un "reformismo social cristiano" que mantenía sus raíces en Bergson y Boutroux, hacia una religiosidad que veía, en la *tradición*, *jerarquía*, y en la *comunidad*,

²¹⁵Victor Andrés Belaúnde, *La crisis presente* (1914), en *Meditaciones peruanas*, en *Obras Completas*, vol.II, ed., cit., p.123.

²¹⁶*Ibidem*, p.100.

²¹⁷*Vid.* Carlos Arturo Torres, *Los ídolos del Foro*, Madrid, Editorial América, p.268.

²¹⁸Augusto Castro, *El Perú un proyecto moderno*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva-Agüero, 1994, p.129.

²¹⁹Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.25.

liturgia, porque ya entonces dogmatizaba que la "unidad de la religión es la base de la unidad nacional"²²⁰. Esta fe religiosa le sirve a Belaúnde como resorte para enfrentarse a las tesis mecanicistas del marxismo mariáteguiano:

"...el socialismo al relegar como un mito la unidad espiritual de la humanidad, no tiene base para establecer la unidad política y la igualdad económica; de la concepción materialista de la vida, el único que ha sacado las consecuencias lógicas ha sido Nietzsche, el niño terrible de la filosofía. Idealismo y socialismo se han decorado de un ideal cristiano despojándolo de su misma fuente."²²¹

De ahí que señalara que la educación era el único remedio para la solución a los males del indio y que ésta se encargara a instituciones religiosas. Un ideal de incompleta realización persigue Belaúnde en sus últimos escritos, de modo que Belaúnde opta por "la auténtica religión, que aspire nostálgicamente por un futuro que sea reproducción de pasado"²²²:

"La humanidad sólo recobrará su equilibrio y salud espiritual, cuando nuestro fervor místico vuelva a su centro natural: el mundo invisible, y conservemos para la realidad y la vida el criterio de la experiencia y el sentido de lo relativo".²²³

Este fervor religioso como resorte salvador de la patria se acentuará en textos posteriores como *Peruanidad*²²⁴. Allí, como señala López Alfonso, se enfrentará al mensaje marxista de Mariátegui y criticará la demagogia racial del director de *Amauta*:

²²⁰Víctor Andrés Belaúnde, *La realidad nacional*, en *Obras Completas*, vol. II, ed., cit., p. 86.

²²¹Víctor Andrés Belaúnde, *Obras Completas*, vol. III, p. 43.

²²²Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p. 26.

²²³Víctor Andrés Belaúnde, *La realidad nacional*, en *Obras Completas*, vol. II, ed., cit., p. 92.

²²⁴Víctor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*, en *Obras Completas*, vol. V, Lima, Edición de la Comisión Nacional del centenario de Víctor Andrés Belaúnde, 1987.

"(...) el programa socialista se ha hecho en el Perú programa de indigenismo radical. El indio no es una parte esencial de la nacionalidad, sino la nacionalidad misma (...) he aquí que las necesidades de la estrategia de la revolución mundial ponen a la orden del día el problema de la liberación de las razas de color (...) El socialismo abandona su criterio humanitario y adopta, con inconsecuencia palmaria, lo que podríamos llamar nacionalismo racial"²²⁵.

Belaúnde cayó en los mismos defectos que su compatriota Mariátegui al radicalizar sus tesis fundamentadas en criterios raciales. Eran acertadas sus críticas a Mariátegui, pero también no es menos cierto que sus prejuicios hispanizantes volvían a plantear el problema en los términos que lo había analizado ya en su primer libro, *La Filosofía del Derecho y el método positivo*, es decir, en la superioridad de una raza sobre otra ante la negativa de la existencia de cualquier derecho natural. De ahí la extrema admiración que manifestara en sus últimos libros por la heroicidad de los conquistadores²²⁶. No obstante, ambos autores estaban de acuerdo en que la redención del indio debía partir de soluciones legislativas, económicas²²⁷. Sus diferencias, que evidenciaban una oposición política obvia, también residían en su valoración del pasado prehispánico: mientras para Mariátegui el Perú había sido una nación antes de la llegada de los españoles, para Belaúnde el Tawantinsuyo fue un Estado pero no una nación²²⁸.

La validez del pensamiento de Belaúnde, al pensar que el Perú podía ser una nación donde se integraran las distintas etnias, se manifiesta en la acogida de sus ideas por parte de la Democracia Cristiana moderna. Sin embargo, nunca la oligarquía hizo suyas las propuestas de este pensador, tal vez porque "no estuvo en

²²⁵ Víctor Andrés Belaúnde, *La realidad nacional*, en *Obras Completas*, vol.II, ed., cit., pp.30-31.

²²⁶ Augusto Castro, *El Perú un proyecto moderno*, ed., cit., p.134.

²²⁷ "Mariátegui coincide con Belaúnde en que la república significó un cierto retroceso en la situación del indio; pero éste confía en soluciones económicas legislativas y pedagógicas integradas para dar un avance significativo en su dramática situación." César Pacheco Vélez, *op., cit.*, p.48.

²²⁸ Vid. Antonio Peña, "José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora", en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1987, pp.138-139.

condiciones, por su misma condición económica, por su entronque con el capital extranjero, por su provincialismo, de poder asumir estos puntos de vista sofisticados de sus intelectuales. De ahí que se quedaran, por consiguiente, sin un proyecto histórico de más largo aliento, que hubiera sido desarrollado si hubiese habido una articulación entre esa clase y esos intelectuales. En ese sentido, si esa articulación se hubiese dado, el Perú probablemente sería otro."²²⁹

2.8.- Francisco García Calderón.

Uno de los miembros de la generación del Novecientos que más odios suscitó entre los indigenistas de la generación de Mariátegui fue Francisco García Calderón (1883-1953). Autor de estudios sociológicos como *Le Perou contemporain* (1907), *Les Democraties latines de l'Amérique* (1912) y *La creación de un continente* (1912), no produjo ningún libro orgánico de filosofía, sino que recopiló sus artículos en diversos volúmenes: *Hombres e ideas de nuestro tiempo* (1907), *Profesores de idealismo* (1909), *Ideologías* (1917), e *Ideas e impresiones* (1919). Por formación y por extracción social pertenece a la clase gobernante peruana. Para Salazar Bondy, Francisco García Calderón representa "la conciencia burguesa lúcida, la actitud mediadora que sabe de las limitaciones de la realidad y que busca salidas dentro del orden actual"²³⁰. Como Belaúnde, Francisco García Calderón busca una clase selecta que sea capaz de llevar al país hacia el progreso, sin que cambie el orden establecido:

"Los teóricos del absoluto buscaban en la revolución el nuevo estado social complejo, excelente, concebido en la autonomía. Una evolución lenta, fundada sobre la riqueza, hecha de transacciones, de esfuerzos y de acción continua asegura la paz y aporta reformas parciales, más reales que la generación y el progreso de las revoluciones."²³¹

²²⁹Sinesio López, "La generación de 1905", en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987, p.160.

²³⁰Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Ed. Moncloa, 1965, t.I , p.199.

²³¹Francisco García Calderón, *Le Perou contemporain*, París, Dujarrig et Cie, 1907, p.187. Citado por Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el*

García Calderón piensa que no se puede tener una visión idílica de la realidad, que hay que denunciar el atraso de las costumbres y de las instituciones y superar el pasado para abordar el mundo moderno. Por ello critica todas las instituciones del Perú para sacar a la luz los males que azotan el país y descubrir el camino que hay que seguir, para evitar una revolución. Para Sinesio López, García Calderón era más liberal que Riva-Agüero; tenía un concepto aristocrático de la democracia, una democracia que creara hombres selectos y no mediocres²³². Esta opinión contrasta con la que muestra Vargas Llosa acerca de toda su generación, ya que, para él, después de alabar su rigor intelectual, destaca "su ceguera frente al problema de millones de indios (unos cuatro a principios de siglo) que, en los Andes, vivían en servidumbre, explotados y maltratados de manera inicua por los dueños de la tierra, por las autoridades, por los tinterillos y comerciantes, por las Fuerzas Armadas (...), ante la general indiferencia del resto de los peruanos, blancos o mestizos"²³³.

Nos hallamos ante el mismo problema que encontramos en Riva-Agüero y, en general, en toda la generación novecentista, el problema de que el indio, en las coordenadas históricas desde la que este grupo de intelectuales escriben, supone un mundo que no es accesible a los intelectuales de la capital, intelectuales que, por otra parte, pertenecen a la aristocracia y que denuncian las injusticias cometidas contra los indígenas. Para García Calderón, el concepto de nación corra en paralelo con la noción de raza, porque ni la Colonia ni la República pudieron articular la integración de las distintas nacionalidades que formaban el Perú²³⁴, ni tampoco que tenga un concepto negativo del indio, del mestizo y del negro en general: "Ciertamente el indio, el negro, el mulato retardan la transformación del país y su modernización (...) la civilización es invariable consecuencia de la depuración de razas"²³⁵. García Calderón,

Perú contemporáneo, ed., cit., p.199.

²³²Sinesio López, *op., cit.*, pp.153-154.

²³³Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.58.

²³⁴*Vid.* Antonio Peña, "José de la Riva-Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora", *ed., cit.*, p.140.

²³⁵Francisco García Calderón, *La creación de un continente*, París, Ollendorf, 1913, pp. 349-350. Citado por Antonio Peña, *op., cit.*, p.142.

influenciado por Le Bon, al que le propuso que prologara uno de sus libros, cree en la esencia latina del continente americano en detrimento de las razas de color. Por ello elogia a la nación argentina "que tiene una noble función civilizadora en el continente latinoamericano por la superioridad de su raza".²³⁶ El indio es, para García Calderón, un elemento molesto para el progreso, "nación dominada por el atavismo triste y profundo", les llamará al final de *Le Perou Contemporain*, de ahí que, al considerar esencialmente latino a un país como Perú, muestre el distanciamiento de su generación frente al mundo indio. Con García Calderón se pone sobre el mantel más que nunca la incapacidad del Novecientos para afirmar un discurso válido en una época que ya no era la de su juventud²³⁷, porque, en realidad, son el resultado de dos mundos que se ignoraban mutuamente y que estaban en evidente oposición²³⁸.

2.9.-El indio y el modernismo en el Perú.

El hispanismo tuvo su manifestación literaria más importante en la obra de Ventura García Calderón, hermano de Francisco, que publicará sus *Cuentos peruanos* (1919), relatos en los que se muestra ese desconocimiento mutuo, donde el indio era *el otro*, un ser condenado al silencio y que resultaba inexpresivo entre la masa indiferenciada de campesinos. En el cuento titulado "La venganza del condor" el narrador reconoce: "nunca he sabido si nos miran bajo el castigo, con ira o con acatamiento". Allí se muestra la venganza del indio ante el látigo de su capitán, allí se enseña el miedo de los blancos ante el mundo de la cordillera: "tal vez entre ellos y los cóndores existe un pacto oscuro para vengarse de los intrusos que somos nosotros"²³⁹. Manifestaciones, en definitiva, de dos culturas

²³⁶ *Ibidem*, p.237.

²³⁷ Vid. Luis Loayza, "Inactualidad del novecientos", en *Sobre el Novecientos*, ed., cit., pp.11-12.

²³⁸ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, p.258.

²³⁹ Ventura García Calderón, *Cuentos peruanos*, Madrid, Aguilar, 1961, p.68.

que se desconocían y que los novencentistas no supieron o no pudieron asimilar.

La aparición de *Aves sin nido* podría hacer pensar que el relato indigenista se iba a afianzar en el Perú. La irrupción del modernismo en las letras peruanas impidió el desarrollo de esta corriente. El predominio de la prosa descriptivista hizo del indio un elemento más del paisaje andino en donde prima el pasado incaico, "entre otras razones porque ese pasado puede ser formulado en términos aristocráticos, imperiales"²⁴⁰:

"La visión que los modernistas -muchos de los cuales jamás estuvieron en la sierra ni tuvieron ocasión de ver un indígena de carne y hueso- presentan del indio es más fantasiosa que fundada en la experiencia, a menudo caricatural, a veces risible por lo estereotipada (como los incas de 'soñadora frente y ojos siempre dormidos' de los poemas de José Santos Chocano) y, otras, tan negativa y deshumanizada que podría llamarse racista."²⁴¹

Ricardo Gullón mantenía la tesis de que indigenismo y modernismo son dos fenómenos análogos de una misma actitud. Consideraba que el carácter irracional del indigenismo era, al igual que el modernismo, una respuesta escapista al auge del racionalismo y el positivismo del S.XIX²⁴². Por su parte, Luis Monguió, en contraposición a Gullón, señala que "de la lectura de los modernistas se obtiene una impresión general de absoluta indiferencia ante la realidad americana, es decir que raros son los temas objetivamente americanos que cultivan"²⁴³ y de esta indiferencia sólo se salvaría Chocano.

El modernismo llega al Perú en los últimos años del S.XIX y coincide con las primeras obras que fijan su atención en el indio, pero indigenismo y modernismo son "dos fenómenos diametralmente opuestos"²⁴⁴. De ahí que Basadre cuestionara el indigenismo de

²⁴⁰*Ibidem*, p.44.

²⁴¹Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., p.60.

²⁴²Ricardo Gullón, "Indigenismo y modernismo", en *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1973.

²⁴³Luis Monguió, "Sobre la caracterización del modernismo", en Homero Castillo, *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid, 1974, p.19.

²⁴⁴*Vid.* Helmut Scheber, "Indigenismo y modernismo", en *Revista de Crítica*

Valdelomar y sus cuentos incaicos²⁴⁵ y que José Carlos Mariátegui criticara la falta de americanismo o la presencia de un americanismo superficial en la obra de José Santos Chocano:

"José Santos Chocano pertenece a mi juicio, al período colonial de nuestra literatura. Su poesía gradilocua tiene todos sus orígenes en España. Una crítica verbalista la presenta como una traducción del alma autóctona. Pero este es un concepto artificioso, una ficción retórica. Su lógica, tan simplista, como falsa, razona así: Chocano es exuberante, luego es autóctono. Sobre este principio, una crítica fundamentalmente incapaz de sentir lo autóctono, ha asentado casi todo el dogma del americanismo y el tropicalismo esenciales del poeta de *Alma de América*."²⁴⁶

La diferencia entre ambos movimientos estriba en que el modernismo se fundamenta en la separación entre vida y literatura²⁴⁷. La función de la poesía consistía en un embellecimiento de lo vulgar según unas pautas armónicas que no provienen de la experiencia real sino de una experiencia literaria²⁴⁸. Los indigenistas, por el contrario, pretendían asirse a esa realidad a veces magnificándola a veces degradándola en demasía, pero intentando unir vida y literatura, aunque a veces el indigenismo pecaba de mostrar un indio idealizado lo cual suponía un contradictorio acercamiento del arte a la vida. Bien es cierto que pueden existir puntos de contacto entre el modernismo multifacial y la prosa indianista, pero eso se encuentra muy distante para unificar ambos movimientos con el indigenismo de

Literaria Latinoamericana, Lima, n°10, 2º semestre, 1979, p.116.

²⁴⁵Jorge Basadre, *Equivocaciones*, Lima, 1928, pp.35-36.

²⁴⁶José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.270.

²⁴⁷Vid. Ivan A. Schulman, *Génesis del modernismo: Martí, Nájera, Silva, Casal*, México, El Colegio de México, 1966; también del mismo autor "Poesía modernista. Modernismo/modernidad: teoría y poiesis", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, t.II, Madrid, Cátedra, 1987, pp.523-536; Rafael Gutiérrez Girardot, "La literatura hispanoamericana de fin de siglo", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, ed., cit., pp.495-506.

²⁴⁸Helmut Scheber, "Indigenismo y modernismo", ed., cit., p.118.

los años veinte marcado por las coordenadas de los movimientos de vanguardia y el acuciante compromiso político.

Alguna afinidad se puede encontrar en la obra de Ventura García Calderón. La prosa modernista de Ventura García Calderón (1886-1959) introduce al indio con una alta cuota de irrealidad que hace semejar su sufrimiento a algo inherente al propio paisaje andino. Como Riva-Agüero, García Calderón remite la grandeza de la tradición peruana al mundo de los conquistadores, a los hombres que robaban "mujeres despavoridas en la grupa de su corcel de guerra":

"Evidentemente Ventura García Calderón pone en acción -para dar razón del mundo indígena- una ideología oligárquica que explícitamente asume como tradición legítima la de los conquistadores y recubre la violencia e injusticia del hecho histórico con los atributos de una hechiza y fraudulenta leyenda heroica, bárbara pero magnífica, que permite convalidar cualquier atropello al pueblo indígena, desde siempre vencido y servil."²⁴⁹

Ventura García Calderón contempla el mundo indígena desde la distancia y lo somete a la justicia, aunque mejor sería hablar de injusticia, del mundo blanco. Como señala Cornejo Polar, el marco de irrealidad que aparece en su obra y del que se acusa a Ventura García Calderón no es tal, ya que "es perfectamente real y comprometido: su adhesión a un estado social y la defensa de los intereses de los grandes señores andinos"²⁵⁰. De hecho aparecen referencia en las que se ridiculiza a Augusto B. Leguía, a González Prada y a Clorinda Matto²⁵¹. Sin embargo, en los cuentos de *La venganza del cóndor* (1924)²⁵² el indio aparece como un personaje seductor y peligroso, al que hay que disciplinar, pero no explotar, "para no despertar el atavismo de su raza"²⁵³. La adscripción de Ventura García Calderón a los postulados de inmovilidad social que

²⁴⁹ Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, ed., cit., pp.46-47.

²⁵⁰ *Ibidem*, p.48.

²⁵¹ En *A la criollita* donde un joven quiere casarse con una india, el narrador señala: "Junqueira comprendió por los chismes locales la imposibilidad del matrimonio con un hereje de Lima que leía los libros de González Prada". *Op., cit.*, p.121.

²⁵² Ventura García Calderón, *La venganza del cóndor*, Lima, Peisa, 1977.

²⁵³ Efrain Kristal, "Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú", ed., cit., p.66.

hacia suyos la oligarquía se manifiesta mediante la admiración e idealización de todo lo hispánico, frente a lo cual aparece enfrentado el mundo del indio, matizado siempre éste con la adjetivación que lo sujeta a su inmovilidad social: "raza humillada", "raza vencida", "resignada", sumisa", "siervos de una raza inerme", "la raza que no supo nunca sublevarse", etc. Ante este apoyo de la injusticia social frente al indio, algunos críticos cuestionan con dureza la validez de la ideología que se ve sustentada por la obra de García Calderón:

"...pienso que la visión de Ventura García Calderón del indio peruano no es solamente inexacta, pueril, exótica y sensacionalista -lo cual ya constituye un cargo- sino que, y esto es lo verdaderamente indignante, esta visión esta deformada y concordada por una determinada óptica: la de los vencedores, la de los 'amos blancos' que campean en sus relatos. Por encima de lo anecdótico, en la 'concepción del mundo' indígena de Ventura García Calderón campea una actitud despectiva hacia el indio: 'el espíritu de casta de los encomenderos coloniales' del que habla Mariátegui; una inocultable adhesión a la clase explotadora del indio, con la cual García Calderón se solidariza plenamente. La adherencia y exaltación de esta casta comienza por 'los magníficos abuelos españoles' que humillaron a los indios ('la raza que nunca supo sublevarse'), indentificándose con notable cinismo 'europeo' con todas las tropelías que dichos abuelos cometieran, y continúa con una bien disimulada adhesión a los 'nietos' de dichos antecesores: los señores feudales, herederos y continuadores de un estado de dominación del habitante andino."²⁵⁴

El interés por la evocación nostálgica del imperio incaico, según las pautas del modernismo, continuó en *El pueblo del sol* (1927) de Augusto Aguirre Morales y *El caballero Carmelo* (1918) de Abraham Valdelomar (1888-1919), aunque ya esta última obra se distancia del preciosismo modernista y abre una vía para revelar los conflictos del mundo indígena y centrar su atención en grupos sociales marginados por la literatura anterior²⁵⁵.

²⁵⁴Tomás G. Escajadillo, "Ventura García Calderón (1887-1959): proceso a Ventura García Calderón", en *Narradores peruanos del S.XX*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, p.51.

²⁵⁵Vid. Carlos Arroyo Reyes, "Luces y sombras del incaísmo modernista peruano. El caso de los cuentos incaicos de Abraham Valdelomar", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°539-540, mayo-junio, 1995, pp.213-224.

2.10.-Los inicios de la fiebre indigenista.

Para Mario Vargas Llosa, la escasa calidad literaria que tuvo el ciclo hispanista junto con su incapacidad para denunciar la precaria situación indígena provocó que esta escuela no tuviera continuadores en el campo narrativo²⁵⁶. Sin embargo, podemos buscar las causas de esta decadencia en el cambio del gusto de los lectores, en su mayoría pertenecientes a las clases medias que emergían en esos años, lectores que buscaban el conocimiento de una nueva literatura, el conocimiento de su propio país condicionados por una realidad que cambiaba a su alrededor y que poco tenía que ver con el exotismo de raíz romántica ejemplificado en la obra de García Calderón. Estos motivos caracterizan a los novecentistas como una generación inactual, "pasadista", en palabras de Mariátegui. A pesar de que los novecentistas también se interesasen por el indio, una interpretación muy diferente de la realidad indígena se desarrollaba a principios del S.XX: un interés inusual que marcaría las décadas posteriores y que tendría su primera manifestación en las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por Julio C. Tello (1880-1947) en el Cuzco, la ciudad sagrada de los incas, o al desenterramiento de las antiguas civilizaciones preincaicas de la Costa, como el yacimiento de Paracas. Todo ello condujo, en unos casos, a una revaloración de la cultura incaica e indígena que mostrarían sus frutos en las obras de los pensadores posteriores y que ya en los primeros años del siglo fue objeto de estudios de algunos escritores.

En otros casos el pasado incaico se volvía un impedimento para el desarrollo nacional. De esta manera, Francisco Tudela y Varela en su *Socialismo peruano*²⁵⁷ plantea en 1905 un primer análisis de la organización del mundo andino. Tudela señala que es necesaria una política educativa adaptada al indio para "transformar la población de la Sierra del Perú en factor activo y consciente"²⁵⁸. Influidos por el concepto liberal de que la propiedad privada era un signo de progreso, Tudela reclama la desaparición de la organización comunal.

²⁵⁶Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., p.59.

²⁵⁷Francisco Tudela y Varela, *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, Lima, Imprenta La Industria, 1905.

²⁵⁸L.E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*, ed., cit., p.52.

En 1906 Luis Pesce publica *Indígenas e inmigrantes*²⁵⁹. Su profesión de médico le llevó a incidir sobre el tema sanitario. Para él, estaba de más señalar las virtudes y defectos del indio porque eran conocidas por todos. El medio por el cual se puede integrar al indio en la sociedad es la educación y una mayor comunicación, así como, al igual que Tudela, "la destrucción del funesto régimen colectivista"²⁶⁰. A su vez señala que el indio "está muy lejos de hallarse en condiciones permanentes e irremediables de inferioridad étnica y por consiguiente hay lugar a asegurar que hará una buena combinación con los inmigrantes europeos"²⁶¹.

La primera denuncia, después de González Prada, sobre la violencia empleada contra el indio surge en 1906 a cargo de ensayista de Ayacucho Pío Max Medina en sus *Causas del estacionarismo de la raza indígena y el remedio eficaz para su regeneración*²⁶². Allí señala que el indio mantiene un odio torpe contra la violencia de sus opresores. La alfabetización del indio, junto con una reforma jurídica que le permita defenderse de sus opresores, es la solución propuesta por Medina para resolver la situación indígena.

Ese mismo año aparece *Ecos de la Sierra* de Manuel R. Vásquez²⁶³. Según Tord, constituye "una versión idílica del indio en épocas pasadas"²⁶⁴. A su vez, Vásquez traza una dura crítica contra la explotación gamonalista y considera que esta explotación es la causa de su condición perezosa e improductiva.

En 1907, como respuesta a los libros de Tudela y de Pesce, se publica en la *Revista Universitaria*, publicación de la Universidad de San Marcos, un artículo de Manuel Vicente Villarán titulado

²⁵⁹Luis Pesce, *Indígenas e inmigrantes*, Lima, Imprenta de la Opinión Nacional, 1906.

²⁶⁰*Ibidem*, p.31.

²⁶¹*Ibidem*, p.37.

²⁶²Pío Max Medina, *Causas del estacionarismo de la raza indígena y el remedio eficaz para su regeneración*, Lima, Imprenta de La Industria, 1906.

²⁶³Manuel R. Vásquez, *Ecos de la Sierra*, Caraz, 1906.

²⁶⁴L.E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*, ed., cit., p.54.

"Condición legal de las comunidades indígenas", en el que se defendía el mantenimiento de las comunidades indígenas. Villarán denuncia el vacío legal que existía ante las comunidades indígenas, ya que éstas habían sido abolidas en 1824; señala, por otra parte, que la comunidad es el único medio de hacer frente al caciquismo feudal del gamonal y que la comunidad es incompatible con el progreso moderno. También critica el hecho de que se considere la propiedad común indivisa, ya que cada campesino trabaja su terreno y disfruta de su propiedad. A pesar de que sea un signo de retraso, Villarán indica que la comunidad es la única defensa del indio ante el blanco.

El artículo de Villarán y su intervención en la Universidad de San Marcos avivó la llama indigenista de esos años. Todo formaba parte de un clima intelectual que se había formado en la entrada del siglo. Así José Antonio Encinas publica un artículo en Puno titulado "Educación del indio" (1906); Daniel Taboada había escrito dos tesis en 1905 con los títulos de *La familia indígena* y *La inmigración indígena en la costa*; Sánchez Macías redacta una tesis con el título *La raza indígena y los medios de promover su evolución* (1916) y Félix Cosío otra titulada *La propiedad colectiva del ayllu* (1915).

En ese clima de interés por los asuntos indígenas, dos autores destacan por encima de los demás. Se trata de Ricardo Bustamante que en 1918 defiende su tesis *Condición jurídica de las comunidades campesinas en el Perú* en donde defiende la propiedad privada para el indio, ya que la comunidad, dice, no es un estímulo para el progreso. Ese mismo año José Antonio Encinas sustenta su tesis *Causas de la criminalidad indígena* y en 1920 una segunda tesis con el título *Contribución a una legislación tutelar indígena* que, según Tord, es "el primer trabajo serio y realista de estudio de la legislación sobre el indio"²⁶⁵. En Encinas se manifiestan dos novedosas ideas: el hecho de que la inferioridad de la raza es influencia del medio social y de la poca eficiencia de las leyes. En esas condiciones, el indio es un inconveniente para la integración nacional. Para él, nada ha cambiado desde la colonia, ya que el corregidor ha sido sustituido por el gamonal, de modo que ve el problema en términos fundamentalmente jurídicos.

²⁶⁵*Ibidem*, p.57.

3.-EL PERFIL DE UNA VANGUARDIA.

3.1.-El espíritu de la vanguardia.

Contra la generación de Riva-Agüero y Belaúnde se enfrentaron un grupo de hombres que también tenían su proyecto para transformar el Perú. Estos hombres, que se aglutinan a finales de la segunda década del siglo y que mantienen su vigencia hasta 1930, configuran la vanguardia política en el país andino. Unos soñaron con la modernidad, con Europa y con la vieja idea de un Perú nuevo; otros revitalizaron en ocasiones la vieja utopía de la fenecida e igualitaria sociedad incaica. Rescataron del olvido al indio, en algunos casos, y lo utilizaron con fines políticos, en otros. Su discurso resultó de capital importancia para el desarrollo del pensamiento y de la literatura que se gestó en el Perú en las primeras décadas del S.XX y en especial para la narrativa del indio que se produjo en las páginas de *Amauta* de 1926 a 1930. Bajo las etiquetas de marxismo, andinismo y mesticismo, se solapan los nombres de Mariátegui, Uriel García, Basadre y muchos otros. Ante la inabarcable extensión del corpus, de la gran avalancha de discursos, artículos, libros y conferencias que surgen desde los primeros años del siglo, se complica la panorámica social de estos años. Esta situación ha resultado determinante para que de manera equívoca los historiadores de la literatura en el Perú hayan analizado el indigenismo como una totalidad homogénea. Como veremos sus ideas diferenciaban en mucho a unos de otros.

En el Perú, indigenismo y vanguardia son conceptos que caminan en paralelo. Con el nombre de vanguardia la historia del arte ha designado colectivamente los diferentes movimientos artísticos que surgen aproximadamente entre los dos grandes conflictos mundiales. Con el propósito de renovar las distintas variantes artísticas, surgen diversas corrientes que abren una nueva sensibilidad en el camino de las artes plásticas, la música, el

pensamiento y la literatura. Estos movimientos buscan descubrir nuevas posibilidades de expresión y el rechazo de las estéticas finiseculares. Cubismo, futurismo, dadaísmo, expresionismo alemán o el imaginismo inglés se enlazan y confunden frente a una negación total de los años precedentes, pues los movimientos de vanguardia son la respuesta a una nueva manera de ver el mundo¹.

Este espíritu nuevo, que resulta un deseo indefinible y que sólo aparece representado por su oposición a lo viejo, constituye el lazo común que agrupa las distintas manifestaciones de la vanguardia². Endeudados con los futuristas, el hombre de los movimientos de vanguardia "sueña con varias utopías y proyecta su imaginario en el futuro"³, de modo que lo nuevo es lo que los caracteriza a todos ellos. Esta nueva sensibilidad se extiende hacia Latinoamérica con posterioridad al desarrollo artístico europeo, lo cual supone una diversidad artística que es reflejo de una tensión general:

"Surgen en puntos estratégicos de América Latina, otras falanges vanguardistas que se nuclean en torno a manifiestos, revistas, actos públicos escandalosos, para proclamar la voluntad de lo nuevo. Esta palabra, ingenuamente dignificada, se constituye en el santo y seña con el cual se reconocen unos a otros y con el cual se unifican, porque si bien ella esconde plurales acepciones, dispares niveles, caóticas asociaciones, supera esa diversidad con el único dato cierto que por el momento se avizoraba en el horizonte artístico: la voluntad de ser distintos de los anteriores, la conciencia sumida gozosamente de ser nuevos, de no deberle nada a los antepasados (aunque las deudas se acumulaban en París) y disponer a su antojo del repertorio de una realidad que es la de su tiempo y que por lo tanto nadie le puede disputar."⁴

¹"Son los comienzos de un hondo cuestionamiento de valores heredados y de una insurgencia contra una cultura anquilosada, que abren vías a una nueva sensibilidad que se propagará por el mundo en la década de los años veinte." Hugo J. Verani, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica*, Milán, Bulzoni, 1986, p.10.

²"La apología del espíritu nuevo, del espíritu moderno, es lo que aproxima a futuristas y ultraístas, a creacionistas y dadaístas, a desvairistas y estridentistas." Alfredo Bosi, "La parábola de las vanguardias latinoamericanas", en Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Madrid, Cátedra, 1991, p.17.

³Jorge Schwartz, *op. cit.*, p.40.

⁴Ángel Rama, "Las dos vanguardias hispanoamericanas", en *Maldoror*, n°9,

Así pues, la novedad no se limita a un aparente repudio por el pasado y el vanguardista intenta inventar "mundos nuevos", un universo de hélices, locomotoras, avenidas, túneles, antenas y automóviles, que se oponen a lo que fue el mundo y ya no es. Y, junto a este fenómeno, surge un deseo de una escenografía de vanguardia. "Lo nuevo es el deseo de lo nuevo, no es lo nuevo en sí", dijo Adorno, y autores como Mariátegui⁵, Borges o Vallejo criticarán este falso vanguardismo y esta pose de modernidad que llena el escaparate de lo artístico:

"La actual generación de América no anda menos extraviada que las anteriores. La actual generación de América es tan retórica y falta de honestidad espiritual como las anteriores generaciones de las que ella reniega. Levanto mi voz y acuso a mi generación de impotente para crear o realizar un espíritu propio, hecho de verdad de vida, en fin, de sana y auténtica inspiración humana. Presiento desde hoy un balance desastroso de mi generación, de aquí a unos quince o veinte años.

(...) Un verso de Neruda, de Borges o de Maples Arce no se diferencian en nada de uno de Tzara, de Ribemont o de Reverdy."⁶

Pero, más allá de los sueños de los poetas, el mundo cambiaba a una velocidad atroz. Era el principio de una época inaugural, como ha señalado Guillermo de Torre:

"El deslumbramiento de los futuristas ante el 'mundo moderno', ante una nueva era maquinista en que parecían multiplicarse los poderes del hombre, no dejaba de tener justificación. Además, no eran ellos solos quienes lo

1973, p.59.

⁵Mariátegui escribirá: "Nueva generación, nuevo espíritu, nueva sensibilidad, todos estos términos han envejecido. Lo mismo hay que decir de estos otros rótulos vanguardia, izquierda, renovación. Fueron buenos y nuevos en su hora. Nos hemos servido de ellos para establecer demarcaciones provisionales, por razones contingentes de topografía y orientación. Hoy resultan demasiado genéricos y anfibológicos. bajo estos rótulos empiezan a pasar gruesos contrabandos. La nueva generación no será efectivamente nueva sino en la medida en que sepa ser, al fin, adulta, creadora." José Carlos Mariátegui, "Aniversario y Balance", en *Amauta*, n°17, septiembre de 1928.

⁶César Vallejo, "Contra el secreto profesional. A propósito de Pablo Abril de Vivero", en *Variedades*, Lima, 7 de mayo de 1927. Recogido en César Vallejo, *La cultura peruana*, Lima, Mosca Azul, 1987, p.92.

experimentaban, aunque lo expresasen más ruidosamente, llevando su entusiasmo a las últimas y desaforadas consecuencias. Múltiples signos parecían darles la razón. En 1909 exactamente -año del primer manifiesto futurista- Bleirot realiza la primera azaña aérea: da un salto sobre el Canal de la Mancha; la producción de Ford supera los diez mil coches anuales; Lee de Forest realiza los primeros ensayos de radiotelefonía, transmitiendo la voz de Caruso desde el Metropolitan de Nueva York; se ensaya la transmisión de imágenes por radiotelegrafía y se hacen los primeros intentos de televisión; se presentan los Ballets rusos en París. Dos años antes, en 1907, se habían botado dos grandes trasatlánticos, el Lusitania y el Mauritania; se lanzan los primeros superdreadnoughts; el cinematógrafo en mantillas quiere, aunque equivocando el camino, ser un nuevo arte. En 1913, Elster y Gertel crean la fotocélula, de la que se derivan a la vez la televisión y el cine hablado. Aunque mecida en una cuna ambiental de rasgos muy opuestos -el grutesco del art nouveau, la secession vienesa y las casas de Gaudí- la arquitectura funcional, que ya desde 1900 con Lloyd Wright, Tony Garnier y otros se había insinuado, da sus primeros brotes: en 1909 exactamente se construye la primera ciudad jardín de Hellerau, Alemania. Recordamos estos avances técnicos porque, en general, los puramente científicos tienen una mención más frecuente: teoría de la relatividad, de los 'quanta', afirmación de la microfísica, experimentos del psicoanálisis."⁷

Estos cambios iban acompañados de un nuevo modo de percepción: "Al ritmo de schoks, al complejo entrenamiento impuesto por la técnica al sistema sensorial, tanto en la fábrica como en la calle atestada de multitudes y atravesada por vehículos, correspondía un modo de percepción en la dispersión. De otro modo, la conciencia no hubiera podido cumplir su función primordial, proteger contra la abundancia de estímulos procedentes del exterior, y se hubiera producido el espanto."⁸ Y ello suponía la existencia de una nueva sensibilidad. El extrañamiento, el *schok* se convertía en el efecto principal dentro de los objetivos de la vanguardia. A su vez, la coherencia del pasado había perdido su vigencia y el mundo había extraviado su imagen de totalidad, por lo cual el arte no podía representar ni la lógica racional, ni una única perspectiva, sino que requería múltiples perspectivas. El cubismo así lo entendió y la

⁷Guillermo de Torre, *Historia de las Literaturas de Vanguardia*, Madrid, Guadarrama, 1974, p.99.

⁸Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, Universidad de Valencia, Departamento de Filología Española, *Cuadernos de Filología*, Anexo nº11, 1995, p.19.

literatura reflejó este principio mediante la imagen fragmentaria y el montaje que se adecuaban mejor al nuevo proceso de visión en la construcción de la obra⁹. Por ello la significación de la obra perdía su importancia concreta y ésta dependía de su apoyo en la estructura general de la composición. El significado se convertía así en un signo carente de contenido¹⁰:

"La vanguardia subraya la mediación del sistema artístico en el conocimiento de la realidad. Con ello critica el principio romántico de la inmediatez, la transparencia al sentimiento que caracteriza a los expresionismos. El arte es intransitivo, no es un medio para difundir o expresar emociones o juicios ajenos al proceso de su realización: se trata de una lente activa que deforma la visión de las cosas de acuerdo con las peculiaridades de su propia consistencia."¹¹

La vanguardia ante lo nuevo propuso un modelo de ruptura con el pasado. El mundo había cambiado y el arte de los antiguos ya no poseía validez. Por ello, Walter Benjamin dirá que "se ha hecho saltar desde el ámbito de la creación en cuanto que un círculo de hombres en estrecha unión ha empujado la vida literaria hasta los límites extremos de lo imposible"¹². La vanguardia propondrá la innovación intelectual, la experimentación, llevará al ámbito literario

⁹Peter Bürger, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987, pp.137 y ss.

¹⁰El fragmentarismo se puede observar ejemplarmente en el poema "Galope muerto" de *Residencia en la tierra* de Pablo Neruda. Una muestra de la carencia de significación lógica en la literatura vanguardista aparece en la utilización de los números en los poemas de *Trilce* de César Vallejo, en los cuales éstos se distancian de su significado convencional. Ambos procedimientos se manifiestan en la obra de Vicente Huidobro *Altazor*. Este mismo procedimiento es reconocido por Verani: "tal como lo entiende Huidobro, el poema creado es un producto de la imaginación, libre de elementos anecdóticos y descriptivos, que se distingue por el énfasis de los elementos visuales y por la novedosa y por la disposición tipográfica. El poema creado revela, asimismo, todas las particularidades de estilo de la poesía cubista: la supresión de enlaces lógicos, la desarticulación del lenguaje, la simultaneidad espacio-temporal, la yuxtaposición de imágenes distantes, el culto de la imagen insólita y de las asociaciones arbitrarias que envuelven al lector en una atmósfera encantada e inquietante." Hugo J. Verani, *op. cit.*, p.32.

¹¹Helio Piñón, "Prólogo. Perfiles encontrados", en Peter Bürger, *Teoría de la vanguardia*, ed., cit., p.9.

¹²Walter Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1971, p.44.

la radicalización de lo imposible¹³. Mediante la subversión de los valores artísticos, mediante la renuncia a la organicidad y jerarquía de la forma, la vanguardia criticará no solamente los fundamentos del arte postromántico, sino los cimientos mismos de la institución artística, ya que esta crítica suponía atacar al sistema social en su conjunto:

"La vanguardia aparece, pues, como una instancia autocrítica, no tanto del arte como de la estructura social en la que se da; no una crítica inmanente al sistema, que actuaría en el seno de la institución, sino autocrítica de la institución arte en su totalidad. En este punto, se plantea la segunda tesis del ensayo: con los movimientos de vanguardia el subsistema estético alcanza el estado de autocrítica. El dadaísmo no criticaría una u otra tendencia artística precedente, sino la institución arte que dicta y controla tanto su producción y distribución como las ideas que regulan la recepción de las obras completas."¹⁴

En el mundo latinoamericano, la década del veinte rechaza el preciosismo modernista. El escritor ya no puede vivir en su torre de marfil: "Tuércele el cuello al cisne de engañoso plumaje...", había dicho Enrique González Martínez en su libro *Senderos ocultos* (1911). El escritor inserta su pensamiento en programas, proclamas y manifiestos virulentos que pretenden transformar radicalmente los cauces de la literatura latinoamericana. Poesía y prosa rechazan la lógica formal, el estilo confesional del siglo anterior, la rima, el ritmo y la musicalidad modernista, efectos que son sustituidos por la imagen visionaria, el desorden sintáctico, el juego gráfico, la forma fragmentada y la simultaneidad como principio constructivo¹⁵. Y esta ruptura pretendía afectar a la totalidad del sistema cultural, dañar el edificio desde los cimientos para crear una nueva construcción en un mundo nuevo¹⁶. De modo que las diferentes transformaciones que

¹³"Al cambiar el material de la música y adoptar un modo de proceder distinto, Schomberg está modificando su uso social: rechaza su cometido ornamental para proponerla como forma de conocimiento. Este cambio contiene implícita una crítica a las convenciones sociales que reducen el cometido de la música a conciliar arte y vida, desnaturalizando el primero al convertirlo en un marco decorativo de la existencia." Peter Bürger, *Teoría de la vanguardia*, ed., cit., p.11.

¹⁴Peter Bürger, *op. cit.*, p.23.

¹⁵Hugo J. Verani, *op. cit.*, p.10.

¹⁶Nelson Osorio, *La formación de la vanguardia literaria en Venezuela*,

afectan a la literatura que se inicia en las primeras décadas del S. XX vienen ofertadas por la agotamiento del código anterior y por las nuevas circunstancias históricas¹⁷. Por este motivo, como ha señalado Beatriz Sarlo, "la ruptura de la vanguardia, lejos de ser específicamente estética, y aun cuando reclama esa especificidad, afecta al conjunto de las relaciones intelectuales: las instituciones del campo intelectual y las funciones socialmente aceptadas de sus actores"¹⁸.

Ese modelo anterior, en la América hispánica era el modernismo. Aunque su influencia se extiende hasta bien entrado el S.XX, ya en sus inicios encontramos algunos autores que marcan la transición hacia la modernidad. Osorio señala algunos nombres: el colombiano Luis Carlos López (1879-1950), el peruano Clemente Palma (1872-1946), el uruguayo Álvaro Armando Vasseur (1878-1969), el mexicano Juan José Tablada (1871-1945), el argentino Leopoldo Lugones con su *Lunario sentimental* (1909). Estos autores ya reaccionan contra la retórica de sus contemporáneos¹⁹. Porque el modernismo se había convertido en una imagen de lo viejo que ya no era el modelo válido para los tiempos modernos:

"El cisne fue para Rubén Darío el símbolo del Eros, de la aristocracia espiritual, de la torre de marfil, del arte refinado; para sus tácitos enemigos, en cambio, se convirtió en el concepto sumo de la deshumanización, de la artificialidad vacía de su mundo, poblado de seres de la fábula y de míticas figuras."²⁰

El modernismo, a su vez, se había convertido ya en su etapa de decadencia en un grupo de imitadores de Darío. Los

Caracas, Academia Nacional de Historia, 1985, p.68.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Beatriz Sarlo, "Vanguardia y criollismo: la aventura de Martín Fierro", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v.VIII, n°15, Lima, 1^{er} semestre, 1982, p.40.

¹⁹ Nelson Osorio, "La recepción del manifiesto futurista de Marinetti en América Latina, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v.VIII, n°15, Lima, 1^{er} semestre, 1982, p.25.

²⁰ Rafael Gutiérrez Girardot, "Literatura y sociedad", en *Texto crítico* (Veracruz), v.III, n°8, 1977, p.2.

vanguardistas critican toda imitación servil, como hará José Coronel Urtecho, en Nicaragua, con su "Oda a Rubén Darío". Las princesas, los cisnes y la arquitectura de la Grecia clásica poco tenían que ver con los rascacielos, los aviones y el ferrocarril, símbolos que permanecerán en la escenografía de la vanguardia y que muchos utilizarán como revestimiento a la moda sin representar la nueva sensibilidad²¹. Pero, ante estos cambios, el escritor no podía permanecer indiferente. De este modo, el panorama, al terminar la Primera Guerra Mundial, se caracteriza por un agotamiento de la forma y el sentido de los modernistas, y los avanzados buscarán la amplitud de este horizonte en el cual se manifiesta la necesidad de superar la retórica de los "antiguos modernos". Esta oposición de caracteres da lugar a una polarización de las posturas que sólo son los extremos de un abanico mucho más amplio, compuesto por realizaciones intermedias que rellenan el hueco entre lo nuevo y lo antiguo²², lo que nos permite ver en Latinoamérica en esos años un amplio espectro de realización artística.

El punto de arranque de este movimiento se sitúa en el período que se inicia después de la Primera Guerra Mundial. El

²¹César Vallejo criticará duramente la utilización de los símbolos de la modernidad sin que exista detrás el nuevo espíritu del arte de vanguardia: "Poesía nueva ha dado en llamarse a los versos cuyo léxico está formado de las palabras 'cinema, motor, caballos de fuerza, avión, jazzband, telegrafía sin hilos', y en general de todas las voces de las ciencias e industrias contemporáneas, no importa que el léxico corresponda o no a una sensibilidad auténticamente nueva. Lo importante son las palabras. Pero no hay que olvidar que esto no es poesía nueva ni antigua, ni nada. Los materiales artísticos que ofrece la vida moderna, han de ser asimilados por el espíritu y convertidos en sensibilidad." César Vallejo, "Poesía Nueva", en *Amauta*, n°3, noviembre de 1926, p.17. Recopilado por Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, ed., cit., p.455.

²²Así parece verlo Nelson Osorio: "Por eso mismo parece más ajustado a la realidad el definir esta etapa postmodernista en Hispanoamérica como un proceso renovador de amplio espectro, cuyos cauces más definidos se pueden determinar por tendencias a primera vista polarizadas, pero que no hacen sino establecer los límites dentro de los cuales se mueve una variedad concreta de manifestaciones cuya taxonomía no es fácil de elaborar. Estas dos polaridades serían el criollismo o mundonovismo, por una parte y los diversos brotes vanguardistas por la otra. Entre ambos polos, ora aproximándose a uno ora al otro, oscila y se concreta la producción literaria de la primera posguerra." Nelson Osorio, "La recepción del manifiesto futurista...", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año VIII, n°15, 1^{er} semestre, 1982, p.69.

cuestionamiento del movimiento artístico precedente va acompañado de otra serie de dudas e interrogantes que acucian a la sociedad americana de aquellos años. Son los años del crecimiento de los centros urbanos, del desplazamiento de las oligarquías agrarias de los centros de poder, los años de la organización política y sindical del sector obrero, de la Reforma Universitaria que se inicia en Córdoba en 1918 y que se extiende por todo el continente²³. En aquella sociedad, el arte ya no podía ser un elemento marginal; la vanguardia era algo necesario. Definitivamente, el precepto del arte por el arte carecía ya de validez y el arte no podía ser una esfera estética ajena a la función social²⁴. Con la finalidad de acercar el arte a la vida, la vanguardia minaba los cimientos de la institución artística:

"Devolver el arte al ámbito de la praxis vital es el objetivo concreto de tal autocrítica, el correlato de rechazo de la autonomía; sobre todo, de su ontologización ideológica, que la presenta como una condición consustancial del mismo, al margen de cualquier historicidad."²⁵

A su vez el arte y su concepción había sido modificado gracias al nivel de reproductibilidad mecánica con que se había iniciado el siglo. Esto, unido al imaginismo futurista, dañaba los cimientos del viejo edificio como ha recogido Benjamin:

"Pero en el mismo instante en que la norma de autenticidad fracasa en la autenticidad artística, se trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber, en la política."²⁶

²³*Ibidem*, p.26.

²⁴"El arte, de ese modo, siendo constructivo en lo estético, es crítico en lo social. Se evapora la divergencia de sentidos en la actividad crítica de la vanguardia: acción centrífuga que lejos de negar la reflexión disciplinar, sólo puede entenderse como una consecuencia lógica. Así pues se perfila una idea de vanguardia cuya consistencia teórica no necesita desmentir constantemente la evidencia de los hechos; en la que los aspectos críticos y constructivos no son opciones alternativas que se asumen desde compromisos ideológicos diversos, sino facetas de un mismo fenómeno de naturaleza inequívocamente artística, cuyos resultados afectan decisivamente al conjunto de los valores estéticos." Peter Bürger, *op. cit.*, p.9.

²⁵*Ibidem*, p.23.

²⁶Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* (1936), en *Discursos interrumpidos*, v.I, Madrid, Taurus, 1987, pp. 27 y 28.

El arte había dejado de ser, de la mano del cine, un arte de minorías, entre otras causas por la facilidad con que el objeto artístico se reproducía técnicamente. A su vez, la reproductibilidad deshace su filiación con la historia tradicional y el ritual artístico pierde su justificación, ya que está al alcance de todo el mundo, de modo que el carácter elitista se difumina bajo el ruido de las poleas de las máquinas de cine y las imprentas. La vida había sido abolida en el arte decimonónico, en la artificiosidad finisecular, y había llegado el momento de acercarlo definitivamente al impulso vital de lo cotidiano. El aliciente del mundo, que se había perdido para los extasiados del fin de siglo, perdidos en fragancias, drogas²⁷ y aromas, se recupera en los primeros años del siglo, y el bálsamo adecuado para esta restauración vital es el arte.

"...ellas (las nuevas estéticas) nos traerán la fraternidad universal, borrarán las fronteras, unirán los corazones en un puro anhelo y comunión de arte. Y ¿qué es al lado de este sueño la república más avanzada?"²⁸

Por ello, los vanguardistas vieron en el arte un medio para cambiar el mundo tal como mostraron Breton y los surrealistas en sus dos manifiestos de 1925 y 1930²⁹. El espíritu liberado debía ponerse al servicio de la acción social.

"La protesta de la vanguardia, cuya meta es devolver el arte a la praxis vital, descubre la conexión entre autonomía y carencia de función social. La autocritica del subsistema social artístico permite la 'comprensión objetiva' de las fases de desarrollo precedentes."³⁰

Esta situación respondía a la ambientación creada a la sombra de la revolución soviética de 1917: "Quienes dicen que el arte no

²⁷Vid. Alberto Castoldi, *El texto drogado*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997.

²⁸Xavier Bóveda, "Los intelectuales dicen Rafael Cansinos-Asséns", en Gloria Videla, *El Ultraísmo*, Madrid, Gredos, 1963, p.32.

²⁹André Breton, Segundo Manifiesto del Surrealismo, en *Manifiestos del Surrealismo*, Madrid, Guadarrama, 1974.

³⁰Peter Bürguer, *op., cit.*, p.62.

debe propagar doctrinas, suelen referirse a doctrinas contrarias a las suyas"³¹.

En América Latina la modernidad estética se conjuga con los signos de la identidad nacional y étnica, mezcladas con acusaciones al imperialismo norteamericano. La diferencia entre ambos mensajes estribaba en que algunos escribían desde las grandes ciudades y otros desde los reductos del interior³². Pero este juicio no quiere decir que dentro de la vanguardia latinoamericana existiera una nítida diferenciación entre esteticistas y comprometidos. Dentro de una misma revista, de un mismo movimiento, de un mismo autor, podemos encontrar la mixtura de ambas tendencias³³. La vanguardia latinoamericana, de este modo, no sólo luchaba contra una estética pasada, sino también contra la permanencia de un mundo postcolonial y feudal³⁴. En estas circunstancias no es difícil pensar en una vinculación de la crítica de los valores culturales con las ideas de la revolución social. Porque, al fin y al cabo, América Latina soñó con la parafernalia de los vanguardistas europeos y ello les hizo verse a sí mismos y buscar el carácter de su propio entorno.

"Llegó el momento en que, estimulado por el conocimiento del otro, el artista latinoamericano se miró a sí mismo y encontró un rostro humano, por lo tanto universal, en sus cantos y mitos en las pasiones de la cotidianidad y en las figuras de la memoria."³⁵

Ese retorno a sí mismo dio lugar a algunas manifestaciones que suponen un regreso a lo antiguo desde la óptica de la

³¹Jorge Luis Borges, "El primer Wells", en *Otras inquisiciones* (1952), en *Obras completas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989, p.291.

³²Saúl Yurkievich, *A través de la trama (sobre vanguardias literarias y otras concomitancias)*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984, pp. 7 y 8.

³³"Esta lectura estática tendería a caer por sí misma bajo el peso de las antinomias que pretendería agregar. Las vanguardias no tuvieron la naturaleza compacta de un cristal de roca, ni formaron un sistema coherente en el cual cada etapa refleja la estructura uniforme del conjunto. Las vanguardias se deben contemplar en el flujo del tiempo como el vector de una parábola que atraviesa puntos o momentos distintos." Alfredo Bosi, *op., cit.*, p.15.

³⁴Francisco José López Alfonso, *César Vallejo...*, *ed., cit.*, p.45.

³⁵Alfredo Bosi, *op., cit.*, p.20.

modernidad, lo que Bosi ha llamado la "vanguardia enraizada"³⁶: en la música, las *Bachianas Brasileiras* de Héctor Vila-Lobos y la *Sinfonía India* de Carlos Chávez son la síntesis de la música autóctona y la audición moderna; la pintura de José Sabogal o Diego Ribera constituye la fusión de antigüedad y modernidad en la pintura; y en el plano literario, los tres primeros poemarios de Borges -*Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925), y *Cuaderno de San Martín* (1929)- formalizan la seducción por el pasado argentino ante un mundo que se acaba con lo moderno.

Una característica de la vanguardia es la conjugación estética y política, cuestión que descarta la teoría de que existen dos vanguardias en Latinoamérica: una vanguardia artística que se asemeja a una aventura formalista, gratuita y subjetiva; y una vanguardia revolucionaria que pretende cambiar las estructuras políticas y económicas del país mediante una estética realista para el gran público³⁷. Ambas realizaciones responden a un mismo deseo o necesidad de acercar la literatura a la vida, de rechazar la literatura anterior y señalar las injusticias y fallos de la sociedad burguesa. A esto se suma la tendencia en Latinoamérica de poner la literatura al servicio de las ideas y de la acción política³⁸.

"Si bien muchos autores y grupos pugnan por mantener las expresiones literarias de intención social al margen de la vanguardia poética, es frecuente la convergencia o articulación de ambas. La poesía social se funde así con los ismos que tienen su correlato en la Europa Occidental o recibe el influjo del futurismo ruso. En otras palabras, en Hispanoamérica se produce, se complejiza y se acentúa un doble discurso con respecto a la vanguardia que se manifestó en la URSS. En esta ambivalencia, son varios y muy destacados los escritores marxistas que reconocen en la vanguardia artística un instrumento para la negación revolucionaria de la cultura burguesa."³⁹

³⁶*Ibidem.*

³⁷Gloria Videla, *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano*, v.I, Mendoza-Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1990, p.243.

³⁸*Vid.* Mario Benedetti, "Acción escrita y creación literaria"; "La realidad y la palabra"; "Convalecencia del compromiso", en *El ejercicio del criterio*, Madrid, Alfaguara, 1995.

³⁹Gloria Videla, *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano*, v.I, ed., cit., pp. 252 y 253.

Por otra parte, es frecuente la interpretación de los movimientos de vanguardia en Hispanoamérica considerados como trasunto de la vanguardia europea. Para Guillermo de Torre, la vanguardia hispanoamericana constituye una prolongación del Ultraísmo español⁴⁰. Los vanguardismos europeos crean en Latinoamérica una literatura diferente condicionada por el perfil histórico de las modernas sociedades del continente y por la salida de un régimen colonial al que se oponen frontalmente o, como señala Bosi, "una visión que persiga modos y ritmos diferentes no deberá, a su vez, disfrazar la imagen de otra unidad, sufrida y obligadamente contradictoria: la unidad de amplio proceso social en que se gestaron nuestras vanguardias. Las diferencias entre el movimiento *a* y el movimiento *b*, o entre posiciones de un mismo movimiento, sólo son plenamente inteligibles cuando se logra aclarar por dentro el sentido de la condición colonial, ese tiempo histórico de larga duración en el cual conviven y se conflictúan, por fuerza estructural, el prestigio de los modelos metropolitanos y la búsqueda tanteante, de una identidad originaria y original"⁴¹.

Si bien es cierto que lo moderno se manifiesta en ambos continentes con pareja intensidad, no lo es menos que este carácter asumido por la vanguardia de ambos lados es un punto común entre las sociedades estandarizadas que caracterizan el nuevo siglo.

"La presencia, en algunos casos temática, en otros estructural, de elementos de referente moderno, mecánico, en casi todos los vanguardismos, puede llevar a la reflexión acerca de que el vanguardismo es un fenómeno de civilización, imposible de concebir en épocas precedentes."⁴²

Es decir, que, mientras que lo moderno es algo inherente al siglo XX, las distintas propuestas literarias que surgen en sus inicios en Latinoamérica necesitan ser estudiadas como un fenómeno genuinamente americano "en relación con las condiciones propias en que nuestras sociedades viven la crisis y los cambios generales del

⁴⁰Guillermo de Torre, *op. cit.*, pp.582 y ss.

⁴¹Alfredo Bosi, *op. cit.*, p.15.

⁴²Noé Jitrik, "Papeles de trabajo: notas sobre el vanguardismo latinoamericano", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año VIII, n°15, 1^{er} semestre, 1982., p.15.

mundo contemporáneo"⁴³. Al igual que el Modernismo, la vanguardia en Latinoamérica supone un espíritu de renovación, aunque de espectro mucho más amplio, gestado en un ambiente de experimentación mucho más agresivo. Tanto el referente estético de la etapa anterior, al que se enfrentan, como la coyuntura histórica que los delimita, dan lugar a una fisonomía de los movimientos de vanguardia en Latinoamérica diferenciada de la vanguardia europea⁴⁴. Porque, si bien es cierto que las consecuencias del conflicto mundial de 1914 fueron negativas a los dos lados del océano, en las nacientes repúblicas americanas tuvo éste peculiar relevancia al convertirse en el punto de inflexión, después del cual América Latina quedaría definitivamente relegada al papel de economía subordinada por una irremediable solución de dependencia.

"...los grandes acontecimientos de la historia mundial (primera guerra, gran depresión, segunda guerra) constituyen desde luego el marco obligatorio de referencia, puesto que nuestra historia está inserta en aquélla; pero cabe recordar que esta inserción no se da en forma pasiva sino con su propio dinamismo. En este sentido nos parecen extremadamente controvertibles aquellas posiciones teóricas que a partir de un hecho cierto, cual es la situación de dependencia, consideran que la historia de nuestras naciones es un mero reflejo, positivo o negativo, de lo que sucede fuera de ellas."⁴⁵

América Latina quedaba subordinada a las grandes potencias a causa de los grandes monopolios económicos norteamericanos que con el apoyo militar y económico de su gobierno suscitan la relación de dependencia bajo la cual se rige el imperialismo. Dentro de los grandes cambios que germinan en la nueva situación destaca el crecimiento urbano⁴⁶ facilitado por el desarrollo industrial de los

⁴³Nelson Osorio, *La formación de la vanguardia en Venezuela, ed., cit.*, p.29.

⁴⁴*Ibidem*, pp. 29 y 30.

⁴⁵Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p.147.

⁴⁶"El impacto de los procesos socioeconómicos, iniciados en la última década del S.XIX, alteró no sólo el perfil y la ecología urbana, sino el conjunto de sus experiencias de sus habitantes. Así, Buenos Aires interesa como espacio físico y como mito cultural: ciudad y modernidad se presuponen porque la ciudad es el

sectores secundario y terciario en países como Brasil, Chile, México y Argentina⁴⁷. En el caso peruano, como Paraguay, Bolivia o Ecuador la falta de este desarrollo facilita el estancamiento de sus economías⁴⁸.

A su vez, el poder adquirido por la penetración de las grandes compañías internacionales distorsiona el desarrollo de las economías nacionales y disloca la posición de las grandes oligarquías terratenientes. Las reglas del juego cambian y los antiguos dirigentes no pueden hacer nada por remediarlo, puesto que los capitales proceden de sectores no integrados entre los viejos criollos. Se sucede así un ascenso de la clase burguesa. Este proceso de sustitución en el sector del poder oligárquico se complementa con el nacimiento de una oposición antioligárquica que fortalece la presencia de las clases medias y el proletariado urbano.

Todos estos factores conducen a una situación de cuestionamiento ideológico que transforman la vida económica social y cultural del continente, pero un hecho histórico determinará de otra manera el perfil de esta época y ese acontecimiento será la revolución mexicana. Esta revolución "es, cronológicamente, la

escenario de los cambios, los exhibe de manera ostensible y a veces brutal, los difunde y generaliza." Beatriz Sarlo, "Modernidad y mezcla cultural, en Horacio Vázquez Rial (Dir.), *Buenos Aires 1880-1930. La capital de un imperio imaginario*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p.183. Se puede encontrar una visión más amplia sobre esta cuestión en el libro de la misma autora *Una realidad periférica: Buenos 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

⁴⁷Algunos datos resultan significativos al respecto: entre 1869 y 1914, mientras la población total del país se multiplicaba por 4,5, la población de Buenos Aires se multiplicaba por 8,6; en tan sólo seis provincias (Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe, Corrientes, Entre Ríos y La Pampa) se acumulaba en 1914 el 77,99 de la población; entre 1857 y 1957 Argentina recibió más de cuatro millones y medio de inmigrantes; entre 1910 y 1913 el promedio migratorio resultó ser del 23,5 por mil. El resultado de estos datos fue el crecimiento desmedido de Buenos Aires junto con un aumento general de la producción, pero, por otra parte, frente a este clima de optimismo, el flujo de inmigrantes europeos forzaba el desmoronamiento de la vieja sociedad criolla. Los datos están tomados del artículo de Horacio Vázquez Rial: "Superpoblación y concentración urbana en un país desierto", en H.Vázquez Rial (Dir.): *Buenos Aires, la capital de un imperio imaginario*, Mdríd, Alianza Editorial, 1996, pp.21-28.

⁴⁸José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976, pp.247 y 248.

primera de las grandes revoluciones del S.XX"⁴⁹:

"...la revolución mexicana fue un *estallido de la realidad*. Sin concepción ni gestación previas, surge con la sorpresa de la catástrofe geológica que sólo débiles signos podían haber presagiado."⁵⁰

La revolución mexicana tendrá una enorme resonancia en todo el continente⁵¹, pues supone el primer intento de liberar la tensión establecida entre las clases privilegiadas y la oposición antioligárquica⁵². La revolución supuso para muchos países la contemplación de su propia realidad en un espejo e hizo surgir la conciencia de que el contexto agrario de los países latinoamericanos era excesivamente estrecho para las nuevas condiciones de desarrollo económico a las que apuntaba la modernidad. El régimen oligárquico, que suponía un nuevo orden colonial, mantenía el atraso de las nuevas repúblicas, mientras el mundo corría a una velocidad distinta y se desarrollaban las comunicaciones, el sistema bancario, el comercio y la industria. Había que romper las barreras para dar acceso a este mundo no sólo a la alta burguesía y las capas medias, sino también a las clases populares. La revolución de México significó despertar de ese sueño para los demás países.

Estas dos velocidades de desarrollo condujeron a distintos desequilibrios que se intensifican con la crisis de posguerra y desarrollan "las tensiones políticas, económicas y sociales que pusieron en entredicho el orden así establecido"⁵³ Esta tensión

⁴⁹Marta Portal, *Proceso narrativo de la revolución mexicana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, 54.

⁵⁰*Ibidem*, p.55.

⁵¹*Amauta* recogió varios artículos sobre este acontecimiento histórico: Magda Portal, "Los libros de la Revolución Mexicana", en *Amauta*, iIma, n°11, enero de 1928, p.41; Jesús Silva Herzog, "El problema agrario de México y la Revolución", n°20, enero de 1929, pp.32-36. También la revolución en Bolivia fue un hecho que se destacó en el ocaso de la revista: A. Navarro, "La Revolución Boliviana", n°31, pp.77-78.

⁵²Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina* (1969), *ed., cit.*, pp. 282-334.

⁵³Marcelo Carmagnani, *América Latina de 1880 a nuestros días*, *ed., cit.*, pp.13-14.

facilitó el desarrollo de los movimientos obreros que tendían a desplazar a la antigua oligarquía.

Fruto de estas tensiones se manifiesta en el plano cultural la Reforma Universitaria. El movimiento estudiantil se origina en Córdoba-Argentina en 1918⁵⁴ y se extiende por todo el continente: Buenos Aires y Santa Fe (1919), La Plata (1919-1920), Tucumán (1921), Lima, (1919), Cuzco y Santiago de Chile (1920), México (1921) y luego La Paz, La Habana, Asunción, Bogotá, Guayaquil, etc. El movimiento de la Reforma Universitaria fue un movimiento antioligárquico mediante el cual se encauzaron buena parte de las tensiones antes reseñadas. Se planteaban la reforma y actualización de los planes de estudio, pero también reclamaba la transformación de las rígidas estructuras del país en favor de las necesidades de las clases más desfavorecidas⁵⁵.

Con lo visto hasta ahora, se puede decir que no es tan fácil afirmar que los movimientos de vanguardia en Latinoamérica surgieron como imitación de sus homólogos europeos. En general no hubo esa imitación de las escuelas europeas⁵⁶. Si bien existió cierto interés por el seguimiento de la historia de la vanguardia europea, éste no se manifestó en una actitud imitativa. La vanguardia en Latinoamérica posee sus peculiaridades que vienen dadas por la singular configuración histórica del continente y por la particular situación que viven las repúblicas americanas en las primeras décadas del S.XX. Esta época de cambios propicia esa actitud renovadora que caracteriza a la vanguardia con independencia de los movimientos artísticos europeos.

⁵⁴Vid. Ricardo Martínez de la Torre, "La reforma universitaria en la Argentina", en *Amauta*, Lima, n°30, abril de 1930, pp.48-52, n°32, pp.37-48 y 53-64.

⁵⁵Vid. Carlos Sánchez Viamonte, "La cultura frente a la Universidad", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, pp.7-8; Luis E. Galván, "¿Qué hace nuestra Universidad por la investigación científica?", n°6, febrero de 1927, pp.5-8; José Carlos Mariátegui, "La Reforma Universitaria", n°13, marzo de 1928, pp.13-15.

⁵⁶Nelson Osorio, "La recepción del manifiesto futurista...", *ed. cit.*, p.35. Osorio justifica esta afirmación mediante la actitud crítica con que fue recibido el manifiesto de Marinetti de 1909.

3.2.-La vanguardia en el Perú.

La influencia y resonancia de modernismo fue duradera, como ya quedó dicho, y se prolonga de la mano de José Santos Chocano (1875-1934) en Perú hasta bien entrado el S.XX, aunque en su seno existieron voces que marcaban un momento de inflexión hacia la estética de los avanzados. En la literatura peruana este espacio lo ocupan poetas como Clemente Palma, que pensaba que no se podía hacer una literatura sobre el indio, o Abraham Valdelomar, "modernista terminal"⁵⁷ que acogió a su alrededor al grupo *Colónida*, reunido en torno a la revista del mismo nombre que él mismo fundaría⁵⁸. *Colónida* significa la superación del modernismo, la transición entre la vieja y la nueva literatura⁵⁹.

Para José Carlos Mariátegui la literatura peruana se inicia con estos autores agrupados alrededor de Valdelomar:

“En tanto que la literatura peruana conservó su carácter conservador y académico, no supo ser real y profundamente peruana. Hasta hace muy pocos años, nuestra literatura no ha sido sino una modesta colonia de la literatura española. Su transformación a este respecto como a otros, empieza con el movimiento Colónida.”⁶⁰

El mismo entusiasmo por *Colónida* muestra Luis Alberto Sánchez, el cual le dedicó un libro, *Valdelomar o la Belle Epoque* (1969), pues desde los inicios de la Primera Guerra Mundial se había observado en Perú la presencia de un grupo de escritores que promovían la revuelta contra la literatura consolidada de ese momento. Este grupo de escritores no proviene de los ámbitos universitarios como la generación anterior de Riva-Agüero y los

⁵⁷Luis Monguió, *La poesía postmodernista peruana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p.27.

⁵⁸Carlos Arroyo Reyes, "Abraham Valdelomar y el movimiento colonidista", *ed., cit.*, p.83.

⁵⁹Estuardo Núñez, *La literatura peruana en el S.XX*, México, Ed. Pomarca, 1965, pp.76 y 77.

⁶⁰José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte", en *Mundial*, Lima, 4 de diciembre de 1925. Recogido en el libro del mismo autor *Peruanicemos el Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986, p.107.

hermanos García Calderón, sino del mundo del periodismo. Esta procedencia, anómala en la cultura peruana, se produce gracias al aumento de la difusión de publicaciones, al ensanchamiento del horizonte informativo y a la demanda de lecturas por parte de una sociedad como la peruana que crece a un ritmo desmedido en los centros urbanos:

"La vanguardia es posible cuando tanto el mercado intelectual como el mercado de los bienes simbólicos han alcanzado un desarrollo relativamente extenso. Es decir, cuando el escritor siente a la vez la fascinación y la competencia del mercado, lo rechaza como espacio de consagración, pero, secretamente, espera su juicio. (...) La competencia en el mercado y por el público es, entonces, una de las formas de la competencia estética. La tensión puede ser tan grande, o la vanguardia puede sentirse tan débil, que la retirada del mercado es uno de los momentos (el que llamo heroico) de esta competencia."⁶¹

Valdelomar, al igual que Mariátegui y otros de los colonidistas como César Falcón⁶², Alfredo González Prada, Alberto Ulloa Sotomayor, Félix del Valle⁶³ o Federico More, participan y colaboran en las nuevas publicaciones que salen en esos años: *La Prensa*, *El Perú*, *Lulú* (1915-1917) de Carlos Pérez Canepa, *Alma Latina* (1915-1916) de Guillermo Luna Cartland y Raúl Porras Barrenechea, *Nuestra Época* (1918) de Mariátegui, Falcón y Del Valle. Todos ellos se integrarán en la revista *Colónida* en 1916⁶⁴.

El grueso de los colaboradores de *Colónida*, en su mayoría de origen provinciano, proceden de Puno, aunque se educan en Arequipa, ciudad de donde proviene el resto de los escritores que allí intervinieron. Esta incidencia, en el debate nacional, de las voces del

⁶¹Beatriz Sarlo, "*La vanguardia y el criollismo...*", ed., cit., pp. 50 y 51.

⁶²César Falcón continuó su labor de escritor en *Amauta* con diversos artículos en los que se criticaba la situación de crisis que afectaba a todo el mundo así como artículos en los que se enfrentaba a la situación concreta del Perú: "La Dictadura Española. Marañón, Asúa y la Monarquía", n°1, septiembre de 1927, pp.30-31; "El conflicto minero", n°5, enero de 1927, pp.3-4 y n°6, febrero de 1927, pp.27-28; "El orgullo inglés", n°7, marzo de 1927, pp.35-36.

⁶³Félix del Valle publicó en *Amauta* "La hora de América", n°6, febrero de 1927, pp.30-21 y n°7, marzo de 1927, pp.18-20; "Los crímenes del invierno", n°10, diciembre de 1927, p.51.

⁶⁴Carlos Arroyo Reyes, "Abraham Valdelomar y el movimiento colonidista", ed., cit., p.85.

interior del país supone un hecho que hasta entonces no se había dado en las letras peruanas, pues no es hasta ese momento que, gracias a los cambios de la época que hemos visto, acceden a un espacio en los medios de comunicación. Para Mirko Lauer este hecho supone un intento de renovación que revela una contestación literaria relacionada con la confrontación de clase⁶⁵.

El movimiento colonidista significa una nueva actitud ante las literaturas europeas y ante el todavía vigente modernismo peruano. Por ello creen que la novedad literaria se encuentra en Europa y buscan por ello la elegancia en lo *snob* y en los movimientos poéticos de finales del S.XIX. Simbolismo, parnasianismo, impresionismo y decadentismo les sirven para crear una prosa imaginativa, colorista que ya marca una distancia frente a los autores modernistas⁶⁶, pero que no llega todavía a mostrar el conocimiento de las nuevas modas de vanguardia europeas⁶⁷. Colónida bebe del decadentismo europeo: Rimbaud, Mallarmé, Lautremont, D'Annunzio, y algunos poetas finiseculares peruanos como Antonio Nicanor Della Roca Vergalo que escribió versos en francés sobre el pasado glorioso de los incas *La mort d'Atahoualpa* (1870) o *Le livre des Incas* (1879). Los colonidistas se nutren también del magisterio de González Prada; admiran a Darío y a José María Eguren⁶⁸, pero reaccionan contra las

⁶⁵Mirko Lauer, *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del S.XX*, Lima, Mosca Azul, 1989, pp. 19-47.

⁶⁶*Vid.*, Abraham Valdelomar, *La ciudad de los tísicos*, Lima, Editorial Rivera, 1997.

⁶⁷Ricardo González Vigil: "Colónida y el Modernismo", en AAVV, *Retablo de autores peruanos*, Lima, Ediciones Arco iris, 1990, p.266.

⁶⁸Esta admiración se prolongará hasta la publicación de *Amauta*. En sus páginas aparecerán numerosos poemas y artículos del poeta peruano, además de artículos sobre su obra: Jose María Eguren, "Canción de noche", n°1, septiembre de 1926, p.8; "Preludio", n°2, octubre de 1926, p.13; "Tempera", n°5, enero de 1927, p.2; "Favila", n°6, febrero de 1927, p.12; "Véspera", n°8, abril de 1927, p.4; "La niña de la garza", n°11, enero de 1928, p.13; "La noche de las alegorías", n°21, febrero-marzo de 1929, pp.9-10; "Hespérida", n°21, *ed., cit.*, p.10; "Sonela", n°27, noviembre-diciembre de 1929, p.3; "Línea. Forma. Creacionismo", n°28, enero-febrero de 1930, pp.1-3; "Motivos estéticos", n°29, marzo de 1930, pp.21-23. "La canción del regreso", n°29, marzo de 1930, pp.53-55. En el n°21 le fue dedicado un monográfico en el que intervenían Xavier Abril, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, Estuardo Núñez, María Wiese, Martín Adán, Carlos Oquendo de Amat y José Carlos Mariátegui.

tesis hispanizantes de Riva-Agüero y su *Carácter de la literatura del Perú independiente* o de José Gálvez. Visto en conjunto el movimiento puede parecer una continuidad de los escritores precedentes, pero su modernidad reside en su cosmopolitismo frente al carácter arcaizante y español o francés de la literatura peruana anterior:

"...la apertura cosmopolizante del colonidismo representa un jalón importante en la modernización de la literatura peruana, sobre todo si se toman en cuenta las tendencias arcaizantes o el propio conservadurismo de los hombres del Novecientos."⁶⁹

El espíritu de lo nuevo también se manifiesta con radicalidad en el grupo *Colónida*. Reaccionan contra todo aquello que se considera establecido, y en el ámbito literario libran toda una serie de famosas polémicas⁷⁰ que se libran en el pequeño espacio que ocupa la vida de la revista: desde el 15 de enero de 1916 hasta el 1 de mayo de ese mismo año.

"Colónida representó una insurrección -decir una revolución sería exagerar su importancia- contra el academicismo y sus oligarquías, su énfasis retórico, su gusto conservador, su galantería dieciochesca y su melancolía mediocre y ojerosa. Los colónidas virtualmente reclamaron sinceridad y naturalismo. Su movimiento, demasiado heteróclito y anárquico, no pudo condensarse en una tendencia ni concretarse en una fórmula. Agotó su energía en su grito iconoclasta y su orgasmo esnobista."⁷¹

⁶⁹Carlos Arroyo Reyes, "Abraham Valdelomar y el movimiento colonidista", *ed., cit.*, p.86.

⁷⁰En diciembre de 1905 Alfredo González Prada se enfrentará a Juan José Reinoso a partir de un ataque que éste último había lanzado contra la figura de Julio Herrera y Reissig; en 1916 Mariátegui, Valdelomar y Aguirre Morales defienden la nueva sensibilidad en contra del juicio que de ésta hace el crítico Teófilo Castillo al referirse a la obra del pintor catalán Roura Oxandaberro; Federico More, por su parte replicará las tesis de Ventura García Calderón en su Libro *La literatura peruana (1535-1914)*; en 1916 Mariátegui contradice a Riva-Agüero y las opiniones que éste había vertido en su *Carácter de la literatura del Perú independiente*; en octubre de 1916 Valdelomar, Mariátegui, More y Aguirre Morales establecerán un debate en torno a la nueva literatura y su valoración con Enrique López Albújar.

⁷¹José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *ed., cit.*, pp. 281 y 282.

Tras su desaparición, el grupo todavía funciona durante algún tiempo, en el cual buscan su autoafirmación como grupo intelectual en contra de los intelectuales hispanófilos. *Colónida* significa la búsqueda de una identidad para la literatura peruana, por lo cual la revista ocupa un puesto importante en el camino que va del modernismo a la vanguardia en el Perú. De ahí el alto concepto que del grupo mostraba Mariátegui en sus *Siete ensayos*:

"La bizzaría, la agresividad, la injusticia y hasta la extravagancia de los colónidos fueron útiles. Cumplieron una función renovadora. Sacudieron la literatura nacional. La denunciaron como una vulgar rapsodia de la más mediocre literatura española. Le propusieron nuevos y mejores modelos, nuevas y mejores rutas. Atacaron a sus fétiches y sus iconos. Alcanzaron lo que algunos escritores calificarían como una 'revisión de nuestros valores literarios'. *Colónida* fue una fuerza negativa, disolvente, beligerante. Un gesto espiritual de varios literatos que se oponían al acaparamiento de la fama nacional por un arte anticuado oficial y *pompier*."⁷²

Pero esta búsqueda de la identidad no se manifiesta únicamente en el plano cosmopolita. *Colónida* se dirige también hacia lo nacional, lo autóctono. Por ello, Valdelomar encontrará en una pequeña región de la costa, el puerto de Pisco, un motivo para alabar la sencillez de la vida provinciana, que es lo que consigue en su cuento *El Caballero Carmelo* (1913)⁷³. Valdelomar, por otra parte, muestra un gran interés por el pasado incaico, sobre todo después de su estancia en Italia en 1913 cuando entra en contacto con las lecturas del filólogo Adolfo Vienrich. Referencias e inclinación que asumirá en la publicación de sus cuentos incaicos con el título de *Los hijos del Sol* (1921)⁷⁴. La aventura de Valdelomar es seguida de cerca por Aguirre Morales, quien en 1918 publica el cuento titulado *La justicia de Huayna Cápac* y en 1924 su novela incaica *El pueblo del Sol*.

⁷²*Ibidem*, pp. 282 y 283.

⁷³*Vid.* Armando Zubizarreta, *Perfil y entraña del Caballero Carmelo*, Lima, Editorial Universo, 1968.

⁷⁴Carlos Arroyo Reyes, "Luces y sombras del incaísmo modernista peruano. El caso de los cuentos de Abraham Valdelomar", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 539-540, mayo-junio, 1995.

Lejos queda el incaísmo de *Colónida* de las violentas denuncias que harán los indigenistas posteriores. Para Luis Loayza, la visión próxima al indio no se dará hasta la generación de Arguedas⁷⁵, pero esta visión no se puede entender sin la aparición previa del movimiento colonidista. Los colónidos tratan de constituir una tradición literaria que siga de fundamento del discurso de las generaciones posteriores.

"Quien literatura peruana pretende hacer, obligado está a inquirir en el alma de nuestros más remotos ancestrales... Debe subir el espíritu hasta los remotos milenios de los megalitos incaicos. Debe escudriñar la tradición, oír de boca del pueblo la rapsodia que, desde la boca de lejanísimo ancestral, viene hoy al último retoño de una raza que entre frío y alcohol aún pimpollece."⁷⁶

Por ello *Colónida* enlaza y se compagina con los movimientos que, al final de la década, se gestan en distintos puntos de Perú como el grupo *Norte* en Trujillo y el núcleo indigenista de Puno que se establece en torno a la revista *Boletín Titikaka*.

Poco después de la aparición de la revista *Colónida* la nueva sensibilidad también se manifiesta en la obra de Alberto Hidalgo⁷⁷. Su *Panopla lírica* significa una "virulenta rebelión de marcado sabor futurista"⁷⁸:

"Dejemos ya los viejos motivos trasnochados
i cantemos al Músculo, a la Fuerza, al Vigor"⁷⁹

⁷⁵Luis Loayza, "Colónida en el pleito generacional", en *Sobre el 900*, Mosca Azul Editores, Lima, 1990, pp.144 y 145.

⁷⁶Federico More, "La hora undécima del señor Ventura García Calderón", *Colónida*, Lima, n°2, 1 de febrero de 1916, p. 35. Citado por Eugenio Chang-Rodríguez, "El indigenismo peruano y Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, n°127, Abril-junio, 1984, p.373.

⁷⁷Alberto Hidalgo publicó varios poemas en *Amauta*: "Ubicación de Lenin (poema de varios lados)", n°1, septiembre de 1926, p.14; "Pequeña retórica personal", n°6, febrero de 1927, p.6; "Biografía de la palabra Revolución", n°7, marzo de 1927, p.33; "Envergadura del anarquista", n°10, diciembre de 1927, p.36; "La hora cero", n°14, abril de 1928, p.14.

⁷⁸Hugo J. Verani, *op., cit.*, p.25.

⁷⁹Alberto Hidalgo, *Panopla lírica*, Lima, Imprenta Víctor Fajardo, 1917, p.95. Citado por Hugo J. Verani, *op., cit.*, p.25.

Desde Buenos Aires, Alberto Hidalgo adopta desde 1922 su lema del simplismo, estética endeudada con el ultraísmo argentino: "ultraísmo, simplismo: el rótulo es lo de menos", escribe Borges. El simplismo sigue las pautas del ultraísmo al concentrar el mayor número de metáforas en un solo verso y convierte el espacio en blanco en el elemento esencial del poema en correspondencia con los postulados futuristas. Poemas fragmentarios, iconoclastas, donde las unidades adquieren un sentido autónomo junto a elementos discordantes:

Las palabras se secan al sol.
La pluma ordeña al pensamiento.
En el aire las miradas pastan
grandes rebaños de metáforas.
En el campo se escribe con la luz de los trigos.
Por eso el verso es de oro.⁸⁰

En 1922 aparece la obra más importante de la literatura de vanguardia en el Perú. *Trilce* de César Vallejo supone la completa superación del rastro modernista manifestado en *Los heraldos negros* (1918)⁸¹. *Trilce* es " el libro más radical de la poesía escrita en lengua castellana. Es, en primer término, el más difícil, y no sólo porque se trata de una escritura en buena parte hermética, sino porque el poema tiende a borrar sus referentes tanto como fractura la función representacional del lenguaje mismo."⁸² *Trilce* marcará un antes y un después en las letras latinoamericanas: "Después del radicalismo de *Trilce* la poesía tiene otras medidas."⁸³ El hermetismo de esta obra se sale de lo tradicional, del barroquismo antiguo, pues subvierte la lógica interna del poema y el nombre carece de la

⁸⁰ Alberto Hidalgo, *op. cit.*, p.69. Recogido en Hugo J. Verani, *op. cit.*, pp. 25 y 26.

⁸¹ Vid. Víctor Fuentes, "Superación del modernismo en la poesía de César Vallejo", en Antonio Merino (Ed.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988, pp.177-183.

⁸² Julio Ortega, "Introducción", en César Vallejo, *Trilce*, Madrid, Cátedra, 1991, p.9.

⁸³ *Ibidem.*

significación necesaria para referirse al mundo, por lo que Vallejo acude a la utilización de números e inserta metáforas muy distantes del objeto designado⁸⁴. La desarticulación del lenguaje en Vallejo no es sólo un gesto de ruptura, sino una necesidad de acoplar una forma a un modo de ver el mundo⁸⁵.

Para Gloria Videla, "la poesía mestiza de César Vallejo funde los elementos americano, nacional, regional, popular e indigenista con las influencias europeas."⁸⁶ Esta perspectiva se vuelve más autóctona en su novela "folklórica", denominada a sí por el propio autor, *Hacia el reino de los Sciris*, escrita en 1924 y corregida en 1933⁸⁷:

"Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo o localista. Vallejo no recurre al folklore. La palabra kechua, el giro vernáculo no se injertan artificiosamente en su lenguaje; son el producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. Se podría decir que Vallejo no elige sus vocablos. Su autoctonismo no es deliberado. Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia, para extraer de su oscuro substractum perdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y su ánimo. Su mensaje está en él."⁸⁸

Un reflejo del mundo urbano, del nuevo Perú que crecía cada día a un ritmo más rápido son sus *Escalas melografiadas* (1923) que

⁸⁴Jean Franco, "César Vallejo", en Antonio Merino (Ed.), *En torno a César Vallejo*, ed., cit., pp.134-145.

⁸⁵Mariátegui verá esta nueva fórmula poética como un discurso muy próximo a su admirado indigenismo a pesar de el indigenismo en Vallejo puede ser muy discutido: "Vallejo, en cambio, logra en su poesía un estilo nuevo. El sentimiento indígena tiene en sus versos una modulación propia. Su canto es integralmente suyo. Al poeta no le basta traer un mensaje nuevo. Necesita traer una técnica y un lenguaje nuevos también. Su arte no tolera el equívoco y artificial dualismo de la esencia y la forma." José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad latinoamericana*, ed., cit., pp. 308 y 309.

⁸⁶Gloria Videla, "L'ultraisme en Espagne et Amerique Latine", en *Les avant-gardes littéraires au XX^{ème} siècle*, Akadémiai Kiadó, 1984, p.301.

⁸⁷Antonio Merino, "Estudio preliminar", en César Vallejo, *Narrativa completa*, Madrid, Akal, 1996, pp.31 y 32.

⁸⁸José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.310.

suponen el descubrimiento del espacio urbano, desconocido hasta entonces en las letras peruanas. Con este mismo propósito aparecen *Los sapos y otras personas* (1926) de Alberto Hidalgo⁸⁹ y *La casa de Cartón* (1928) de Martín Adán. Lo rural también obtuvo su atención por parte de autores como Ernesto Reyna y su novela de la selva *Fitzcarrald, el rey del caucho*⁹⁰, así como en la obra de Gamaliel Churata *El gamonal*⁹¹. La literatura respondía a un deseo de enseñar el país⁹² y este deseo surgía de una necesidad imperiosa de conocerse a sí mismos, de revivir un futuro que aún no había llegado o de resaltar un pasado que se creía idílico⁹³. Porque el Perú que se había mostrado en la literatura hasta finales del S.XIX poco tenía que ver con la vida y estos autores reaccionaban contra la filiación hispánica que Riva-Agüero consideraba la única en una literatura que en los años precedentes había olvidado su pasado prehispánico⁹⁴. Su *Carácter de la literatura del Perú independiente* será por ello el primer frente de batalla de los vanguardistas:

"El sistemático ocultamiento de la realidad por parte de la cultura oficial se avenía bien con el carácter autónomo del esteticismo que cultivaba. Nada que ver con la sociedad, ninguna relación con la vida. En realidad el hispanismo propugnado por Riva-Agüero era únicamente el espíritu del antiguo régimen

⁸⁹Vid. Carlos Oquendo de Amat, "Los sapos y otras personas de Alberto Hidalgo", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928, p.42.

⁹⁰Ernesto Reyna, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, Lima, Club del Libro Peruano, 1942. Ernesto Reyna publicó también una recreación de la rebelión de Atusparia: *El Amauta Atusparia*, en *Amauta*, n°27, p.38, n°27, p.30 y n°28, p37.

⁹¹Gamaliel Churata, *El gamonal*, en *Amauta*, n°15, mayo-junio de 1928, p.30. También se pueden incluir en este tipo de ficción los cuentos incluidos bajo el título de *Tojrras*, en *Amauta*, n°18, octubre de 1928, p.21.

⁹²Francisco José Lopez Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, ed., cit., p.51.

⁹³Sobre este deseo de revitalizar lo incaico, a pesar de quele dedicaremos un amplio espacio al hablar de Ernesto Reyna, se puede ver una buena aproximación en Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

⁹⁴Vid. Antonio Comejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989; *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lima, Lasontay, 1980.

señorial limeño que buscaba institucionalizar el mundo de la vieja oligarquía como identidad peruana. de forma paralela, el inevitable antihispanismo con que respondía el medio literario en formación expresaba su odio a la casta civilista, con graves acusaciones a su acción histórica. Frente a la negación de la realidad del país por parte de la cultura oficial, la modernidad contestataria opuso el desvelamiento de lo existente oculto."⁹⁵

Con esta misma intención Mariátegui escribe sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y, en concreto, el que cierra el libro: "El proceso de la literatura". Su propósito es demostrar la posibilidad de la independencia de la literatura peruana y esta afirmación de lo autóctono por encima de lo foráneo significa que la vanguardia en el Perú era un hecho de honda intención social y política que superaba el ámbito de lo meramente estético y que aunaba, de este modo, el nacionalismo y el espíritu de renovación de la vanguardia:

"El vanguardismo argentino ha contribuido a intensificar el criollismo. El vanguardismo peruano, quizá no tanto por imitación sino por coincidencia, ha puesto en primer plano el indigenismo. Éste es el aporte de las provincias, sobre todo de los poetas del sur, quizá lo único intrínsecamente nuevo que a los extraños ofrece nuestra literatura reciente."⁹⁶

El indigenismo, llena un espacio que había quedado vacío ante la falta de propuestas políticas para solucionar los problemas del país⁹⁷. Es, a su vez, un conjunto de propuestas que conducen a la afirmación de la identidad peruana, pero de muy diferentes maneras⁹⁸. Los escritores de provincias llenaban con su voz el

⁹⁵Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, ed., cit., p. 51.

⁹⁶Jorge Basadre, *Divagación sobre literatura reciente* (1928), en Nelson Osorio (comp.), *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia hispanoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988, p.313. Recogido también en Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales en el Perú: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., pp. 185-187.

⁹⁷Samuel E., Lozano Alvarado, *Ande e indigenismo: identidad y conflicto*, Universidad Nacional de Cajamarca, 1982, p.16.

⁹⁸"El indigenismo tuvo su expresión en numerosos campos: literatura, pintura, arqueología, historia, etc., pero no constituyó una corriente orgánica u homogénea: en su interior encontramos posiciones bastante diferenciadas y con implicancias, a veces, opuestas." *Vid.* Mirko Lauer, *op.*, cit., pp. 31-35.

espacio central de la cultura peruana: "su vivencia es la central frente a la marginalidad del centro respecto del país real que ellos encarnan"⁹⁹.

Estas distintas variantes se manifestaron en el seno de una serie de publicaciones que llenan el panorama de las revistas en el Perú durante las primeras tres décadas de este siglo. Conviene, por tanto, hacer un balance de lo que fueron aquellos años de intenso trabajo editorial y revisar las distintas versiones que del indigenismo se dieron dentro y fuera de estas revistas.

3.3.-Los indigenistas del interior.

Los núcleos del indigenismo peruano fueron durante la República tres grandes centros que presentaban diferencias y matices en el seno de su ideario, cuestión que dificulta su estudio y plantea problemas a la hora de encasillar a sus miembros, ya que muchos se formaron, vivieron y desarrollaron su obra en varios de esos lugares. Estos núcleos fueron fundamentalmente Lima, el Cuzco, como representante de la antigua Ciudad Imperial, y el Altiplano Sur, cuya ciudad más importante era Puno¹⁰⁰.

Las diferencias entre estos centros indigenistas estribaban en que mientras los indigenistas del Sur, Puno y Cuzco, principalmente, eran mestizos, los indigenistas de Lima, a excepción de Mariátegui, estaban ligados a la oligarquía tradicional limeña.

Por otra parte, estos tres indigenismos mantienen particularidades que los definen: el indigenismo cuzqueño es principalmente historicista y encuentra su apoyo en la sociología; el indigenismo puneño, aunque también incluye reflexiones sociológicas y jurídicas, es principalmente literario. Finalmente, el indigenismo limeño, influido por el marxismo europeo y las ideas de González Prada, derivó principalmente en el socialismo representado por Mariátegui, frente a la postura conservadora e hispanista de Riva-Agüero y Belaúnde.

Hacia 1926 se produce el período cenital de estos tres núcleos indigenistas. Una época, como no ha habido otra, que supera

⁹⁹Mirko Lauer, *op. cit.*, pp. 31-35.

¹⁰⁰José Tamayo Herrera, *El pensamiento indigenista*, Lima, Mosca Azul, 1981, p.9.

cualquier momento anterior en cuanto a la publicación de libros y revistas en las tres agrupaciones peruanas: el grupo de Lima con Mariátegui, Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez a la cabeza; el grupo cuzqueño de la revista *La Sierra* con Luis E. Valcárcel, José Uriel García, José Ángel Escalante, Francisco Tamayo y Luis Felipe Aguilar; y los escritores de Puno situados alrededor del Grupo Orkopata con Gamaliel Churata, Alejandro Peralta¹⁰¹, Emilio Armaza¹⁰², Emilio Vásquez¹⁰³, Mateo Jaica, Inocencio Mamani¹⁰⁴, etc¹⁰⁵. Curiosamente, mientras que los escritores próximos a Mariátegui cuentan con una abundante bibliografía, sobre todo la que se refiere al fundador de *Amauta*, los grupos de Puno y Cuzco únicamente han sido objeto de unos pocos análisis que contemplan la totalidad de la generación, sin que existan estudios particulares sobre cada uno de sus miembros, a excepción de Luis E. Valcárcel.

Las tres agrupaciones coincidieron en un momento en el tiempo, la década de 1920, y desaparecieron casi simultáneamente coincidiendo con el fallecimiento de Mariátegui y la agonía de la revista *Amauta*, así como con el fin del *Botelín Titikaka*. Según Tamayo Herrera, la génesis del indigenismo en las provincias del Sur se habría producido en la década de 1910 y el fervor indigenista, que se manifiesta en Lima en la década de 1920, encontraría sus motivos

¹⁰¹ Alejandro Peralta escribió poemas que aparecieron en *Amauta*: "Cristales del Ande" y "El indio Antonio", n°1, septiembre de 1926, p.20; "Las bodas de Martina", n°4, diciembre de 1926, p.9; "Travesía andinista", n°8, abril de 1927, p.24; "Lecheras del Ande", n°9, mayo de 1927, p.24; "Poema", n°13, marzo de 1928, p.30; "Canción del Titikaka", n°14, abril de 1928, p.5; "Suburbio", n°14, p.20. Además, varios de sus libros aparecieron reseñados.

¹⁰² Emilio Armaza publicó en *Amauta* un poema: "Kolli", n°3, noviembre de 1926, p.29; también se reseñó su libro de poemas *Falo*, en *Libros y revistas, Amauta*, n°3, p.3.

¹⁰³ Emilio Vasquez publicó en *Amauta* un poema: "Kutinijatawa", n°25, julio-agosto de 1929, p.27.

¹⁰⁴ Sobre Inocencio Mamani se publicó un artículo en *Amauta*: Gabriel Collazos, "Un drama indígena. Su autor es un indio de 19 años", n°12, febrero de 1928, p.37. Posteriormente Mamani escribió para *Amauta* un artículo titulado "Tucuiyac Munasccan, comedia quechua. Visto y Oído por José Gabriel Cossio y algunas acotaciones de Gamaliel Churata, n°14, abril de 1928, pp.41-42.

¹⁰⁵ Hasta aquí seguimos la distinción generacional que hace José Tamayo Herrera, *El pensamiento indigenista, ed., cit., p.13*

en las migraciones de trabajadores de la zona serrana que influirían de algún modo en el ambiente de la capital. A este ambiente plagado de inmigrantes, se añadiría el clima de hipocresía política que manipulaba el discurso del indígena, principalmente durante el gobierno de Leguía, como arma en la lucha frente a la oligarquía civilista. La tesis de Herrera se apoya en una débil argumentación, ya que las grandes migraciones a Lima se produjeron, principalmente en la década de 1950. Además existen factores de mayor peso, a la hora de hacer emerger los núcleos indigenistas, motivos como los ya apuntados, la revolución Rusa y la Revolución mexicana, el desgaste del discurso oficial y el proceso de ascensión de las clases medias. Las doctrinas de Waldo Frank, Ortega y Gasset, Spengler y Henri Bergson contribuirían a la participación de los intelectuales en la lucha política.

El ocaso del movimiento coincidirá con la sustitución del régimen de Leguía por la dictadura de Sánchez Cerro, momento en que la izquierda queda dividida por la pugna entre comunistas y apristas. El indigenismo sufrirá esta disgregación del frente político de izquierda ante la lucha de ambos partidos¹⁰⁶.

3.3.1.-El indigenismo puneño.

Como señala Tamayo Herrera, entre 1875 y 1932 existe el período de renacimiento cultural más interesante de la historia de Puno durante la república:

"Es la época de la expansión violenta del latifundio, de la aparición de los gamonales típicos, tan curiosos y originales, del surgimiento de una respuesta revolucionaria de las masas campesinas, de la aparición de líderes populares realmente extraordinarios, paralelo todo ello al período de más intensa vida cultural y creadora que ha producido el Altiplano en el siglo XX, con el surgimiento del indigenismo como corriente de ideas, de la consolidación de una 'intelligentsia' puneña que trasciende por primera vez el ámbito de la región, hasta hacerse oír en el Perú y fuera de él."¹⁰⁷

Las causas de este renacimiento cultural se encontrarían, entre

¹⁰⁶*Ibidem*, pp.14-16.

¹⁰⁷José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., cit., p.87.

otros factores, en la apertura que el ferrocarril supuso para las regiones del sur que se pusieron en contacto con la costa¹⁰⁸. Por su parte, José Frisancho señalaba la crisis que supuso para esta zona del Perú un hecho significativo: la derrota en la guerra del Pacífico y la ascensión al poder de los civilistas, que derrocaron al general Cáceres, significó el derrumbe de la población indígena en favor de la clase latifundista:

"El triunfo de la coalición civil contra la dictadura militar del general Cáceres en 1895 no produjo en la Sierra del Sur un avance hacia la democracia, los caudillos vencedores al distribuirse, como un botín de guerra, los cargos de gobierno traicionaron la causa popular. Casi todos los defensores del ejército de Cáceres fueron indios. (...) el régimen de los revolucionarios en provincias precipitó la total debacle de los pueblos de la sierra, especialmente en los departamentos del Sur. La actitud del régimen revolucionario respecto de los indios se hizo patente a raíz de su consolidación, desde que en Puno las tropas del batallón Canta, provista de las mejores armas fueron destinadas a exterminar las indiadas de Chucuito, consigna que fue cumplida, sorprendiendo a los indios desarmados sobre las riscosas creterías de Pomata. Desde aquella fecha nefasta del ensayo exterminador de Chucuito, fue propagándose a las provincias de Puno el sistema vandálico de masacrar indios para precipitar las conversiones de los aillus en latifundios."¹⁰⁹

El apoyo de indios y mestizos al ejército de Cáceres facilitó el resarcimiento tras la victoria de los hacendados pierolistas contra la masa indígena. La apropiación de tierras comunales se convirtió en un hecho habitual por parte del sector criollo que "por lo mismo que sabían leer periódicos y viajar en ferrocarril se hicieron hacendados a mano armada a la sombra del triunfante gobierno revolucionario"¹¹⁰. La proximidad de estas tierras a las líneas ferroviarias y la coyuntura internacional que elevó el precio de la lana y las fibras textiles había levantado la codicia de los hacendados¹¹¹. La respuesta en el sur fue

¹⁰⁸*Ibidem.*

¹⁰⁹José Frisancho, *Del jesuitismo al indianismo*, Lima, Southwell, 1928, p.21.

¹¹⁰César Augusto Reinaga, *El indio y la tierra en Mariátegui*, Cuzco, 1959, p.71.

¹¹¹José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., cit., p.89-90

la "Gran Sublevación" que supuso una de las mayores revueltas de la historia del Perú¹¹².

Posiblemente estos factores propiciaron una serie de cambios en la mentalidad de los habitantes de la zona de Puno. Tamayo Herrera señala que de 1895 a 1932 se produce la "época de oro" de la cultura en esta región¹¹³. Con sólo un colegio de educación secundaria y sin vida universitaria, Puno, una ciudad de doce mil habitantes, contaba con cuatro periódicos: *El Siglo* (1914), *El Eco de Puno* (1899), *La Región y Los Andes* (1928). En Azángaro se publicaban varios semanarios: *El Sur*, *Korilazo*, *El Indio*, *La voz de Azángaro*, etc.; en Cabanillas, el periódico *Noticias y La Voz del Pueblo*. Los grandes diarios argentinos como *La Nación* y *La Prensa* llegaban a Puno cuatro días después de su publicación¹¹⁴. Semejante actividad editorial puede dar alguna idea de la preocupación intelectual de su población. El apogeo de esta agitación editorial llegará con la revista *Ondina*, *La Voz del Obrero*, *La Tea*, del grupo Bohemia Andina y la publicación más importante de esta región el *Boletín Titikaka*, órgano de promoción del grupo Orkopata.

Esta preocupación cultural venía respaldada por el despegue del sector educativo que se produce entre 1895 y 1932. Es en estos años cuando "por primera vez el indio accedió a las letras, la higiene y la conciencia de su propia dignidad"¹¹⁵.

Todas estas publicaciones tenían un evidente contenido indigenista que se diferenciaba de otros indigenismos, como el de Cuzco o el de Lima, en su carácter panclasista. Resulta esclarecedor en este sentido el hecho de que el gamonal más famoso del Altiplano, el coronel José Angelino Lizares Quiñones, financiara el periódico *El Indio*¹¹⁶. El indigenismo se volvía así un medio bajo el poder de los gamonales que podía servir para canalizar de manera pacífica las reclamaciones y protestas de los indios.

¹¹²Vid. Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, "Feudalismo y movimientos sociales", en *Historia del Perú*, Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1985., p.38 y ss.

¹¹³José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., cit., p.93.

¹¹⁴*Ibidem*, p.94.

¹¹⁵*Ibidem*, p.95.

¹¹⁶*Ibidem*, p.327.

Por otra parte, se pueden distinguir varias corrientes dentro del indigenismo en Puno¹¹⁷:

-La tendencia "pedagógico indigenista, orientada fundamentalmente a los problemas educativos del indio. En ella intervienen Telesforo Catacora, José Antonio Encinas¹¹⁸, Manuel Camacho Alqa y Julian Palacios.

-Los "críticos de la realidad social", que hicieron una protesta en periódicos y revistas acerca del sistema de haciendas. Destacan los miembros de la Asociación Pro-Indígena como Francisco Chukiwanka¹¹⁹ y Manuel A. Quiroga.

-Los "agitadores sociales", inspiradores de las revueltas campesinas. A este grupo pertenecen los miembros de Comité Pro Derecho Indígena Tawantinsuyo y la Liga Mutua de Defensa Indígena: Ezequiel Urviola, Mariano Paq'o, Carlos Condorena, Claudio Ramírez y Eduardo Quispe.

-Los juristas que aprovecharon su experiencia forense para explicar la situación del indio. Aquí se incluyen José Frisancho y Manuel A. Quiroga.

-La quinta tendencia está representada por quienes adoptaron una postura literaria y se orientaron hacia la poesía, el cuento y el ensayo de temática indígena. Destacan los literatos de Orkopata: Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, Emilio Armaza, Emilio Vásquez, Aurelio Martínez, Inocencio Mamani y Lizandro Luna.

Este último grupo es el que adquirió mayor importancia entre los indigenistas de Puno. Veamos, pues, cuál fue su trayectoria.

3.3.1.1.-El Grupo Orkopata y el Boletín Titikaka.

Como quedó dicho líneas arriba, el opúsculo indigenista mas relevante de estos años en Puno fue el grupo Orkopata, fundado por Gamaliel Churata. Fue José Antonio Encinas el precursor de este grupo. Este joven profesor alentó a los hermanos Peralta, Alejandro y

¹¹⁷*Ibidem*, p.300.

¹¹⁸José Antonio Encinas publicó un artículo en *Amauta*: "Algunas consideraciones sobre la educación del indio en el Perú", n°32, pp.75-79.

¹¹⁹En *Amauta*, "El proceso del gamonalismo", Chuquiwanca narró su propia experiencia: "El caso de Chuquiwanca Ayulo", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927, pp.2-4. Posteriormente publicaría "Carta periodística de un indio", n°7, marzo de 1927, pp.13-15.



Arturo (Churata), y a otros jóvenes a la autoformación y al interés por los temas andinos. Su afán de innovación y búsqueda autodidacta había llevado a este grupo de jóvenes estudiantes a reunirse en torno al *Grupo Bohemia Andina* en 1915 que estaba compuesto por Alejandro Peralta, Gamaliel Churata, Emilio Romero¹²⁰, Alejandro Franco, Emilio Armaza, Víctor Villar Chamorro y Ezequiel Urviola.

Este grupo sacó a la luz una publicación, la revista *La Tea*, de la cual salieron doce números desde julio de 1917 hasta noviembre de 1919. Como revista literaria y de ideas, con una tirada de doscientos ejemplares, *La Tea* había tomado el nombre de la revista homónima que se había publicado en Arequipa entre 1907 y 1908. No era una revista de masas, ya que tenía una distribución muy limitada y había adquirido cierto carácter elitista. Influidos por Valdelomar y los colónidas tienen un mensaje iconoclasta, pero todavía están más próximos al parnasianismo y al modernismo que a la vanguardia. De hecho sus mensajes indigenistas son mínimos¹²¹.

Pero en octubre de 1917 Arturo Peralta viaja a Bolivia, país en donde contribuyó a la formación del grupo *Gesta Bárbara* en colaboración con escritores bolivianos como Carlos Medinaceli, Walter Dalence, Armando Alva, José Enrique Viana y Alberto Saavedra Nogales. Los contactos con los indigenistas bolivianos provocarán un cambio de orientación en la formación de Peralta que se manifestará en las páginas de *La Tea*. La evolución del pensamiento de Alejandro Peralta produce un cambio de posición de la revista que se mostrara en los siguientes números y que aproximan a la revista a una forma de publicación que se adentra en la esencia social, analizando el problema de la identidad del Perú, mediante una revalorización de la cultura indígena:

"Para el Perú parece amanecer ya una época de gloriosa fecundidad artística, encausada en los más lógicos senderos artísticos. Esto es un natural retorno a la fuente nativa, que hasta poco antes ha pasado desapercibida o incomprendida para la mayoría de nuestros artistas. Pero algo más importante es el hecho, es la circunstancia de que ese movimiento ha nacido en provincias. Es decir, principalmente del Cuzco, sede hasta hoy de los más notables dibujantes

¹²⁰Emilio Romero publicó en *Amauta* su artículo titulado "El Cuzco católico", *Amauta*, nº10, diciembre de 1927, p.54.

¹²¹José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., cit, pp.254-256.

jóvenes y los cuales con excepciones rarísimas son portaestandartes de una estética profundamente peruana, de una doctrina virtualmente vinculada al paisaje nativo."¹²²

La revista *La Tea* estuvo marcada por las artes plásticas nativistas. Al igual que *Amauta*, en la cual José Sabogal ejerció una notable influencia sobre la configuración de la revista, los pintores indigenistas cuzqueños mantuvieron su presencia en las páginas de *La Tea*¹²³. Sin embargo, este nativismo incipiente no es sino una página inaugural de la vanguardia que todavía se muestra insensible ante los fenómenos sociales y sobre todo ante las rebeliones de principios de siglo. Valga como ejemplo el hecho de que la rebelión de Rumi Maki, uno de los movimientos rebeldes más importantes, no es citada en ninguno de sus números. Como los colónidas, las preocupaciones de los escritores de *La Tea* son todavía más esteticistas que sociales.

Este viraje hacia lo social se produce entre 1923 y 1924, fecha en que Peralta se hace con el puesto de Bibliotecario-Conservador de la Biblioteca y del Museo Municipal de Puno. En esos años Alejandro Peralta cambia definitivamente su nombre por el seudónimo de Gamaliel Churata, que en aymara significa "Gamaliel el Iluminado", y se convierte en el dirigente de su generación al frente del Grupo Orkopata.

Entre los miembros del grupo destaca la figura de Alejandro Peralta (1899-1973). El hermano de Gamaliel Churata es autor del primer libro de poesía indigenista¹²⁴, *Ande*, publicado en Puno en 1926. El libro, con resquicios modernistas y un fuerte componente vanguardista, adquirió cierta popularidad entre los círculos intelectuales. Fue comentado en *Amauta* y en 1935 Alberto Tauro le dedicó un profundo análisis. En 1934 publicó otro libro de poemas titulado *El Kollao*, en donde Alejandro Peralta toma una postura socialista y revolucionaria que parte de los temas indígenas y la influencia telúrica del paisaje. En 1968 publicará *Poesía de entretiempo* y, tras su muerte, aparecerá *Al filo del tránsito* (1974).

¹²²*La Tea*, La Paz-Bolivia, n°11, julio, 1919. Citado por Tamayo Herrera, *op. cit.*, p.257.

¹²³José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., *cit.*, pp.257-258.

¹²⁴*Ibidem*, p.291.

Como poeta también destaca Emilio Vasquez que publicó los libros de temática indígena *Altipampa* (1933), *Tawantinsuyu* (1934), *Kollasuyu* (1940) y *Altiplanía* (1966). Además es autor de una gran cantidad de ensayos sobre temas de educación e historia de Puno.

Otros miembros de menor importancia del grupo Orkopata son Francisco Chukiwanca Ayulo, Manuel A. Quiroga y Ezequiel Urviola que en 1925 fundan, en colaboración con Vasquez y los hermanos Peralta, la publicación representativa del grupo Orkopata: el *Boletín Titikaka*¹²⁵. Sorprende la gran repercusión que llegó a tener esta revista de periodicidad mensual, ya que obtuvo una distribución por todo el continente, y este hecho es más significativo si se piensa en que los miembros de Orkopata eran unos jóvenes de provincias que, sin formación universitaria consiguieron "estar al día con las corrientes del arte mundial hasta el punto de convertirse en la vanguardia de la poesía surrealista en el Perú"¹²⁶:

"...lo que vio la luz como una hoja mensual de publicidad y propaganda, un boletín de una sola plana doblada para formar cuatro páginas de tamaño tabloide, se convirtió en una publicación de alcances continentales que pregonaba, a la vez que la reivindicación de la cultura autóctona del altiplano peruano-boliviano, la renovación social y artística del continente. Sin perder nunca del todo su función utilitaria de boletín anunciador, llegó a ser recibida y leída en muy diversos lugares de América, desde México y Venezuela hasta los países del Río de la Plata."¹²⁷

El *Boletín Titikaka* tenía apenas seis hojas, lo cual permitía su distribución por correo. Comenzó a publicarse en agosto de 1926 y apareció hasta agosto de 1929. Sufrió una interrupción de casi un año en septiembre de 1929 y el número treinta y cuatro apareció en agosto de 1930. Su distribución consistía en el intercambio, lo cual ponía en contacto a los miembros del grupo Orkopata con los

¹²⁵Sobre el Boletín Titikaka existe la tesis doctoral inédita: Cyntia María Vych, *Indigenismo y vanguardia en el 'Boletín Titikaka, (Puno-Perú, 1926-1930)*, Universidad de Stanford, Diciembre, 1995.

¹²⁶José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., cit., p.94.

¹²⁷David O. Wise, "Vanguardismo a 3800 metros: el caso del Boletín Titikaka (Puno, 1926-1930)", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v.X, n°20, Lima, 2º semestre, 1984, pp.92-93.

intelectuales de todo el continente, cuestión que se pone de manifiesto en el amplio espectro de reseñas en el que aparecen los libros de Alberto Tauro, Tomás Lago, Pablo de Rokha, Mario de Andrade, Xavier Villaurrutia, Manuel Maples Arce, Alberto Hidalgo, Pablo Neruda, Jorge Luis Borges, Carlos Sabat Escarty, Idelfonso Pereda, etc.

Entre sus colaboradores destacan Óscar Cerruto¹²⁸, Magda Portal, César Miró Quesada, Luis E. Valcárcel, Serafín Delmar, José Carlos Mariátegui, Guillermo Mercado, Mateo Jaika, etc. También Jorge Luis Borges llegó a publicar en las páginas del *Boletín Titikaka*, lo cual pone de relieve la importancia que llegó a adquirir la revista.

El grueso de la revista estaba formado por las colaboraciones de los miembros de Orkopata, cuentos, artículos y poemas que mezclan el contenido vanguardista con un fuerte componente indigenista. El contenido político se reunía fundamentalmente en una sección titulada "Confesiones de Izquierda", en donde escriben Emilio Armaza y Manuel Segundo Núñez Valdivia. Se consideran socialistas y señalan que el Perú es un pueblo de mestizos, basándose en la prédica andinista de Uriel García, pero recogiendo el delirio racial de Valcárcel y el socialismo de Mariátegui:

"Desde Federico More hasta nosotros fuimos en Puno por y para el Andinismo. Creo en el nuevo indio. La corriente de velocidad de nuestra vida de hoy ha entrado a las más apartadas cabañas de nuestros indios. Ellos también tienen nuestra mezcla, todos somos mestizos. El nuevo indio es Ud., es Mamani, soy yo. Nunca podremos entender el capitalismo y capitalista tendrá que ser nuestra organización mientras no consultemos con nosotros mismos. Nunca creímos que las tendencias socialistas hubieran venido de Europa. Socialista somos nosotros por espíritu de raza y sugerencia telúrica."¹²⁹

Lo que diferenció al *Grupo Orkopata* y su *Boletín Titikaka* de

¹²⁸Cerruto publicó poemas en *Amauta*: "Poema", n°3, noviembre de 1926, p.40; "Sombra" y "Canción mural", n°8, abril de 1927, p.27; "Júbilo del amigo nuevo", *Amauta*, n°10, diciembre de 1927, p.51; "lenin", n°11, enero de 1928, p.24; "Altiplano para uso de turistas", n°14, abril de 1928, p.16; "Cinema", n°19, noviembre-diciembre de 1928, p.77; "Versos para mi pequeña soledad", n°20, enero de 1929, pp.57-58.

¹²⁹*Boletín Titikaka*, Puno-Perú, n°25, diciembre, 1928. Citado por José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*, ed., cit., p.262.

otros grupos indigenistas fue su carácter literario por encima de deliberaciones políticas, al contrario que los cuzqueños que fueron fundamentalmente juristas e historicistas. Su exploración estética se nacionalizó y se fusionó con su sensibilidad andina, de manera que las formas adaptadas de Bretón y los surrealistas franceses cobran una originalidad propia¹³⁰. A su vez, los *Orkopata* cumplieron una tarea pedagógica de valor incalculable, pues profundizaban en numerosos temas culturales como las técnicas literarias de vanguardia, las novedades editoriales y temas históricos, políticos y sociológicos.

Tamayo Herrera señala que el marxismo de los *Orkopata* provenía de la influencia del discurso de José Carlos Mariátegui¹³¹. Tal vez llega a esa conclusión a causa de la correspondencia que su director mantenía con el Amauta o en el homenaje que los escritores del *Boletín* le dedicaron en su último número a Mariátegui tras su muerte¹³². Aunque nada se puede discutir a esta afirmación, ya que no hay testimonios sobre la cuestión, es más sencillo pensar que los contactos en Bolivia con escritores de izquierda por parte de Gamaliel Churata, el mismo impacto que la Revolución Rusa causó en toda Latinoamérica o incluso el previo conocimiento de los discursos anarquistas de González Prada, apuntaran en esta dirección. Quizá todos estos factores asumidos en un momento concreto, después del regreso de Churata de Bolivia, coincidieran en la concienciación marxista del grupo. Emilio Romero, al que cita Tamayo, señala que su mensaje estaba más cerca del anarquismo, de modo que podemos pensar que el marxismo de los *Orkopata* estaba poco definido y que no poseía una doctrina rígida.

Al igual que *Amauta*, el *Boletín Titikaka* se extinguió con la caída de Leguía y la ascensión de Sánchez Cerro. El cambio de régimen obligó a Churata a exilarse a Bolivia. Con la desaparición de su fundador el grupo se dispersó. La gran crisis de 1929, la paralización del sector lanero y el fin del período de las

¹³⁰José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., pp.263-264.

¹³¹*Ibidem*, p.267.

¹³²David O. Wise, "Vanguardismo a 3800 metros: el caso del Boletín Titikaka (Puno, 1926-1930)", ed., cit., p.96.

sublevaciones campesinas y la revolución federalista de 1931 marcaban el final de una época considerada como la más importante de la historia cultural de Puno¹³³. Ya entonces había pasado el tiempo de los indigenistas: Mariátegui había muerto, *Amauta* desaparecía y también el *Boletín Titikaka*.

3.3.2.-El indigenismo cuzqueño.

Mucho más que los miembros de *Orkopata* estuvieron presentes en *Amauta* los profesores universitarios que componían el grupo de los indigenistas del Cuzco¹³⁴. Tenían una sección en la que los integrantes del grupo ofrecían datos y ejemplos sobre los abusos cometidos en su región contra los indios y proponían la necesidad imperiosa de cambios¹³⁵.

Según J. Deusta, ya en los años previos a la Guerra del Pacífico se puede rastrear en periódicos y revistas cierta preocupación por los abusos que los gamonales cometían contra los indígenas, lo cual sería ya el germen de un movimiento que alcanzaría su plenitud en las primeras décadas del S.XX¹³⁶. La dinamización económica que arranca en los últimos años del S.XIX, con la explotación del caucho en zona de ceja de selva, el desarrollo del comercio interno y la expansión del negocio lanero dieron lugar a una nueva coyuntura económica que puso en cuestión el viejo orden. La implantación del ferrocarril desvió el comercio de las rutas tradicionales y arruinó a gran parte de la población. Los comuneros afectados exigían precios bajos para la lana y en ocasiones se utilizaron métodos violentos para despojar a los indígenas de sus lanas. Otros usurpaban las tierras que tradicionalmente habían pertenecido a las comunidades campesinas¹³⁷. La situación de

¹³³José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., pp. 99-101.

¹³⁴Adam Anderle, *Los movimientos políticos en el Perú*, ed., cit., p.137.

¹³⁵Vid. Manifiesto del Grupo Resurgimiento, "La violenta situación de los indios en el departamento de Cuzco", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927, pp.37 y ss.

¹³⁶J.Deusta, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, ed., cit., p.26.

¹³⁷Vid. Alberto Flores Galindo y otros, *Oligarquía y capital comercial en el*

descontento entre los indígenas era generalizada.

A su vez, la revolución pierolista de 1895 provocó "las condiciones que hicieron posible la apertura de un período distinto en la vida intelectual cusqueña, caracterizado por su preocupación por el conocimiento geográfico y social de la región"¹³⁸.

Con la fundación del Centro Científico del Cuzco en 1897 a cargo del Prefecto Pedro José Carrión, un grupo de cuzqueños se preocupó por el conocimiento y la búsqueda de la realidad circundante. Para ello era necesario un mejor conocimiento del territorio peruano y esto significaba afrontar el problema del indio. Los trabajos recogidos en el *Boletín Científico del Cuzco* apuntan en esa dirección. Así entre 1897 y 1907 publican en esta revista Manuel Bueno, Fortunato Herrera¹³⁹, Antonio Lorena, Manuel Edmundo Montesinos, Luis María Robledo, Eusebio Corazao y José Lucas Caparó Muñiz.

Entre 1900 y 1909, Tamayo Herrera destaca la figura de Ángel Vega Enríquez, director del periódico *El Sol*, que escribió diversos editoriales sobre la explotación de los indios en la extracción del caucho. Bajo el título de *La lancha asesina*, inicia la primera campaña en favor de los indios en el Cuzco. Para Tamayo Herrera, Ángel Vega es el iniciador de la Escuela Cuzqueña¹⁴⁰. Bajo su iniciativa se fundó el Centro Nacional de Arte e Historia y llegó a publicar una importante revista, *Estudios, revista mensual de Literatura y Arte* (1911). También publicó una novela al final de su vida: *El Páramo*.

Pero el hecho que da coherencia y sirve de elemento aglutinante para la conformación del grupo indigenista cuzqueño fue la Reforma Universitaria¹⁴¹. Hasta 1909 la Universidad San Antonio

sur peruano (1870-1930), Lima, Universidad Católica del Perú, 1977.

¹³⁸ J. Deusta, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, ed., cit., p.28.

¹³⁹ Este autor aparece como firmante de las "Bases para reformar la Universidad del Cuzco. Ante Proyecto de un nuevo Estatuto Universitario", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927, pp.52-53.

¹⁴⁰ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980, p.166.

¹⁴¹ En *Amauta* apareció un manifiesto titulado "Bases para reformar la Universidad del Cuzco. Ante Proyecto de un Nuevo Estatuto Universitario" y

Abad del Cuzco impartía "una educación atrasada, educación para una élite (*sic*): primero escolástica y después metafísica, educación como adorno, procreadora de numerosos abogados sin pleitos, sin ningún contacto con la realidad de su tiempo"¹⁴². En 1909 los estudiantes se declararon en huelga; la Universidad fue clausurada por un año y ello dio lugar a una renovación del profesorado y de los planes de estudios. La nueva generación de profesores configuraron un núcleo indigenista conocido como Escuela Cuzqueña¹⁴³.

El órgano de difusión del pensamiento indigenista de este grupo fue la *Revista Universitaria* que se publicó de 1912 a 1927 y de 1929 a 1977. La *Revista Universitaria* trataba asuntos propios de la institución y daba cuenta de las investigaciones de alumnos y profesores en el campo de la arqueología y otras ramas de interés cultural. La revalorización de los estudios históricos que se ejerció desde esta tribuna llevaron a un nuevo conocimiento de la historia peruana como elemento de formación de la nacionalidad¹⁴⁴. El conocimiento directo de la realidad les condujo a una revalorización del indígena como fuente cultural. Así Luis Felipe Aguilar escribía:

"Incorporar al indio a la vida nacional, hacer de él un elemento coincidente de utilidad pública, borrar en lo posible las diferencias étnicas y sociales que lo colocan en un plano inferior, dignificar su condición, dar impulso a sus fuerzas dormidas, despertar su mentalidad, debería ser la preocupación en todo momento de cuantos pueden aportar a la solución del problema (...) y para hacer este estudio hay que conocer de cerca al individuo, sus tradiciones y antecedentes históricos, sus usos y costumbres, su condición a través del tiempo y las diversas manifestaciones de su espíritu, para deducir de su enunciación las reformas que fuera menester..."¹⁴⁵

firmado por Fortunato L. Herrera, José Gabriel Cossío, Luis E. Valcárcel, José Uriel García, Leandro Pareja, Alberto Aranibar y J.S. García Rodríguez, en el que se disponían una serie de medidas para mejorar la situación universitaria. *Amauta*, nº10, diciembre de 1927, p.52.

¹⁴²José Tamayo Herrera, *Historia social del Cusco republicano*, Lima, 1978, p.71.

¹⁴³Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en Iván Degregori y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, CELATS, 1985, p.122.

¹⁴⁴*Ibidem*, p.123.

¹⁴⁵Luis Felipe Aguilar, *Cuestiones indígenas*, Cuzco, Biblioteca El Comercio, 1922, p.3.

La *Revista Universitaria* publicó monografías sobre temas etnográficos y concentró su preocupación en torno al atraso de las comunidades campesinas y la persistencia del sistema comunal. Luis E. Valcárcel y Félix Cossío defendieron que el atraso no se hallaba en el mantenimiento del *ayllu*, sino en la existencia de los latifundios que rompía con el viejo orden comunal. Cuestionaron la forma con en que se aplicaba la justicia sobre el indio y propusieron reformas como la celebración bilingüe de los juicios¹⁴⁶.

Los cuzqueños estuvieron fuertemente influidos por el positivismo que había sido introducido en la Universidad San Antonio Abad por el médico cuzqueño Antonio Lorena. De este modo, la idea de raza, tan utilizada por los indigenistas de Cuzco, muestra la huella de Ludwing Gumplowicz (1838-1909). Gumplowicz, basándose en Darwin, consideraba que la evolución de la sociedad era una lucha por la existencia en la que los más aptos resultaban seleccionados, de manera que hay razas que triunfan y razas que se hunden en el fracaso. Valcárcel, Ponce de León y Luis Felipe Aguilar utilizarán este darwinismo social en sus escritos¹⁴⁷ para apuntalar la supervivencia de una raza que, según ellos, había sido masacrada desde la conquista y, sin embargo, no había desaparecido. La cuestión no carecía de contradicciones, ya que, si una raza estaba dominada y reducida a causa de la opresión de otra - la raza blanca-, esto suponía la inferioridad de la raza india que por debilidad no había podido resistir a la los dominadores. Las orientaciones de otros autores como Comte, Franklin H. Giddins (1855-1931) y Herbert Spencer también jugarán un papel de especial importancia en los escritos de los cuzqueños.

La influencia del medio ambiente como fáctor determinante en todo proceso histórico, tema tratado por el francés Hipólito Taine (1828-1893), influirá en la persistencia de la idea del Ande como fuerza telúrica fundamental en la configuración del hombre andino. Esta influencia telúrica es bien visible en la obra de Valcárcel *Tempestad en los Andes*, en Uriel García y *El nuevo indio* o en la

¹⁴⁶Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en *op. cit.*, pp.124-125.

¹⁴⁷José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, *ed., cit.*, p.170.

novela de vanguardia de Gamaliel Churata *El pez de oro*.

La revalorización de lo indígena se verá ayudada por los estudios de Lorena que influirán en Uriel García y Valcárcel y, en general, en toda la generación cuzqueña. A todas estas influencias hay que añadir, como en otros indigenistas, la presencia de González Prada.

Entre 1924 y 1925 el Cuzco se constituye en "el principal baluarte del indigenismo"¹⁴⁸. Es en esos años cuando sus miembros escriben el grueso de su obra. Entre 1920 y 1931 se produce la expansión gradual de este indigenismo que atraviesa las fronteras de su región y se atreve a conquistar la capital mediante la repercusión de su mensaje en libros, revistas y periódicos. Se verán ayudados en este avance hacia los círculos culturales de Lima por una buena distribución de sus libros y por la migración hacia la capital de los más importantes miembros de la escuela cuzqueña como Valcárcel, Escalante y Uriel García que escriben en medios universitarios y en las revistas y periódicos limeños¹⁴⁹.

La nómina de escritores del grupo cuzqueño constituye un grupo heterogéneo, pues estos escritores sostienen asertos diferentes, pero tienen en común su pertenencia al estrato misti de los dominadores y el sostenimiento de una "unidad de estilo"¹⁵⁰. Entre sus miembros destacan los historiadores ya citados, Luis E. Valcárcel y Uriel García, pedagogos como Humberto Luna y Roberto F. Garmendía, políticos como José Ángel Escalante y Francisco Tamayo Pacheco, economistas y sociólogos como César Antonio Ugarte y Francisco Ponce de León, dirigentes universitarios como José Mendizábal, abogados y periodistas como Luis Rafael Casanova, y escritores como José Gabriel Cossío, Félix Cossío y Rafael Aguilar.

A pesar de sus diferencias todos mantendrán unas constantes: reivindicación del regionalismo político, anticolonialismo, defensa del campesino indígena, exaltación del pasado incaico, reconquista del Cuzco como centro del país, en definitiva, una postura con

¹⁴⁸José Matos Mar, "El indigenismo en el Perú", en AAVV, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970, p.204.

¹⁴⁹José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., p.184.

¹⁵⁰*Ibidem*, p.174.

aspiraciones de reivindicación nacional que mantuvo su interés en las comunidades indígenas.

La importancia de los cuzqueños reside en el hecho de que se adelantaron a la obra de los indigenistas de la capital o, como señala Tamayo Herrera, "el indio se habrá convertido en diez años en un tema de moda de la inteligencia regional, mucho antes de que Lima se percatara de su existencia"¹⁵¹. Es por este motivo que podemos apuntar a la posibilidad de que los cuzqueños influyeran sobre el indigenista de Lima más universal, José Carlos Mariátegui, cuestión a la que se le suele quitar importancia a causa de la leyenda que rodea al Amauta. Tamayo Herrera señala que el conocimiento del Ande peruano le vino a Mariátegui por medio de los escritores de Cuzco y Puno¹⁵². Es cierto, además, que Mariátegui publicó numerosas colaboraciones de Valcárcel, Uriel García, Gamaliel Churata, y Alejandro Peralta, y que en su libro *Siete ensayos de la realidad peruana* cita a menudo el *Bosquejo de una historia económica del Perú* de César Antonio Ugarte¹⁵³. Se evidencia aquí la importancia de la escuela cuzqueña. Mariátegui entendió la importancia del mensaje de estos indigenistas de provincias e intentó desde su tribuna atraérselos hacia su concepción socialista del indigenismo. Por ello se explica la relevancia que proporcionó Mariátegui a uno de las facciones representativas del indigenismo en el Cuzco: el *Grupo Resurgimiento*.

3.3.2.1.-El Grupo Resurgimiento.

Resurgimiento agrupó a hombres de cuatro generaciones cuzqueñas: a precursores como Luis Felipe Aguilar y Ángel Vega; a indigenistas de la Reforma Universitaria como Valcárcel, Uriel García, y Félix Cossío; escritores más jóvenes como Luis Felipe Paredes, Luis Velazco Aragón¹⁵⁴, Alberto Delgado y Víctor Guillén;

¹⁵¹*Ibidem*, p.183.

¹⁵²*Ibidem*, pp.246-247.

¹⁵³Su libro apareció reseñado en el nº5 de *Amauta* a cargo de Carlos Manuel Cox, enero de 1927, p.4. Publicó su libro *El gobierno socialista en Rusia* en varias entregas distribuidas en la revista *Amauta*: nº20, enero de 1929, pp.1-12; nº21, febrero-marzo de 1929, pp.45-52 y 57-62.

¹⁵⁴En *Amauta* publicó "Protesta de Luis Velasco Aragón", nº17, septiembre

y a alumnos de la Universidad San Antonio Abad como Casiano Rado¹⁵⁵, Luis Yabar, Rosa Rivero, Julio G. Gutiérrez y José Ángel Rodríguez, hombres que oscilaban entre el marxismo mariateguiano y las posiciones del APRA de 1927. Como miembro honorario tuvo a José Carlos Mariátegui y, según Marfil Francke¹⁵⁶, es el más conocido de los grupos de Cuzco gracias a la promoción que Mariátegui le dio desde la tribuna de *Amauta*.

Tuvo una vida efímera, ya que se fundó en noviembre de 1926 y para mayo de 1927 ya se había disuelto, a causa de la persecución que sufrieron sus miembros por parte de las autoridades locales y, posiblemente, también porque la ideología de sus miembros era demasiado heterogénea para que la unidad del grupo perdurara. A pesar de ello, sus miembros mantenían objetivos comunes y *Resurgimiento* fue el primer grupo en publicar un programa de acción que albergaba un conjunto de medidas en defensa del indio en donde se reunían el amparo material y moral junto con la defensa jurídica, la lucha contra su alcoholismo y su incorporación a la vida cultural y social. Marfil Francke señala que no hicieron referencia al problema de la tierra, ya que sus reivindicaciones eran esencialmente culturales e históricas, de modo que se centraron en el problema educativo y abandonaron la lucha política¹⁵⁷. Esta afirmación resulta difícil de asumir si se piensa que en *Resurgimiento* entraron intelectuales como Valcárcel o Cossío que llenaban sus escritos de proclamas amenazantes contra el substrato de la clase dirigente:

"Y el despertar de éstos será tanto más violento cuanto más bajo ha sido el abismo en que estuvieron sumidos (...) tiene que adoptar como ideal de acción la reconquista de aquello que más directamente afecta su vitalidad: la tierra. No es ninguna ambición política social la idea-fuerza que los va a empujar en la lucha santa y airada contra sus explotadores; es sencillamente la vital necesidad de recuperar el goce absoluto de su propiedad... si no se hacen desaparecer en

de 1928, pp.103-104.

¹⁵⁵En *Amauta* publicó una "Carta a José Carlos Mariátegui", nº6, febrero de 1927, p.39.

¹⁵⁶Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en *op., cit.*, p.114.

¹⁵⁷En esta dirección se pronuncia Marfil Francke, aunque es difícil entender que se renunciara al activismo político estando entre los miembros del grupo un agitador cultural y violento en sus escritos como Luis E. Valcárcel.

forma radical y rápida las causas que han herido de desesperación a los indígenas, el levantamiento de éstos tendrá todo el rojo resplandor de un fuego destructor y purificador, que anulará los valores jurídicos de la propiedad territorial y las rehará sobre las bases de un colectivismo ayllal."¹⁵⁸

Además, *Resurgimiento* tuvo como medio de expresión su *Boletín N°1*, publicado en enero de 1927, que apareció con el título de "La violenta situación de los indios del departamento", en donde se denunciaban los abusos contra los indios de las regiones altas. La denuncia tuvo éxito porque se consiguió la destitución de los funcionarios responsables.

El fin de *Resurgimiento* se produjo cuando los miembros del movimiento comenzaron a ser perseguidos por la Administración. Ya entonces el indigenismo comenzaba a dejar de ser una fiebre, a pesar de que los problemas del indio seguían siendo los mismos.

3.3.3.-Las revistas del indigenismo de provincias.

A comienzos de siglo, con el crecimiento y diferenciación de los sectores medios urbanos, se produjo un gran aumento en el número de lectores y consecuentemente en el número de editoriales y librerías. Entre 1918 y 1928, el número de revistas y periódicos publicados en Perú se triplica y pasa 167 a 473. La gran mayoría de estos títulos tenían carácter político e informativo¹⁵⁹. Bruno Podestá ha puesto de relieve la importancia de estas publicaciones "como tribunas de discusión teórica y metodológica"¹⁶⁰. Pero este hecho era una razón más para que se tomara como motivo literario al indio y que el indigenismo se convirtiera en una fiebre que podía aquejar a los escritores de más distinto tipo.

¹⁵⁸Félix Cosío, "La Universidad del Cusco ante el problema indígena", en *Revista Universitaria*, n°35, Cuzco, agosto de 1921. Citado por Marfil Francke, *op. cit.*, pp.143-144.

¹⁵⁹Alberto Flores Galindo, "Los intelectuales y el problema nacional", en Emilio Romero y otros, *7 ensayos: 50 años de historia*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1979, pp.142-144.

¹⁶⁰Bruno Podestá, "Revistas peruanas de este siglo", en Francisco Miró Quesada y otros, *Historia, problema y promesa: homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, v.II, p.263.

Durante la década de los años veinte afloró un gran número de estas revistas que, como revistas de vanguardia, tuvieron una vida muy efímera, pero su proliferación, como señala David O. Wise "manifiesta hasta qué punto el interés por lo indígena había captado la atención pública"¹⁶¹. Entre ellas destacan: *La Sierra I*, publicada entre 1921 y 1924 por la Asociación Universitaria, y *Más Allá*, dirigida entre 1922 y 1923 por Alfredo Gonzales Willis y por Luis Severo Yábar Palacio. En estas revistas colaborarían los fundadores del indigenismo cuzqueño.

Una segunda generación de difusores del indigenismo se reúnen alrededor de tres revistas: *Kosko*, *Kuntur* y *La Sierra II*. En estas revistas escribieron los miembros de una segunda generación de indigenistas que fueron influidos por sus maestros de la Generación de la Reforma Universitaria y "utilizaron en gran parte el gran aporte de los fundadores del movimiento (...) sirvió para amplificar las ideas que recibían y, en algunos casos, para vincularlas con un contenido político moderno, es decir, con las ideas socialistas que empezaban a insinuarse en el ambiente político sureño."¹⁶²

3.3.5.1.-*Kosko*.

La revista *Kosko* tuvo una circulación regional. Era una revista literaria que buscaba la polémica. Apareció en el Cuzco el 19 de mayo de 1924 y existió hasta el 30 de diciembre de 1925. En ese lapso de poco más de un año aparecieron sesenta y tres números. *Kosko* reapareció en 1934 para sacar siete números más con una forma y contenido diferentes. Su fundador fue un periodista polémico llamado Roberto Latorre Medina (1897-1949).

En *Kosko* aparecieron los primeros artículos de Valcárcel y Uriel García. También colaboraron en ella Mariátegui, Haya de la Torre, Gamaliel Churata, Luis Velasco Aragón, y Ángel Vega Enríquez. En ella se deja notar su contenido indigenista, así como la presencia de ilustraciones de Sabogal y Pantigoso.

La dictadura de Sánchez Cerro, al igual que pasara con el

¹⁶¹David O. Wise, "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920", en *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, n°122, enero-marzo, 1983, p.163.

¹⁶²José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., p.230.

Boletín Titikaka, interrumpió el camino de esta publicación persiguiendo por sus ideas marxistas a su director que tuvo que exiliarse en Bolivia hasta el asesinato del dictador.

Para Tamayo Herrera, *Kosko* presenta una serie de contradicciones temáticas, ya que contrastan los artículos de los indigenistas de la Reforma Universitaria -Valcárcel, García y Vega Enríquez- con los de los jóvenes radicales que critican la realidad circundante¹⁶³. A pesar de estas diferencias que, a la vista de las pruebas aportadas por Tamayo, no parecen relevantes, la mayoría los indigenistas eran compañeros de una misma marcha que minimizaban aparentemente sus diferencias políticas cuando el objetivo era el mismo. *Kosko* se definió como una revista de espíritu andino que aspiraba a la renovación de las ideas en la zona sur y a la unión de las distintas posturas indigenistas, tal como señalara su fundador:

"Yo encuentro en los hombres de letras y especialmente en el periodismo la fragua y el yunque en que se forjará la recia cadena que unirá la Sierra. El hierro está en el pueblo.

La Sierra promete al porvenir grandes revoluciones, una sustantiva renovación en el pensamiento y la acción, revolución intelectual y artística, social y política, comercial e industrial. Cuando la familia andina se unifique no habrá poder que se oponga a la consecución de sus anhelos, ni quien deprima su desarrollo."¹⁶⁴

3.3.5.3.-El Grupo Ande: Pututu y Kuntur.

Otro grupo cuzqueño que realizó su aporte en favor de la causa indigenista fue el grupo *Ande*. Lo integraban Román Saavedra, Sergio L. Caller, Juan A. Catacora, Aquiles Chacón, Luis Adolfo Delgado, Alcides Frisancho, Enrique Jerí, Julio Moreno, Julio Paliza, Óscar Rozas, Félix Salas, Porfirio Tupayachi, Carlos L. Valer, Fidel Malpartida, Jorge Venero, Héctor Zegarra y Juan Luna. El grupo se constituyó en 1926 por estudiantes de la Universidad San Antonio Abad. Sacaron a la luz una revista manuscrita titulada *Pututu* que apareció en mayo de 1926 y de la cual salieron siete números.

¹⁶³*Ibidem*, p.233.

¹⁶⁴*Kosko*, n°27, 7 de enero de 1925. Citado por José Tamayo Herrera, en *op. cit.*, p.234.

Su ideario estaba marcado por la instrucción cultural de sus miembros y la orientación hacia ideales de verdad. La influencia más importante dentro de la revista corría a cargo de Luis A. Delgado. Su director fue Román Saavedra, discípulo de Uriel García y autor de un libro de cuentos titulado *Estepa en Llamas*.

En la revista, según Tamayo Herrera, se funde el discurso anarquista de González Prada con la prédica marxista de algunos de sus miembros como Caller y Julio Moreno¹⁶⁵.

A instancias de Saavedra, el grupo *Ande* se transformara en octubre de 1927 en el editor de la revista *Kuntur (Cóndor)*, de la cual sólo salieron dos números. El primero ese mismo año y el segundo en enero de 1928. El tono panfletario de *Pututu* se mantiene en la nueva revista, aunque adquiere un estilo más iconoclasta, identificado con el espíritu de su promotor. *Kuntur* se inclina "por la ideología serrana, pujante y fervorosa, condena rotunda y varonilmente la hecatombe de la raza india, llevada sistemáticamente a cabo por los sátrapas de estas tierras"¹⁶⁶. Y esta ideología, revestida de la retórica marxista, tan frecuente en estos años, pregonaba la subversión y la transmutación del orden establecido mediante la proclama de la lucha de razas:

"Los inmensos latifundios deben desmigajarse, pero pronto, sobran los discursos, falta la acción franca, el vigor, puño... hay que crear el espíritu revolucionario, luchar contra el gamonal viejo y hacer el cruce a fuerza (El indio fornido rebelde, vendrá a conyugar con la señoracha). Desmigajar los latifundios, crear como forma política el soviétismo agrario."¹⁶⁷

El radicalismo acentuado de *Kuntur* les llevó a realizar una dura crítica contra otros indigenistas y sobre todo a la revista *La Sierra II*¹⁶⁸. Los mismos maestros que habían colaborado en *Pututu* eran ahora cuestionados y ridiculizados en las páginas de *Kuntur*:

¹⁶⁵José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., p.236.

¹⁶⁶*Kuntur*, n°1, octubre de 1927. Citado por José Tamayo Herrera, *op.*, cit., p.237.

¹⁶⁷Román Saavedra, "Perú en Ojotas", en *Kuntur*, n°1, octubre de 1927. Citado por José Tamayo Herrera, *op.*, cit., p.237.

¹⁶⁸Dawid O. Wise, "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920", ed., cit., p.166.

"No ha habido ni creo que haya madera de maestros en el Cuzco. Los únicos, Uriel García y Luis E. Valcárcel, apenas son esbozos de tales. La Universidad del Cuzco debe clausurarse, se debe colgar un cartelito en la puerta: cerrada por falta de maestros."¹⁶⁹

En *Kuntur* colaboraron, además de Saavedra, César F. Gonzales Willis, Sergio L. Caller, Julio Moreno, Aquiles Chacón Almaza, Óscar E. Rozas, Julio Enrique Torres, Rosa A. Rivero, Concepción G. Rivero, Carlos L. Valer, Corina Latorre y Estela Bocángel. Varios de sus colaboradores formaron posteriormente el Partido comunista del Cuzco. Como para Mariátegui, creían que "el problema indígena era fundamentalmente de orden económico y político: sus raíces estaban en el régimen del latifundio y la dominación gamonalista... Solamente mediante una revolución popular, de carácter socialista se podría dar fin a esa situación"¹⁷⁰.

La importancia de *Kuntur* reside en su tarea divulgadora de las ideas indigenistas entre la población universitaria, aunque éstas a veces poseyeran una excesiva virulencia incluso contra sus propios colaboradores, como ya hemos visto. Su influencia fue escasa fuera del Cuzco a causa de su tirada limitada de quinientos ejemplares, pero contribuyó a difundir el marxismo que se desarrollaría posteriormente.

3.3.5.3.-La Sierra II: ¿un indigenismo de derechas?

Muy distinta fue la difusión e influencia de otra revista indigenista, *La Sierra II*. Dirigida por Juan Guillermo Guevara Yáñez, la revista, que se editaba en Lima, se distribuía por todo el país con incidencia en los departamentos andinos e incluso en el extranjero: Francia, España, Argentina, Bolivia. Según Tamayo Herrera, la revista nació como reacción al desprecio que los estudiantes serranos encontraban en Lima cuando viajaban a la capital para estudiar en la Universidad de San Marcos. Este desprecio les hizo encontrar la conciencia de su situación de

¹⁶⁹Citado por José Tamayo Herrera, *op., cit.*, p.238.

¹⁷⁰Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en *op., cit.*, p.154.

ciudadanos de segunda clase¹⁷¹. La revista encontró un amplio apoyo que se manifiesta en su gran tirada: comenzó con dos mil ejemplares para llegar a una tirada de cinco mil, y aprovecharon la denominación de la antigua revista que había adquirido los tintes de una publicación mítica por ser la pionera en el campo. Sin embargo, la revista era bastante diferente. Wise señala que "*La Sierra*, mientras se autocalificaba de plural, como portadora de la Juventud Renovadora Andina, una organización puramente de papel, era indiscutiblemente la tribuna personal de Juan Guillermo Guevara"¹⁷².

La importancia principal de esta revista, vista tras el paso de los años, radica en su naturaleza de texto colectivo, "que registra el despertar o toma de conciencia de los intelectuales de provincias durante los años de rápido cambio social representados por el oncenio del Presidente Augusto B. Leguía"¹⁷³.

La Sierra II fue fundada en enero de 1927 por Guevara, Luis de Rodrigo y Atilio Sivirichi Tapia. Para Marfill Francke y David O. Wise, *La Sierra II* significa "el ala derecha del indigenismo". Según este autor, *La Sierra II* "levantó estridentemente banderas serranistas o andinistas a la vez que dejaba percibir un racismo disfrazado por un paternalismo humanista"¹⁷⁴. Wise reconoce que desde esta tribuna se atacó al gamonalismo, pero también afirma que de ella se desprende un racismo retrógado al considerar que los medios de mejorar la situación del indio consisten en un cruce de la raza indígena con razas superiores:

"en atención a que el temperamento de la raza es servil, apático, holgazán, supersticioso, retardatario, conviene cruzarla con los pueblos de las razas europeas dotadas de las cualidades contrarias a esos defectos, capaces de producir un equilibrio progresivo"¹⁷⁵

¹⁷¹*Ibidem*, p.240.

¹⁷²David O. Wise, "La Sierra (1927-1930): "The voice of the men of the Andes", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, v.XXXV, n°2, 1985, p.168. Este texto apareció originalmente en inglés; las citas que aparecen en este trabajo son el resultado de una traducción nuestra

¹⁷³*Ibidem*, p.166..

¹⁷⁴Dawid O. Wise, "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920", *ed., cit.*, p.166.

¹⁷⁵Víctor J. Guevara, "El problema del indio", *La Sierra*, año I, n°2, febrero, 1927, p.10. Citado por David O. Wise, en "Indigenismo de izquierda y de derecha:

Tal vez esta etiqueta de revista derechizante sea un tanto apresurada. Hay que pensar que si bien los planteamientos de *La Sierra II* diferían en cuanto a su radicalidad con los de otras revistas, también es cierto que por la revista pasaron las colaboraciones de indigenistas difícilmente etiquetables como de derechas, dada su vinculación con el círculo de la revista *Amauta*: Válcárcel escribió en *La Sierra II*, Emilio Romero escribió en *La Sierra II*, también lo hizo Basadre, y del mismo modo se personaron en la revista Hildebrando Castro Pozo, Mariano Ibérico¹⁷⁶, Luis Felipe Aguilar, Gamaliel Churata, Manuel Seoane, César Miró y Jaime Mendoza, e incluso Mariátegui contestó a un cuestionario sobre el problema agrario. Lo que induce a Wise a calificar de este modo a esta revista es su rechazo del marxismo y su apuesta por las medidas educativas en la redención del indio en lugar de medios más directos y violentos como en el caso de *Kuntur*. Además, *La Sierra II* pregonaba el cruce de razas como una solución asimilativa que solucionaría los problemas del indio, mientras que Mariátegui y su círculo afirmaba todo lo contrario. Es cierto que *La Sierra II* estaba más cerca en 1927 del APRA y Haya de la Torre que de una tribuna como *Amauta* y las ideas de Mariátegui, pero también se puede argumentar en su contra, como señala Tamayo Herrera, que el APRA en 1927 "no era una posición de derecha sino todo lo contrario"¹⁷⁷. Para Marfil Francke *La Sierra II* impulsó "posiciones propias de una pequeña burguesía propietaria (...) interesada en una cierta modernización de la región"¹⁷⁸.

Puede ser que en esta valoración de revista de derechas haya influido el carácter personalista de Guevara, su participación política posterior en varios gobiernos peruanos o su matrimonio con la hija de un hacendado en 1935. Para David O. Wise, en un trabajo

dos planteamientos de los años 1920", *ed., cit.*, p.167

¹⁷⁶Vid. Mariano Ibérico, "Los dos misticismos", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926, p.4.

¹⁷⁷José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, *ed., cit.*, p.242.

¹⁷⁸Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en *op., cit.*, p.115.

posterior, la revista no fue verdaderamente indigenista, ya que "las manifestaciones de Guevara diciendo que *La Sierra* constituía una revista 'revolucionaria', así como las estridentes llamadas de la publicación hacia una 'renovación' nacional y continental necesitan ser vistas desde el entorno del legado radical y anarquista de Manuel González Prada, quien incisivamente desarrolló los mayores defectos de la sociedad y la política nacional peruana sin ser capaz de generar remedios efectivos"¹⁷⁹. No deja de ser débil la nueva posición de Wise que, aunque se desdice de su juicio anterior y no califica en esta ocasión a la revista como publicación de derechas, fundamenta su argumentación sobre el posible indigenismo o la carencia de éste en los mensajes de *La Sierra II* en la puesta en marcha de medidas que solucionen situación de los indios. Eso no era propio de todos los indigenistas. La mayoría de los escritores que hablaron del indio en sus escritos, a excepción de González Prada, Mariátegui y Basadre, asumieron un tono de denuncia sobre su situación educativa, social y de marginalidad en la que se la ha sumido a lo largo de los siglos sin que se plantee un programa efectivo de medidas que subsanen su situación. Y eso mismo es lo que hizo *La Sierra*: denunciar la situación de marginalidad que vivía el indio que llegaba a Lima. Por tanto, no se puede decir que la revista fuera de derechas, ya que su denuncia del problema del indio fue muy similar a la de otros indigenistas, como por ejemplo la de Uriel García, que rechazaban el marxismo leninismo como programa de aplicación a la causa indígena.

La Sierra II exaltaba los valores serranos, lo andino frente a Lima y la costa. Su orientación era "telúrica, regionalista, fundamentalmente geográfica"¹⁸⁰ y este regionalismo reaccionaba contra lo occidental contra la europeización que sufría la costa. Su agresividad en esta línea le atrajo la repulsa de los periódicos de la capital, especialmente *El Comercio*.

Para su aventura editorial, Guevara intentó hacerse con las colaboraciones de los intelectuales más prestigiosos de dentro y fuera del Perú. A ello le ayudó la intensa correspondencia que mantenía con escritores importantes como Luis E. Valcárcel en Cuzco, Gamaliel Churata y su hermano Alejandro Peralta en Puno, y

¹⁷⁹David O. Wise, "*La Sierra* (1927-1930): "The voice of the men of the Andes", *ed., cit.*, p.185.

¹⁸⁰José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, *ed., cit.*, p.243.

César A. Rodríguez y Francisco Montajo en Arequipa.

La revista, sin embargo, no logró tener demasiada repercusión en la capital. Era "enormemente ignorada por la prensa establecida en Lima"¹⁸¹. Su foco de influencia se estableció principalmente en las provincias del sur del país. De ella se dijo en el *Boletín Titikaka* que "la estima que se le tiene a *La Sierra* en las tierras altas es casi universal"¹⁸². Magda Portal en el editorial de su revista *Guerrilla* calificó a los colaboradores de *La Sierra* de "media docena de estudiantes sin ninguna elevación espiritual"¹⁸³.

La revista sacó treinta y cuatro números a la calle -veinte sencillos y siete dobles-, siendo la revista que mejor propagó el indigenismo desde las provincias. Su producción literaria era muy desigual y, como señala Wise, "la discusión de asuntos artísticos, literarios y estéticos en general, de cualquier modo, no ocuparon una posición preminente en la revista de Guevara"¹⁸⁴.

Sin embargo, en *La Sierra* aparecieron fragmentos de *Matalaché* de Enrique López Albújar y de *Los de abajo* del mexicano Mariano Azuela. Especial atención recibió la poesía de autores extranjeros, que iba desde los estridentistas mexicanos Manuel Maples Arce y Luis Quintanilla o los poemas vanguardistas del chileno Juan Marín y los del ecuatoriano Hugo Mayo hasta la poesía criollista de los argentinos Fernán Silva Valdés e Idelfonso Pereda Valdez y la poesía tropical de los brasileños Theoderick de Almeida y Saúl de Navarro. También aparecieron colaboraciones de la chilena Gabriela Mistral, las uruguayas Juana de Ibarbourou y Delmira Agustini, y el mexicano Alfonso Reyes.

La poesía peruana representa del mismo modo una gran variedad de estilos y una calidad muy desigual. Aparecen colaboraciones de los poetas indigenistas Luis de Rodrigo y Guillermo Mercado, de Arequipa; Nazario Chávez y Aliaga, de Cajamarca; Emilio Vasquez, Emilio Armaza y los hermanos Peralta,

¹⁸¹David O. Wise, "La Sierra (1927-1930): "The voice of the men of the Andes", *ed., cit.*, p.172.

¹⁸²Citado por David O. Wise, "La Sierra (1927-1930): "The voice of the men of the Andes", *ed., cit.*, p.172.

¹⁸³*Ibidem.*

¹⁸⁴*Ibidem*, p.181.

de Puno. De la producción poética de *La Sierra*, Wise señala que "combinaban temas y escenas nativistas o locales -la plaza del pueblo, el poblado indio o la austera puna andina- con ordenaciones tipográficas modernas y nuevas metáforas entonces desconcertantes"¹⁸⁵. También aparecen restos del modernismo tardío al estilo Santos Chocano en las piezas de César A Rodríguez junto con composiciones de carácter épico como "La raza abandonada" de J. Alberto Ormeño o sonetos anticlericales del arequipeño Francisco Mostajo bajo el título "La trinidad embrutecedora".

En la narrativa hay un predominio de los textos indigenistas y costumbristas de Hildebrando Castro Pozo, Luis E. Valcárcel, Ernesto Reyna, Umberto Pacheco, Pedro Barrantes Castro, Mateo Jaika (Víctor Enríquez Saavedra) y Gamaliel Churata.

La revista logró reunir a los intelectuales indigenistas tanto de Lima como del Cuzco, a pesar de su agresividad contra la costa. En 1930, al igual que *Amauta*, la fiebre indigenista desaparecía y con ella *La Sierra II*. A pesar de todo, los problemas del indio no habían cambiado.

3.3.5.4.-El grupo Los Zurdos y y Chirapu¹⁸⁶.

El grupo *Los Zurdos* se constituyó en 1928 e integró a poetas y narradores arequipeños, aunque también participaron en él algunos escritores de Puno y Lima. El gestor y director del movimiento fue Antero Peralta, ensayista y profesor universitario que ya había colaborado en *Amauta*, *La Sierra II* y el *Boletín Titikaka*. Es autor de dos libros *La faz oculta de Arequipa*¹⁸⁷ y la novela *Walaycho*¹⁸⁸,

Entre sus miembros destacan César Athualpa Rodríguez¹⁸⁹,

¹⁸⁵*Ibidem*, pp.181-182.

¹⁸⁶El único estudio que hemos encontrado sobre esta formación es el De Wilfredo Kapsoli, "Prospecto del grupo *Los Zurdos* de Arequipa", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año X, n°20, 2° semestre, 1984. Ni José Tamayo Herrera ni Marfil Francke, aunque sus trabajos se centran en la zona de Cuzco y Puno, mencionan este grupo como referencia.

¹⁸⁷Antero Peralta, *La Faz Oculta de Arequipa*, Arequipa, Ed. Universitaria, 1977.

¹⁸⁸Antero Peralta, *Walaycho*, Arequipa, Imprenta Cuzzi, s/f.

¹⁸⁹Este poeta fue entrevistado por Carlos Manuel Cox en el n°2 de *Amauta*, octubre de 1926, *Libros y revistas*, pp.1-3. Publicó, además varios poemas y

poeta de temas eróticos y "sentimentalismo lacrimógeno"¹⁹⁰; Guillermo Mercado¹⁹¹, autor del libro *El chullo de poemas*, libro de vanguardia que reivindica los temas indígenas de la antigüedad andina; y Armando Rivera.

Con *Los Zurdos* colaboraron Luis de Rodrigo y Carlos Oquendo de Amat. Otros autores que participaron en el movimiento son Francisco Pastor, Víctor Romero, Rómulo Meneses, Jorge Núñez, Omar Estrella y César Alfredo Miró Quesada, más conocido como César Miró.

El órgano de expresión de *Los Zurdos* fue la revista *Chirapu* que vio la luz por primera vez en enero de 1928. La revista se muestra como una publicación de raíz andina. Apuesta por un Perú serrano frente a la capital que no representa el auténtico Perú:

"*Chirapu* está de acuerdo con Gamaliel Churata en llamar al Perú Tawantinsuyo, pero no el Perú todo. El Perú politiquero y beato que acabe de arderse en Lima. Sólo el Perú nuevo, el nuestro, debe llamarse y se llamará, desde hoy hasta el fin de los siglos, Tawantinsuyo."¹⁹²

Chirapu tenía una periodicidad mensual. Se desconoce, según Kapsoli, el número total de números que salieron a la calle, pero se presupone que unos diez. La revista muestra una gran influencia del *Boletín Titikaka* en cuanto a formato y temática. Su principal objetivo fue la recuperación de temas y costumbres del pasado

artículos: "Atahualpa", n°3, noviembre de 1926, p.8; "Mutatis mutandis", n°9, mayo de 1927, p.28; "Carta de César A. Rodríguez a José Varallanos", n°18, octubre de 1928, pp.83-84; "Carta de César A. Rodríguez", n°21, febrero-marzo de 1929, pp.93-97. Se reseñó, además, su libro *La torre de las paradojas*, n°4, diciembre de 1926, *Libros y revistas*, p.4.

¹⁹⁰Vid. Jorge Comejo Polar, *Antología de la poesía de Arequipa en el siglo XX*, Arequipa, INC, 1976.

¹⁹¹Este autor tuvo una importante presencia en *Amauta* donde publicó numerosos artículos: "Carta a los maestros del Perú", n°1, septiembre de 1926, p.16; "Poema XIV", n°6, febrero de 1927, p.19; "Noche de juerga", n°7, marzo de 1927, p.19; "Con motivo del libro *Radiogramas del Pacífico* de Serafín del Mar", n°9, *Libros y revistas*, p.1; "El sentido del ridículo en la educación", n°10, diciembre de 1927, pp.41-42; "Cholita", n°12, enero de 1928, p.11; "La procesión", n°28, enero-febrero de 1930, p.85.

¹⁹²*Chirapu*, n°3. Citado por Wilfredo Kapsoli, *op. cit.*, p.105.

andino.

3.4.-Otros indigenistas.

3.4.1.-El andinismo de José Uriel García.

Con la publicación de *El nuevo indio* en 1930, Uriel García se oponía a las tesis raciales de Mariátegui y Luis E. Valcárcel¹⁹³. Esta oposición aparece ya en las primeras páginas del libro: "Nuestra época ya no puede ser la del resurgimiento de las *razas* ni del predominio determinante de la sangre en el proceso del pensamiento y, por lo tanto, de la historia."¹⁹⁴ Uriel García rechaza el concepto de raza como rasgo predominante de la nacionalidad peruana, porque el indio "no es un grupo étnico sino una entidad moral", y a esta entidad puede optar todo aquel que se sienta miembro de la comunidad andina sin prejuicio de su raza:

"A ese hombre que viene a nosotros con el corazón abierto a saturarse de la sugestión de la sierra, henchir su alma a su contacto, siendo lo de menos el color de su piel y el ritmo de su pulso, a ese le llamaremos indio, tanto o más que a aquel (*sic*) que hizo las murallas incaicas o los monumentos coloniales."¹⁹⁵

Para Uriel García, el paisaje adquiere una importante relevancia a la hora de configurar la idea andina, ya que ha ejercido una notable influencia en el desarrollo e historia de la vida peruana, así como el culto a los elementos naturales que caracterizan la idiosincrasia del Incario y que se ha mantenido hasta el presente como elemento característico de la historia de los hombres del Perú. De todos aquellos que trataron el paisaje peruano, García es aquél que penetra con mayor profundidad en la esencia y la psicología de las regiones peruanas¹⁹⁶. El indigenismo se convierte en la pluma de

¹⁹³Uriel García publicó bajo este mismo título un artículo en *Amauta* en el nº8, abril de 1927, pp.19-20 y p.25. Sólo publicó un artículo más con el título de "La música incaica", nº2, octubre de 1926, pp.11-12.

¹⁹⁴José Uriel García, *El nuevo indio*, (Cuzco, 1930), Lima, Editorial Universo, 1973, p.1.

¹⁹⁵*Ibidem*.

¹⁹⁶José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., p.203.

Uriel García en telurismo, un telurismo que se reviste de lirismo y de pasión por el paisaje y el mundo andino.

Uriel García no idealiza el Incario. Lo considera "feudal, aristocrático, hasta tiránico", y acepta la modernidad europea junto con los aportes de la clase mestiza. De hecho critica el utopismo de Luis E. Valcárcel a causa de la idealización que éste realizaba sobre el Incario, ya que el pasado peruano no podía servir de modo de vida para el futuro. Sin embargo, reconoce su valor y señala que puede convertirse en "fuerza impulsora de lo que se ha de crear otra vez"¹⁹⁷.

En la propuesta de Uriel García radica un postulado moderno: el mestizaje. García critica un visión del Perú únicamente indígena "como si los mestizos y los blancos no pudieran hacerse aborígenes o autóctonos -de la tierra- y ser aún más indianos que los indios"¹⁹⁸. El mestizaje de su concepto de andinismo se manifiesta en la elección de lo popular, ya que "ningún indigenismo podría surgir de las posiciones de la burguesía o de la vida burguesa"¹⁹⁹. Uriel García se aproxima únicamente en este punto a las tesis de José Carlos Mariátegui, aunque esta proximidad es sólo aparente, ya que en su estudio no aparece el fundamento económico del problema del indio, ni la lucha de clases es el fenómeno por el cual se explica la historia. Su pensamiento es más literario que científico o histórico y sus fuentes hay que buscarlas en Nietzsche, Unamuno, Ortega y Gasset, Carlyle, Vasconcelos²⁰⁰ y Freud. Además, Uriel García, en contra de Mariátegui deshará el mítico paraíso donde era posible el comunismo:

"La eficacia creadora de aquella indianidad primitiva que alcanzó su perfección en el incanato ha dado lugar para que en ciertos grupos de la América de hoy haya un anhelo de volver a aquella a aquella primera etapa tradicional para extraer de allí las normas directivas de la cultura del porvenir. Y se ha

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.77.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p.76.

²⁰⁰ La influencia de Vasconcelos sobre la mayoría de los indigenistas fue notable. En *Amauta* se reseñaron dos de sus libros: *Indología*, n°9, mayo de 1927, en *Libros y revistas*, pp.2-3; *La Raza Cósmica*, n°2, octubre de 1926, p.5. También se publicó un artículo: "El nacionalismo en América Latina", n°4, diciembre de 1926, pp.13-16, y n°5, enero de 1927, pp.22-24.

inventado el Inkario, es decir, las normas en que se expresó el espíritu inkaico - primer espíritu de indianidad- como ideales de vida y de cultura para el futuro, en el supuesto de que el Inkanato es la única originalidad de América y de que la raza indígena, base excluyente para esta expectativa, mantiene su inkanidad a pesar de cuatro siglos de influencia occidental. Pero los supuestos son meramente líricos, son sugestivas divagaciones románticas (...) Se piensa que nada original puede hacerse sino tomando como norma todo aquello que respecta al Inkanato. Pero ya se sabe que no puede haber originalidad en la simple imitación: otra cosa será hacer algo tan original y tan valioso como lo que hicieron los inkas.²⁰¹

Pero la novedad del pensamiento de Uriel García posee una apertura hacia la modernidad europea, coincidente con Mariátegui, y de ahí su confianza en el indio para absorber lo ajeno: "el poder asimilativo de lo indígena". Este concepto abierto de lo indígena que rechaza los racismos exclusivistas supone la base de su definición de indianidad que "comprende a todos los hombres ligados a la tierra por vínculos afectivos sin que sea preciso tener el pigmento bronceo ni el cabello grueso o lacio"²⁰². Por ello Uriel García critica a los falsos indigenistas que desde su posición privilegiada, sin pertenecer a ese mundo andino, a esa sensibilidad andina que él reclama, defienden al indio en contra de los intereses populares²⁰³:

"Dicho sea de paso que todo apostolado o afán indigenista tiene que ser vida acrecentada que se nutra del pueblo, de sus raíces afectivas, y que sea la prolongación de su propia alma. Nunca podrá haber ningún guía de cultura que con su forma de vida, de costumbres, etc., esté fuera o contra el pueblo."²⁰⁴

Uriel García rebate a partir de esta idea las visiones de sus contemporáneos acerca de la Conquista. Para él tanto el indio como el español no resultaron los mismos tras ese hecho histórico. De ella salió una nueva clase que creó "una cultura paralelamente modificada":

²⁰¹José Uriel García, *El nuevo indio*, Lima, Editorial Universo, 1973, p.87.

²⁰²*Ibidem*, p.90.

²⁰³Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en Carlos Iván Degregori y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, ed., cit., p.181.

²⁰⁴José Uriel García, *op., cit.*, p.83.

"El inmigrante español que penetra en los Andes con ánimo de fijarse para siempre, ya no es un extranjero, porque pierde su ligamen patrio y se arranca el nexo con su historia (...) El indio a su vez, al tomar del conquistador sus ideas, su técnica, su ciencia, y al penetrar en el panorama modificado forma otra tradición e inicia una nueva vida histórica. Transita por el espacio andino renovado como un emigrante (...) Desciende en cuerpo y alma (el español), por los despeñaderos andinos y allí se queda y en su sentimiento, en su voluntad y quién sabe aún en su pensamiento se torna un 'hombre de los Andes' -o lo que es lo mismo un indígena- sometido a la beligerancia con las montañas donde ha fijado su voluntaria prisión. De su amor con la india nacen el cholo y la chola, que a su vez vienen a ser padres de una nueva indianidad."²⁰⁵

La Conquista propició una larga serie de rencores y disputas que llegan hasta nuestros días. Para García, algunos indigenistas ven el pasado con un filtro que les impide ver el presente a causa de ese mismo rencor, y, a su vez, esa visión del pasado tiende a revalorizar lo incaico en contra de lo hispánico, hecho que no acepta Uriel García, ya que la Conquista es una realidad inevitable de donde hay que extraer el substrato positivo y su enorme importancia en la historia peruana:

"De los escombros de esa caída del mundo moral, partió ese proceso reconstructivo de la nacionalidad. Una nueva etapa espiritual de personalidad acrecentada. Ya lo hemos dicho, el nuevo indio es fruto de esa fatalidad del S.XVI. Su contextura espiritual, aun no bien desenvuelta todavía, a pesar del transcurso de 400 años desde entonces, es más amplia que la del hombre del Inkanato. Su fondo emotivo, será vernacular, racial, pero su forma de expresión tiene que ser forzosamente comprensiva para todos los hombres. En este sentido, enténdanselo bien las juventudes de América, nacionalismo debe ser universalismo. Y esta cultura del porvenir será obra del nuevo indio, de ese espíritu ampliado por la compenetración de dos almas contrapuestas."²⁰⁶

Es, por ello, el mestizaje la única fórmula que puede conciliar el hispanismo extremo y el indigenismo radical, "la doctrina de la

²⁰⁵ *Ibidem*, p.110.

²⁰⁶ José Uriel García, "El nuevo indio: antecedentes morales", en *Kuntur*, n°1, Cuzco, octubre de 1927. Citado por Marfil Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", *ed., cit.*, p.174.

cultura mestiza que corresponde al verdadero pueblo peruano"²⁰⁷:

"Las formas de expresión de la cultura de los incas perecieron para siempre con la Conquista y la única que continuó y continuará infundiendo vitalidad creadora a la tierra y a los pueblos americanos es la indianidad como ligamen emotivo hacia la tierra y como impulso creador del alma de los pueblos."²⁰⁸

De esta nueva forma cultural surge el nuevo indio que se traduce en términos de hombre mestizo. El nuevo indio es estudiado mediante casos ejemplares en los últimos capítulos, y allí, cree verlo García en las figuras del Garcilaso, el Lunarejo y Túpac Amaru. El mestizo es la auténtica raíz de un verdadero Perú integral:

"El panorama del indio de pura sangre es distinto del que tuvo en su pasado. Junto a ese indio vive el mestizo, la larva del nuevo indio. Y el mestizo forma el pueblo americano sustantivo."²⁰⁹

A pesar de que lo fundamental de su pensamiento se encuentra en *El nuevo indio*, Uriel García derivó sus ideas hacia el marxismo a partir de 1934 por el contagio ideológico del cual era difícil escapar en esos años en el Perú²¹⁰. Su importancia y fama como escritor, no del todo reconocida, se deben más que a sus ideas a su dominio del género ensayístico que logró hacer del ensayo indigenista "una verdadera obra de arte"²¹¹. García es el primer escritor indigenista que desarrolla una idea de la aculturación del indígena, mediante la cual el contacto social es el elemento clave de cualquier explicación histórica. Su lección fue aprendida por muy pocos, posiblemente porque su mayor error fue rechazar un análisis de carácter económico²¹² y, tal vez, como señala Tamayo Herrera,

²⁰⁷Citado por José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, ed., cit., p.209.*

²⁰⁸José Uriel García, *op., cit., pp.86-87.*

²⁰⁹*Ibidem*, pp.88-89.

²¹⁰José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, ed., cit., p.199.*

²¹¹*Ibidem.*

²¹²Marfill Francke Ballve, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", *ed., cit., pp.182-183.*

fue José María Arguedas en su amplia obra narrativa el único que tomara algo de él²¹³.

3.4.2.-El mestizaje de Jorge Basadre.

Nacido en Tacna, en 1903 y siendo autor de una laboriosa *Historia de la República*, Jorge Basadre fue el más sistemático de esa brillante generación de profesores universitarios que coparon los puestos de la Universidad de San Marcos en la década de 1920²¹⁴. Para Vargas Llosa sus ideas, desarrolladas en artículos²¹⁵, libros y conferencias, constituyen "la propuesta intelectual mejor concebida y más generosamente inspirada (lo que no quiere decir la más verídica) para definir la realidad peruana."²¹⁶ La obra de Jorge Basadre es sumamente extensa, lo cual dificulta en gran medida su estudio. Basadre concibe la Historia como una teoría científica que puede llegar a un conocimiento objetivo de los hechos acaecidos en el pasado, aunque considera que "el contenido de la historia (*sic*) es la conducta humana intersubjetiva"²¹⁷. A su vez inserta en su obra una filosofía de la historia de carácter especulativo que le permite meditar sobre su mismo sentido.

Basadre supone un lugar intermedio entre las posturas de los hispanistas recalcitrantes y los indigenistas a la sombra de Mariátegui. Basadre siempre respetó la obra de Belaúnde; de hecho

²¹³José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., p.212.

²¹⁴Una exposición sucinta de la vida y los principales trabajos académicos de Basadre se puede encontrar en César Pacheco Vélez, "Jorge Basadre o la pasión por la Historia", Separata de la *Revista de Historia y Cultura*, Lima, n°15, sin fecha.

²¹⁵En *Amauta*, Basadre publicó varios artículos: "José María Eguren y la poesía nueva", n°3, noviembre de 1926, pp.7-8; "Caudillaje y acción directa", n°5, enero de 1927, p.11; "Mientras ellos se extienden. Cronología sintética de la reciente acción yankee al norte de Panamá", n°9, mayo de 1927, p.13; "Elogio y elegía de José María Eguren", n°21, febrero-marzo de 1929, pp.21-29.

²¹⁶Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., p.201.

²¹⁷Francisco Miró Quesada, "Historia y teoría de la obra de Jorge Basadre", en *Homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, t.II, p.192.

él es el continuador de su obra ya que, al igual que éste, fijó su atención tanto en la historia externa, hechos históricos, como en la historia interna, la historia del proceso económico, religioso y cultural²¹⁸. Su reflexión sobre la obra de Mariátegui siempre mantiene una distancia. Bajo una línea de respeto continuada a lo largo de su obra, se le califica como alguien que tiene un "fondo de dogmatismo" o como un "proselitista"²¹⁹, pero a su vez como "un gran intelectual libre" en el que el "marxismo tuvo carácter abierto y vivo"²²⁰.

La separación entre ambos autores queda explícita en un célebre ensayo de 1929, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* que supuso el discurso de apertura de curso en el claustro de San Marcos en presencia del presidente Leguía²²¹. En este ensayo, Basadre discutía la celebre teoría de Louis Boudin expuesta en su libro *El imperio socialista de los incas*, explicando que no había existido dicho socialismo ya que el Tawantinsuyo había sido gobernado por una casta. En aquel tiempo en el Perú se producía una "absorción absoluta del individuo", incompatible con "un producto esencialmente científico y técnico"²²² como el socialismo:

²¹⁸Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.40.

²¹⁹Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad* (1931), Lima, Librería Studium Ediciones, 1987, pp.196 y 197.

²²⁰Jorge Basadre, *La vida y la Historia*, Lima, Talleres Industrial Gráfica S.A., 1981, pp. 304 y 297.

²²¹Hay que tener en cuenta la dificultad que suponía para Basadre la redacción de este discurso, ya que mantenía tensas relaciones con el gobierno de Leguía. El discurso fue encargado a Basadre por el rector Alejandro O. Deusta. El discurso no contuvo ningún ataque directo a Leguía, pero Basadre fue encarcelado tras la aparición del número 17 de *Amauta* en el que aparecía un artículo suyo titulado "Mientras ellos se extienden" que denunciaba los abusos causados por el imperialismo norteamericano en los países de la zona de Centroamérica y su influencia determinante en las respectivas economías. Vid. Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.41 (nota a pie de página).

²²²Jorge Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (1929), Lima, Ediciones Huascarán, 1947, pp. 24 y 25.

"La realidad peruana prehistórica esencialmente rural y las doctrinas socialistas nacidas del industrialismo están separadas por poderosos factores de orden técnico y de civilización. El incario era un gobierno de casta y el socialismo en sus más extremas formas quiere crear a lo sumo un gobierno de clase. El régimen incaico estaba basado en una diferenciación rígida y por ello en una desigualdad efectiva..."²²³

A su vez, atacaba directamente a los hispanistas al rechazar la tesis de que la Conquista había sido un acto de fundación altruista, de modo que pasaba revista al conjunto de abusos, brutalidades, violencias y vejámenes que la población indígena sufrió a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Como señala López Alfonso, Basadre se sitúa en medio de dos posturas contradictorias y antagónicas que no podían dar lugar a una solución al problema indígena y, aunque sus ideas no tienen nada de eclécticas, significaban una salida entre la radicalización de dos bandos: "Se trataba fundamentalmente de evitar los excesos del indigenismo sin caer en un cómodo hispanismo"²²⁴. Se trataba, en definitiva, de encontrar respuestas y no anclarse en dogmatismos radicalizados por polarizaciones políticas; se trataba de "una terca apuesta por el sí", como la ha calificado Flores Galindo, se trataba de la afirmación de un Perú integral, no solamente "un problema a encarar sino también una posibilidad que podía entreverse rastreando su pasado"²²⁵.

Por este motivo su juicio sobre las rebeliones campesinas de carácter racista fue contundente. Sobre Túpac Amaru en el S. XVIII y Atusparia en el S.XIX escribió:

"...sirven para hacernos ver que el problema humano, que el problema indígena, son capitales y que deben ser abordados para evitar largas y tremendas injusticias y breves y sangrientas rebeliones. Pero ni ambos caudillos ni quienes siguieron sus huellas pueden ser un modelo. Y si de buscar se trata una figura tutelar para referirnos al indigenismo benéfico, incorporado a la civilización y a la nacionalidad sin desmedro de su conciencia y de su dignidad de raza, cabría

²²³ *Ibidem*, p.24.

²²⁴ Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.41.

²²⁵ Alberto Flores Galindo, "La terca apuesta por el sí", en *Tiempo de plagas*, Lima, El caballo rojo ediciones, 1988, p.123.

mencionar a Mateo Pumacahua, el cacique de Chincheros, rebelde en 1814...²²⁶

Su concepción del Perú debía ser por tanto de carácter mestizo como resorte de escape de los dos polos con los que había convivido la historia peruana hasta ese momento y que Basadre consideraba ineficaces para la resolución del problema de la nacionalidad:

"El mestizaje en gran escala se produce, en la ciudad y en el campo, en la costa y en la sierra, entre indios y blancos; y en menor grado con participación de los negros en la costa. A pesar de todo el sentido disolvente que se atribuye al mestizaje, no debe olvidarse que él constituye la más genuina originalidad de América; que casi todos los grandes hombres de la historia continental tuvieron su sello; que es un producto de amor y de fusión de castas; que su formación y proceso inicial coincidió con la decadencia de la civilización española, por lo cual no hay que atribuirle en forma exclusiva taras complejas;..."²²⁷

Basadre concibe, así pues, la idea de un Perú "como totalidad en el espacio y continuidad en el tiempo"²²⁸, una totalidad que no carecía de idealismo y que en cierta medida mitificaba el mestizaje, pero la idea a la que apuntaba era justa: una idea del Perú que se distanciaba del indigenismo secesionista "que heredaba de los atávicos levantamientos campesinos su sabor de venganza"²²⁹ y del hispanismo anacrónico que, en la figura de Deustua, personificaba un discurso acerca del indio que lo convertía en el lastre del progreso del país²³⁰. De ahí que Basadre entendiera la presencia de los europeos en el continente como un aluvión más de la nacionalidad que debía ser visto con espíritu positivo:

"Unjamos por eso a la nacionalidad peruana integral, repitiendo como un

²²⁶ Jorge Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, ed., cit., p.133.

²²⁷ *Ibidem*, pp.248-249.

²²⁸ Jorge Basadre, "Prólogo a la segunda edición", en *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, ed., cit., p.V.

²²⁹ Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.43.

²³⁰ *Ibidem*.

'leitmotif' para todos los pensamientos sobre la patria que el Incanato fue tan sólo en el terreno y el Coloniaje tan sólo el aluvión de los cuales ha salido, va a salir la cosecha óptima."²³¹

Basadre incorporó a su ideario la idea de un futuro para el Perú, la idea de un futuro que era "la promesa de la vida peruana", la "posibilidad" que daba respuesta a un problema que arrancaba desde el pasado, y a cuya respuesta no podía renunciar. Fruto de esta meditación será su ensayo de 1931 *Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. El libro suponía un intento de conciliación de las fuerzas políticas enfrentadas en las elecciones de ese mismo año²³². Allí Basadre expresa su esperanza en una integración de la nación que desde el culto al pasado remitiera a un Perú posible en el futuro:

"Más que amor al pasado urge el amor al porvenir, no el porvenir utópico e idílico, sino conquistado por el propio trabajo duro e incesante frente a tanto peligro y a tanto problema."²³³

Bajo el peso del magisterio de Mariátegui, Basadre creyó en esos años que la llegada del socialismo podía coincidir con el atisbo en el Perú de su verdad histórica²³⁴:

"Con el socialismo debe culminar el fatigoso proceso de formación histórica del Perú. Dentro de él, vinculado más que nunca al continente y a la humanidad, el Perú debe encontrar su realidad y su solución."²³⁵

Pero este socialismo, como ha puesto de manifiesto Flores

²³¹Jorge Basadre, *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, ed., cit., p.135.

²³²Vid. Benjamín Carrión, "Jorge Basadre, Perú: problema y posibilidad", en *Homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, t.II, pp.9-16.

²³³Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad*, ed., cit., p.4.

²³⁴Vid. Ricardo Luna Vegas, "La posibilidad del socialismo peruano según Mariátegui y Basadre", en *Anuario Mariateguiano*, Lima, n°4, 1992, pp.186-196.

²³⁵*Ibidem*, p.248.

Galindo, no era demasiado radical, al contrario que Mariátegui algunos indigenistas que no percibían diferencias dentro de la misma costa o en el interior de la sierra, lugares donde el proceso de cholificación era un hecho que no les impedía trabajar con categorías raciales rígidas:

"...en las páginas de *Amauta* rechazaba el imperialismo pero admitía la necesidad de ciertas inversiones americanas; quería compatibilizar algunos elementos de la economía de mercado con el modelo de una sociedad planificada. Aunque como todos, él también sintió esa gran emoción colectiva que fue la revolución de octubre, temía que el comunismo implicase la imposibilidad de orientaciones externas sobre la política peruana. Cuando publica *Perú: problema y posibilidad* podría haber sido definido como una especie de social demócrata (*sic*), un simpatizante de ese calmado socialismo centro europeo (*sic*) de principio de siglo."²³⁶

Para Basadre los principales problemas del país son el caudillismo, el centralismo, la falta de integración de las distintas nacionalidades, la flaqueza de las instituciones, la incapacidad de gobierno de las elites. Sin embargo, como señala Vargas Llosa, Basadre no hizo suficiente hincapié sobre cuestiones que afectaban directamente la malograda condición del indio, como el gamonalismo los latifundios y el régimen de explotación y servidumbre, asuntos que él consideraba secundarios²³⁷. La incapacidad de un gobierno que integre a las masas le lleva a afirmar la necesidad de una elite que dirija los destinos de la nación, señalando que esta elite no es correspondencia del totalitarismo:

"Su diferencia con la concepción totalitaria del mundo no está en la existencia misma de él, sino en el modo como surge, en sus alcances, extensión o duración en el ámbito que se deja a la acción individual, en el carácter absoluto o relativo de la obediencia."²³⁸

Y este buen gobierno se debía corresponder con un pueblo

²³⁶ Alberto Flores Galindo, "La terca apuesta por el sí", en *Tiempo de plagas*, ed., cit., p.125.

²³⁷ Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., pp.202-203.

²³⁸ Jorge Basadre, *La promesa de la vida peruana*, Lima, Publicaciones de la revista *Historia*, 1943, p.53.

cabal y responsable en sus tareas: "no habrá Estado eficiente, ni habrá país cabalmente desarrollado si el pueblo es descuidado"²³⁹. Por ello, Basadre pensaba que no sólo era necesaria una redistribución de la tierra, sino que era necesaria la voluntaria participación del indio en el proceso de producción y el incremento de su productividad. De no ser así, Basadre apuntaba hacia un futuro aciago que no anda tan desencaminado de la realidad actual:

"Toda la clave del futuro está allí: que el Perú se escape del peligro de no ser sino una charca, de volverse un páramo o de convertirse una fogata. Que el Perú no se pierda por la obra o la inacción de los peruanos."²⁴⁰

Basadre se muestra, de esta manera, crítico hacia quienes adoptan una postura paternalista hacia el indio, cuando este paternalismo no viene acompañado de medidas que impliquen el desarrollo del país, ya que la pobreza será irremediable de no solucionarse este problema:

"Los empiristas se han desgañitado hablando de la necesidad de que el indio sea redimido. Les preocupa que el campesino Pedro Mamani, por ejemplo, no tenga piojos, que aprenda a leer y a escribir y que sea garantizado en su posesión de sus ovejitas y su terrenito. Pero al mismo tiempo que la higiene, la salud, el trabajo y la cultura de Pedro Mamani, importa que el territorio en el cual él viva no disminuya sino acreciente su rendimiento dentro del cuadro completo de la producción nacional. Si eso no ocurre, aun cuando goce del pleno dominio de su chacrita y sus ovejitas y aunque lea toda la colección del Fondo de Cultura Económica, Pedro Mamani no tendrá resueltos sus problemas básicos."²⁴¹

En definitiva, se puede decir que el gran acierto de Jorge Basadre fue conciliar y criticar los dos polos ideológicos con los que había convivido: los hispanistas exaltaron el pasado glorioso de la Conquista y la Colonia, mientras que los indigenistas, como Valcárcel²⁴² y Mariátegui, se refugiaron en un tiempo pretérito de

²³⁹*Ibidem*, p.49.

²⁴⁰*Ibidem*, p.56.

²⁴¹Jorge Basadre, *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*, Lima, Ediciones Huascarán, 1947, pp.38-39.

²⁴²Sobre la relación de Basadre con Luis E. Valcárcel existe un texto del mismo Valcárcel que da cuenta de sus encuentros: Luis E. Valcárcel, "Con Jorge

carácter idílico que aparecía como la panacea a los problemas del Perú mediante un falseamiento de la historia y la intermediación de una utopía. Basadre apostó por un Perú integral, tal vez porque fue el más realista de todos los escritores que hablaron del indio y vio los peligros del marxismo mariateguiano, que pretendía exaltar a las masas mediante promesas de carácter religioso apuntando hacia una revolución racial, y frente al anacronismo que significaba un hispanismo que intentaba sostener el viejo orden en el poder, advirtiendo únicamente del peligro que ello entrañaba. Basadre "da un paso adelante con la tesis del peruanismo integracionista y futurista"²⁴³, porque para Basadre el mestizaje era una realidad que había que aceptar como tal y, por tanto, debía de ser el punto de partida para crear y encarar el Perú del futuro.

Acerca de su optimismo hacia el mestizaje Basadre se contradirá en años posteriores dada la falta de integración que todavía afecta al país:

"Ahora al mismo tiempo, creo que hay un fenómeno de ausencia de integración, que hay capas distintas desde un punto de vista geográfico, social, cultural, económico, etc., y sobre todo que no se ha resuelto fundamentalmente el problema creado por la conquista española cuando se superpuso el grupo conquistador (y quienes siguieron a los conquistadores) a la masa indígena. Esa especie de dualismo no se ha roto definitivamente a pesar de la existencia de un vasto mestizaje."²⁴⁴

Basadre", en *Homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, t.II, pp.333-334.

²⁴³José Matos Mar, "El indigenismo en el Perú", en AAVV, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970, p.207.

²⁴⁴Pablo Macera, *Conversaciones con Jorge Basadre, ed., cit.*, p.129.

4.-El fundador de Amauta: José Carlos Mariátegui.

En claro paralelismo con este fervor indigenista que se produce en las primeras décadas del siglo, las ideas socialistas se propagan por Perú tras el triunfo de la Revolución Rusa y el fin de la I Guerra Mundial. Los libros de Marx, Engels y Lenin eran leídos atentamente por los jóvenes escritores para afrontar el problema del indio no sólo en el Perú sino en toda América Latina¹. El marxismo es visto como un programa para explicar el mundo moderno y es la guía que sirve de rumbo al intelectual más carismático de estos años: José Carlos Mariátegui². Para Antonio Melis, la figura de Mariátegui constituye "el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo"³, y este hecho puede ser contrastado en la inabarcable bibliografía que existe sobre el mismo⁴.

Uno de los inconvenientes con el que se enfrenta el investigador al enfrentarse con la obra de Mariátegui es el copioso

¹Antonio Urrello, *José María Arguedas: el nuevo rostro del indio*, ed., cit., p.33.

²"Sin duda el pensamiento de Mariátegui sobre el Perú está nutrido de una tenaz voluntad de modernizar la sociedad y cultura nacionales, lo que él considera que solamente sería posible por el camino del socialismo, y una no menos firme decisión de reivindicar el lado indígena del país, también social y culturalmente." Antonio Comejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, ed., cit., p.127.

³Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en AAVV, *Mariátegui: tres estudios*, ed., cit., p.12.

⁴Para una recopilación de la bibliografía mariateguiana puede consultarse el excelente trabajo de Guillermo Rouillon, *Biobibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963. Una breve explicación de los principales repertorios bibliográfico sobre Mariátegui y la literatura peruana en general puede consultarse en el artículo de Tomás G. Escajadillo, "Una contribución mayor sobre la literatura peruana", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°19, 1º semestre, 1984, pp.107-114.

legado periodístico que nos dejó y que abarca los veinte volúmenes que ocupan sus obras completas junto con la amplitud de los estudios críticos que se han preocupado de su obra, aunque "sectorialmente analizado"⁵

4.1.-La formación ideológica de Mariátegui.

José Carlos Mariátegui nace en Moquegua, en el sur del Perú, el 14 de junio de 1894⁶. Ya desde su infancia sufre una grave enfermedad que lo deja lisiado. Sus continuos estados de reposo le inclinan hacia abundantes lecturas literarias. Después de la muerte de su padre, entra a trabajar en el diario *La Prensa* de Lima donde publica sus primeros trabajos de carácter literario. Luego pasa al diario *El Tiempo* como reportero parlamentario. En 1918 comienza a determinar su posición política y participa en la organización del Partido Socialista. Ese mismo año funda, junto con César Falcón y Félix del Valle, su primera revista: *Nuestra Época*. Al año siguiente funda *La Razón*, revista de intención política que defiende las reivindicaciones obreras y aboga por la reforma universitaria. Los ataques hacia el gobierno causan la intervención de la revista y, posteriormente, su clausura. En 1919, tras un período de confrontación social, funda el Partido socialista, convirtiéndose en el intelectual que unifica a otros pensadores de izquierdas en torno al Partido⁷.

⁵Marta Elena P. de Matsushita, "Mariátegui y la revolución socialista en el Perú, en *Working Paper*, Centro de Estudios de América Latina, Universidad de Nazán, n°1, marzo, 1985, p.1.

⁶Sobre la vida de Mariátegui la mejor biografía que existe ante el momento es el libro de Guillermo Rouillon antes citado. Existen otras biografías como la de María Wiese, *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida* (1945), Lima, Biblioteca Amauta, 1959 y 1971. La biografía de Wiese es en palabras de Antonio Melis "una biografía mediocre en su conjunto, por lo demás, por su fácil sentimentalismo y su superficialidad con respecto a los problemas de su tiempo". Antonio Melis, "José Carlos Mariátegui, primer marxista de América", en *op., cit.*, p.18. Más riguroso es el trabajo de Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo* (1939), Lima, Empresa Editorial Amauta, 1969.

⁷Vid. José Aricó, "Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú", en *Socialismo y participación*, n°11, Lima, octubre-diciembre, 1981, pp.139-167.

Becado por el gobierno de Leguía, viaja, en 1919 a Europa. A pesar de sus veinticinco años, Mariátegui ya desempeñaba una importante función en la vida cultural peruana⁸. El barco que lo lleva de Lima a Francia hace una escala en Nueva York y allí contempla las agitaciones obreras entre los trabajadores del puerto, hecho que lo marcaría de por vida, según su propio testimonio⁹. En Francia conoce Romain Rolland y Henri Barbusse. Gracias a este último frecuenta los círculos de la revista *Clarté*¹⁰. Barbusse, representante del pensamiento antibélico del período de entreguerras, pensaba que el razonamiento del hombre se rebelaba contra la estupidez de la guerra. El mundo estaba pasando por un período de declinación y la civilización burguesa estaba condenada a desaparecer. A su vez, Barbusse proporcionaba una importancia especial a la libertad del individuo dentro del materialismo histórico y consideraba que esta libertad era compatible con la doctrina marxista. Barbusse y el grupo *Clarté* tendía a una "Internacional del Pensamiento" que fomentaría una revolución espiritual. Mariátegui experimentó una identificación mística con el ideal revolucionario y "comenzó a tener fe en la venidera revolución mundial"¹¹. La importancia que Mariátegui da al pensamiento de Barbusse queda manifiesta en la publicación de tres ensayos dedicados al pensador francés y el grupo *Clarté* en *Amauta*. Sin embargo, hay que tener en cuenta, como señala Óscar Terán, que el rechazo hacia lo burgués y su convicción de la decadencia occidental ya estaban en Mariátegui, antes de su llegada a Europa gracias a sus lecturas de la obra de Spengler *La decadencia de Occidente*¹².

⁸Malcom Sylvers, "La formación de un revolucionario", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, ed., cit., p.22.

⁹Estuardo Núñez, "José Carlos Mariátegui y su experiencia Italiana", en *Cuadernos Americanos*, n°6, noviembre-diciembre de 1964, p.179.

¹⁰Malcom Sylvers, *op., cit.*, p.25.

¹¹Harry E. Vanden, *Mariátegui, influencias en su formación ideológica*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1975, p.26.

¹²Óscar Terán, "Latinoamérica: naciones y marxismos. (Hipótesis sobre el planteamiento de Mariátegui y Ponce acerca de la cuestión de la nación)", en *Socialismo y Participación*, n°11, octubre-diciembre, 1981, p.170. También Tomás G. Escajadillo, aunque con menos rotundidad, señala que muchas de las ideas principales del pensamiento mariateguiano estaban presentes ya en sus escritos antes del viaje a Europa. Véase al respecto su artículo "El Mariátegui que nos falta", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°20, 2º semestre, 1984, pp.281-

Su estancia en Italia marca de manera importante su formación política, ya que Italia no había dejado de estar presente en la cultura peruana desde el S.XVI¹³. En repetidas ocasiones Mariátegui fue consciente de la importancia que tuvo Italia en su formación: "estuve más de dos años en Italia donde contraí matrimonio con una mujer y algunas ideas"¹⁴. En Italia percibirá la importancia de la civilización Europea y la decadencia del mundo burgués:

"...la decadencia de Europa es la de esta civilización. En Europa se está jugando el destino de Nueva York y de Buenos Aires junto al destino de Londres, Berlín y París. En Europa se construye una nueva civilización. América tiene un rol secundario en la historia de la humanidad."¹⁵

Su experiencia europea sirvió "como un objeto de análisis a través del cual conocer mejor la propia realidad"¹⁶. Una visión localista del problema peruano se transformó en Italia en un problema internacional y éste aspecto marcará todos sus trabajos publicados en vida: *La escena contemporánea* (1925) y los *Siete ensayos* (1928).

Mariátegui llega a Italia bajo la influencia de los autores más

290.

¹³"Los comienzos del S.XX señalan un renacer del influjo italiano presente en el Perú desde los días iniciales de la Conquista en el S.XVI. La llegada de los conquistadores hispánicos, señala para la influencia italiana un auge dominante en el S.XVI que desciende con altibajos en los siglos XVII y XVIII, aflorando con débiles expresiones, para reaccionar a mediados del S.XIX, bajo el ardor de los románticos. A continuación, el postromanticismo anuncia claramente su preferencia por la literatura francesa y así advienen los grupos galicistas finiseculares. Un sector de modernistas, en los años aurorales del 900, anuncia su predilección por D'Annunzio (...) José Carlos Mariátegui no fue ajeno, en su creación juvenil, a esa influencia, aunque la juzgue mal en el caso de Valdelomar." Estuardo Núñez, "José Carlos Mariátegui y su Experiencia Italiana", en *Cuadernos Americanos*, México, n°6, noviembre-diciembre, 1964, pp.179-197

¹⁴José Carlos Mariátegui, Carta a Samuel Glusberg, 10 de enero de 1927, publicada en *Amauta*, n°30., abril-mayo de 1930, p.80.

¹⁵José Carlos Mariátegui, *La novela y la vida*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.142.

¹⁶Malcom Sylvers, *op., cit.*, p.27.

influyentes en la renovación artística peruana. El carácter anarquista de González Prada y la actitud crítica de los colónidas es el legado con el que Mariátegui se acerca a la cultura Europea¹⁷. Pero, es en Italia donde Mariátegui profundiza en su conocimiento del marxismo: "comencé a analizar la realidad de la nación sobre la base del método marxista". Estas consideraciones llevarán a Mariátegui a cargar con el epíteto de "europeizante" por sus coetáneos. Sin embargo, como señala Robert Paris, "lo que es europeo es su referencia al socialismo"¹⁸ y resulta que, como reconoce Mariátegui, "el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial"¹⁹. El socialismo, proclama Mariátegui, no debe ser "calco ni copia. Debe ser creación heroica"²⁰. Es así como el socialismo es el instrumento de análisis del que se sirve Mariátegui para interpretar el conflicto que acucia el Perú.

En Italia es donde conoce también el clima antipositivista que se radicaliza en esos años y que le llevan a enfrentarse con los intelectuales peruanos de la generación futurista: Riva-Agüero, Belaúnde y Francisco García Calderón²¹. Un representante importante de ese ambiente de pensamiento es Benedetto Croce, al cual probablemente conoció por medio de la familia de su reciente esposa Anna Chiappe. Para Eugenio Chang-Rodríguez, el conocimiento de Croce será secundario en la formación marxista mariateguiana²². Paris señala la influencia de diversos intelectuales

¹⁷Antonio Melis, "El debate sobre Mariátegui: resultados y problemas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°4, 2° semestre, 1976, p.127. Del mismo modo se pronuncia en un trabajo posterior: "La lucha en el frente cultural", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, ed., cit., pp.126-127.

¹⁸Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos del pasado y del presente, 1981, p.12.

¹⁹José Carlos Mariátegui, "Aniversario y balance", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928, p.2.

²⁰*Ibidem*.

²¹Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, ed., cit., pp.16-17.

²²Eugenio Chang-Rodríguez, *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, México, Ed. de Andrea, 1957, p.133. La misma opinión ofrece Malcom Sylvers que señala "su asimilación del marxismo se produjo a través de Croce y especialmente a través de Gobetti" en "La formación de un

de izquierda como Gobetti²³, Labriola y Gentile, pero considera fundamental su conocimiento de Croce, a través del cual se aproxima al marxismo²⁴. Diego Meseguer señala que es fundamental el conocimiento de Croce en el estudio de las influencias de la obra de Mariátegui, porque "a Mariátegui le interesa el marxismo filtrado a través de Sorel, Gramsci, *Clarté*, los líderes rusos y aun autores no marxistas como A.Tilgher, P.Gobetti y B.Croce"²⁵. Van Handen, por su parte, señala después de analizar la biblioteca personal del Amauta, que Mariátegui leyó los libros de Marx, Lenin y Engels en sus fuentes originales y que Croce era considerado por Mariátegui como un pensador liberal²⁶. A su vez, señala que el pensador que se inserta en su pensamiento en mayor medida es Piero Gobetti²⁷, el cual determina los análisis económicos que sobre la realidad peruana establece Mariátegui, así como su concepción religiosa del marxismo.²⁸ En los mismos términos se pronuncia Melis cuando señala al hablar de su relación con Croce: "Sus continuas pruebas de aprecio siempre están unidas al reconocimiento preciso de una calificación ideológica y política netamente divergente de la suya"²⁹.

revolucionario", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, ed., cit., p.25.

²³De Piero Gobetti se publicó en *Amauta* un artículo bajo el título de "Tres ensayos", n°24, junio de 1929, pp.10-16 y 21-22.

²⁴Robert Paris, "Una revisión del marxismo", en *La formación ideológica de Mariátegui*, ed., cit., pp.122-128.

²⁵Diego Meseguer, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, p.141.

²⁶Harry E. Vanden, *Mariátegui, influencias en su formación ideológica*, ed., cit., pp.41-42.

²⁷Para una explicación detallada del ejercicio de esta influencia, véase el trabajo de Robert Paris, "Mariátegui y Gobetti", en *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos del pasado y del presente, 1981, pp.155-175.

²⁸Harry E. Vanden, *Mariátegui, influencias en su formación ideológica*, ed., cit., pp.44 y ss.

²⁹Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en *op.*, cit., p.23.

En definitiva, podemos señalar que la formación ideológica de Mariátegui era plural. Como señala Jaime Concha, su idea del marxismo toma un carácter muy particular y "pasa por el pensamiento marxista europeo, desde Marx hasta Lenin, incluyendo a Kautski, Hilferding y otros más; por las elaboraciones crítico-filosóficas que conoce durante su estancia en Italia, entre 1919 y 1923, Croce y, especialmente Gobetti; por una tradición del ensayo hispanoamericano desplegada entre Echeverría y Vasconcelos y, en fin, por una cadena de contribuciones locales que parte con Manuel González Prada, el indudable indicador de la crítica moderna en el Perú, rematando en la rica producción de los años veinte."³⁰

4.2.-El indigenismo de Mariátegui.

Con los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), aparece en la historia del pensamiento peruano la primera interpretación marxista del desarrollo económico e histórico del Perú. Los *Siete ensayos* son "un primer intento de interpretación global, estructural y causal de la formación peruana"³¹. En la "Advertencia", que sirve de prólogo, Mariátegui indica el carácter inacabado de su libro. La elección de estos siete ensayos no es casual, sino que responde al deseo de su autor de interpretar "aspectos sustantivos de la realidad peruana"³². A pesar de las puntualizaciones que se puedan hacer al conjunto de su obra, "su diseño de definición de una realidad nacional sigue vigente como modelo"³³.

En el ensayo que abre el volumen, "Esquema de la evolución económica", Mariátegui señala que la conquista de los españoles destruyó el sistema de producción de los incas sin que éste fuera reemplazado por otro:

³⁰ Jaime Concha, "Mariátegui y su Crítica del Latifundio", en Victor Berger, *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987, p.12.

³¹ Edgar Montiel, "Política de la nación. El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid., nº537, marzo, 1995, p.65.

³² José Carlos Mariátegui, "Advertencia", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.11.

³³ Antonio Melis,, "José Carlos Mariátegui hacia el Siglo XXI", en *Cuadernos de Recienvenido*, Universidade de Sao Paulo, nº1, 1996, p.17.

"Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. (...) Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anodaron completamente al golpe de la Conquista."³⁴

Para Mariátegui la Conquista supuso un cataclismo que rompió la identidad del país a causa de la destrucción del sistema socialista en que se basaba su economía:

"Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerzas y medios de producción."³⁵

Durante el Virreinato la situación se agravó, pues los conquistadores superpusieron una economía de tipo feudal:

"El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este período, España se esforzó dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal."³⁶

Este problema se arrastra hasta la República, de manera que el problema del mal que aqueja al Perú, ese mismo problema que se planteaban los novecentistas y que persiste en Mariátegui, es un problema fundamentalmente económico, problema que impide la integración del indio en la estructura del país:

³⁴José Carlos Mariátegui, "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.13.

³⁵*Ibidem*, pp.13-14.

³⁶*Ibidem*, p.14.

"La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La Conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por las de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió en todos los órdenes de cosa, así espirituales como materiales, otro período. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua. La Independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro período de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica y franqueó el camino de su emancipación política y social."³⁷

Junto al débil desarrollo de una economía burguesa en la costa, la caracterización económica del Perú se basa en la imposición de un sistema feudal regido por gamonales³⁸: "El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú."³⁹ El régimen feudal es la causa del problema del indio. Mariátegui lo analiza en dos direcciones: el problema de la tierra y el problema del indio, para concluir que indio y tierra son dos problemas que van indisolublemente unidos:

"Las expresiones de feudalidad sobreviviente son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio."⁴⁰

No obstante, como ponen de manifiesto algunos investigadores, el sistema implantado por los españoles en América no era un sistema de carácter feudal, sino una forma determinada de capitalismo que Mariátegui interpretó como feudal, tesis que ya había sido puesta sobre el mantel por liberales y positivistas⁴¹. Respecto a

³⁷ José Carlos Mariátegui, "El problema del indio", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., pp.36-37.

³⁸ José Carlos Mariátegui, "Esquema de la evolución económica", en *op.*, cit., p.28.

³⁹ José Carlos Mariátegui, "El problema de la tierra", en *op.*, cit., p.51.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Vid.* Eric J. Hobsbawm: "Los elementos feudales en el desarrollo de

esta caracterización de la economía colonial Aguirre Gamio señala que la interpretación de Mariátegui de la economía colonial es errónea, ya que no existió tal feudalismo ni éste perduró durante el Virreinato y la República, sino que el sistema allí implantado fue una muestra del capitalismo incipiente que entonces los modernos estados europeos comenzaban a desarrollar. Sus planteamientos, de ese modo, para este autor, desembocan en los prejuicios de la leyenda negra española y por ello Mariátegui cae de nuevo en el error de alabar la colonización inglesa, a la cual considera consecuencia del capitalismo, mientras que la colonización española encontraría su carácter feudal en la misma feudalidad que estaba vigente en la Península⁴²:

"No se puede negar, es cierto, la supervivencia de formas precapitalistas de posesión, propiedad y trabajo de la tierra en la época colonial, como fueron los latifundios pertenecientes a manos muertas, principalmente la Iglesia, la institución del mayorazgo y el trabajo servil. Pero tales formas no dibujaron los rasgos determinantes de la fisonomía económica colonial. Sustentaron la mayor parte del tiempo un poder de tipo local o regional y, en conjunto, se imbricaron en la economía capitalista de tipo mercantil que España nos trajo."⁴³

El error de Mariátegui le lleva a afirmar que la única solución posible para remediar la injusta distribución de la riqueza y para incorporar al indio a la sociedad es la teoría socialista:

"Mariátegui extrajo conclusiones totalmente diversas de una caracterización semejante de la sociedad peruana. Sostuvo que la inexistencia de una burguesía digna de ese nombre -debido a su crecimiento 'en un suelo feudal'- y otras circunstancias conexas determinaban que la revolución peruana tuviese que ser, pura y simplemente, una revolución socialista."⁴⁴

Mariátegui planteaba el problema de manera irreversible, el

América Latina", en *Análisis*, n°5, mayo-agosto, Lima, 1975.

⁴²Vid. Hernando Aguirre Gamio, *Mariátegui: destino polémico*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1975, pp. 73-107..

⁴³*Ibidem*, p.102.

⁴⁴*Ibidem*, p.80.

indio o el gamonal, y éste era el único medio para modernizar el Perú, modernidad que llegaría mediante la propagación de las ideas socialistas:

"La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el proyecto del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina."⁴⁵

La idea de la revitalización del comunismo incaico ocupa un lugar central en el pensamiento de Mariátegui; de ahí sus continuos elogios que se dispersan en los *Siete ensayos*: "Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico cuya acción arribaba a todo los ámbitos de su soberanía"⁴⁶. Como señala López Alfonso, Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo influyeron en Mariátegui a la hora de ver las posibilidades de desarrollo de este comunismo arcaico que anteriormente Belaúnde había rechazado, comunismo que, por otra parte, Mariátegui reconocía que era distinto al de sus contemporáneos, pero que veía refrendado por los recientes acontecimientos de Rusia y la solidaridad de los estudiantes con el movimiento obrero en la cercana Reforma Universitaria⁴⁷:

"El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender, el hombre de estudio que explora el Tawuantinsuyo. Uno y otro comunismo son el producto de diferentes experiencias humanas. pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. de otra suerte se corre el riesgo de caer en los clamorosos errores en que ha caído Víctor

⁴⁵*Ibidem*, p.48.

⁴⁶*Ibidem*, p.55.

⁴⁷Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., pp.30-31.

Andrés Belaúnde en una tentativa de ese género."⁴⁸

Pero, a pesar de esta distinción, el hermanamiento de indigenismo y socialismo suponía para Mariátegui una modernización del país que no rompía con la tradición prehispánica y que permitía afrontar los problemas nacionales dentro del marco internacional:

"La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será, simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: 'antiimperialista', 'agraria', 'nacionalista-revolucionaria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos."⁴⁹

Sin embargo, como ha señalado Paris, el vínculo entre comunismo incaico y socialismo era demasiado fácil para proporcionar respuestas a los problemas de la realidad nacional. "La llave del cielo oriental", como lo llama este autor, respondía a una "exaltación idílica del pasado" y a descartar aquellos aspectos que resultaban problemáticos al exaltar el comunismo a secas⁵⁰. Mariátegui nunca habla de los sacrificios humanos que con fines religiosos se producían en el Incario, no señala el estado de esclavitud en el que vivían los ciudadanos de las castas inferiores, en ningún momento habla de las distintas jerarquías que existían en el seno del Imperio:

"El imperio incaico no fue comunista ni podía serlo en el sentido marxista que Mariátegui aceptaba, porque se daban ya allí la división en clases (o castas) sociales y el Estado. El prestigio histórico del incanato radica en la obra civilizadora que desarrolló en vasta escala. Asimismo, en haber sabido preservar y utilizar la comunidad agraria primitiva, fuente hasta hoy de formas de

⁴⁸José Carlos Mariátegui, "El problema de la tierra", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.78.

⁴⁹José Carlos Mariátegui, "Aniversario y balance", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928, p.2.

⁵⁰Robert Paris, "José Carlos Mariátegui y el modelo de comunismo inca", en *La formación ideológica de Mariátegui*, ed., cit., pp.178-179.

cooperación laboral y productiva que integran nuestro acervo cultural."⁵¹

Su visión responde a lo que Vargas Llosa llamaría el peso de una "utopía arcaica"⁵², es decir, el final de un tiempo que acaba con la inversión del orden establecido y el advenimiento de una sociedad donde el dominado acceda al poder y someta a los antiguos dominadores. Pero, mientras en Valcárcel esta filosofía se convierte en una revitalización del mundo de los incas, en Mariátegui existe la el convencimiento de que se puede construir un Perú nuevo aprovechando la antigua civilización. Detrás de esta idea residía una flagrante idealización del incario y en este punto Aguirre Gamio se pronuncia con rotundidad:

"No cabe duda que hubo error en Mariátegui al caracterizar socialmente al Imperio de los Incas, idealizándolo y atribuyéndole naturaleza comunista. Por lo menos introdujo la confusión, si se tiene en cuenta el sentido que el vocablo comunismo tenía para Marx, independiente de la acepción que después le ha dado la praxis política de los socialismos históricos en los últimos cincuenta años. Tal confusión ha servido para alimentar añoranzas imposibles e impulsar en cierta época una suerte de racismo al revés, negativo para la integración nacional."⁵³

Porque Mariátegui, influido por Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo tuvo un conocimiento del Ande peruano muy limitado. Su información "le llegó por terceras personas que, en esa época, estaban imbuidas de un hondo lirismo que le proporcionaron información parcial, literaria, emotiva y, por lo tanto, apasionada"⁵⁴. Y a partir de este desconocimiento se explica que Mariátegui mantuviera un enfoque indigenista "utópico y romántico"⁵⁵ que cree ver en la pervivencia del *ayllu* la posibilidad de nacimiento de un nuevo comunismo. En las aldeas indígenas, dice, "subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. la

⁵¹Hernando Aguirre Gamio, *Mariátegui: destino polémico*, ed., cit., p.63.

⁵²Vid. Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., pp.66-68.

⁵³Hernando Aguirre Gamio, *Mariátegui: destino polémico*, ed., cit., p.62.

⁵⁴L.E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*, ed., cit., p.106.

⁵⁵Adam Anderle, *Los movimientos políticos en el Perú*, ed., cit., p.143.

comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano."⁵⁶ Sin duda, Mariátegui pensaba modernizar el sistema comunal de la Sierra mediante cooperativas estatales⁵⁷, pero el sistema de reorganizar el *ayllu* era algo tan viejo como algunos escritos de Las Casas y Vasco de Quiroga⁵⁸.

Por otra parte el desconocimiento de Mariátegui acerca de la historia de los incas afecta a su consideración del incario como un todo homogéneo, aseveración que queda desmentida por historiadores más modernos que interpretan el incario como un conjunto de agrupaciones étnicas muy diferentes, sin tener en cuenta el grupo aparte que ocuparía zonas como San Martín o Loreto, zonas a las que los incas no tuvieron acceso:

"...hay sin embargo, algunos factores comunes, algunas constantes en todos los diversos grupos étnicos peruanos en sus diversas épocas; pero resulta difícil hoy día, con la información que nos dan historiadores y antropólogos, señalar cuáles son esos factores comunes, algunas constantes en todos los diversos grupos étnicos peruanos, en sus diversas épocas. Por ejemplo, si nosotros tratáramos de buscar lo que hay de común entre un campesino del Cusco, un selvícola de Loreto, un hombre de Lima y un peón de Chiclayo (y aquí esto es una interrogación que le hago a usted como me la hago a mí mismo)¿cuáles podríamos señalar?"⁵⁹

La radicalización de esta actitud conduce a Mariátegui a defender distintos postulados racistas que se dispersan en sus escritos. Esta es, como ha señalado Roland Forgues, al estudiar su posición frente a la raza negra, "una de las cuestiones más espinosas y menos abordadas probablemente por su carácter problemático y

⁵⁶ José Carlos Mariátegui, "El problema de la tierra", en *op., cit.*, p.83.

⁵⁷ Vid. Jaime Díaz Rozzoto, "José Carlos Mariátegui y las posibilidades del desarrollo no capitalista de la comunidad indígena peruana", *Cuadernos Americanos*, v.CXLVI, mayo-junio, 1966, pp.173-205.

⁵⁸ Vid., Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, ed.,cit., pp.164-165.

⁵⁹ Pablo Macera, *Conversaciones con Basadre*, Lima, Mosca Azul, 1979², p.130.

aparentemente contradictorio con su visión del indígena"⁶⁰. En primer lugar, Mariátegui acusa a los negros de colaboracionismo con el explotador español⁶¹:

"La raza negra, importada a la América Latina por los colonizadores para aumentar su poder sobre la raza indígena americana, llenó pasivamente su función colonialista. Explotada ella misma duramente, reforzó la opresión de la raza indígena por los conquistadores españoles. (...) la convirtió en auxiliar del dominio blanco..."⁶²

El prejuicio negativo étnico sobre los negros se mantiene en los *Siete ensayos* al considerar al negro responsable, al igual que el blanco, de la situación del indio:

"El esclavo negro reforzó la dominación española que a pesar de la despoblación indígena, se habría sentido de otro modo demográficamente demasiado débil frente al indio, aunque sometido, hostil y enemigo. El negro fue dedicado al servicio doméstico y a los oficios. El blanco se mezcló fácilmente con el negro produciendo este mestizaje uno de los tipos de población costeña con características de mayor adhesión a lo español y mayor resistencia a lo indígena."⁶³

A pesar de que Forgues, sobre sus prejuicios racistas, señala que Mariátegui "lo va superando cuando aborda la reflexión de fondo sobre las causas que han originado la situación que describe"⁶⁴, Mariátegui insiste en la deformación de las razas que supone su emparentamiento:

"El negro, el mulato, el zambo representan en nuestro pasado, elementos

⁶⁰Roland Forgues, "Mariátegui y la cuestión negra", en *Anuario Mariateguiano*, Lima, n°6, 1994, p.135.

⁶¹Esta consideración quedaría invalidada ante el hecho de que se produjeron numerosos levantamientos de negros a lo largo del S.XVIII, siendo el más importante de ellos el de Juan Santos Atahualpa (1742) en el que colaboraban selváticos, serranos y negros. Véase al respecto el libro de Juan Miró Quesada, *La rebelión de Juan Santos*, Lima, Ed. Milla Batres, 1973

⁶²José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1987, pp.27-28

⁶³José Carlos Mariátegui, "El problema del indio", en *op. cit.*, pp.45-46.

⁶⁴Roland Forgues, "Mariátegui y la cuestión negra", *ed. cit.*, p.139.

coloniales. El español importó al negro cuando sintió su imposibilidad de sustituir al indio y su incapacidad de asimilarlo. El esclavo vino al Perú a servir los fines colonizadores de España. La raza negra constituye uno de los aluviones humanos depositados en la Costa por el Coloniaje. Es uno de los estratos, poco densos y fuertes, del Perú sedimentado en la tierra baja durante el Virreinato y la primera etapa de la República. Y, en este ciclo, todas las circunstancias han concurrido a mantener su solidaridad con la Colonia. El negro ha mirado siempre con hostilidad y desconfianza la Sierra, donde no ha podido aclimatarse física ni espiritualmente. Cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida. Para su antiguo amo blanco ha guardado, después de su manumisión, un sentimiento de liberto adicto."⁶⁵

El rencor racial que muestra Mariátegui hacia las otras clases parecen bastante evidentes como para aceptar la posición de algunos críticos, como Ferrari, que señalan que "el concepto de indio, en esta perspectiva es, pues social, más que étnico"⁶⁶. Como señala Forgues, contrariamente a lo que Mariátegui aplica al indio, "el estatuto de esclavo, que implica sometimiento absoluto, le quita al negro todo carácter humano"⁶⁷. Al igual que vimos al presentar a los novecentistas, nos hallamos ante prejuicios raciales de la misma índole que eran corrientes en los inicios del siglo, pero que no por entrar dentro de lo que era normal en dichas coordenadas históricas deben dejar de criticarse. Esta preocupación que era general, ya que la presencia de otras razas aumentaba la heterogeneidad de las ya existentes y, por tanto, dificultaba la integración de las razas excluidas, se puede observar en los artículos de Vallejo sobre la inmigración de colies chinos:

⁶⁵José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *op. cit.*, pp.333-334..

⁶⁶Américo Ferrari insiste en interpretar la idea de Mariátegui acerca del problema del indio en términos económicos, cuando en realidad lo hace basándose en factores étnicos: "De todo lo cual se infiere que si subsiste en el Perú un problema del indio debe ser entendido como el problema de la clase campesina de los Andes, sometida a la servidumbre por el sistema latifundista, sin referencia especial al concepto de raza." Américo Ferrari, "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, n°127, abril-junio, 1984, p.401.

⁶⁷Roland Forgues, "Mariátegui y la cuestión negra", *ed. cit.*, p.140.

"Los inconvenientes que presentaba para el país podían reducirse principalmente a dos hechos de importancia primordial: la mezcla de la raza que se convertía así en más heterogénea de lo que ya era anteriormente y, por otra parte, la huida de grandes capitales al extranjero."⁶⁸

Los prejuicios que muestra Mariátegui forman parte de su propio programa de modernización. Como señala Chang-Rodríguez, "Mariátegui no estuvo de acuerdo con las teorías optimistas del futuro mestizo; no creyó en el neo-indio amestizado de Uriel García ni en la raza cósmica de Vasconcelos"⁶⁹. Del mismo modo se pronuncia Tamayo Vargas cuando dice que "Mariátegui se perdió en planteamientos de raza -hoy en desuso- e hirió a sectores de nuestra población"⁷⁰. Y estas consideraciones de Mariátegui se confunden, ya que pretende dar importancia al factor económico cuando establece el problema en términos de raza, y es que "en los países de población india, el factor raza se complica con el factor clase"⁷¹.

4.3.-Mito y religiosidad en Mariátegui.

Entre todos los autores que contribuyen a la formación ideológica de Mariátegui, destaca Georges Sorel. Tanto Armando Bazán como Estuardo Núñez señalan que Mariátegui conoció a Sorel durante su estancia en Italia⁷². Tal como lo reconoce Mariátegui, el concepto del mito de Sorel tuvo una gran importancia en su obra⁷³, ya que le permitió conciliar "el lado espiritual, místico y aun religioso

⁶⁸César Vallejo, "La inmigración amarilla al Perú", en *La cultura peruana*, Lima, Mosca Azul, 1987, p.67.

⁶⁹Eugenio Chang-Rodríguez, "El indigenismo peruano y Mariátegui", *ed., cit.*, p.388.

⁷⁰Augusto Tamayo Vargas, "El proceso de la literatura", en AAVV, *Presencia y proyección de Siete ensayos*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976, p.88.

⁷¹Eugenio Chang-Rodríguez, "El indigenismo peruano y Mariátegui", *ed., cit.*, p.390.

⁷²Estuardo Núñez, "José Carlos Mariátegui y su experiencia italiana", *ed., cit.*, p.192; Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo*, *ed., cit.*, p.67.

⁷³José Carlos Mariátegui, *El Alma Matinal*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.23.

del gran pensador peruano sugiriendo al mismo tiempo una clasificación marxista para sus pensamientos"⁷⁴. Mariátegui cita a menudo las obras de Sorel, las *Reflexions sur la Violence*, *De l'utilité du pragmatisme*, *Les ilusions du progrès* y su *Introduction a l'economie moderne*. Basándose en su idea del mito, Mariátegui señala:

"...como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos"⁷⁵.

Porque Sorel piensa que es imposible presentar un proyecto político-social capaz de transformar el mundo sin una doctrina mística que lo acompañe, y "al hablar de mística se ingresa dentro de la esfera religiosa, aunque ésta se disfrace con el ateísmo"⁷⁶, de modo que el marxismo, es para Sorel, una nueva forma de religión. También Mariátegui señala expresamente que "el socialismo es una religión y una mística"⁷⁷. Para él, la emoción revolucionaria es una emoción religiosa, aunque sus motivos son sociales y no metafísicos, y los mitos revolucionarios pueden sustituir a los mitos religiosos. Y hablando de su antecesor González Prada señala:

"González Prada se engañaba cuando predicaba antirreligiosidad. Hoy sabemos mucho más que en su tiempo sobre la religión como sobre otras cosas. Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido... El comunismo es esencialmente religioso."⁷⁸

⁷⁴Harry Van Handen, *op. cit.*, pp.65-66.

⁷⁵José Carlos Mariátegui, "El factor religioso", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.193

⁷⁶Hugo García Salvatecci, *Sorel y Mariátegui*, Lima, Ed. Delgado Valenzuela, 1980, p.182.

⁷⁷José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.46.

⁷⁸José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de la realidad peruana*, ed., cit., pp.263-264.

Mariátegui recuerda que la escuela laica fue resultado del liberalismo y que, en los países donde la reforma favoreció el fenómeno capitalista, la iglesia protestante no se opuso al dominio liberal de la burguesía. En cambio, en los países católicos, la iglesia aliada con la aristocracia se opuso a los intereses de la burguesía⁷⁹:

"La iglesia romana, coherente y lógica, amparaba las ideas de Autoridad y jerarquía en que se apoyaba el poder de la aristocracia. Contra esas ideas, la burguesía que pugnaba por sustituir a la aristocracia en el rol de clase dominante, había inventado la idea de la Libertad. Sintiendo contrastada por el catolicismo tenía que reaccionar agriamente contra la iglesia en los varios campos de su ascendente espiritual, y en particular en el de la educación pública. El pensamiento burgués en estas naciones donde no prendió la Reforma no puede detenerse en el simple examen y llegó, por tanto, fácilmente, al ateísmo y a la irreligiosidad. El liberalismo, el jacobinismo del mundo latino, adquirió a causa de este conflicto entre la burguesía y la iglesia, un espíritu acremente antirreligioso."⁸⁰

La nueva religión no es un hecho individual sino colectivo. El nuevo espíritu religioso no es contrario a la organización económica. Del espíritu religioso Norteamérica extrajo "la savia espiritual de su engrandecimiento económico"⁸¹. Es por este motivo que Mariátegui puede conciliar en el pensamiento religioso la vanguardia política y su interpretación del marxismo:

"El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico (...) considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico social que las sostiene y produce. Y se preocupa, por tanto, de cambiar éste y no aquellas. La mera agitación anticlerical es estimada por el socialismo como un diversivo liberal-burgués."⁸²

⁷⁹Eugenio Chang-Rodríguez, "Religión y revolución en Mariátegui", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, n°1, vol.XXXIV, Publications of the Congress of the United States about Latin America, 1984, p.76.

⁸⁰José Carlos Mariátegui, *Temas de educación*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, pp.19-20.

⁸¹José Carlos Mariátegui, "El proceso de instrucción pública", en *Siete ensayos de la realidad peruana*, ed., cit., p.113.

⁸²José Carlos Mariátegui, "El factor religioso", en *op., cit.*, p.192.

La consideración del socialismo como una manifestación religiosa requiere de mártires, como en cualquier religión, para imponerse⁸³. Mariátegui señala, por su parte que todo pueblo requiere de una mitología⁸⁴: "La filosofía relativista nos propone, por consiguiente, obedecer a la ley del mito"⁸⁵. El pueblo no puede saber cuál es la verdad, de modo que necesita un mito que sea el que impulse su acción revolucionaria:

"Ningún espíritu que se siente vacío, desierto, deja de tender, finalmente, hacia un mito, hacia una creencia. La duda es estéril y ningún hombre se conforma estoicamente con la esterilidad"⁸⁶

Dadas las particulares circunstancias en que se configura el proletariado peruano⁸⁷, la función del mito para la teoría mariáteguiana cumplía un papel fundamental. Según Robert Paris, el concepto del mito de Sorel sirvió a Mariátegui para elaborar "una teoría más adecuada, asimismo más eficaz, mejor traducible en último término que el puro marxismo de *El Capital*"⁸⁸. Por su parte

⁸³Hugo García Salvatecci, *Sorel y Mariátegui*, ed., cit., pp.190-191.

⁸⁴José Carlos Mariátegui, *El Artista y la Época*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.76.

⁸⁵José Carlos Mariátegui, *El Alma Matinal*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.26.

⁸⁶José Carlos Mariátegui, *La Escena Contemporánea*, Lima, empresa editorial Amauta, 1995, p.167.

⁸⁷El proletariado peruano de los años veinte era una clase en formación. Así lo reconoce Ricardo Martínez de la Torre desde las páginas de *Amauta* en 1930: "La clase proletaria en el Perú es sumamente joven. Su aparición data de finales de siglo. (...) La diferencia entre artesanos y obreros no estaba bien delineada. no podía estarlo. La industria era reciente y nuestros obreros sólo habían cambiado de posición en la escala de producción. De artesanos, de campesinos de comuneros, pasaron al trabajo asalariado. (...) El obrero joven de hoy llega ya de una generación asalariada. de una generación que estuvo en la frontera de dos clases: la artesanal, campesina, doméstica, etc., y la del asalariado." Ricardo Martínez de la Torre, "Ubicación histórica del proletariado peruano", en *Amauta*, Lima, n°29, febrero-marzo, 1930, p.8.

⁸⁸Robert Paris, "Mariátegui: un sorelismo ambiguo", en *Aportes*, París, n°22, octubre, 1971, p.181..

Luis Villaverde considera la obra de Mariátegui una transposición calcada de los planteamientos de Sorel⁸⁹. Sin embargo, para Eugenio Chang-Rodríguez, la religiosidad ya está presente en Mariátegui antes de su conocimiento de la obra de Sorel, ya que el ambiente de su familia era extremadamente religioso⁹⁰. Este último crítico señala que, con su religiosidad marxista, Mariátegui "se adelantó a los teóricos de la teología de la liberación"⁹¹, ya que Mariátegui fue uno de los primeros en redimir al hombre de la resignación y favorecer su intervención en la vida de las instituciones. De este modo, se desprende de su obra el hecho de que Mariátegui se sentía como un *alumbrado*, pues "veía su opción política avalada por el Evangelio y la consideraba consustancial a la manifestación de Cristo en el mundo"⁹², y es aquí donde del hechizo nace la moral de los que iluminan y los que son iluminados, "la moral de señores y esclavos"

⁸⁹Luis Villaverde Alcalá-Galiano, "El sorelismo de Mariátegui", en *Aportes*, París, nº22, octubre, 1971, pp.168 y ss.

⁹⁰Guillermo Rouillón comenta el retiro que de muy joven hizo Mariátegui en el Convento de los descalzos: "Allí en este recinto conventual, ocupa la celda ascética número 3 de dura tarima. En las tardes, unas veces solo y otras en compañía del padre Francisco María Aramburú, se entrega a orar en el callejón largo y silencioso que suelen llamar 'el camino del calvario'. Muy de mañana, escucha transido de fervor la Santa Misa y contra la indicación de su médico se somete a un riguroso ayuno. Tres días después de este voluntario aislamiento, antes de abandonar la morada religiosa, deja estampado sobre uno de los añosos muros de la vieja casa de retiro dos madrigales: *La voz evocadora de la capilla* y *El elogio de la celda ascética* que trasuntan soledumbre, poesía y plegaria." Guillermo Rouillón, *La creación heroica de Mariátegui*, ed., cit., p.162. Chang-Rodríguez señala que sus primeros poemas ya se inspiran en una atmósfera religiosa e indica que "José Carlos Mariátegui nació en un hogar extremadamente religioso e influido por el fanatismo de las familias humildes del Perú. Su madre, doña Amalia La Chira, fue una devota católica de Huacho, ciudad situada al norte de Lima. Recordemos que el niño José Carlos recibió la continua prédica religiosa en el hogar y en la iglesia. Creció como fervoroso católico con rezos al levantarse, oraciones durante el día y más rezos al acostarse. El cariño materno y el rosario fortificaron el espíritu de este niño enfermizo. El catecismo, el misal y otros libros religiosos continuaron acompañándolo en su adolescencia, al asumir deberes de hombre maduro para ayudar a sostener a la familia." Eugenio Chang-Rodríguez, "Religión y revolución en Mariátegui", ed., cit., p.74.

⁹¹*Ibidem*, p.83.

⁹²*Ibidem*.

de Nietzsche⁹³ se siente en las palabras de Mariátegui:

"La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama."⁹⁴

El mito en su obra actúa como elemento de convicción del indígena; el mito era el mejor sistema de penetración en la mente panteísta del indio, ya que, como señala Moretic:

"Para Mariátegui mito es un anhelo intenso, un ideal entrañable, una idea superior encarnada en las masas y, así, motriz de su actividad; el mito es una esperanza colectiva, un sueño factible, el entusiasmo en torno a un objetivo radical del bien común."⁹⁵

Esta concepción religiosa del materialismo histórico que suponía una reacción contra el positivismo⁹⁶, junto con el hermanamiento de indigenismo y marxismo, intentaba dar al indio el rol de proletariado ahistórico y el discurso indigenista "adquiría el carácter de contrahistoria; es decir se manifestaba como el discurso de los que no poseen la gloria y habiéndola perdido se encuentran en la oscuridad y el silencio. El indigenismo se convertía entonces en una irrupción de la palabra, en un desafío"⁹⁷. Porque el socialismo era la superación de la idea liberal, la advertencia al orden burgués contra el que se enfrentaba la vanguardia. Mariátegui no propone la vuelta al incario, pero sí su utilización para la construcción de una

⁹³Sobre la filosofía de Nietzsche se puede consultar un excelente análisis de su obra en Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp.88-130.

⁹⁴José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.17.

⁹⁵Yerko Moretic, *José Carlos Mariátegui*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Técnica del estado, 1970, p.169.

⁹⁶Hernando Aguirre Gamio, *Mariátegui: destino polémico, ed., cit.*, p.13

⁹⁷Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde Mariátegui y Basadre, ed., cit.*, p.32.

sociedad nueva, la proyección de un nuevo futuro que tenía su carácter utópico: "es como si alguien quiere enfrentar a la república con hondas y rejonos: hace falta también un producto europeo, esa pólvora importada que en el campo de las ideas era el marxismo"⁹⁸. Pero este carácter utópico del marxismo mariateguiano que se identificaba con la religión, establecía el vínculo entre su marxismo y el mundo andino, una vez descartada su interpretación del incario, el mito era "un terreno común, un lugar de encuentro privilegiado"⁹⁹, suponía un acto de manipulación de las masas mediante la promesa de una utopía de carácter mesiánico que es general en gran parte de la cultura de los años veinte¹⁰⁰:

"El ejército innumerable de los humildes, de los pobres, de los miserables, se ha puesto resueltamente en marcha hacia la Utopía que la Inteligencia, en sus horas generosas, fecundas y videntes, ha concebido."¹⁰¹

4.4.-El problema de la nacionalidad y el proceso de la literatura.

En 1919 un niño llamado José María Arguedas visitó Lima desde su ciudad natal de Aldahuaylas. Ésta fue la impresión que tuvo de la capital del país:

"Cuando visité Lima por primera vez en 1919, las mulas que arrastraban las carretas de carga se caían, a veces, en las calles, fatigadas y heridas por los carreteros que les hincaban con púas sobre las llagas que les habían abierto en las ancas; un serrano era inmediatamente reconocido y mirado con curiosidad o desdén; eran observados como gente bastante extraña y desconocida, no como ciudadanos o compatriotas. En la mayoría de los pequeños pueblos andinos no se conocía siquiera el significado de la palabra Perú. Los analfabetos se quitaban el sombrero cuando era izada la bandera, como ante un símbolo que debía respetarse por causas misteriosas, pues un faltamiento hacia él podría traer consecuencias devastadoras. ¿Era un país aquél que conocí en la infancia y aun en la adolescencia? Sí, lo era. Y tan cautivante como el actual. No era una

⁹⁸ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.296.

⁹⁹ *Ibidem*, p.297.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, Biblioteca Amauta, 1960, p.158.

nación."¹⁰²

El problema de la nación, que había afectado a Latinoamérica después de la ruptura colonial del siglo XIX, exigía una respuesta "a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas"¹⁰³. En el caso de Mariátegui esta respuesta supondrá un marxismo heterodoxo¹⁰⁴ que juega con los conceptos de raza incompatibles con el planteamiento en términos de clase que realiza la teoría marxista tradicional¹⁰⁵. Para Carlos Franco, Mariátegui se vería obligado a superar el planteamiento racial y sustituirlo por un enclave económico, pues "Mariátegui percibe que las consecuencias de la clave racial afectan todas las bases y niveles teóricos de su propio discurso"¹⁰⁶. Indudablemente esta igualación de conceptos encerraba una contradicción en el seno del discurso de Mariátegui, ya que él repetidamente defiende un Perú integral: "No es mi idea, mi ideal, el Perú colonial ni el Perú incaico, sino un Perú integral"¹⁰⁷.

No es extraño, por tanto, que esta serie de contradicciones dieran lugar a la polémica que Luis Alberto Sánchez mantuvo con Mariátegui. El debate sobre la literatura peruana se remontaba, como vimos, a Riva-Agüero y José Gálvez. Éste último en su tesis *Posibilidad de una literatura nacional* contesta la posición de Riva-Agüero y señala que es cierto que la literatura peruana ha sido

¹⁰²Citado por Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, ed., cit., p.12.

¹⁰³Oscar Terán, "Latinoamérica: naciones y marxismos", ed., cit., p.169.

¹⁰⁴Para José Aricó, Mariátegui se aleja de marxismo ortodoxo al considerar el Perú como un país de indios cuestión que lo aleja del concepto marxista de clase. José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos del pasado y del presente, 1978, pp.293-308.

¹⁰⁵Augusto Castro, *El Perú un proyecto moderno*, ed., cit., p.143.

¹⁰⁶Carlos Franco, "Sobre la idea de nación en Mariátegui", en *Socialismo y participación*, nº11, Lima, octubre-diciembre, 1981, p.200.

¹⁰⁷José Carlos Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez" (1927), en *Ideología y política*, ed., cit., p.222.

imitativa, pero apunta a la posibilidad de que esta adquiriera su propia originalidad mediante lo que él llama "literatura de lo criollo" que suponía una interpretación de la realidad nacional¹⁰⁸.

La polémica se contextualiza en un marco muy concreto. Conviene recordar que en diciembre de 1926 López Albújar había publicado en *Amauta* un artículo titulado "Sobre la psicología del indio" que había levantado las iras de los indigenistas más radicales. La misma revista, en enero del año siguiente, había publicado la conferencia de Luis E. Valcárcel "El problema indígena". Mariátegui había publicado varios artículos sobre literatura en *Mundial* y José Ángel Escalante había sacado a la luz en *La Prensa* su artículo titulado "Nuestros indios" en el que criticaba el tratamiento que de este tema hacían los intelectuales limeños. Mariátegui respondió a este último con un artículo que apareció en *Amauta*, en enero de 1927, sobre el grupo *Resurgimiento*.

En su tesis de 1920, *Nosotros: ensayo sobre una literatura nacional*, Luis Alberto Sánchez se situaba del lado de Gálvez, aunque también a éste le lanzaba sus críticas:

"Quiero demostrar que la originalidad es planta exótica en nuestras letras; que el criollismo como hasta hoy ha sido entendido, está muy lejos de ser nacionalismo literario, y que la sátira es una manifestación netamente limeña: que, abandonando figurines extranjeros y paraísos artificiales, hallaremos en nuestra tierra y en nuestra propia sangre, nuevos e intocados motivos de inspiración; que en las tradiciones de la humillada raza de cobre y en la tradición criolla está nuestro porvenir literario; que, ahondar esas tradiciones, acervo común del continente, es la mejor manera de formar un americanismo literario, y que, actualmente, en Latinoamérica, hay un renacimiento en el sentido de amar la tierra y los muertos."¹⁰⁹

La polémica se alzó cuando Luis Alberto Sánchez publica un artículo con el título de "Batiburrillo indigenista" en el que acusa a la "caterva indigenista" de llevar una máscara estética y de desconocer el problema del indio:

"Y digo caterva, porque no son muchos los que entre ella conocen la

¹⁰⁸David Sobrevilla, "Prólogo", en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *La literatura peruana en debate (1905-1928)*, Lima, Antonio Ricardo Editores, 1985, pp.XIX-XX.

¹⁰⁹Luis Alberto Sánchez, *Nosotros, ensayo sobre una literatura nacional* (1920), citado por David Sobrevilla, *op. cit.*, p.XX

sierra y al indio, ni se han preocupado de estudiar los problemas incluso, con la calma y hondura precisas; porque hay excesiva improvisación y alarde retórico entre no pocos de los defensores del indio, que así le traicionan, y porque no es posible oír sin impaciencia a tanto 'redentor', cuyos sospechosos aires de propagandistas sectarios, hacen dudar de que su meta sea el provecho del indio, antes que el provecho de ellos mismos."¹¹⁰

Sánchez no escribió el artículo contra Mariátegui. Sin embargo, en el artículo se le cita varias veces y en él se acusa a su proyecto de no integrar las distintas nacionalidades del Perú en su "Perú integral":

"¿Qué va a ser, por ejemplo, indigenismo, ni anhelo constructivo, afán redentor, ni cosa que se le parezca, esa resurrección de la vieja costumbre de oponer 'gallo a gallo', hombre a hombre, región a región, que vuelve a propósito de la discusión de los problemas indígenas? ¿Qué no verdad ni que franqueza habrá en los resurrectores del arcaico dilema 'sierra o costa', con que hoy pretenden deslumbrarnos algunos?"¹¹¹

Sánchez puntualiza esa serie de contradicciones en las rígidas oposiciones costa contra sierra que Mariátegui había establecido :

"No, eso es muy sencillo y... muy viejo. Echar a los vientos la hermosa frase de la 'redención del indio', oponer como si se tratara de toros, pugilistas gallos o trenes, el colonialismo y el indigenismo, como lo hace José Carlos Mariátegui; dogmatizar y estampar frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario...; todo ello es simplísimo, retrotrae anticuados hábitos intelectuales, reemplaza las viejas figuras retóricas por otras no menos huecas, pasea por la superficie de las cosas y reduce a choque de pasiones y palabras lo que necesita una intensa intervención humana. Y si el anhelo de nuestra época es ser todo vida, verdad, renovación, bien haríamos en juzgar estas hermosas palabras, de pretenso sentido humano, aunque en realidad a menudo tienen la sonora oquedad del bombo."¹¹²

¹¹⁰Luis Alberto Sánchez, "Batiburrillo indigenista", en *Mundial*, Lima, 18 de febrero de 1927, n°349. recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *La literatura peruana en debate (1905-1928)*, Lima, Antonio Ricardo Editores, 1985, p.69.

¹¹¹*Ibidem*, p.70.

¹¹²*Ibidem*, pp.70-71.

Mariátegui contestó a Sánchez en *Mundial* sin abordar verdaderamente las cuestiones a las que hacía referencia Sánchez. El debate aquí comenzó a tener un carácter personal en el que ya no se atacaban ideas, sino que el debate había tomado el tono de una afrenta personal¹¹³. Sánchez volvió a replicar a Mariátegui en un artículo en el que centró sus ataques en la revista que entonces dirigía Mariátegui, *Amauta*:

"...en *Amauta*, revista que no es 'una tribuna libre', que tiene 'una filiación y una fe', que no hace 'ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de ideas', y que rechaza 'todo lo contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna'. (...) Sin embargo *Amauta* no ha respondido a ese programa ni a sus ideas. Mariátegui ha dado cabida a artículos de la más variada índole, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su ideología, ha hecho tribuna académica -a pesar de su fobia académica- de su revista, y en lo único que ha cumplido su presentación, ha sido en aquello de no tener programa, ni rótulo, ni plan."¹¹⁴

Mariátegui se defendió de nuevo en la misma publicación. En esta ocasión defendía la pluralidad de *Amauta*, pluralidad que no era tal, aludiendo a la confrontación de ideas mediante la cual el método marxista sacaba sus conclusiones:

"...el trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su valencia. Cuando estudio o ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fraseario de las pasadas generaciones. No por el gusto de polemizar, sino porque considero, como es lógico, cada cuestión y cada tema conforme a distintos principios, lo que me conduce por fuerza a conclusiones diferentes."¹¹⁵

Luis Alberto Sánchez puso fin a la polémica en su artículo

¹¹³José Carlos Mariátegui, "Intermezzo polémico", en *Mundial*, Lima, 25 de febrero de 1927, n°350, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *op. cit.*, pp.73-77.

¹¹⁴Luis Alberto Sánchez, "Respuesta a José Carlos Mariátegui", en *Mundial*, Lima, 4 de marzo de 1927, n°351, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *op. cit.*, p.79.

¹¹⁵José Carlos Mariátegui, "Réplica a Luis Alberto Sánchez", en *Mundial*, Lima, 11 de marzo de 1927, n°352, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, en *op. cit.*, p.81.

"Punto final con José Carlos Mariátegui", en el que hizo un resumen de la confrontación y volvía a insistir en la invalidez del planteamiento de Mariátegui para conseguir integrar las distintas regiones del Perú:

"... lo que no estaba en claro en el debate eran sus insistentes alusiones al odio de sierra y costa, y su exclusivismo indigenista. (...) Mi móvil en cambio, ha sido clarísimo, salvo que haya enfermos de paranoia persecutoria: desnudar el pensamiento embozado de José Carlos y llevarlo a un totalismo peruanista; apartarle de exageraciones desorientadoras y recordarle la necesidad de unir y no cisionar."¹¹⁶

Mariátegui volvió a contestar defendiendo el espíritu de vanguardia de su publicación argumentando su repersusión y el número de ejemplares vendidos, pero sin ofrecer argumentos de peso a los problemas planteados por Sánchez¹¹⁷. La nota de Mariátegui encontró una nueva respuesta de Sánchez en la que confirmaba sus críticas anteriores¹¹⁸. Sánchez volvió sobre el tema criticando el carácter de vanguardistas que monopolizaba el indigenismo en clara alusión a Mariátegui:

"El colonialismo parece representar, tal como lo entienden algunos, la tara retrógrada, conservadora a ultranza. El indigenismo, el movimiento hacia el futuro, la revolución. Pero no es exacto que así ocurra. Ni siquiera que dentro del indigenismo se dé el nacionalismo más constructivo, nada de eso. El llamado colonialismo retiene demasiados elementos españoles, pero el indigenismo de rótulo tiene más de otros países europeos y bastante poco del Perú. Por lo pronto se compara al indio con el Mujik, en vez de estudiar, antes, de un modo seguro y personal, al hombre de nuestra sierra."¹¹⁹

¹¹⁶Luis Alberto Sánchez, "Punto final con José Carlos Mariátegui", en *Amauta*, Lima, marzo de 1927, n°7, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, en *op., cit.*, p.87.

¹¹⁷*Vid.* José Carlos Mariátegui, "Polémica finita", en *Amauta*, Lima, n°6, abril de 1927, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *op., cit.*, pp.91-93.

¹¹⁸*Vid.* Luis Alberto Sánchez, "Más sobre lo mismo", en *Mundial*, Lima, , n°35, 25 de marzo de 1927, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *op., cit.*, pp.94-96.

¹¹⁹Luis Alberto Sánchez, "Ismos contra ismos", en *Mundial*, Lima, n°352, 11 de marzo de 1927, recogido en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *op., cit.*, pp.97-100.

La polémica recogió en dos meses las posturas más representativas de la época. Mariátegui mostró argumentos que no parecieron convincentes: "se reveló en buena parte que su planteamiento era un esfuerzo por aplicar teorías escasamente sustentadas en la realidad"¹²⁰. Sánchez había puesto de manifiesto una cuestión evidente: no se conocía al indio, ya que no existían estudios sobre él; muchos de los que escribían sobre él no lo conocían, lo cual desembocaba en las posturas demagógicas de algunos indigenistas; no se atendía ni al cholo ni al mestizo y no se proponía un programa que solucionara el problema. El planteamiento de Sánchez, como indica Tord, en cierto modo cerraba cualquier salida para avanzar en la cuestión. Sin embargo, la polémica supuso una profundización en los estudios sobre el indio y forzó el estudio del indio de manera más seria en los números siguientes de *Amauta*¹²¹. Pero todo ello ponía de manifiesto una vez más la utilización del indio en favor de los intereses de los indigenistas

Tras la polémica, Mariátegui publicó sus *Siete ensayos*, que concluía con *El proceso de la literatura*. Un ensayo "judicial", como señala López Alfonso, en el que no sólo se discutía una cuestión estética, sino la imagen misma del Perú¹²². El ensayo nace como un enfrentamiento a las doctrinas hispanistas que Riva-Agüero había manifestado en su *Carácter de la literatura del Perú independiente*, título en el que se negaba la posibilidad de que lo indio formara parte de la literatura peruana. Sin embargo, Mariátegui, como señala Tamayo Vargas, muestra su desconocimiento de otros ensayos sobre la realidad peruana que deberían tomarse en cuenta a la hora de hacer frente a la cuestión literaria en el Perú, tales como el de Mercedes Cabello, Javier Prado o Ricardo Palma. Además, Mariátegui enjuició la obra de Riva-Agüero y otros escritores desde una óptica situada en su momento de análisis y no tuvo en cuenta los factores que rodeaban a los autores enjuiciados¹²³.

¹²⁰Luis E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*, ed., cit., p.94.

¹²¹*Ibidem*, pp.95-96.

¹²²Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.33.

¹²³Augusto Tamayo Vargas, *El proceso de la literatura*, ed., cit., p.64.

Para Mariátegui, "la literatura no es independiente de las demás categorías de la historia". Mariátegui divide la literatura en tres períodos condicionados por el cataclismo de la conquista que determina la dualidad entre vencedores y vencidos y entre la lengua autóctona, el quechua, y la lengua del conquistador, el español:

"Durante el primer período (el colonial), un pueblo, literalmente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo período (el cosmopolita), asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero (el nacional) alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento."¹²⁴

Mariátegui señala, una vez trazado este proceso, que la literatura peruana siguió siendo colonial después de la Independencia:

"Nuestra literatura no cesa de ser española en la fecha de la fundación de la República. Sigue siéndolo por muchos años, ya en uno, ya en otro trasnochado eco del clasicismo o el romanticismo de la metrópoli. En todo caso, si no española, hay que llamarla por luengos años literatura colonial."¹²⁵

La literatura quedaba entonces abierta a diversas influencias. Acabada su etapa cosmopolita, la literatura peruana anuncia, aunque todavía no es, la proximidad de la literatura nacional gracias al indigenismo:

"A medida que se le estudia, se averigua que la corriente indigenista no depende de simples factores literarios sino de complejos factores sociales y económicos. Lo que da derecho al indio a prevalecer en la visión del peruano de hoy es, sobre todo, el conflicto y el contraste entre su predominio demográfico y su servidumbre -no sólo inferioridad- social y económica. La presencia de tres a cuatro millones de hombres de la raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia."¹²⁶

¹²⁴ José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.239.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*, pp.332-333.

El indigenismo, por ello, superaba el ámbito de una corriente estética para convertirse en un hondo programa de reforma social y económica. El indigenismo de Mariátegui se diferenciaba de otros proyectos americanistas en el debate de la literatura en que éste suponía una reacción contra lo viejo y "respondía al activista proyecto de las vanguardias históricas: reintegrar el arte a la praxis vital"¹²⁷:

"El indigenismo de nuestra literatura actual no está desconectado de los demás elementos nuevos de esta hora. Por el contrario, se encuentra articulado con ellos. El problema indígena, tan presente en la política, la economía y la sociología no puede estar ausente de la literatura y del arte. Se equivocan gravemente quienes, juzgándolo por su incipiencia o el oportunismo de pocos o muchos de sus corifeos, lo consideran, en conjunto, artificioso."¹²⁸

El análisis crítico de Mariátegui supone una lucha en el frente cultural ligada a las necesidades de la lucha política¹²⁹. Su esfuerzo por dar coherencia a un sistema heterogéneo como el peruano, una cultura popular encaminada a la orientación proletaria es inseparable de una desautorización de la cultura dominante, anulando cualquier pretensión de universalidad o de juicio crítico¹³⁰. De ahí los duros ataques contra las afirmaciones de Riva-Agüero y los novecentistas.

Pero el indigenismo es todavía para Mariátegui una literatura que ha buscado la reivindicación de un pueblo, aunque es todavía una literatura de mestizos:

"La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando

¹²⁷Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., pp.36-37.

¹²⁸José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.328.

¹²⁹Vid. Eugenio Chang-Rodríguez, "Poética y marxismo en Mariátegui", en *Hispanamérica*, n°34-35, 1983, pp.61-67.

¹³⁰Guillermo Castro, "El proceso de la cultura latinoamericana: 1898-1930: José Carlos Mariátegui", en *Casa de las Américas*, La Habana, n°118, enero-febrero, 1980, p.19.

los propios indios estén en grado de producirla."¹³¹

La literatura nacional era, entonces, una abstracción donde sólo entraban los indios, de modo que su idea de Estado peruano se hacía ahora más evidente que nunca. Sólo los indios eran peruanos y fuera de esta conceptualización quedaban mestizos, chinos y negros, sujetos que, unos por mantener su vínculo con la metrópoli, otros por su propia incapacidad racial, eran individuos carentes de potencialidad artística y cultural¹³²:

"El chino (...) parece haber inoculado en su descendencia el fatalismo, la apatía, las taras del Oriente decrepito (...) El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo, más negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie."¹³³

La visión verídica de la realidad corría a cargo de la vanguardia, pero a causa de su condición de "síntoma de una civilización que se disuelve y decae"¹³⁴, la vanguardia, para Mariátegui tomaba el cariz de un arte transitorio¹³⁵. El arte era un

¹³¹José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.335.

¹³²A nuestro juicio, creemos que se equivoca Joaquim de Montezuma cuando considera que estas afirmaciones de Mariátegui se deben a la falta de grande escritores mestizos en los años en que Mariátegui escribe "El proceso de la literatura": "Realmente no hubo aún un indio puro que escribiese *Trilce* o *Los ríos profundos*. ¿Será que en el pensamiento riguroso de Mariátegui los mestizos no podrán alcanzar la médula del alma indígena? ¿Sufrirán alguna disminución? ¿O será que en la época de Mariátegui no hubo mestizos geniales en la novela?" Joaquim de Montezuma de Carvalho, "José María Arguedas, novelista", en *Revista Peruana de Cultura*, nº13 y 14, p.72.

¹³³José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., pp.341-342.

¹³⁴José Carlos Mariátegui, *El artista y la época*, ed., cit., p.67.

¹³⁵Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, ed., cit., p.37.

instrumento destinado a fines más altos, a una nueva sensibilidad, a "un espíritu nuevo" que se transmitía bajo la sombra del mito soreliano, y la visión de este proceso de la literatura parecía, para Mariátegui, un trayecto hacia el futuro¹³⁶, cuando "indios que estén en condición de producir esa literatura indígena tan deseada no pertenecen al futuro sino al pasado"¹³⁷, ya que el proceso de mestizaje terminaría en las década siguientes con esa rigidez que plantea Mariátegui entre las razas, lo cual pone de manifiesto la debilidad de su tesis.

4.5.-La polémica entre Haya de la Torre y Mariátegui.

Próximo, en un principio, a las tesis de Mariátegui se halla la figura de Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) que constituye el personaje más representativo de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, el APRA¹³⁸. Fundado en México, en diciembre de 1924, el APRA tendría una fuerte implantación en todo el país a excepción de la zona sur en donde encontraría más opositores que adeptos. Sus constantes denuncias sobre la problemática indígena facilitaron que el ideario del APRA figurara entre los temas de candente actualidad en los años veinte y treinta. Dos ideas marcaban principalmente su actuación: la unión de los trabajadores manuales y los intelectuales de todo el continente, lo cual le daba cierta vocación latinoamericana, y la lucha contra el imperialismo norteamericano al cual consideraban responsable de la pobreza del continente.

La denuncia del nacionalismo y la definición de sus diferencias con el comunismo ortodoxo junto a estos temas ocupan los dos primeros libros de Haya de la Torre: *Por la emancipación de América Latina* (Buenos Aires, 1927) e *Ideario y acción aprista*

¹³⁶Vid. César Germaná, "Mariátegui, el marxismo y la revolución", en *Análisis*, Lima, n°1, enero-marzo, 1977, pp.83-87.

¹³⁷Roberto Paoli y Antonio Cornejo Polar, "Sobre el concepto de heterogeneidad a propósito del indigenismo literario", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°12, 2° semestre, 1980, p.261. Este artículo se trata de un debate entre ambos autores. Nuestra cita pertenece a la intervención de Roberto Paoli.

¹³⁸Un compendio histórico sobre el APRA puede consultarse en Luis Alberto Sánchez, *Haya de la Torre y el APRA*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1955.

(Buenos Aires, 1931)¹³⁹. Influido por el magisterio de González Prada y sobre todo por las ideas marxistas, Haya de la Torre redacta *Teoría y táctica del aprismo* (Lima, 1931), en donde ve la historia como una lucha de clases y señala que el problema del indio es económico y no racial. Como Mariátegui piensa en la reorganización del *ayllu*, en donde ve también un primitivo comunismo arcaico; la tierra es el principal problema del indio, de ahí que la lucha contra el gamonal y contra el imperialismo sean sus dos objetivos más importantes.

Con el paso del tiempo las posiciones de Haya de la Torre evolucionarán del "radicalismo socialista de esta época hasta un nacionalismo reformista, social democrático"¹⁴⁰. Esta evolución y la conversión del APRA en un partido pluriclasista, independiente de la Internacional comunista, le hará romper con José Carlos Mariátegui a finales de los años veinte. La polémica "generó una discusión que anticipó la insurgencia de los sectores populares en el contexto de la crisis del 30"¹⁴¹. Carlos Franco señala que esta evolución en el pensamiento de Haya se debe fundamentalmente a una formación ideológica, a partir de sus lecturas, mucho más abierta que la de Mariátegui, lo cual le proporcionaba una interpretación del marxismo diferente¹⁴². Por su parte, César Germaná apunta a dos hechos que determinaron que Haya de la Torre viera una posibilidad de reforma no socialista: la revolución mexicana de 1910 y la influencia de la revolución democrática burguesa en China, así como la influencia del Kuo Ming Tang, que le proporcionaría una visión del APRA como un partido de este tipo en Latinoamérica¹⁴³.

¹³⁹Sus obras se hallan recogidas en *Obras completas*, Lima, Librería Juan Mejía Baca, 1977.

¹⁴⁰Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., p.73.

¹⁴¹Felipe Portocarreño M. "El pensamiento político de Haya de la Torre", en *Análisis*, Lima, n°1, enero-marzo, 1977, p.37.

¹⁴²Carlos Franco, "Mariátegui-Haya: surgimiento de la izquierda nacional", ed., cit., p.9.

¹⁴³César Germaná, "La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú", en *Análisis*, Lima, n°2-3, abril-diciembre, 1977, p.145.

La ruptura de Mariátegui con Haya Mariátegui se debería fundamentalmente a una diferencia radicalmente ideológica que afectaba a la organización del partido: por una parte, Haya pretendería que el partido fuera independiente de la Internacional, y por otra pretendía ensanchar sus bases mediante el carácter policlasista de la organización, un partido que no sólo agrupara a las masas obreras y campesinas, sino a todas las clases¹⁴⁴. En cambio, Mariátegui había propugnado desde 1926 su intención de crear un frente único que aliara a los intelectuales de izquierda, sin que cupiera espacio alguno para la autonomía ideológica¹⁴⁵, un partido de clase, organización que distaba mucho del carácter policlasista del APRA. Haya de la Torre, a su vez, había buscado la alianza con la burguesía en formación, cuestión a la que no apuntaba Mariátegui¹⁴⁶. Haya de la Torre había elegido a la burguesía, como clase más culta, entre los agentes que debían dirigir la reforma social¹⁴⁷. Ella iba a ser la clase rectora que iba a dirigir los destinos del Perú. El carácter totalitarista de los postulados de Haya, muy próximos al despotismo ilustrado y no muy lejanos del fascismo, rompía con la idea socialista de una clase rectora formada por el proletariado, cuestión que separaría a ambos teóricos definitivamente. La ruptura entre estos dos hombres influiría en el rumbo que tomaría la revista de Mariátegui, *Amauta*, que adquiriría un carácter más radical a partir de septiembre de 1928¹⁴⁸.

La definitiva ruptura con la Tercera Internacional dividiría a la izquierda peruana. Haya refundaría el partido bajo el nombre de Partido Aprista Peruano, lo cual suponía la reducción de su proyecto latinoamericano a un sólo país, el Perú¹⁴⁹.

¹⁴⁴Carlos Franco, "Mariátegui-Haya: surgimiento de la izquierda nacional", *ed., cit.*, p.21.

¹⁴⁵Vid. José Carlos Mariátegui, "Antecedentes y Desarrollo de la Acción Clasista", en *Ideología y política*, *ed., cit.*, pp.96-106.

¹⁴⁶Felipe Portocarreño M. "El pensamiento político de Haya de la Torre", *ed., cit.*, p.41.

¹⁴⁷César Germaná, "La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú", *ed., cit.*, pp.156-157.

¹⁴⁸José Carlos Mariátegui, "Aniversario y Balance", en *Amauta*, n°17, septiembre de 1928, pp.1-3.

¹⁴⁹Héctor Bejar, "APRA-PC 1930-1940; itinerario de un conflicto", en

4.6.-Mariátegui y la literatura proletaria.

Como consecuencia de la presión política de las grandes potencias imperialistas en el Perú y la influencia de los fenómenos revolucionarios en México y Rusia, como consecuencia del ascenso de las clases medias y la marginación en que subsistía el indio al margen de la realidad nacional Mariátegui, marcado también por su formación, como la mayor parte de los escritores de su época se sintió atraído hacia el hecho social. Había que hablar del mundo que la modernidad estaba cambiando a toda velocidad, había que hablar del hombre, que en Mariátegui se llama indio, y para ello la literatura desde su tribuna iba a jugar un papel muy importante. Arte y vida iban a quedar indisolublemente unidos según el precepto general de la vanguardia política que se distanciaba de las viejas formas del siglo anterior:

"La ficción no es anterior ni superior a la realidad como sostenía Óscar Wilde; ni la realidad es anterior ni superior a la ficción como quería la escuela realista. Lo verdadero es que la ficción y la realidad se modifican recíprocamente. El arte se nutre de la vida y la vida se nutre del arte."¹⁵⁰

Marx había dejado como legado en el campo de la literatura la necesidad de hacer entrar en el campo de la conciencia a la palabra. El hombre oprimido se debía rebelar contra la fuerza de los poderosos y la filosofía tenía que jugar el papel de desembarazar al hombre de las trabas que le impedían su libre desarrollo. Esa lucha del hombre era la llamada lucha de clases:

"Libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y aprendices, en una palabra: opresores y oprimidos, han estado en constante oposición unos con otros, llevando adelante una lucha sin interrupción, unas veces oculta, otras veces escondida; una lucha que, a cada vez, acabó o bien en una reconstitución revolucionaria de la sociedad en su conjunto, o bien en la común ruina de las clases contendientes."¹⁵¹

Socialismo y participación, n°9, pp.17-19.

¹⁵⁰José Carlos Mariátegui, "Algunas ideas, autores y escenarios del teatro moderno", en *El artista y la época*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1970, p.186.

¹⁵¹Karl Marx, "Manifiesto del Partido Comunista", en Enrique Tierno Galván, 186

Se buscaba entonces una idea del hombre que, libre del hambre de pan, libre del frío y de la fatiga del trabajo, comenzara entonces a ser un verdadero hombre. Bertold Brecht lo había escrito en su "Cartilla alemana de guerra":

"Entre los de elevada posición
hablar de comer parece bajeza.
Eso es porque ellos
ya han comido.
Los de abajo deben marcharse de la tierra
sin haber comido algo
de buena carne.
Para pensar de dónde vienen y
adónde van,
en los hermosos atardeceres,
están demasiado agotados.
Las montañas y el gran mar
ellos no los han visto todavía
cuando se les acaba ya su tiempo.
Si los de abajo
no piensan en lo bajo,
no se levarán."¹⁵²

Había que poner el arte, y especialmente la literatura, al servicio de esta causa. El problema artístico en el Perú también era un problema económico. No era posible la existencia del arte sin solucionar las carencias materiales. Por ello arte y proletariado debían ir indisolublemente unidos:

"Deberían recordar que cuando se tiene hambre no es posible ocuparse de *La Divina Comedia* (sic). Y habría que recordarles, particularmente, que las multitudes no han leído *La Divina Comedia*, entre otras cosas, porque han debido trabajar, y muy duramente, para que una pequeña parte de la humanidad pudiese permitirse el lujo de leerla."¹⁵³

Antología de Marx, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1972, p.19.

¹⁵²Bertold, Brecht, "Cartilla alemana de guerra", en Martín de Riquer y José María Valverde, *Historia de la Literatura universal*, Madrid, Planeta, 1986, v.VIII, pp.105-106.

¹⁵³José Carlos Mariátegui, *Cartas de Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1969, pp.72-74.

Pero Mariátegui sabía que la literatura peruana y las instituciones culturales en el Perú se hallaban anticuadas. Al igual que en otros campos de la producción, había que llevar también allí la modernidad¹⁵⁴. Por otra parte, Mariátegui, influido por Marx, era consciente de que bajo el régimen burgués el artista vivía alienado bajo las leyes del mercado: "A veces el artista no demanda siquiera que se le permita hacer fortuna. Modestamente se contenta con que se le permita hacer su obra... Pero también esta lícita ambición se siente contrariada. El artista debe sacrificar su personalidad, su temperamento, su estilo, si no quiere, heroicamente, morirse de hambre."¹⁵⁵ Pero este repudio del mercado en favor de la libertad artística no le impedía sostener una serie de contradicciones que le permitían subyugar la literatura a la ideología socialista ni que ésta se pusiera al servicio del gusto de las clases populares:

"La novela popular era abandonada a los autores revolucionarios o fabricada con viejos moldes, con gastadas matrices. Hay que prevenir la pérdida de una parte del mercado lanzando una nueva manufactura que tenga en cuenta la evolución del gusto y las necesidades de los consumidores."¹⁵⁶

Como señala Goloboff¹⁵⁷, Mariátegui entendía el papel del

¹⁵⁴ Antonio Melis señala la intensa preocupación de Mariátegui por actualizar el arte y las instituciones culturales: "Las instituciones de la cultura se analizan en todos sus aspectos. La denuncia de la pobreza bibliográfica de la Biblioteca Nacional es un ataque directo al provincialismo de la cultura oficial. La falta de medios relega a la Biblioteca a la condición de un depósito inorgánico y sin ninguna vitalidad. De este modo se convierte en un vehículo de una precisa ideología, es decir, de una concepción anticuada de la cultura, que aún hoy no ha sido completamente eliminada en muchos países latinoamericanos. El aislamiento en el que se mantiene a la intelectualidad del país respecto a los desarrollos más significativos de la cultura mundial, se revela como un instrumento de poder, para conservar las falsas reputaciones intelectuales ya consolidadas." Antonio Melis, "La lucha en el frente sindical", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, ed., cit., p.135.

¹⁵⁵ José Carlos Mariátegui, "El balance del suprarrealismo", en *El artista y la época*, ed., cit., pp.47-48.

¹⁵⁶ José Carlos Mariátegui, "Populismo literario y estabilización capitalista", en *El artista y la época*, ed., cit., pp.34-35.

¹⁵⁷ Gerardo Mario Goloboff, "Ideas estéticas y literarias de José Carlos

arte y la literatura como "un nuevo sistema nervioso"¹⁵⁸ que iba a poner en contacto a las distintas nacionalidades. Y este sistema de comunicación formaba parte de su proyecto cultural que pondría en contacto a todos los pueblos de América. Consecuencia de este canal de comunicación internacional -que iba a poner en contacto a los nuevos hombres de todos los países, a la auténtica vanguardia internacional, a aquellos que tenían una nueva sensibilidad y que eran conscientes de los cambios que experimentaba el mundo y de los problemas que acuciaban a las masas- se entiende que Mariátegui transplante el papel del arte revolucionario al Perú, como un sistema de comunicación y de concienciación entre las distintas regiones.

Pero, a su vez, la literatura debía reflejar el verdadero espíritu revolucionario y defender las necesidades de los más necesitados. Para Brecht o para Lukács éste tipo de literatura era el único medio artístico que podía reflejar la realidad, apartándose de la novela realista y naturalista que para ellos la adultera, ya que "al eliminar las conexiones sociales, destruyen y falsifican al hombre"¹⁵⁹. Para Lukács, la novela debe tratar de la vida de un individuo problemático en un mundo contradictorio. Se buscan, por tanto, los valores en una sociedad que los ha perdido¹⁶⁰. Sostiene Lukács que el realismo crítico "será, puede y debe ser (...) la tarea artísticamente consciente de las grandes novelas o dramas"¹⁶¹. Del mismo modo Brecht subraya la primacía del arte como testimonio frente al realismo y naturalismo, ya que "cuando el arte desemboca en el reportaje y a pesar de todo sigue siendo arte, logra sin duda un naturalismo más acabado que el de la sátira..."¹⁶² Estos planteamientos suponían una concepción de la literatura que planteara el análisis exacto del pueblo

Mariátegui", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº394, abril, 1983, p.389.

¹⁵⁸ José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo e internacionalismo", en *El alma matinal*, ed., cit., p.51.

¹⁵⁹ György Lukács, "Realismo socialista hoy", en *Revista de Occidente*, nº37, abril de 1966, p.3.

¹⁶⁰ Andrés Amorós, *Introducción a la novela contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1976, p.199.

¹⁶¹ György Lukács, "Realismo socialista hoy", ed., cit., p.7.

¹⁶² Citado por Pablo Gil Casado, *La novela social española*, Barcelona, Seix Barral, 1968, p.XXIX.

como conjunto de fuerzas diversas y opuestas entre sí¹⁶³. La literatura se ponía así al servicio de una clase, el proletariado, que aspiraba a la función de guía para que hiciera suyas las conquistas elaboradas por las clases dirigentes y extrajera nuevas experiencias de la realidad¹⁶⁴. Porque todo se debía a un cambio en la sensibilidad de los hombres a la que el artista no podía quedar ajeno

Todo ello confluye en Mariátegui, quien mostró una intensa inclinación por el concepto de literatura proletaria. De ahí que en 1928 dedicara un número de *Amauta* a este tema¹⁶⁵. Para él, la literatura proletaria corría en paralelo con el indigenismo que representaba en esos momentos el espíritu de lo nuevo: "El indigenismo de nuestra literatura actual no está desconectado de los demás elementos nuevos de esta hora. Por el contrario, se encuentra articulado con ellos."¹⁶⁶ Este hermanamiento entre el indigenismo como literatura que aspiraba a la revolución y que, en teoría, defendía los intereses de las clases humildes, le obligaba a Mariátegui a buscar un parangón con el papel de la literatura en la Revolución Rusa, relación que él encuentra en la similitud entre el indio y el mujik:

"Este indigenismo que está sólo en un período de germinación -falta aún un poco para que dé sus flores y sus frutos- podría ser comparado -salvadas todas las diferencias de tiempo y de espacio- al mujikismo de la literatura rusa pre-revolucionaria. El mujikismo tuvo parentesco estrecho con la primera fase de la agitación social en la cual se preparó e incubó la revolución rusa. La literatura mujikista llenó una misión histórica. Constituyó un verdadero proceso del feudalismo ruso, del cual salió éste inapelablemente condenado."¹⁶⁷

Por ello para Mariátegui, la literatura debía reflejar el intenso

¹⁶³ *Ibidem*, pp.5 y ss.

¹⁶⁴ Vid. Paolo Chiarini, *La vanguardia y la poética del realismo*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1964, pp.37-38.

¹⁶⁵ *Amauta*, n°18, octubre de 1928, pp.1-8.

¹⁶⁶ José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de la realidad peruana*, ed., cit., p.328.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

debate de ideas que en esos años se desarrollaba en el Perú. Literatura proletaria e indigenismo corrían como conceptos enlazados en su obra, porque los proletarios de entonces eran los indios. Con esta finalidad, Mariátegui fundó su tribuna más personal, *Amauta*, título que daría nombre a una de las revistas más emblemáticas de la vanguardia en América Latina.

5.-LA REVISTA AMAUTA.

5.1.-Los años de Amauta.

Como un fenómeno general que afecta a la gran mayoría de los movimientos de vanguardia en Latinoamérica, la década de los veinte fue una época de intensa agitación tanto en el campo cultural como en el terreno político. Como ha señalado David O. Wise distintas causas incidieron en ese momento histórico para que la clase intelectual reaccionara de manera decisiva ante ese mundo que cambiaba como un aluvión de la modernidad:

"A la masiva introducción de capital extranjero durante estos diez años corrió paralela la importación de ideologías y corrientes artísticas europeas, principales entre ellas el socialismo marxista y varios movimientos artísticos de tipo 'avant-garde' de la posguerra. Políticamente, el período entre 1920 y 1930 fue marcado por un nacionalismo creciente que iba acompañado por fricciones que se generaban con los Estados Unidos, país que multiplicó sus inversiones en toda la América Latina después del fin de la Primera Guerra Mundial. Esta década también presenció el desarrollo de las doctrinas populistas radicales entre las clases políticamente activas de varios países latinoamericanos -clases que habían crecido en números y en diversificación como resultado de la prosperidad de 1914-1918 y de la migración campo-ciudad. En los años veinte, los sectores medios de la América Latina y los grupos proletarios urbanos recién organizados exigieron tomar parte en el proceso político hasta entonces dirigido por las aristocracias terratenientes y comerciales."¹

Desde la Independencia hasta 1919, en paralelo con la mayor parte de territorios latinoamericanos, Perú había sido gobernado por una

¹David O. Wise, "Amauta (1926-1930). Una fuente para la historia cultural peruana", en Victor Berger, *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987, p.125.

oligarquía que defendía sus propios intereses en detrimento de las clases inferiores. No es por ello extraño que Jorge Basadre denominara a este período con el nombre de "República Aristocrática"². El presidente Augusto B. Leguía, que retuvo el poder durante su segundo mandato desde 1919 hasta 1930, representaba, en un principio, los intereses de esta clase privilegiada, para más tarde y con intereses electorales, dar paso a las demandas de las clases medias, grupo de población que había resultado desfavorecido durante los regímenes anteriores. El panorama político del momento quedó polarizado en dos sectores opuestos al régimen: por una parte, la oligarquía que había quedado desbancada del poder, y, por otro, los grupos estudiantiles que, junto a los sindicatos y grupos radicalizados de izquierda, realizaban una fuerte presión en favor de la clase obrera. En este contexto, se sitúa el nacimiento del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), fundada por Haya de la Torre en 1924, que atraía mediante un nacionalismo anti-imperialista a la clase obrera y a algunos sectores de los obreros. En 1930 Mariátegui fundaría el Partido Socialista Peruano. Sin embargo, los años de bonanza económica permitieron al régimen de Leguía gobernar con cierta estabilidad hasta el derrumbe comercial del final de la década. Las obras públicas, costeadas con empréstitos extranjeros, principalmente ingleses, facilitaron iniciar una legislación de carácter social, así como supusieron un primer intento de modernización del país.

De este nítido fraccionamiento social se desprendía la honda crisis de los años veinte en el Perú, ante la cual los intelectuales no podían permanecer impasibles. François Bourricaud³ ha puesto de manifiesto la importancia que cobraban en esos años los intelectuales ante el problema de la dependencia económica y la crisis social. Y tanto el marxismo leninismo como las distintas versiones del indigenismo son la respuesta a esta crisis. Por ello no sorprende la gran cantidad de libros dedicados durante estos años al estudio de la vida indígena y la crítica de la penuria del indígena en los inicios del S.XX. De ahí que nación y

²Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, 17 tomos, Lima, Editorial Universitaria, 1968.

³François Bourricaud, "Algunas características originales de la cultura mestiza en el Perú contemporáneo", *Revista del Museo Nacional*, Lima, t.XXIII, 1954.

cultura sean los temas predilectos de los escritores de estos años. Y los narradores no iban a ser un caso al margen. Esta reflexión se había iniciado siglos atrás, cuando el Inca Garcilaso y Guamán Poma de Ayala señalaban los primeros apuntes a finales del S.XVI y principios del XVII. Más tarde, en el S.XIX fueron retomadas por Manuel González Prada y, ya en el S.XX, por José Carlos Mariátegui en la década del 20 y, por José María Arguedas en la década del 50. Esta preocupación transitaba las páginas de los escritores como fenómeno paralelo a la modernidad:

"En épocas de crisis estas inquietudes dejan de ser individuales para volverse una obsesión colectiva, produciéndose una gran cantidad de reflexiones que intentan buscar una salida. Una de esas épocas fue la década del 20. El proceso de modernización que vivía el Perú a la sazón puso en evidencia la desarticulación del país y se iniciaron una serie de reflexiones sobre nación y cultura."⁴

Cuando Mariátegui regresa de Europa en 1923 encuentra esta situación en el Perú. Entonces, tenía dos proyectos: la fundación de una revista y la creación de una alternativa para el país. El primer número de la revista *Amauta*⁵ apareció en 1926 y el Partido Socialista Peruano en 1928. Muerto Mariátegui en 1928, tal y como señala Montoya, "todo ese esfuerzo pasó al olvido por un larguísimo período"⁶.

⁴María Elena Goicoechea, "Amauta: Proyecto cultural de Mariátegui", *Anuario Mariáteguiano*, v.V, n°5, 1993, p.27.

⁵Dos libros clásicos que introducen al estudio de *Amauta* son: Amalia Iglesias, *Memorial de Amauta*, Madrid, Endymión, 1988; y el de Alberto Tauro, *Amauta y su influencia*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1960. También puede verse un esbozo del contenido de este libro en "Noticia de *Amauta*", en *Amauta*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1976.

⁶Rodrigo Montoya, "El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui y en 1994", *Anuario Mariáteguiano*, v.VII, n°7, 1995, p.68.

5.2.-La fundación de Amauta.

Mariátegui viajará a Europa para buscar lo que no encontraba en su pobre Perú⁷. Como hiciera César Vallejo, José Carlos Mariátegui viajó a Europa, en octubre de 1919⁸. Desde 1910 o 1911 venía firmando sus artículos en el diario *La Prensa* con el seudónimo de "Juan Croniqueur". Luego vendrían sus colaboraciones en las revistas *Colónida*, *El Turf*, *Lulú*, *Mundo Limeño* y *Nuestra Época*, así como en los diarios *El Tiempo* y *La Razón*. A esta oscura etapa de su vida, que todavía queda injustificadamente estudiada, él mismo la denominó "la edad de piedra"⁹. Mariátegui era un hombre que se había hecho a sí mismo, un hombre que había comenzado en el periodismo desde lo más bajo del escalafón, desde el puesto de obrero gráfico, pero también era un hombre ambicioso, un periodista inteligente que, tras su regreso de Europa, aportaría a la historia de las revistas de vanguardia en Latinoamérica uno de los títulos más ilustrativos de lo que fue aquella

⁷Mariátegui valorará de este modo su experiencia en Europa: "Europa me reveló hasta que punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de una tarea americana.", en "Itinerario de Waldo Frank", publicado en la revista *Varietades*, Lima, 4 de diciembre de 1929 y reproducido en *El Alma Matinal*, en *Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, Lima, 1995, p.215.

⁸Genaro Carnero Checa, *José Carlos Mariátegui periodista*, Lima, La acción escrita, 1964, p.53.

⁹Vid. Santiago Bazán, *Biografía de José Carlos Mariátegui*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1939. De Guillermo Rouillón, *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*, ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1963. También del mismo autor *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. La edad de piedra*, ed. Arica, Lima, 1975. Un artículo que aporta testimonios personales de los familiares de Mariátegui es el de Hugo Neira Samánez, "En busca de Juan Croniqueur", *Revista Peruana de Cultura*, v.XX, n°147-148, Lima, septiembre-octubre de 1960. Y de E. Garrels, "Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario", en *Escritura*, Caracas, I, enero-junio de 1976. De Ricardo Luna Vegas, *Introducción a Mariátegui*, Lima, Casachún, 1975. De Yercó Morétk, *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970. También la relectura de algunas de las cartas de Mariátegui pueden alumbrar algunos aspectos de esta época de su producción: *Correspondencia (1915-1930)*, editada por Antonio Melis, 2 vol., Lima, Biblioteca Amauta, 1984.

época.

Aquel título fue *Amauta*¹⁰, término que en quechua significa "maestro, pensador, sabio, guía". Según la mayor parte de los testimonios de la época fue el pintor José Sabogal quien facilitó el título de la revista. Mariátegui había pensado en un primer momento en titular su revista con el nombre de *Vanguardia*¹¹. El título definitivo fue, sin duda un acierto, si tenemos en cuenta el contenido indigenista de la publicación, por el que se decantará Mariátegui en los números siguientes de *Amauta*¹². Sabogal fue en palabras de Mariátegui "el primer pintor peruano". "Antes de él, habíamos tenido algunos pintores, pero no habíamos tenido ningún pintor peruano"¹³. Este pintor diseñó también las siguientes portadas de *Amauta*, excepto las de seis números, concretamente las que van de los números seis al dieciocho, que fueron trazadas por la pintora Julia Codesido. Todas las portadas tenían un motivo indígena peruano, excepto la del número veinticuatro que era una reproducción de Diego Rivera, hecho que estaba justificado por el contenido del ejemplar dedicado a la Revolución Mexicana. Sabogal fue el precursor de la pintura indigenista. Mariátegui y él se habían conocido después de su regreso de Europa, cuando éste trabajaba en *La Razón*. El

¹⁰*Amauta*, ed. facsimilar, introducción de Alberto Tauro, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1976.

¹¹En un reportaje que apareció en la revista *Variedades* el 6 de junio de 1925 Mariátegui habla sobre sus planes editoriales inmediatos: "Vuelvo a mi querido proyecto detenido por mi enfermedad: la publicación de una revista crítica, *Vanguardia*. Revista de los escritores y artistas de vanguardia del Perú y de Hispano-América." *Cit.* por Genaro Carnero Checa, *José Carlos Mariátegui periodista*, Lima, Perú, La acción escrita, 1964, p.187.

¹²Carnero Checa recoge un testimonio de Luis Alberto Sánchez en el relata un encuentro entre Jorge Basadre, Mariátegui y él mismo en el que discutieron sobre el título que debía tener la futura revista: "En el escritorio de José Carlos discutíamos una tarde el título de la revista futura, José Carlos, Basadre y yo. El mayor problema era que el título debía de ser algo integral. Basadre sugería algo relacionado con la época republicana, que es el verdadero crisol de razas. Mariátegui defendía la cuestión de autoctonía, ya enamorado del vocablo 'amauta'. *Amauta* apareció." *Op., cit.*, p.188.

¹³José Carlos Mariátegui, "José Sabogal", en *Amauta*, nº6, febrero de 1927, p.9.

proyecto de la edición de *Amauta* unió sus nombres para siempre¹⁴.

Mariátegui justificaba la elección de *Amauta* por su evidente vínculo con la ideología de la revista:

"El título no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra 'amauta' adquiere otra acepción que la vamos a crear otra vez."¹⁵

Dos años después de este texto, en el n°17 que se abre con el artículo "Aniversario y balance", Mariátegui afirma:

"Hemos querido que *Amauta* tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. Por esto, empezamos por buscar su título en la tradición peruana. *Amauta* no debía de ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra inkaika, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya. Y presentábamos a *Amauta* como la voz de un movimiento y de una generación"¹⁶

Mariátegui supo rodearse de un grupo de intelectuales que visitaban la tertulia que habitualmente celebraba en su casa de la calle Washington y posiblemente la cercanía de escritores y pensadores le animó a llevar a cabo su proyecto. Un factor, también de alguna relevancia, para la consecución del proyecto fue el establecimiento en Lima de la imprenta de su hermano Julio, a partir de la cual ambos formarían posteriormente la Editorial Minerva¹⁷.

¹⁴Según Camero Checa, José Sabogal también participó con un artículo en *Amauta* a petición de Mariátegui. En el n°22 aparece "Los mates y el yaravi". Sabogal sería años después autor de varios libros: *Pancho Fierro*, *Mates burillados*, *El toro en las artes populares*, *El Kero* y *El desbande de la imaginería peruana*. *Op., cit.*, pp. 189-190.

¹⁵"Presentación de *Amauta*", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.1

¹⁶José Carlos Mariátegui, "Aniversario y balance", *Amauta*, n°17, septiembre de 1928, p.1.

¹⁷Jorge Falcón, *Amauta: polémica y acción de Mariátegui*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1979, p.7.

Amauta tuvo un antecedente en la revista *Claridad*, fundada por Víctor Raúl Haya de la Torre y publicada entre 1923 y 1924 como órgano de la Universidades Populares González Prada, revista que, a su vez, como gran parte de las revistas latinoamericanas de vanguardia, se inspiraba en la revista francesa de carácter político y literario *Clarté* (1919-1921), fundada y dirigida por Henri Barbusse¹⁸. Mariátegui ocupó el cargo de director de la revista a partir del destierro de Haya de la Torre en 1923. No obstante, a causa de la enfermedad que comenzó a sufrir Mariátegui en 1924, éste se vio obligado a abandonar su puesto. *Claridad* sería definitivamente clausurada por el gobierno peruano en 1924.

Pero el predecesor inmediato más próximo de *Amauta* fue un delgado boletín bibliográfico que se vendía bajo el título de *Libros y Revistas*. Este boletín salió al mercado en febrero de 1926, tan sólo unos meses antes que *Amauta*. Su finalidad era publicitar los títulos publicados por la editorial Minerva así como libros y revistas de nueva aparición. *Libros y Revistas* suponía un tanteo del mercado literario peruano¹⁹. Allí se reseñaban libros de los futuros colaboradores de *Amauta*: Armando Bazán²⁰, Carlos Manuel Cox²¹, Eugenio Garro²²,

¹⁸Según señala David O. Wise, "*Clarté*, sin ser una publicación oficial del partido comunista francés, era una revista filocomunista de bastante difusión." David O. Wise, "*Amauta* (1926-1930): Una fuente para la historia cultural peruana", en Víctor Berger (Ed.), *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987, p.134 (nota a pie de página). Sobre Barbusse apareció un artículo en *Amauta*: V. Anisimov, "Henri Barbusse", en *Amauta*, n°16, julio de 1928, pp.15-17. También se publicó un texto del propio Henri Barbusse: "La paciencia", en *Amauta*, Lima, n°28, pp.4-6.

¹⁹Alberto Tauro, "Noticia de *Amauta*", en la edición facsimilar de *Amauta*, ed., cit., p.13.

²⁰Bazán escribió muchos artículos y poemas en *Amauta*: "Vigilia", n°1, septiembre de 1926, p.19; "Con Manuel Beingolea" (entrevista), en *Libros y revistas*, Lima, n°1, febrero de 1926., p.1; "Sombra", "Mediodía", "Insomnio", en *Amauta*, n°3, noviembre de 1926, p.16; "Orilla", n°6, febrero de 1927, p.12; "Horizonte", "Lluvia", "Tarde", "Sombra", "Alba", n°7, marzo de 1927, p.16; "Cable", n°8, abril de 1927, p.7; "La poesía de Pablo Neruda", n°9, mayo de 1927, p.20; "Viaje", n°10, diciembre de 1927, p.22; "Tarde", n°11, enero de 1928, p.15; "Borde", n°13, marzo de 1928, p.13; "Jardín de Luxemburgo" y "Metro", n°18, octubre de 1928, p.37 y 38; "El Cristo de Georg Grosz", n°22, abril de 1929, pp.54-56; "Curso Nuevo. APRA. Frente Único de

Atenor Orrego²³, etc. Cuando apareció *Amauta, Libros y Revistas* fue anexionada a la nueva revista como una sección más de *Amauta*. La sección se mantuvo durante los treinta primeros números y tuvo una importancia bastante grande en lo que respecta a la difusión de nuevas publicaciones y acontecimientos culturales.

El primer número de *Amauta* salió a la calle en el mes de septiembre de 1926. La revista tenía carácter mensual, pero en sus cuatro años de edición sólo se publicaron treinta y dos números, debido a diversos problemas, principalmente económicos, aunque también jugaron su papel las distintas intervenciones derivadas de la represión gubernamental. Desde sus inicios hasta 1928, su director fue Mariátegui. A partir de 1929, le sucedería en el puesto, a causa de los continuos

Trabajadores Manuales e Intelectuales de América Latina. Célula de París. Centro de Estudios Antiimperialista", n°25, julio-agosto de 1929, p.11. Después de la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre desapareció de la revista.

²¹Carlos Manuel Cox publicó tres artículos y dos entrevistas en *Amauta*: "Con César A. Rodríguez", n°2, octubre de 1926, pp.1-3; "Lo que nos dijo Joaquín Edwards Bello", *Libros y revistas*, en *Amauta*, n°7, marzo de 1927, pp.1-2; "Revolución y peruanidad", n°8, abril de 1927, pp.25-26; "El indio y la escuela en México", n°15, mayo junio de 1928, pp.15-17; "Spengler y el derecho", n°13, marzo de 1928, p.31.

²²*Vid.* Eugenio Garro, "Los Amautas en la Historia Peruana; capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926, pp.38-39; "Sobre la obra poética de González Prada", n°16, julio de 1928, pp.2-4; "La Iglesia y el Estado", n°19, noviembre-diciembre de 1928, pp.31-36; "El progreso como evolución social", n°25, julio-agosto de 1929, pp.45-52.

²³Una gran atención se dispensó en *Amauta* a los artículos del estudioso Atenor Orrego: "El canto del hombre", n°2, octubre de 1926, pp.3-4; "Apuntes para una filosofía o interpretación del pensamiento", n°4, diciembre de 1926, p.17; "Racionalismo y revolución", n°6, febrero de 1927, pp.1-3; "Americanismo y peruanismo", n°9, mayo de 1927, pp.5-6; "Arte vital", n°10, diciembre de 1927, pp.49-50; "Dios encadenado", n°11, enero de 1928, p.16; "El gran destino de América ¿Qué es América?", n°12, febrero de 1928, pp.13-14; ¿Cuál es la cultura que creará América?, n°14, abril de 1928, pp.3-4; "La obra poética de Nicanor de la Fuente", n°15, mayo-junio de 1928, pp.5-7; "Prada, hito de juvenilidad en el Perú", n°16, julio de 1928, p.1, n°17, septiembre de 1928, pp.14-16 y n°18, octubre de 1928, pp.8-9;"Algunas notas de andar y ver. Contribución a la estimativa de Ortega y Gasset", n°20, enero de 1929, pp.23-28; "¿Qué es una filosofía", n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.1-3.

problemas de salud de su fundador, Ricardo Martínez de la Torre²⁴.

Se hacía una edición normal para el público de 5000 ejemplares y una edición especial de cien ejemplares para sus accionistas. El precio de *Amauta* fue de cuarenta centavos el ejemplar durante la primera etapa y de sesenta a partir de su cambio de formato. Los ejemplares especiales para los accionistas se vendían a un sol al principio y, más tarde a un sol y cincuenta centavos. El número 10, que apareció en diciembre de 1927, después de su clausura, fue doble. Los primeros números aparecieron con 44 páginas; el n°10 tuvo 80 páginas; con su cambio de formato el número de páginas ascendió hasta 104, a excepción del último que tuvo 84 páginas.

A pesar de los largos artículos que aparecían en sus páginas, *Amauta* tenía una presentación ágil y sencilla, sin complejidad en los titulares. En su primer formato de 25x25 centímetros, la composición se presentaba en dos columnas; su segundo formato, de 25x17,5 centímetros, tenía una sola mancha de página, menos la sección llamada "Panorama Móvil" que aparecía a dos columnas. Este segundo formato seguía el modelo de la *Sozialistische Monatshefte*, publicada en Berlín como el órgano oficial del Partido Socialdemócrata Alemán. Con el segundo formato se buscaba un estilo de revista más periodístico. La

²⁴Martínez de la Torre no se incorporó a la revista hasta el número nueve en el que publicó un artículo indigenista titulado "Ellos y nosotros", n°9, mayo de 1927, p.35.

Después pasaría a formar parte de los colaboradores asiduos con varios artículos de política económica: "La capital proletaria", n°10, diciembre de 1927, p.76; "Por la unión de los pueblos de América Latina", n°11, enero de 1928, p.19; "La Revolución Mexicana y el clero", n°12, febrero de 1928, pp.26-28; "La multitud", n°13, marzo de 1928, pp.26-27; "Aviso luminoso", n°14, abril de 1928, p.7; "Pogrom", n°15, mayo-junio de 1928, p.30; "Polémica y acción", n°16, julio de 1928, p.36; "El movimiento obrero en 1919. Apuntes para una interpretación marxista de historia social", n°17, septiembre de 1928, pp.60-68, n°18, octubre de 1928, pp.39-52, y n°19, noviembre-diciembre de 1928, pp.57-72; "Contra la demagogia burguesa. Cabeza de ratón del reformismo criollo", n°20, enero de 1929, pp.90-93; "Aspectos de la estabilización capitalista", n°21, febrero-marzo de 1929, pp.65-71; "La teoría del crecimiento de la miseria aplicada a nuestra realidad", n°23, mayo de 1929, pp.57-64 y n°25, julio-agosto de 1929, pp.57-66, n°26, septiembre-octubre de 1929, pp.73-81, n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.73-80; "La huelga victoriosa de Morococha", n°26, *ed. cit.*, pp.94-95; "Ubicación histórica del proletariado peruano", n°29, marzo de 1930, pp.8-12; "La Reforma Universitaria en Argentina", n°30, abril de 1930, pp.48-52; n°31, pp.35-40 y n°32, 37-48 y 53-64.

redacción de la revista lo explicaba así:

"*Amauta* ha adoptado desde su número anterior, el 17, definitivamente, el presente formato. La aprobación unánime de esta reforma, aconsejada por razones de técnica y presentación, que hace más manuable y coleccionable nuestra revista, y el éxito con el cual *Amauta* ha entrado a su tercer año de existencia, nos animan a mantener el volumen de 108 páginas"²⁵

La ordenación de los materiales en cada página fue al principio algo caótica. Un poema podía aparecer junto a un artículo sobre política agraria. Lo mismo ocurría con la elección de las ilustraciones que no siempre se ajustaban al contenido de lo escrito. A partir del n°17 todos estos defectos se subsanarían, apareciendo un ordenamiento más lógico de los contenidos y una mejora general en la revista.

Como cualquier proyecto de revista de vanguardia, aventurarse en la edición de una publicación como *Amauta*, sobre todo "en este continente de las revistas efímeras"²⁶, era, desde el punto de vista económico, algo extremadamente difícil. Y esto fue, junto a la presión gubernamental "el talón de Aquiles de *Amauta*"²⁷. Para sufragar su empresa, Mariátegui constituyó una sociedad formada por accionistas que se beneficiaban de la suscripción de la revista²⁸. "*Amauta* hacía rifas de todo lo imaginable: originales de los principales colaboradores, autógrafos de Sandino, pisapapeles, ejemplares del libro *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* con el autógrafo de Mariátegui, etc."²⁹ Pero, a pesar de todos estos imaginativos esfuerzos,

²⁵ *Amauta*, n°18, octubre de 1928, página introductoria.

²⁶ José Carlos Mariátegui, "Populismo literario y estabilización capitalista", en *Amauta*, n°28, enero de 1930, p.7.

²⁷ Genaro Camero Checa, *op., cit.*, p.190.

²⁸ Como señala Flores Galindo, "los biógrafos de Mariátegui han omitido considerar su capacidad como empresario. Esa vocación databa también de su juventud, cuando partiendo con un magro capital, convirtió en una próspera y eficiente empresa periodística la revista *El Turf*". Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Centro de Estudios y Promoción para el Desarrollo, 1980, p.68.

²⁹ *Ibidem*.

ni los accionistas cubrieron sus acciones, ni los agentes de provincias pagaban sus facturas. Todo ello condujo a la revista durante sus primeros años de vida por los vericuetos de la penuria económica. La publicación sobrevivía gracias a la aparición de anuncios publicitarios. Gran parte de jóvenes profesionales se anunciaban en sus páginas³⁰, junto con gran número de empresas nacionales y extranjera como Ford, Chrysler o el Banco Italiano. Esto suponía una evidente contradicción entre los ataques contra el capitalismo que emitía la revista por medio de sus artículos y el beneficio que extraía de este tipo de publicidad³¹.

Por otra parte, la revista recibía un débil flujo económico procedente de la editorial Minerva, la cual proyectaba tres líneas editoriales: la Biblioteca Moderna, donde aparecía traducciones extranjeras -Freud³², Sorel-; la Biblioteca Amauta, donde se mostraban al público obras de carácter social y obras históricas sobre las civilizaciones americanas; y, finalmente, la Biblioteca de Vanguardia, destinada a la difusión de obras literarias recientes. Allí aparecieron diversos títulos importantes como *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel, *El nuevo absoluto* de Mariano Ibérico o *La escena contemporánea y Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui.

5.3.-El contenido de la revista.

La revista *Amauta* instó a los escritores a que escribieran sobre el Perú, a que consideraran su nación el tema principal de sus escritos³³.

³⁰Es interesante recordar algunos de estos nombres, pues algunos de ellos tuvieron posteriormente participación en la revista: José Francisco Valega, Luciano Castillo, Emilio Romero, Max Arias Schreiber, Luis Pesce, Luis A. Flores, Carlos A. Bambarén, Amador Merino Reyna, Edgardo Rebagliati, etc.

³¹"Mariátegui en ningún momento hizo mención de la aparente incongruencia de aceptar publicidad de alguna de las empresas capitalistas más destacadas del Perú, un apoyo financiero que en todo caso se esfumó casi por completo después de la clausura de *Amauta* por 'subversiva' en 1927." David O. Wise, *op. cit.*, p. 144.

³²Vid. Sigmund Freud, "Resistencias al psicoanálisis", en *Amauta*, Lima, nº1, septiembre de 1926, pp.11-13.

³³La proliferación exagerada de estos escritos condujo a una crítica sobre el

La defensa del indio ya existía desde los tiempos de Bartolomé de las Casas, pero es ahora cuando nace el indigenismo en las artes. *Amauta* se convierte en una tribuna de la ideología socialista marxista y el arte jugará un papel esencial en esta aventura:

"...se convierte, al mismo tiempo en un medio de expresión de los escritores provincianos rebeldes que denuncian mediante la narrativa o el ensayo, el estado de servidumbre en que se encuentra la población indígena y cómo para él no ha cambiado el sistema de gobierno con la independencia del país. Toda la intelectualidad del Perú es sacudida por la influencia de esta revista: el indio y el paisaje andino se convierten en los temas predilectos de la creación artística."³⁴

Amauta, vista en su conjunto, resulta una revista con un grueso componente político. Pero, a pesar de que los artículos sobre nacionalismo, economía o política conformaban su mayor número de páginas, los lectores la consideraban, así como su director, como una revista de carácter literario³⁵. Porque *Amauta* fue eso, un excelente documento de época, una revista de interpretación que engendraba gran parte de las ideas que Mariátegui integraría posteriormente en su obra más notoria: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*³⁶, pero, a su vez, durante sus treinta y dos números de existencia, *Amauta*

mismo nacionalismo como la de Manuel Seoane en su artículo titulado "Nacionalismo verdadero y nacionalismo mentiroso", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926, p.19.

³⁴José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1975, selección y prólogo de Angel Rama, pp. 194 y 195.

³⁵"*Amauta*, a pesar de su contenido heterogéneo, tal vez se clasifique mejor como una revista literaria de un fuerte sesgo político. Sus declaraciones editoriales, sus ensayos de primer plano y las muestras de literatura del Perú y de otras partes del mundo constituyen lo esencial de la contribución de la revista a la vida cultural del oncenio."David O. Wise, *op. cit.*, pp. 146 y 147.

³⁶José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1928. Todas las citas que aparecen en este trabajo pertenecen a la edición número sesenta y tres, que es la más reciente: Lima, Empresa Editorial Amauta, junio de 1995.

ofreció las principales obras de la literatura de protesta que en esos momentos se hacía fuera y dentro del Perú. *Amauta* paseó por sus páginas la poesía experimental y vanguardista, la pintura nativista y los inicios del indigenismo narrativo peruano.³⁷ Mariátegui supo equilibrar en los números de *Amauta* las opiniones políticas de la vanguardia radical con las novedades del arte latinoamericano de avanzada³⁸. Como señala Schwartz, esta conjugación de caracteres daba a la revista una configuración particular:

"Mariátegui imprimió a la revista un perfil singular, convirtiéndola en poco tiempo en el órgano más importante de la cultura peruana de la década del 20. Consiguió vincular la preocupación indigenista (...) con la ideología marxista asumida, manteniendo siempre la receptividad ante las cuestiones estéticas de las vanguardias peruana e internacional."³⁹

El primer artículo del primer número fue "Tempestad en los Andes" de Luis E. Valcárcel, en donde se predica que "la cultura bajará otra vez de los Andes" y que "los cuatro millones de indios del Perú son ciudadanos"⁴⁰. Por su parte, Dora Mayer hace un balance de lo que ha sido la primera asociación indigenista en su artículo "Lo que ha

³⁷Del mismo modo parece verlo A. Melis: "Del proyecto originario de una revista literaria de vanguardia, quedará en *Amauta* el amplio espacio concedido a la poesía y a la literatura en general, tanto en sus manifestaciones creadoras como en las reseñas críticas, con una acentuada predilección por aquellas corrientes que eran más nuevas y revolucionarias con respecto a la tradición." Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en A. Melis y otros, *Mariátegui: tres estudios*, Lima, Biblioteca Amauta, 1971, p.32.

³⁸David O Wise considera que "este equilibrio se encuentra reflejado en el elenco de los numerosos colaboradores de *Amauta*, tanto peruanos como extranjeros." *Op., cit.*, p.147.

³⁹Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Madrid, Cátedra, 1991, p.300.

⁴⁰Luis E. Valcárcel, "Tempestad en los Andes", *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.2. El artículo es un fragmento del inicio del libro que se publicaría con ese título en 1927.

significado la Pro-Indígena"⁴¹. Armando Bazán hace un comentario al libro *Ande* del puneño Alejandro Peralta. La novedad que suponía la aparición en una revista de aquellos que hablaban por los peruanos que no tenían voz, los eternos silenciados, ha sido puesta de relieve por Montoya:

"Nunca antes una revista peruana le había consagrado tanta importancia al componente indígena del país. Voces nuevas sobre los indios -pero no voces de indios- aparecieron acompañadas de artículos sobre el psicoanálisis, el teatro, la novela, el cuento, el arte y la sociedad burguesa, la iglesia y el estado en Méjico, y la dictadura española. Tiene también poemas y relatos y, finalmente, un estupendo documento con bibliografía, crítica, noticias literarias, científicas y artísticas. Los textos de intelectuales provincianos y de intelectuales limeños sobre el tema indígena ocuparon páginas centrales de la revista. Revista de cultura, de política, de reflexión y de información sobre el Perú, América y el mundo entero; revista, en fin, abierta, de encuentro entre la política y la vida, entre la política y la literatura, y entre la información y la reflexión. Comenzaba así una extraordinaria aventura de política y de cultura. Los excluidos de siempre, los indios y los intelectuales de provincias fueron invitados a figurar con plenos derechos en las páginas de la revista."⁴²

Este equilibrio entre los problemas del Perú y los problemas que acechaban al mundo fue uno de los grandes aciertos de la revista. Resulta bastante visible en la sección de temas económicos, donde se alternan los estudios de carácter regional con los grandes temas del imperialismo⁴³, el gran capital, la educación⁴⁴ o la lucha obrera. Y ello,

⁴¹Dora Mayer de Zulen, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.20. Esta autora tuvo un activo protagonismo durante los primeros diez números de *Amauta* mediante la publicación de varios artículos: "La idea de castigo", n°3, noviembre de 1926, pp.35-36; "La fórmula Kellog", n°5, enero de 1927, pp.9-10; "Frente al imperialismo yanqui", n°6, febrero de 1927, p.2; "América para la Humanidad", n°9, mayo de 1927, pp.14-16; "El problema religioso en Hispanoamérica", n°10, diciembre de 1927, pp.59-62.

⁴²Rodrigo Montoya, "El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui y en 1994", *Anuario Mariáteguiano*, v.VII, n°7, 1995, p.68.

⁴³Vid. H.G. Wells, "El esquema de la historia", por Carlos Manuel Cox, en *Libros y revistas*, en *Amauta*, n°2, octubre de 1926, p.6.

⁴⁴Vid. Carlos A. Velásquez, "La Nueva Educación", en *Amauta*, Lima, n°2,

porque "la dimensión mundial seguía siendo, como en la época del viaje europeo de Mariátegui, el mejor instrumento para conocer América".⁴⁵

"La interpretación desde dentro del mundo andino, y no solamente del indio, no habría sido posible únicamente por el hecho de que quienes así lo hicimos tuvimos la suerte de vivir con los indios, como los indios, participando de sus dolores, de sus esperanzas de su fe, de toda su vida, ése es solamente un elemento. Yo declaro con todo júbilo que sin *Amauta*, la revista dirigida por Mariátegui, no sería nada, que sin las doctrinas sociales difundidas después de la primera guerra mundial (sic.) tampoco habría sido nada."⁴⁶

El proyecto cultural de Mariátegui, como señala E. Goicoechea, tenía como finalidad "resquebrajar la cultura elitista"⁴⁷. Esta autora distingue dos grandes resortes encaminados a ese fin. En primer lugar, Mariátegui trataría de constituir un frente único de intelectuales que se plantearía tres objetivos: concienciar a los intelectuales jóvenes para que descubran al indio como sujeto y para que se distancien de la cultura oficial, pues "lo nacional comienza en lo colonial y lo indígena en lo pre-nacional"⁴⁸; conocer y estudiar la realidad peruana para descubrir el verdadero nacionalismo, aquello que es realmente el Perú⁴⁹; y agrupar a los intelectuales interesados en conocer la realidad peruana⁵⁰. Un segundo resorte consistiría en trabajar con una variedad de ideas

octubre de 1926, pp.25-26; Carlos Manuel Cox, "El indio y la escuela en México", n°15, mayo-junio de 1928, pp.25-26; Luis Galván, "Psicopedagogía de los exámenes", n°20, pp.58-63.

⁴⁵ Antonio Melis, *op. cit.*, p.33.

⁴⁶ José María Arguedas, *Primer Encuentro de Narradores Peruanos*, Arequipa, 1965, Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969, pp. 36 y 37.

⁴⁷ María Elena Goicoechea, "Amauta: Proyecto Cultural de Mariátegui", *ed. cit.*, p.28.

⁴⁸ José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, en *Obras Completas*, Lima, Biblioteca Amauta, 1995, p.73.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 89 y 90.

⁵⁰ *Ibidem*, p.56.

encaminadas a la negación de la política oligárquica y la búsqueda de la renovación. Se trata, pues, de recuperar lo propio, lo nacional, sin renunciar a los aportes de Occidente; es un debate entre tradición y modernidad⁵¹. De hecho Mariátegui lo había reconocido de este modo al principio de su obra capital: "...creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales."⁵²

Al ser una revista de ideas, no es extraño que el ensayo sea el género de mayor peso dentro del grueso de la revista. Predomina el ensayo de carácter académico. Se cumple lo anunciado ya en la "Presentación de *Amauta*": "...que sea una revista de debate donde se planteen, esclarezcan y conozcan los problemas peruanos desde puntos de vista científicos."⁵³

Este hecho supone, para E. Goicoechea, que "Mariátegui no estaba interesado en el adoctrinamiento, sino en la difusión de conocimientos que contribuyeran a concienciar al lector para que éste pudiera optar por la alternativa que le pareciese más conveniente."⁵⁴ En una revista tan fuertemente cargada con la ideología marxista resulta algo extraño pensar como esta autora. Baste pensar que la misma Goicoechea reconoce que "sigue a la tendencia académica, la nacionalista de izquierda, hecho que se explica por el elevado número de ensayos antiimperialistas."⁵⁵

Según Wise, *Amauta* no fue una revista frontalmente opuesta al régimen de Leguía⁵⁶. Casi nunca sus críticas se dirigían a sus ministros, a los cuales no solía nombrar, y en ningún momento se solicitó el

⁵¹"La modernidad tiene para Mariátegui connotaciones tanto positivas como negativas. Positivas, porque significa tener acceso a las nuevas corrientes científicas y artísticas que están circulando..." María Elena Goicoechea, *op. cit.*, p.19.

⁵²José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, *ed. cit.*, p.12.

⁵³"Presentación de *Amauta*", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.1

⁵⁴*Op. cit.*, p.31.

⁵⁵*Ibidem.*

⁵⁶*Op. cit.*, p. 139.

derrocamiento del régimen. Mariátegui era consciente de que una firme oposición hubiera mandado al traste rápidamente su proyecto editorial.⁵⁷ Por otra parte, Mariátegui era primo de dos miembros destacados del gobierno de Leguía⁵⁸: de Foción Mariátegui, Presidente de la Cámara de los Diputados de 1923 a 1930, e íntimo amigo del presidente; y de José Francisco Mariátegui, prefecto del Departamento de Lima desde 1926 a 1930. También era pariente lejano de la difunta esposa de Leguía, Julia Swayne Mariátegui, que falleció en 1919. Tal vez, los lazos familiares le hicieron ver más claramente los peligros que le habrían supuesto una lucha frente a frente o, posiblemente, estos vínculos con las instancias gubernativas le salvaran de una vigilancia más extrema sobre todo aquello que publicaba.

La revista incluyó información sobre la novedad literaria del momento por medio de su suplemento *Libros y Revistas*, con el fin de superar el aislamiento cultural que sufrían los países andinos a partir de la Primera Guerra Mundial. Con el n°17 se introdujo una sección titulada "Panorama Móvil" que se ocupaba de los acontecimientos políticos, así como de la publicación de cartas de los lectores importantes. En esta sección Mariátegui publicó sus escritos sobre el debate de la situación del APRA y sus diferencias con Haya de la Torre⁵⁹.

⁵⁷"Las principales publicaciones de oposición al presidente habían sido neutralizadas desde hacía varios años. Los diarios *El Comercio* y *La Crónica* (ambos comprados por el civilismo) se autocensuraron después de sufrir los ataques armados incitados por el gobierno en septiembre de 1919, mientras que *La Prensa*, un periódico más recalcitrante, fue expropiado por el gobierno en 1921. Las pequeñas revistas de izquierda que cometieron el error de atacar directamente al presidente, como *Claridad* y *Bohemia Azul* (ambas publicadas en Lima 1923-24) simplemente fueron clausuradas. *Amauta*, en contraste con estas publicaciones, dirigió su crítica no directamente contra Leguía y su política de modernización, sino contra la vieja oligarquía civilista y contra la del capital extranjero en el Perú." David O. Wise, *op. cit.*, pp. 139 y 140.

⁵⁸*Ibidem*, p.141.

⁵⁹Haya de la Torre tuvo una presencia importante en *Amauta* hasta su ruptura con Mariátegui, después de la cual quedó completamente censurado en la revista. Allí publicó varios artículos hasta 1928: "Romain Rolland y la América Latina", n°2, octubre de 1926, pp.12-13; "Nuestro frente intelectual. Mensaje de Haya de la Torre para Amauta", n°4, diciembre de 1926, pp. 3-4 y 7-8; "Sentido de la lucha

A partir del nº5, *Amauta* incluyó un Boletín de Defensa del Indígena que llevaba el subtítulo de *El Proceso del Gamonalismo*. Aparecieron seis números en esta sección en los que se denunciaba los abusos de los terratenientes sobre los campesinos de la sierra. *Amauta* publicó además, una sección titulada "Vida Económica" en la que se ofrecían datos y cifras sobre la situación de la economía peruana. Finalmente, estas dos secciones se incorporarían a *Panorama Móvil* después de la reestructuración general de la revista en 1928.

Cada número, como muchas revistas de vanguardia, ofrecía un espacio a las artes plásticas. Cada número ofrecía cuatro páginas en las que se reproducían cuadros y esculturas de motivos indígenas. Sorprende, en este sentido, la ausencia de arte no figurativo, así como de la pintura surrealista. Por esta sección pasaron obras de José Sabogal, Carmen Saco⁶⁰, Camino Blas, Diego Ribera, Georg Grosz⁶¹, Piero Marussig, etc.

antiimperialista", nº8, abril de 1927, pp.39-40;; "Sobre el papel de las clases medias. En la lucha por la independencia económica de América Latina, nº9, mayo de 1927, pp.6-7; "El problema histórico de nuestra América. Conferencia dada en el anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria de México", versión de Carlos Manuel Cox, nº12, febrero de 1928, pp.21-23. A la muerte de Mariátegui, con la radicalización marxista de la revista, los ataques contra Haya de la Torre y el APRA se endurecieron como demuestran los artículos de Julio Antonio Mella "La lucha revolucionaria contra el imperialismo. ¿Qué es el APRA?", nº31, pp.41-49, y "¿Qué es el APRA? Un populismo americano", nº32, pp.24-37.

⁶⁰Vid. Carmen Saco, "La altura elemento estético: La torre Eiffel", en *Amauta*, Lima, nº9, mayo de 1927, pp.25-28; "Moscú, la ciudad mística", nº10, diciembre de 1927, pp.34-35 y nº11, enero de 1928, pp.32-33; "José de la Solana", nº12, febrero de 1928, pp.12-13; "La llegada a Moscú", nº13, marzo de 1928, pp.27-28; "Ramón Gómez de la Serna", nº15, mayo-junio de 1928, p.27; "Balance sumario de Bourdelle", nº26, septiembre-octubre de 1929, pp.54-56; "Sugestiones del arte de Julia Codesido", nº27, noviembre-diciembre de 1929, pp.17-20; "José Carlos Mariátegui, constructor profeta", nº30, abril de 1930, pp.32-33.

⁶¹Vid. Sebastian Gasch, "Panorama de la moderna pintura europea", en *Amauta*, nº20, enero de 1929, pp.28-32; Georg Grosz, "El arte y la sociedad burguesa", nº1, septiembre de 1926, pp.25-28.

5.4.-Colaboradores.

Desde esta tribuna, Mariátegui intentó aglutinar a la nueva generación peruana. Además la tremenda exigencia que requería la publicación suponía un intenso trabajo, por lo cual Mariátegui se vio obligado a rodearse de un amplio equipo de colaboradores. De ese modo, la revista se convirtió en una tribuna de los grupos culturales de provincias como los autores de los grupos Resurgimiento del Cuzco y Orkopata de Puno. Nombres como Luis E. Valcárcel, Uriel García, Atenor Orrego o Alejandro Peralta fueron importantes para desarrollar el ataque al gamonalismo en los Andes. Entre los colaboradores de *Amauta* destacan el poeta Xavier Abril, Armando Bazán, José María Eguren, Alberto Guillén⁶², Haya de la Torre, Enrique López Albújar, Luis Alberto Sánchez, César Vallejo, Martín Adán, Ángela Ramos, María Wiese, César Falcón, César Miró Quesada⁶³, etc. Otros escritores colaboraron esporádicamente o bien se publicaba un texto suyo para ilustrar el contenido global de la revista. Ese es el caso de Germán Arcinegas⁶⁴, Mariano Azuela⁶⁵, Issac Bábel⁶⁶, Henri

⁶²Vid. Alberto Guillén, "Poesía", n°2, octubre de 1926, p.33; "Azahares", n°6, febrero de 1927, p.24.

⁶³Vid. César Miró Quesada, "Poema", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927, p.36; "Mahuaré", n°9, mayo de 1927, p.36; "Poema", n°12, febrero de 1928, p.25; "Poema sin fronteras", n°16, julio de 1928, p.24; "Kipukamayo", n°17, septiembre de 1928, p.85; "Perfil del marinero de la ciudad", n°20, enero de 1929, p.52; "Poema en hoz a Máximo Gorki", n°24, junio de 1929, p.74; "Adyacencia de la fruta y el canto", n°26, septiembre de 1929, pp.53-55; en el número veintinueve apareció una reseña de su libro *Cantos del arado y de las hélices.*, pp.103-104.

⁶⁴Vid. Germán Arcinegas, "El hombre, la bestia y la flor", n°32, p.53-55.

⁶⁵Mariano Azuela publicó un capítulo de *Los de abajo* en *Amauta*, n°11, enero de 1928, pp.30-31. Mariátegui escribió personalmente una crítica en la que alababa su novela, en *Libros y revistas*, en *Amauta*, n°12, febrero de 1928, p.42.

⁶⁶Vid. Isaak Bábel, "La carta", de *Cuentos de la caballería roja*, n°7, marzo de 1927, pp.17-18; "La sal", n°6, febrero de 1927, pp.3-4.

Barbusse⁶⁷, Jorge Luis Borges⁶⁸, André Bretón⁶⁹, Nikolai Bujarin, Jean Cocteau, Ilia Ehrenburg⁷⁰, Waldo Frank⁷¹, John Galsworthy, Máximo Gorki, José Ingenieros⁷², Lenin⁷³, Anatoli Lunacharski⁷⁴, Luis Aragón⁷⁵, Rosa Luxemburgo⁷⁶, Marinetti⁷⁷, Karl Marx⁷⁸, Mayakovski⁷⁹, Gabriela

⁶⁷Vid. Henri Barbusse, "El presente y el porvenir", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927, pp.9-12; "La Batalla Antifascista. Discurso de apertura del Congreso antifascista celebrado en Berlín a comienzos de marzo del presente año, n°23, mayo de 1929, pp.37-40; "La paciencia. Colaboración inédita", n°28, enero-febrero de 1930, pp.4-6. Se reseñaron, además, varios de sus libros: *Fuerza*, en el n°7; en *Libros y revistas*, marzo de 1927, pp.3-4, y *Faits Divers*, en el n°15, mayo-junio de 1928, p.43.

⁶⁸Vid. "Índice de la nueva poesía hispanoamericana. Prólogo de Alberto Hidalgo, Vicente Huidobro y Jorge Luis Borges", en *Amauta*, Lima, n°4, *Libros y revistas*, pp.1-3.

⁶⁹André Bretón participó junto a Jean Cocteau, Luc Durtain, León Werth, Francis Andrés, Emile Vandervelde, Waldo Frank y Miguel de Unamuno en el debate que se estableció en *Amauta* sobre el tema "¿Existe una literatura proletaria", n°18, octubre de 1928, pp.1-8.

⁷⁰Vid. Ilya Ehrenburg, "La literatura rusa de la revolución", n°3, noviembre de 1926, pp.16-20 y p.25.

⁷¹Vid. Waldo Frank, "El redescubrimiento de América. Los últimos días de Europa", n°11, enero de 1928, pp.1-3, n°13, marzo de 1928, pp.5-8; "Retrato de Charli Chaplin", n°26, septiembre de 1929, pp.29-37. Se reseñó su libro *España Virgen*, n°12, febrero de 1928, pp.43-44.

⁷²Vid. José Ingenieros, "Terruño, patria, humanidad (Último capítulo de *Las Fuerzas Morales*, obra póstuma)", n°2, octubre de 1926, pp.17-19.

⁷³Vid. Vladimir Lenin, "El Kantismo criticado de derecha a izquierda", n°22, abril de 1929, p.1-8.

⁷⁴Vid. Anatolio Lunatcharsky, "El desarrollo de la Literatura Soviética", n°20, enero de 1929, pp.20-23; "La educación pública en Rusia", n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.15-16.; "El marxismo y el arte", n°31, pp.56-60.

⁷⁵Vid. Luis Aragón, "El proletariado del espíritu", n°15, mayo-junio de 1928, pp.3-5.

⁷⁶Vid. Rosa Luxemburgo, "Navidad en el asilo de noche", n°22, abril de 1929, pp.8-13. Sobre Rosa Luxemburgo apareció en *Amauta* una biografía a cargo de Nydia

Mistral⁸⁰, Ortega y Gasset⁸¹, Neruda⁸², Huidobro⁸³, Ricardo Palma, Boris Pliniac⁸⁴, Plejanov, Romain Rolland, Unamuno⁸⁵, Bertrand Shaw⁸⁶, Stalin, Ernst Toller, etc⁸⁷.

Lamarque, "La vida heroica de Rosa Luxemburgo", n°30, abril de 1930, pp.78-87.

⁷⁷Vid. F.T. Marinetti, "Movimiento Futurista", n°10, diciembre de 1927, pp.29-30.

⁷⁸Vid. Karl Marx "Espartero, su personalidad. Las causas de sus triunfos y derrotas", n°24, junio de 1929, pp.1-9. También se reseñó su libro *La Revolución Española* en el mismo número, pp.98-100.

⁷⁹Vid. Vladimir Mayakovski, "Izquierda Marchen", n°32, p.52.

⁸⁰Vid. Gabriela Mistral, "Derechos del niño", n°12, enero de 1928, p.32.

⁸¹Vid. José Ortega y Gasset, "Arte chino: Figuras de la China. Los Lojan del templo de Ling-Yen-Si", n°8, abril de 1927, pp.21-24.

⁸²Vid. Pablo Neruda, "Sonata y destrucciones", n°20, enero de 1929, p.36; "Monzón de Mayo", n°28, enero-febrero de 1930, p.15.

⁸³Serafin Delmar reseñó una compilación de poemas de Huidobro bajo el título "Vientos contrarios", en *Libros y revistas*, en *Amauta*, n°8, abril de 1927, p.2.

⁸⁴Vid. Boris Pilniak, "Arina", n°3, noviembre de 1926, pp.12-15.

⁸⁵Mariátegui personalmente reseñó la edición francesa de *La agonía del cristianismo*, en *Libros y revistas*, en *Amauta*, en el n°1, septiembre de 1926, pp.3-4. También apareció una reseña del Romancero del destierro, en el n°25, julio-agosto de 1929, pp.100-101. Unamuno escribió varias cartas: "Mi pleito personal", n°11, enero de 1928, pp.22-24; "Cuatro años de dictadura", n°13, marzo de 1928, pp.16-18;

⁸⁶Vid. Bernard Shaw, "Bernard Shaw habla sobre los problemas de Inglaterra y el Socialismo", n°2, octubre de 1926, pp.4-7; "Definición del socialismo", n°3, noviembre de 1926, pp.9-11.

⁸⁷Resulta difícil establecer la procedencia inmediata de gran parte de los textos de literarios extranjeros reproducidos en *Amauta*, ya que no existía ley alguna que le impidiera al director de una revista reproducir artículos u otras selecciones de libros y revistas sin permiso previo de las casas editoriales originales. Es particularmente problemático fijar la procedencia de las muchas traducciones aparecidas en *Amauta*, aunque muchos materiales de origen europeo o norteamericano llegaban a Lima en versión castellana a través de casas editoriales argentinas y españolas, como la editorial

Era Mariátegui en persona quien dictaba la política editorial de la revista. Sus máximos colaboradores eran el gerente de la revista, Ricardo Martínez de la Torre, y el secretario personal de Mariátegui, Armando Bazán. También José Sabogal era uno de los hombres más próximos a este núcleo directivo⁸⁸.

A pesar de la larga y heterogénea lista que ofrecemos, *Amauta* no era una revista tan ecléctica y abierta a todos los vientos como a menudo se piensa⁸⁹, aunque sí es cierto que la revista no rehusó tratar ningún

Cenit de Madrid y las casas Samet y Babel de Buenos Aires. Cuando no existía una traducción castellana de una obra importante, Mariátegui frecuentemente se encargaba de conseguir el traductor adecuado. De vez en cuando él mismo traducía artículos del francés y del italiano, mientras que Miguel Adler (editor de *Repertorio Hebreo*, la revista de la comunidad judaica) trabajaba sobre textos rusos y alemanes, y José Eugenio Garro traducía de manera prolífica del francés y del inglés." David O. Wise, *op. cit.*, pp., p.150.

⁸⁸"Más tarde, cuando el eclecticismo inicial de *Amauta* dio lugar a un socialismo doctrinario y comprometido, Mariátegui se rodeó de un grupo de jóvenes intelectuales (muchos de ellos de provincias) y de trabajadores asociados al Partido Socialista del Perú o a la Confederación de Trabajadores del Perú (fundada en 1929)." David O. Wise, *op. cit.*, p.147.

⁸⁹Es muy frecuente en el estudio de la figura de Mariátegui encontrar libros dedicados únicamente a ensalzar la figura del intelectual peruano como un escritor perfecto, cuya ideología es incuestionable, estudios que se hacen, a nuestro parecer sin rigor crítico. *Vid.* Jorge Falcón, *Amauta: polémica y acción de Mariátegui*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1979; y *El hombre en su acción*, Lima, Hora del Hombre, 1982. Antonio Melis cae en ese mismo error cuando dice: "En *Amauta*, sobre todo, se despliega en toda su amplitud el diseño político de Mariátegui. (...) A su regreso a la patria, como ya se destacó, se enfrenta con toda la complejidad de la situación y con la necesidad consiguiente de plantear un trabajo a largo plazo. *Amauta* es el instrumento fundamental para esta construcción. Mariátegui consigue reunir alrededor de la revista todos los valores auténticos del Perú de su tiempo, sin ninguna forma de sectarismo. El primer número de la revista representa casi emblemáticamente esta elección. El tema indígena ocupa un lugar central en esta primera salida. pero, para representar su problemática, el director de la revista escoge posiciones muy diferentes entre sí..." Antonio Melis, "José Carlos Mariátegui hacia el S.XXI", *Cuadernos de Recienvenido*, n°1, Universidad de Sao Paulo, 1996, p.15. En un trabajo anterior, A. Melis se pronuncia con la misma rotundidad: "Los escritores y los poetas que colaboraron en *Amauta* pertenecen a varias tendencias artísticas e ideológicas. Frente a este hecho, una vez más la crítica 'benévola' se limitaba a rebatir la 'apertura' de Mariátegui, la hostil, aducía la falta de un criterio riguroso. Más que nada, en este caso, nos encontramos

tema:

"En efecto, la revista aglutina, bajo la conducción de Mariátegui, a los hombres de vanguardia (la vanguardia política de izquierda) pero el espíritu amplio de su director -si bien se propone analizar los problemas peruanos con los instrumentos críticos y doctrinarios del marxismo- no excluye otros temas, otros movimientos, ni otros ámbitos culturales como objeto de reflexión."⁹⁰

El mismo Mariátegui señalaba esta restricción en la "Presentación de Amauta":

"No hace falta declarar expresamente que *Amauta* no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante y polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas..."⁹¹

Carnero Checa relata que el poeta Serafin Delmar se atrevió a decirle un día a Mariátegui: "Su revista *Amauta* es como un ómnibus. Todos pueden treparse en ella". Mariátegui le replicó: "Puede ser... pero usted no ha tenido cabida en ese ómnibus"⁹². La anécdota encuentra una rápida justificación, ya que, aunque Serafin Delmar, siendo apриста, fue uno de los autores que tuvo repetidas intervenciones en *Amauta*, bien con poemas o prosas de vanguardia, esas colaboraciones se acabaron a partir de la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre.

El mismo Carnero Checa reconoce:

delante a interpretaciones descarriadas. El revolucionario peruano no abdica un solo instante de su ubicación ideológica." Antonio Melis, "La lucha en el frente cultural, en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980, p.132.

⁹⁰Gloria Videla de Rivero, *Direcciones del vanguardismo latinoamericano*, t.II, Mendoza-Argentina, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, UNC, 1994, p. 225.

⁹¹José Carlos Mariátegui, "Presentación de Amauta", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.1.

⁹²Genaro Carnero Checa, *op. cit.*, p.193.

"...así sucedió con muchos otros intelectuales que jamás aparecieron en *Amauta*; o con algunos políticos, como Haya de la Torre y sus seguidores en la recién nacida APRA, a los que cerró sus columnas para siempre una vez convencido de la inutilidad de sus esfuerzos para ganarlos a una posición nacionalista y revolucionaria"⁹³

Mariátegui no era proclive a incluir cualquier opción en su revista. Sus propios testimonios lo confirman:

"Al publicar el confuso documento que sigue, damos por terminada toda inserción de nuevas notas emanadas de estudiantes y jóvenes apristas. *Amauta* no es empresaria de propaganda de ninguna vedette prosopopéyica"⁹⁴

Es admisible la idea de que *Amauta*, hasta la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre, estuviera abierta a todas las facciones de la izquierda⁹⁵, pero nunca a alguna postura ideológica radicalmente enfrentada. Por ello, el juicio de A. Melis es acertado si, donde pone intelectuales, se entiende intelectuales de izquierda:

"En realidad lo que anima a Mariátegui es un proyecto de hegemonía de los sectores más intelectuales del país. Lo que comporta una aguda sensibilidad por las

⁹³*Ibidem.*

⁹⁴José Carlos Mariátegui, "Sobre un tópico superado", en *Amauta*, n°29, febrero-marzo de 1930, p.95. El confuso documento al que hace referencia era de Luis Heysen, Secretario General de la escisión del APRA en París.

⁹⁵"Cabe mencionar, sin embargo, que tanto en su indigenismo como en sus planteamientos en torno al arte de vanguardia, *Amauta* deja notar el bien conocido eclecticismo editorial de Mariátegui. Dada la heterogeneidad de los autores que escribían para *Amauta*, no sorprende la persistencia de una corriente indigenista rapsódica y telúrica, ni la presencia de artículos que versan sobre reformas especialmente pedagógicas, ni la coexistencia de opiniones discrepantes en torno al socialismo incaico. Vale destacar, al comentar *Amauta*, la posición prominente otorgada a los ensayos lírico-mesiánicos de Luis E. Valcárcel, provenientes del libro *Tempestad en los Andes*, de 1927, así como la publicidad prestada al Grupo Resurgimiento, un frente de intelectuales cuzqueños sofocado por la represión gubernamental en 1927, a pocos meses de su creación." David O. Wise, "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920", *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, n°122, enero-marzo, 1983, p.165.

articulaciones contradictorias del panorama cultural del país y por las complejas mediaciones que allí es posible encontrar. Frente a sectores orgánicamente reaccionarios, como aquel representado por un Riva-Agüero, la lucha ideológica es decidida y frontal. Se denuncia sin vacilación el programa de restauración que está detrás de las frases seudoprogresistas del grupo del que es dirigente"⁹⁶

Sin embargo, este eclecticismo, esta libertad de publicación que normalmente pregona la crítica, no parece ser tan real como parece. En comparación con otras revistas, como *La Sierra*, revista que algunos críticos han considerado de derechas, *Amauta* era más dogmática y menos receptiva a la hora de publicar un contenido heterodoxo:

"*La Sierra* era una tribuna más abierta, menos exigente en cuanto a la ortodoxia del pensamiento. *Amauta* era más cerrada, algo caciquil, pues Mariátegui ejercía un fuerte control político e ideológico sobre sus colaboradores."⁹⁷

Mariátegui, como demuestra un repaso de los números de la revista mostró una receptividad extraordinaria respecto a las obras de los jóvenes autores peruanos. En cierto sentido, ayudó mucho a su generación, teniendo como modelo a González Prada que había hecho lo mismo en su tiempo. *Amauta* dio cabida en sus páginas a los jóvenes poetas como Abril o Delmar, a los narradores indigenistas que entonces iniciaban su andadura en el mundo de las letras, como Gamaliel Churata (Arturo Peralta). También aparecieron autores consagrados: Enrique López Albújar apareció en *Amauta* y vio un capítulo de su novela *Matalaché* publicada en la revista de Mariátegui. Esta miscelánea de formas y temas es lo que A. Melis ha llamado "la incorporación de la vanguardia artística a la vanguardia política"⁹⁸. Sin embargo, a

⁹⁶ A.Melis, "La lucha en el frente cultural", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980, p.133.

⁹⁷ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980, p.243.

⁹⁸ Antonio Melis, "Introduzione", en José Carlos Mariátegui, *Avanguardia artística e avanguardia política*, ed. y trad. Antonio Melis, Milán, Gabriele Mizzota Editore, 1975, pp. 24 y 25.

diferencia de otras revistas de vanguardia como *Contemporáneos* o *Martín Fierro*, *Amauta* no prestó demasiada atención a la inclusión de creadores de la vanguardia europea.

Su amplia gama de colaboradores, procedentes de los distintos puntos del país que escribían sobre temas diferentes ayudó a solventar la falta de comunicación y articulación propia de Perú en la década del veinte.

5.5.-Los lectores.

Desde 1926 a 1930 *Amauta* fue la revista de vanguardia más leída y de mayor influencia en el Perú y una de las más leídas en Latinoamérica⁹⁹. Su buena distribución facilitó que la revista llegara a un público bastante amplio tanto en Lima como en el resto del país; aun es más, *Amauta* tuvo lectores en México, en todo el Cono Sur y en Centroamérica, en las Antillas¹⁰⁰, e incluso en Europa¹⁰¹.

Dentro de Perú, el gran público de clase media se hallaba cansado de leer publicaciones tradicionales como *Variedades* (Lima, 1908-1932) y *Mundial* (Lima, 1920-1931). Tampoco eran válidas ya revistas indigenistas como *La Sierra* (Lima, 1927-1930) o publicaciones más conservadoras como el *Mercurio Peruano* del exilado Víctor Andrés Belaúnde (Lima, 1918-1931). Esta crisis de las publicaciones existentes puede deberse a su falta de distribución y a su aislamiento capitalino. *Amauta* llenó este vacío con su apertura hacia el cosmopolitismo y consiguió conciliar sus intereses políticos, su

⁹⁹David O. Wise, "Amauta (1926-1930)...", *ed. cit.*, p.132.

¹⁰⁰Desde 1924, Mariátegui tenía amistad con diversos intelectuales cubanos, entre los que destaca Emilio Roig, con los cuales mantenía una continuada correspondencia. Vid. Winston Orrillo, "La solidaridad cubana con Mariátegui: cartas inéditas", Lima, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°4, 1976.

¹⁰¹La repercusión de la revista en un país como Italia ha sido estudiada por Antonio Melis en "Ecos de Amauta en un periódico italiano (1927-1930)", *Anuario Mariateguiano*, v.III, n°3, 1991. Melis proporciona ejemplos de la buena acogida que la revista tuvo en este país estudiando las críticas y reseñas que aparecen en *L'Italia Letteraria* y *La Fiera Letteraria*.

preocupación social, con las informaciones sobre la vida y la literatura europea. *Amauta*, al igual que posteriormente *Labor*, encontró a muchos de sus lectores en el sector obrero¹⁰².

Además, *Amauta* suponía uno de los pocos frentes de oposición al régimen de Leguía:

"La aparición de *Amauta* vino a llenar un vacío periodístico existente durante el último lustro del Oncenio, un vacío que se explicaba por el hecho de que prácticamente toda la oposición activa y propagandística de Leguía se encontrara en el exilio. Tanto los ideólogos conservadores como Belaúnde y José de Riva Agüero como los jóvenes apistas Haya de la Torre, Manuel Seoane y Luis F. Bustamante (todos antiguos presidentes de la radicalizada Federación de estudiantes del Perú) se encontraban ejerciendo su crítica desde lejos cuando *Amauta* emprendió su jornada de cuatro años en septiembre de 1926."¹⁰³

Sin embargo, muchos de los escritores de *Amauta* escribían en otras revistas como *Variedades*, *Mundial* o *La Sierra*. El mismo Mariátegui colaboraba en dos de ellas y muchos colaboradores de *Amauta* se vincularon a la *Nueva Revista Peruana* (Lima 1929-1930) fundada por Belaúnde después de su fracaso económico en el *Mercurio Peruano*. Dado este orden de cosas, hay que preguntarse dónde residió el éxito de *Amauta*. La respuesta se debe buscar en dos frentes: en las particulares condiciones históricas del Perú, en esa década de los veinte que exigía un nuevo sujeto creador de cultura, hecho que *Amauta* ofrecía de modo más novedoso que sus competidores; y en la muestra del elenco de firmas de renombre de carácter internacional, teniendo en cuenta el particular aislamiento de la cordillera andina respecto a Europa. Por este motivo, no es de extrañar que *Amauta*, con sus reseñas y artículos sobre política internacional, sobre arte y literaturas extranjeras, con su fuerte componente izquierdista¹⁰⁴, supusiera una

¹⁰² Antonio Melis, *La agonía de Mariátegui...*, ed., cit., p.66.

¹⁰³ David O. Wise, "*Amauta* (1926-1930)...", ed., cit., p.133.

¹⁰⁴ Los contenidos de autores marxistas estuvieron presentes siempre en *Amauta*: León Trosky, "Vladimiro Iliitch Lenin", n°5, enero de 1927, pp.15-20; Tristán Maroff, "Espartacus y Sandino", n°14, abril de 1928, p.26; Juan Andrade, "El nuevo curso de la Revolución China", n°17, septiembre de 1928, pp.21-31; César Ugarte, "El gobierno



publicación novedosa que superara a sus rivales en todos los frentes.

Otras revistas de vanguardia, como *Flechas* (1924) *Trampolín-Hangar*, *Rascacielos-Timonel* (1926-1927) dirigida por Magda Portal y Serafin Delmar, *Poliedro* (1926) de Armando Bazán y *Guerrilla*¹⁰⁵ de la poetisa uruguaya Blanca Luz Brum¹⁰⁶, tuvieron una vida más efímera y una repercusión menor. Las causas de esta desigualdad en su reconocimiento que el tiempo les ha dado, hay que buscarlas en el espacio que les arrebató la revista de Mariátegui y en la falta de un canal de comercialización adecuado, así como un conjunto de colaboradores de renombre internacional que atrajera la atención del nuevo público. Todo ello de lo que carecían las otras publicaciones, lo tenía *Amauta*:

"Cuando yo tenía veinte años -1931- encontraba *Amauta* en todas partes, la encontré en Pampa, en Huaytará, en Yaucos, en Huancayo, en Coracora, en Puquio: nunca una revista se distribuyó tan profusamente, tan hondamente como *Amauta*."¹⁰⁷

A esto se suma la repercusión catastrófica que tuvo la crisis económica posterior al Crack del 29 que tuvo gravísimas consecuencias para el Perú: "en el Perú prácticamente todas las revistas desaparecieron

socialista de Rusia", n°20, enero de 1929, pp.30-31; J.V. Stalin, "Hacia la socialización de la agricultura", n°31, pp.17-35.

¹⁰⁵Sobre estas revistas véase el libro de Luis Monguió, *La poesía postmodernista peruana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

¹⁰⁶Blanca Luz Brum tuvo una notable presencia en *Amauta* donde publicó un buen número de poemas: "La noche", n°2, octubre de 1926, p.16; "Círculo", n°5, enero de 1927, p.34; "Nocturno", n°6, febrero de 1927, p.26; "Regreso del trabajo", n°7, marzo de 1927, p.32; "Poema", n°9, mayo de 1927, p.19; "Alabanza por los instantes puros", n°10, p.58; "Poema", n°11, enero de 1928, p.19; "Nicaragua", n°13, marzo de 1928, p.18; "Fuerza", n°15, mayo-junio de 1928, p.19; "Poema", n°16, julio de 1928, p.27; "Pequeña Antología de la Revolución", n°17, septiembre de 1928, pp.83-84; "Himno de fuerzas", n°18, octubre de 1928, p.76; "Cantos a blanca luz", n°25, julio-agosto de 1929, p.36; en el n°4 se mostraba una reseña de su libro *Levante*.

¹⁰⁷José María Arguedas, "Testimonio", en *Primer encuentro de narradores peruanos*, Lima, Latinoamericana, 1986, p.236.

a raíz del colapso económico"¹⁰⁸

Amauta tuvo una acogida entusiasta dentro y fuera del Perú. El primer número se agotó por completo y Mariátegui se preocupó de que a todos los intelectuales en el exilio les llegara un número¹⁰⁹. Haya de la Torre se entusiasmó ante la lectura del primer número en sus manos:

"Usted, compañero Mariátegui, ha comenzado esa tarea que hay que intensificar y engrandecer. Hay que revisar la tarea del civilismo intelectual y derribar ídolos, sacando del 'Índex' a muchos valores nuestros populares y por ende nacionales legítimos, que el civilismo intelectual condenó. Usted ha comenzado esta tarea con Valdelomar, con Gamarra, con López Albújar, con Valcárcel, con Vallejo."¹¹⁰

Según las listas de distribuidores publicadas en *Amauta*¹¹¹, la revista se podía conseguir en las principales capitales latinoamericanas: Valparaíso, Buenos Aires, Córdoba, Montevideo, Río de Janeiro, San Salvador, Guatemala, México D.F., La Habana, etc: también se vendía en Nueva York, París, Madrid y Melbourne. Además, Mariátegui mantenía un tenaz sistema de canje con otras revistas, lo cual acrecentaba la presencia de *Amauta* en muchos otros países. Carnero Checa cita algunos de estos títulos con los que se establecía el

¹⁰⁸David O. Wise, "*Amauta* (1926-1930)...", *ed., cit.*, p.141, (nota a pie de página).

¹⁰⁹De este modo, César Vallejo le escribía a Mariátegui en diciembre de 1926: "He recibido *Amauta*. Sigo con fraternal y fervorosa simpatía los trances y esfuerzos culturales de nuestra generación, a cuya cabeza está usted y están otros espíritus sinceros como el suyo. En estos días enviaré a usted con todo el cariño algún trabajo para *Amauta*, cuyo éxito y acción renovatriz en América celebro de corazón, puesto que ella es, como usted me dice, "nuestro mensaje". Creo que esta resonancia ha de crecer, contribuyendo así a densificar más y más la sana inspiración peruana de nuestra acción ante el continente y ante el mundo." Carta inédita de César Vallejo a José Carlos Mariátegui. El documento se puede consultar en la colección privada de la familia Mariátegui: Fundación Mariátegui, Miraflores, Lima-Perú. *Cit.* por David O. Wise, "*Amauta* (1926-1930)...", *ed., cit.*, p.142.

¹¹⁰Víctor Raúl Haya de la Torre, "Nuestro frente intelectual- mensaje de Haya de la Torre para *Amauta*" en *Amauta*, n°4, diciembre de 1926, pp. 3 y 4.

¹¹¹En *Amauta*, n°23, mayo de 1929, y n°32, agosto-septiembre de 1930.

intercambio, algunos de ellos son títulos básicos de la historia de la literatura latinoamericana e incluso universal: *Universidad* de Germán Arcinegas, *Monde* de Henri Barbusse, *La Pluma* de Zum Felde, *Contemporáneos* de Jaime Torres, *Avance* de Juan Marinello, *La Revolution Surrealiste* de André Bretón, *El Libertador* de Julio A. Mella y Diego Rivera, etc.¹¹²

Finalmente, hay que preguntarse por la identidad de quién leía en realidad *Amauta*. ¿Pretendía Mariátegui que los indios leyeran su revista? ¿Quería Mariátegui que las voces sin voz, los olvidados, aquellas almas sin defensa, cuyos derechos la revista defendía, leyeran una publicación de profundo análisis sobre la situación del Perú? Indudablemente no, ya que la mayoría de la clase indígena en Perú era en la década del veinte analfabeta. Por ello la revista poseía el mismo carácter heterogéneo que la literatura indigenista¹¹³. Es decir, era una revista que hablaba sobre el indio, pero por medio de unos escritores que eran mestizos en su mayoría y que no utilizaban el quechua, sino la lengua del conquistador, por lo cual escribían para los blancos o mestizos: ¿Con el fin de cambiar la situación de explotación del indígena o con el fin de ganar prosélitos a costa de lo que fuera? ¿Con el fin de solucionar los problemas reales del país o con el fin de hacerse los dirigentes de una moda que hacía vender libros y revistas como *Amauta*?

¹¹²Genaro Camero Checa, *op. cit.*, p.194.

¹¹³Sobre el concepto de literatura heterogénea, véanse los estudios de Antonio Comejo Polar: *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989; *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lima, Lasontay, 1980; "Para una interpretación de la novela indigenista", en *Casa de las Américas*, XVI, n°100, La Habana, enero-febrero, 1977; "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v.IV, n° 7 y 8, Lima, 1978; "Literatura peruana: una totalidad contradictoria", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°19, 1^{er} semestre, 1984. Algunas críticas a su concepto de literatura heterogénea aparecen en el debate que el mismo Comejo Polar establece con Roberto Paoli, en "Sobre el concepto de heterogeneidad a propósito del indigenismo literario", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°12, 2^o semestre, 1980.

5.6.-Etapas.

A lo largo de sus cuatro años de historia, *Amauta* sufrió los numerosos vaivenes políticos que acompañaban al país. A su vez, las divisiones que existían en el seno de la izquierda entre el APRA de Haya de la Torre y los seguidores de Mariátegui junto la endeble salud de éste condicionaron en distintos momentos los rumbos que tomó la revista. Por todo ello se puede hablar de diversas etapas en el camino que trazó *Amauta* desde 1926 a 1930.

Para Alberto Tauro existen tres etapas en la biografía de *Amauta*¹¹⁴: la primera abarca desde el primer número hasta el noveno (mayo de 1927), momento en que la revista es clausurada por el gobierno de Leguía acusada de un complot comunista; la segunda integra los números publicados desde la reapertura de *Amauta* hasta la enfermedad y muerte de Mariátegui, es decir, desde el n°10 (diciembre de 1927) hasta el n°29 (marzo de 1930); la tercera etapa comprende los números del 30 al 32, números que aparecieron después de la muerte de su fundador.

Otros críticos¹¹⁵ distinguen cuatro fases. La primera abarcaría del n°1 al n°9. Sería una fase ecléctica, de definición ideológica donde el componente indigenista sería el de mayor peso. La revista en este tiempo no revestía un programa definido:

"El objeto de esta revista es el de plantear, esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos. Pero consideraremos siempre al Perú dentro del panorama del mundo. Estudiaremos todos los grandes movimientos de renovación políticos, filosóficos, artísticos, científicos. Todo lo humano es nuestro. esta revista vinculará a los hombres nuevos

¹¹⁴ Alberto Tauro, *ed., cit.*

¹¹⁵ Vid. David O. Wise, "*Amauta* (1926-1930): Una fuente para la historia cultural peruana", en Victor Berger (Ed.), *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987, pp.135-139; Fernanda Beigel, "Un portavoz, una revista y una vanguardia: el proyecto de José Carlos Mariátegui y la periodización de la revista *Amauta*", *Anuario Mariáteguiano*, v.VIII, n°8, 1996. Para María Elena Goicoechea estas cuatro fases corren en paralelo con los cuatro manifiestos que aparecieron en *Amauta. Op., cit.*, pp. 30-32.

del Perú, primero con los de otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo."¹¹⁶

Una segunda fase se abre a partir de diciembre de 1927, con el n°10 de la revista, seis meses después de que el gobierno de Leguía clausurará la revista, por presión del gobierno norteamericano a causa de los ataques antiimperialistas de Mariátegui y sus colaboradores. En la represión también caerán la Editorial Claridad, la Federación Obrera Local y la Federación Textil en mayo de ese mismo año. Mariátegui describió así lo sucedido:

"La policía extrajo violentamente de sus domicilios, la misma noche, a los más conocidos agitadores obreros, tanto para paralizar una segunda protesta como para dar mayor volumen a su pesquisa... se apresó al escritor Jorge Basadre, responsable sólo de un estudio sobre la penetración económica de los Estados Unidos en Centro y Sud-América, y particularmente en el Perú... Reclusión en la isla de San Lorenzo de cuarenta ciudadanos, entre escritores, intelectuales y obreros; clausura de la revista *Amauta*, órgano de los intelectuales y artistas de vanguardia; deportación de los poetas Magda Portal y Serafín Delmar a La Habana; acusación y vejámenes a la poetisa uruguaya Blanca Luz Brum, viuda del gran poeta peruano Juan Parra del Riego; cierre por una semana de los talleres y oficinas de la Editorial Minerva; prisión mía en el hospital militar donde permanecí seis días, al cabo de los cuales se me devolvió a mi domicilio con notificación de que quedaba bajo la vigilancia policial."¹¹⁷

Mariátegui abriría esta segunda etapa con el manifiesto "Segundo Acto":

"No es esta una resurrección. AMAUTA no podía morir. Habría siempre resucitado al tercer día. No ha vivido nunca tanto, dentro y fuera del Perú, como en estos mismos meses de silencio. La hemos sentido defendida por los mejores

¹¹⁶José Carlos Mariátegui, "Presentación de *Amauta*", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.1.

¹¹⁷Carta de José Carlos Mariátegui a la revista *La Correspondencia Sudamericana*, n°29, 15 de agosto de 1927, Buenos Aires-Argentina. Cit. por Genaro Camero Checa, *op.*, cit., p.197.

espíritus de Hispanoamérica."¹¹⁸

Pero, en 1928, Mariátegui rompió con el APRA, después de que éste evolucionara hacia posiciones más conservadoras buscando agrupar a las elites y a las clases medias con el fin de ganar las elecciones de 1929¹¹⁹. En el n°17, Mariátegui firma el editorial "Aniversario y balance" mostrando su rechazo a los planteamientos de Haya y decantándose por el socialismo:

"*Amauta* no es una diversión ni un juego de intelectuales puros: profesa una idea histórica, confiesa una fe activa y multitudinaria, obedece a un movimiento social contemporáneo. En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos expectadores (*Sic*) ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos esta sola, sencilla y grande palabra: Socialismo."¹²⁰

Las fases de definición ideológica habían terminado y Mariátegui se reconocía abiertamente como un marxista, pero sin atacar radicalmente al régimen de Leguía. Los seguidores del APRA fueron censurados en la revista y el peso de los artículos sobre el comunismo en la Unión Soviética fue mayor.

Tras la muerte de Mariátegui, como ya quedó dicho, Ricardo Martínez de la Torre tomó el mando de *Amauta*. Este imprimió a la revista un carácter más radical hasta convertirla en la voz del Partido Comunista Peruano que había abandonado desde mayo de 1930 su antigua denominación de Partido Socialista Peruano:

"Comienza el Tercer Acto. *Amauta* se define una vez más como tribuna del

¹¹⁸José Carlos Mariátegui, "Segundo acto", en *Amauta*, n°10, diciembre de 1927, p.3.

¹¹⁹Vid. Héctor Bejar, "APRA-PC, 1930-1940: Itinerario de un conflicto", *Socialismo y participación*, n°9; Carlos Franco, "Mariátegui-Haya: surgimiento de la izquierda nacional", *Socialismo y participación*, n°8.

¹²⁰José Carlos Mariátegui, "Aniversario y balance", *Amauta*, n°17, septiembre de 1928, p.1.

movimiento de la clase trabajadora. Mantendrá la independencia del proletariado en la lucha social. Rechazará toda intervención extraña a sus intereses inconfundibles. reivindica, desde este número, su categoría de revista de clase."¹²¹

Con Martínez de la Torre, *Amauta* entraba en su cuarta y última etapa, una etapa que constituía ya la agonía de la revista. Bajó la calidad de sus escritos y la revista tomó un tono más panfletario. El contenido literario perdió la importancia que había tenido años atrás, durante el tiempo en que fue dirigida por Mariátegui, con el cual la revista siempre mostró una línea literaria muy uniforme. De hecho, con Martínez de la Torre, descendieron radicalmente las colaboraciones narrativas y poéticas¹²². Martínez de la Torre sólo publicó tres números. El nº30 fue un homenaje a Mariátegui en el que todos los intelectuales próximos a él, colaboraron en el número, coincidiendo en el gran papel que había desempeñado su fundador en el desarrollo de las ideas del Perú contemporáneo.

5.7.-Amauta y el periodismo.

Amauta no fue pensada como una obra exclusiva de Mariátegui. Estaba pensada para representar a una generación. *Amauta* pretendía agrupar a los intelectuales peruanos en un frente único:

"Desde 1926 se vigorizó la aspiración de Mariátegui a la unificación de las fuerzas progresistas. Mariátegui apoya el Congreso Sindical de Lima, con la esperanza de que éste eche las bases de una central nacional, e intenta cohesionar a los jóvenes intelectuales progresistas que se consideraban a sí mismos como 'vanguardia'. Esta 'vanguardia' representaba una fuerza poco definida, portadora de numerosos tipos de propósitos e ideas, con frecuencia contradictoria. Sin embargo, esta fuerza aspiraba a una transformación social ('renovación') aunque poco definida.

¹²¹Ricardo Martínez de la Torre, "Tercera etapa", en *Amauta*, nº30, abril-mayo de 1930, p.4.

¹²²Como señala Wise, "Martínez de la Torre tenía menos capacidad editorial que Mariátegui y le faltaba la autoridad moral e intelectual que se necesitaba para retener a los colaboradores de la revista, muchos de los cuales pensaban que Amauta ya había cumplido su propósito." David O. Wise, "*Amauta* (1926-1930)...", *ed., cit.*, p.139.

Aglutinando estas fuerzas, la revista *Amauta* deseaba orientarlas hacia la transformación social revolucionaria."¹²³

Pero resulta significativo que el proyecto de futuro del Perú saliese de una revista y no de los claustros universitarios. Esta nueva generación resultaba ser una generación antiacadémica que se había educado en las redacciones de los periódicos. El periodismo fue entonces el arma de combate contra la oligarquía. La crónica periodística se había vinculado hasta entonces a la creación literaria. Había sido éste el caso de Valdelomar y también iba a ser el de Juan Croniqueur; pero el editorial acabó por convertirse en un ensayo de interpretación social que finalizó adquiriendo calidad intelectual.

"El estilo periodístico contagio incluso a los eruditos de procedencia universitaria: frases cortas, precisión acompañada por una adjetivación sobria; fue también el estilo que iría desarrollando Mariátegui."¹²⁴

De este modo, el periodismo se convirtió en la trayectoria de Mariátegui en un instrumento de observación de la vida que le permitía reflexionar sobre los problemas más acuciantes de su país. Por ello su obra no es la de un teórico, sino la de un periodista, la de un agudo periodista que jamás tuvo la intención de escribir un gran libro, pues es así como surgen los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: tomando al género periodístico como resorte de análisis de lo que rodea al escritor, como sistema de parcelación de la realidad circundante.

"La temprana iniciación periodística de Mariátegui lo inmunizó contra esta tendencia 'teoricista' y el engarce con el movimiento social lo alejó de cualquier enclaustramiento, quedando para el olvido su juvenil retiro en el convento de los descalzos."¹²⁵

¹²³ Adam Anderle, *Los movimientos políticos en el Perú*, La Habana, Casa de las Américas, 1981, pp. 131 y 132.

¹²⁴ Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui...*, ed., cit., p.59.

¹²⁵ *Ibidem*, p.60.

El periodismo fue en Mariátegui una discusión polémica. Su discurso sale de la contradicción. De ahí que trabajara continuas discusiones con Luis Alberto Sánchez o con Haya de la Torre. El periodismo fue también un ejercicio que vinculó a los intelectuales que se situaban en su ámbito más próximo. Una razón de ayuda para el desarrollo de esta tendencia literaria fue la crisis de la universidad durante el oncenio y el exilio de los intelectuales contrarios a Leguía.

El periodismo había sido ya un arma para entablar las más duras peleas de la Independencia. Mariátegui, además, debía saber el papel que había jugado *Iskra* (La Chispa), periódico fundado por Lenin, en el desarrollo de la Revolución bolchevique. Mariátegui pretendía levantar un edificio que era la revolución y los andamios que iban a sustentar ese edificio eran los periódicos. Mariátegui con su tarea periodística pretendía afianzar los cimientos de la concienciación para la forja de un nuevo Perú.

5.8.-La otra aventura de Mariátegui: Labor.

Mariátegui pretendió ampliar su oferta editorial que complementase el papel de *Amauta* con un periódico de periodicidad quincenal que se tituló *Labor*. El periódico sólo logró una salida irregular desde el 10 de noviembre de 1928 hasta el 7 de septiembre de 1929 a causa de la falta de financiación y los inconvenientes interpuestos por el gobierno. Con *Labor*, Mariátegui se propuso llegar a un público más amplio. Para Giovanni Casetta, *Labor* representa "un instrumento insustituible para la historiografía porque es una expresión directa del área cultural del primer marxismo latinoamericano"¹²⁶.

Labor nace en el período crucial en que tienen lugar las represiones hacia los movimientos obreros a cargo del régimen de Leguía. La revista nace para responder a las exigencias del grupo de intelectuales limeños que mantenían su distanciamiento político del APRA y que sostenían una independencia respecto a la hegemonía de

¹²⁶Giovanni Casetta, "Labor, revista sindical de los años veinte", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980, p.115.

las clases medias¹²⁷.

El primer número incluyó un cuento, *Mañanas Collas*, de Gamaliel Churata, escritor de Puno que ya había colaborado en *Amauta*. También se publicó el artículo de Mariátegui titulado *Sobre el problema del indio* que se corresponde con el capítulo séptimo de los *Siete ensayos*. En los siguientes números, *Labor* denunció las injusticias acometidas contra los indios y destacó artículos de interpretación sobre la problemática indígena.

Labor fue "un periódico único en América Latina".¹²⁸ No sólo reflejó en sus páginas los problemas de los trabajadores peruanos, sino que dio cabida a cuentos, capítulos de novela y fragmentos de obras sociales. Su objetivo era adoctrinar a los trabajadores sin descuidar la edición cultural:

"*Labor* no trató de popularizar la cultura en el sentido tradicional, diluida al nivel intelectual del trabajador pasivo no escolarizado; sí intentó aumentar el bagaje cultural de sujetos activos en la historia. El quincenario se dirigía a lectores capaces de ser dueños de su destino, en contraste con sus predecesores."¹²⁹

Hasta febrero de 1929 la periodicidad de la revista fue regular. Luego del octavo número hubo varias suspensiones por parte del gobierno, a causa de la campaña dirigida por la revista contra los desastres mineros producidos por la Cerro de Pasco Corporation. El 7 de diciembre de 1929 la aventura de Mariátegui finalizaba: *Labor* fue clausurada por el gobierno cuando el undécimo número estaba ya en la imprenta.

¹²⁷*Ibidem*, pp.116-117.

¹²⁸Eugenio Chang-Rodríguez, "El indigenismo peruano y Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, n°127, Abril-junio, 1984, p.387.

¹²⁹*Ibidem*, p.388.

6.-La narrativa de Amauta.

Según Cornejo Polar, en las dos primeras décadas del S.XX "concluye el proceso a través del cual la literatura peruana se asigna a sí misma una tradición, aunque al mismo tiempo -por acción de nuevos sujetos sociales- comienza a emerger y a ganar prevalencia otra conciencia de nuestra historia literaria y a constituirse, por consiguiente, una imagen distinta de todo el desarrollo de la literatura del Perú"¹. La tradición europea defendida por el conservadurismo hispanista de Riva-Agüero y Belaúnde resultaba inconciliable con el espíritu renovador de la vanguardia, un espíritu que luchaba contra lo viejo y consideraba al pasado incaico como la verdadera tradición cultural del Perú. Los nuevos escritores, como Mariátegui y los grupos de Cuzco y Puno, manifestaban una concepción diferente de la literatura y la historia peruana que resurgía en esos años como consecuencia de la grave situación política y social que afectaba al Perú en los años iniciáticos de la modernidad. Pero, en ambos frentes, no existía un bloque homogéneo sino que, como hemos visto, en el seno del grupo de los hispanistas y en el de la vertiente vanguardista existían distintos planteamientos acerca de la figura del indio y su modo de integración en la estructura nacional.

La propuesta vanguardista mantenía un nexo común en todos sus autores: abordar el problema de la modernidad, y el indio era un valor de cambio en ese debate. El espíritu de lo nuevo significaba asumir la tradición del habitante originario de América, aunque el abanico de respuestas resultaba de lo más variado. El testimonio de Esteban Pavlevitch resulta aclarador:

"En el Perú, en el vocablo vanguardismo se comprendía lo mismo que

¹Antonio Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, ed., cit., p.105.

España y mucho más, por la suma de algunos ismos de rebote: sencillismo, simplismo, estridentismo, vallejismo, martinferrismo, cholismo, etc., etc. Cada quién tomaba de ese abigarrado cajón de sastre lo que quería y lo que podía. Y se produce el fenómeno, nada extraordinario en épocas de grandes sacudimientos sociales -así aconteció a la aparición del romanticismo-, en que escritores y artistas que se reclamaban izquierdistas en política, seguían asidos a fórmulas estéticas caducas, y a la inversa, muchos de los vanguardistas literarios, militaban políticamente en las trincheras de la reacción."²

Para Nelson Osorio, estas tensiones se resolvieron mediante la coexistencia de formas literarias diferentes como regionalismo, nativismo, criollismo o mundonovismo y experimentación³, a pesar de que no definiera el contenido de cada una de ellas. El Perú y su revista más representativa, *Amauta*, no fueron ajenos al abanico de estas propuestas. Había muchas formas de contestar al hecho de situarse ante la nueva realidad que se edificaba en todos los puntos del continente, y la narrativa de los años veinte significaba, fuese o no vanguardista, en el Perú, al igual que el resto de Latinoamérica, un "proceso de historización interna" que suponía una revisión de la realidad social. Un intento de descubrir el país y sus diferentes habitantes surgía como respuesta a la modernidad y como reacción a la cultura oficial representada en las tesis hispanófilas de Riva-Agüero y su libro *Carácter de la literatura del Perú independiente*⁴.

El amplio abanico de respuestas a la realidad cambiante de estos años escapaba a cualquier clasificación de tipo fácil. El vanguardismo en Hispanoamérica se mostró ligado al fenómeno de internacionalización de las vanguardias europeas, pero, dadas sus peculiares condiciones históricas y sociales, mantuvo particularidades que daban voz a los nuevos sectores emergentes, a las nuevas clases medias que habían emergido en el período de postguerra⁵. Estas particularidades propiciaron que en el Perú lo

²Esteban Pavlevitch, "Prólogo", en Adalberto Varallanos, *Permanencia, cuentos, poemas y otros escritos*, Buenos Aires, Andimar, 1968, pp.23-24.

³Nelson Osorio, *La formación de la vanguardia literaria en Venezuela*, ed., cit., pp.68-69.

⁴Antonio Comejo Polar, *Historia de la literatura del Perú republicano*, en AAVV, *Historia del Perú*, t.VIII, ed., cit., p.117.

⁵*Ibidem*, p.72

moderno tuviera muy diferentes lecturas, ya que esta circunstancia obligaba a los escritores a preguntarse lo que eran y lo que querían llegar a ser. Se apostaba por la modernidad en algunos casos y, en otros, se negaba, pero la discusión mantenía ese interrogante sobre el papel del hombre en el mundo moderno, ya fuera en la sierra, ya fuera en la urbe o ya representara al hombre universal.

En el caso de *Amauta* se repetía este recurrente esquema junto con un segundo factor que escindía la práctica literaria en concepciones de diverso tipo. Mariátegui había concebido su tribuna como una publicación que sirviera de lugar de debate para discutir estas ideas, pero, a su vez, no pretendía desperdiciar la ocasión de constituir un frente único de intelectuales, cuyo propósito principal, en colaboración con los sectores obreros y campesinos, era la lucha contra el estado burgués. En este terreno, la narrativa iba a jugar un papel importante, unida nuevamente a la praxis vital, y por ello, no resultaba tan extraña la inclusión en *Amauta* de propuestas narrativas muy diferentes, siempre que éstas mostraran ese espíritu para la lucha contra lo burgués, y lo burgués en Perú podía abarcar costumbres, instituciones, ideas y libros. Lo burgués recibía el nombre de gamonalismo, centralismo, novecentismo, imperialismo, Costa, Lima o arte tradicional, y ello implicaba que en el espectro se diera cabida a formas y temas literarios de muy diverso orden. El indigenismo regionalista tenía cabida puesto que sacaba del olvido de este Estado al indio y negaba lo positivo del espíritu modernizador en tanto que éste significara la implantación de las normas del capitalismo más extremo y el destierro de la tradición y la cultura indígenas. Del mismo modo se aceptaba el relato vanguardista, experimentador, si se quiere incluso "europeizante", de corte iconoclasta, que significaba el repudio del arte burgués y de lo que hasta entonces habían sido las concepciones artísticas. Y la propuesta de *Amauta* no se limitaba a estos dos frentes. La modernidad podía ser vista desde muchas otras ópticas que manifestaran la nueva sensibilidad o que debatieran el modelo de una sociedad que había separado el arte de la vida: desde el dolor del hombre universal tras el prisma del subconsciente ante la aparente inconsistencia de la realidad, como hiciera Vallejo, o desde la trinchera más local que representaba al hombre fustigado por los gamonales como hicieran Gamaliel Churata o Eugenio Garro.

En este trazado, que suponía cierta confusión, no resultaba tan extraño que algunos autores con pretensiones de subir al tren de los

modernos mantuvieran todavía demasiados vínculos con la literatura tradicional, pero que, a su vez, este lastre no tuviera el suficiente peso para que Mariátegui descartara su obra de las páginas de su revista. El caso más claro era el de María Wiesse que oscilaba entre una prosa con múltiples residuos del modernismo preciosista y algunos relatos en los que se debatía la cuestión de la identidad de los peruanos. Su vínculo matrimonial con José Sabogal y su amistad con Mariátegui pueden explicar la inclusión de algunos de sus textos que resultaban algo chocantes con la línea general de la revista.

La narrativa siguió este ancho camino y *Amauta* le prestó un lugar preferente durante el período en que la revista fue dirigida por Mariátegui. El género narrativo tuvo un considerable peso en el volumen global de la revista, únicamente superado por el ensayo, pues se trataba una manifestación de la modernidad y a la vez un instrumento de gran importancia en la empresa política de Mariátegui. Resultaba bastante lógico que los intereses culturales de su director, José Carlos Mariátegui, corrieran en favor de esta opción, dado que, a pesar de ser un periodista interesado por los problemas sociales y económicos del Perú, había dedicado uno de los ensayos y el más importante de su obra capital a la evolución de la literatura peruana. Para él política y literatura debían seguir el mismo camino: "mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que sin dejar de ser concepción es estrictamente estética, no puede operar independiente o diversamente"⁶.

En segundo lugar, según Mariátegui, la vanguardia trataba de instaurar una nueva tradición literaria en el Perú como consolidación de ese Perú "integral" "que en sus cuatro quintas partes" era indígena, y que tras los buenos propósitos escondía el racismo, la venganza y el odio interétnico. Tanto sus *Siete ensayos* como la literatura publicada en *Amauta* debían contribuir al éxito de su programa político. Por tanto, las páginas de *Amauta* debían servir de soporte a la consolidación de un nuevo Perú que debía conducir a los albores de una literatura que pudiese ser escrita por indios.

Así pues, no es ocioso decir que si "el indigenismo cumple la trascendente función de revelar el mundo andino en sus más variados

⁶José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.231.

aspectos"⁷, aunque esta muestra se hiciera bajo el prisma de la idealización y el delirio, el marco de la ficción era un buen terreno donde aglutinar los distintos aspectos del universo indígena o, mejor dicho, para desentrañar aquellos aspectos que a Mariátegui y los indigenistas que le seguían les interesaba destacar en correspondencia con sus prioridades ideológicas. A su vez, el cuento, a causa de su brevedad y menor coste, permitía que este género se incluyese con mayor facilidad en la revista y, además, como señala Anderson Imbert, permitía "que el cuentista, libre de interferencias e interrupciones, domine durante menos de una hora el arte de producir un efecto único"⁸, de modo que el relato podía funcionar como evidente mecanismo de concienciación sustancialmente mejor que otros géneros.

A todo esto habría que añadir la riqueza cuentística que en los años que van de 1875 a 1940 se desarrolla en las provincias. Tamayo Herrera señala a este respecto que en esos años sólo en Puno hubo 106 autores que cultivaron este género⁹. Por lo tanto es normal que el ideario indigenista encontrara su cauce formal en el cuento y no en el teatro o la poesía. La novela quedaba como un género de difícil publicación, ya que debía suponer un coste que una revista como *Amauta*, que desde sus inicios arrastró problemas económicos, no podía soportar. También la extensión corriente de una novela, aunque ésta fuera breve, obligaba a publicarla por entregas y a ocupar un espacio mucho más amplio.

Amauta incluyó en sus páginas a autores en su mayoría peruanos. Algunos pertenecían a los grupos de Cuzco y Puno como Luis E. Valcárcel, Gamaliel Churata, Ernesto Reyna, Eugenio Garro, Miguel Ángel Urquieta, Mateo Jaika; otros procedían de la Costa, como Enrique López Albújar, José Díez Canseco, María Wiese, Ángela Ramos, Martín Adán, Estuardo Núñez, Serafín Delmar, Ricardo Martínez de la Torre, Adalberto Varallanos o Xavier Abril. También fueron publicadas algunas muestras de la obra de los

⁷Samuel Lozano Alvarado, *Ande e indigenismo: identidad y conflicto*, Universidad Nacional de Cajamarca, 1982, p.13.

⁸Enrique Anderson Imbert, *Teoría y técnica del cuento*, Barcelona, Ariel, 1992, p.22.

⁹José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, ed., cit., pp.356-357.

mexicanos Jacobo Hurwitz y Mariano Azuela, y de la argentina Amanda Labarca Hubertson.

Pero, la literatura, para Mariátegui, era una manera más de que el Perú alcanzara la modernidad y, al mismo tiempo, resultaba una expresión de la misma. Sus ideas ambicionaban un alcance internacionalista que propiciaban una mejor definición de la propia realidad, tal como señalaba en las últimas frases de sus *Siete ensayos*:

"Nuestra literatura ha entrado en un período de cosmopolitismo. En Lima, este cosmopolitismo se traduce en la imitación entre otras cosas de no pocos decadentismos occidentales y en la adopción de anárquicas modas finiseculares. Pero, bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos ecuménicos que tanto se nos reprocha nos vamos acercando más a nosotros mismos"¹⁰

De ahí que Mariátegui se interesara por la literatura producida en otros países e introdujera en las páginas de su revista reseñas de las principales novedades de libros europeos y americanos junto a fragmentos de novelas y relatos de autores como Waldo Frank, Ernst Toller, Henri Barbusse o Ernesto Glaeser.

Especial relevancia tuvo en la revista la presencia de los autores rusos que mostraban las escenas más representativas de la vida en la recientemente surgida nueva república socialista. Isaak Babel, Boris Pilniak y Miguel Zoschenko fueron los autores rusos incluidos en las páginas de *Amauta*. Ellos acercaban la literatura al hombre que se enfrentaba a los problemas de las nuevas sociedades surgidas del impacto revolucionario y rescataban, a su vez, a la literatura de la autonomía estética en que había quedado en épocas pasadas. Del mismo modo, se le concedió un gran espacio a la novela del rumano Panait Istrati, *Spilca, el monje*, cuyos protagonistas sufrían la crueldad de los caciques en el mundo rural de la parte más pobre de Rumanía. La denuncia contribuía a aproximar la literatura a la cuestión social.

Ya a primera vista la selección denunciaba que la mayoría de los escritores extranjeros incluidos eran autores afines a su ideario socialista o que simplemente se unía a ese grupo de compañeros, a ese frente común, que caminaban en el mismo camino contra lo

¹⁰José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad preuana*, ed., cit., p.350.

burgués. La vanguardia se apoyaba en el espíritu antiburgués y en el Perú ese espíritu significaba luchar contra la clase dirigente. La lucha se producía también en otros países y la literatura de *Amauta* iba a ser un notable exponente de ese proceso.

6.1.-La narrativa indigenista en Amauta.

Fueron principalmente los autores del interior los que cultivaron el relato indigenista ambientado en las zonas rurales. Ello no carecía de lógica, ya que en su mayoría habían sido testigos de las atroces injusticias que se cometían contra los indios y, además, como señala Carlos Franco, porque "los indigenistas sintieron en el curso de sus propias vidas, aunque a través de modalidades, situaciones, sentidos e intensidades diferentes, las experiencias existenciales de indiferencia, el abandono, el desapego y el desprecio que marcaron la vida de los indios. Y las entendieron como expresión de la valoración y las actitudes básicas hacia ellos del Estado oligárquico y de la Lima blanca y criolla"¹¹. El relato rural se sirvió en *Amauta* de la temática del relato indigenista y, en el fondo, el indigenismo no dejaba de ser un regionalismo que adoptó formas diferentes en la zona andina.

El regionalismo venía dado por un molde heterogéneo por novelas como *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos, publicada en 1929, *Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes y *La vorágine*, de José Eustasio Rivera. El regionalismo se desarrolló entre 1910 y 1940 y se caracterizaba, según la concepción tradicional, por seguir los moldes del realismo decimonónico y constreñirse a dos temas fundamentales: la lucha del hombre con la naturaleza y el del conflicto del hombre enfrentado a las injusticias sociales en un recurrente esquema de explotadores y explotados¹². El modelo no hacía sino repetir la dicotomía, esbozada por Sarmiento en el *Facundo*, de civilización y barbarie, dando un protagonismo inusual a la relación que se establecía entre los hombres y la tierra, siendo presentada ésta como la auténtica y genuina patria del hombre americano:

¹¹Carlos Franco, "Impresiones del indigenismo", en *hueso úmero*, Lima, n°19, octubre-diciembre, 1984, p.47

¹²Juan Loveluck, "Crisis y renovación de la novela hispanoamericana", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p.15.

"La naturaleza, mejor la Naturaleza -así con mayúscula- se impone mayestática sobre el elemento hombre, con una potencia arrolladora y decisiva. La novela americana forzosamente ha tomado otro rumbo en abierta disparidad con la obra narrativa europea, hecho éste que me parece de toda evidencia y rotundidad (...) las grandes novelas de América las que dan la tónica o son exponente de las demás creaciones novelísticas- han rectificado el concepto tradicional de dicho género. Ya no es el hombre ni siquiera el factor humanidad, lo fundamental, el protagonista de la novela americana. Sus grandes personajes son vitalizaciones de la Naturaleza (...) Los tipos humanos (están) reducidos a simples accidentes; sus acciones viven apagadas a la sombra de acontecimientos geográficos más influyentes y operantes en la vida del continente."¹³

La preponderancia de la Naturaleza por encima del mundo del hombre en la novela regionalista fue cuestionada por Arturo Torres Rioseco¹⁴, Anderson Imbert¹⁵ y José Antonio Portuondo¹⁶. Las críticas iban dirigidas a que no parecía que en ellas el hombre mantuviese siempre una encarnizada batalla con la tierra: en textos como *Los de abajo*, de Mariano Azuela, o *Don Segundo Sombra*, el papel protagonista de la tierra es secundario y el hombre no se siente enfrentado ante su presencia. Tampoco la lucha del hombre ante las injusticias sociales estaba presente en todas estas novelas y especialmente en la novela de Güiraldes. El abánico de posibilidades no era tan estricto como se señalaba al principio¹⁷.

En realidad, el regionalismo era una respuesta a la llegada de la modernidad. El modernismo había dado una primera respuesta

¹³Pedro Grases, "De la novela de América", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana, ed., cit.*, p.70.

¹⁴Arturo Torres Rioseco, "De la novela en América", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana, ed., cit.*, pp.76-80

¹⁵Enrique Anderson Imbert, "Discusión sobre la novela de América", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana, ed., cit.*, pp.81-86.

¹⁶José Antonio Portuondo, "El rasgo predominante de la novela hispanoamericana", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana, ed., cit.*, pp.87-94.

¹⁷En las valoraciones en torno a la novela regionalista seguimos los puntos tratados en la conferencia del profesor Francisco José López Alfonso con el título "*Doña Bárbara y la novela regionalista*" que tuvo lugar en la Facultad de Filología de la Universitat de València en enero de 1996.

ante la inclusión de las nuevas repúblicas en la economía capitalista vigente en todo el mundo, y esa respuesta había procedido de las ciudades según la naturaleza urbana del movimiento. Por su parte, la literatura regionalista suponía una respuesta a la integración de las regiones en este mismo estado general. Se produjo, pues, una continuación crítica que se había gestado en el modernismo, ya que los regionalistas reaccionaron contra la tendencia exótica de dicho movimiento más que contra el sentido del movimiento en su totalidad. Por tanto, la narrativa regionalista no representaría la lucha del hombre contra la Naturaleza o contra la iniquidad social, sino que supondría la respuesta a la integración del hombre de la región ante el problema de la modernidad, respuesta que mayoritariamente se daba también desde las ciudades.

Era aquí donde la narrativa indigenista entroncaba con el regionalismo como la configuración de un modelo literario que respondía con la puesta de relieve de los problemas del hombre del interior ante la ausencia de la modernidad en las regiones andinas y las injusticias impuestas por el viejo régimen que seguía imponiendo la elite propietaria. Por este motivo, se destacaba el problema de la identidad en aquellas zonas, como el Perú, donde la agresión de esta falta era más avasalladora y mucho más agresiva con un ritmo de vida que sostenía en muchos casos reminiscencias de la era prehispánica. La reivindicación de lo autóctono encontraba su motivación en el mismo poder que se ejercía desde la capital. Según Gilberto Freyre, el objeto de regionalismo no fue otro que luchar contra el dominio social y cultural que resultaba extraño en el interior y evitar, de este modo, el poder del centralismo¹⁸. Era desde esta situación desde donde partían ideólogos como Belaúnde, Basadre y Mariátegui que se interrogaban acerca de lo que era el Perú y que cuestionaban los beneficios de un Estado dividido en regiones, pues así se acentuaría el poder de los gamonales.

Así pues, en el plano literario se produjo un predominio de lo regional. De este modo, entre los indigenistas del Cuzco, no se hablaba del indio como un componente de la nacionalidad, sino que constituía la nacionalidad misma, la única nacionalidad. Los narradores que hablaron sobre el indio surgieron como una tempestad que bajaba de los Andes, tal como rezaba el título del libro de Valcárcel, a causa de un exacerbado clima nacionalista que

¹⁸ Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*, México, FCE, 1964

azotaba al país por el impulso de las clases medias, pero también esa respuesta se revistió a veces de utopía y a veces de antigüedad. El indigenismo en el Perú se enraizaba de esta manera con una nueva tradición, con *su* verdadera tradición, que, según los indigenistas era la tradición incaica que había sido truncada por la Conquista.

Pero no todos los indigenistas encajaban en los márgenes del regionalismo, aunque las excepciones no fueran muchas. La defensa del indio también se hacía cuando se le ubicaba en las ciudades de la costa. López Albújar defendía al indio, desde las páginas de *Amauta*, en "El fin de un redentor", relato en el que, mediante la prosopopeya, varios animales se preguntaban por el papel del indígena ante la llegada de las máquinas, símbolos de la modernidad. El relato sucedía en la ciudad, no existía un conflicto del hombre contra la naturaleza, la denuncia era explícita y lo moderno no se manifestaba en los procedimientos técnicos utilizados sino más bien en ese cuestionamiento de la modernidad y del papel del indio en esa nueva realidad. María Wiese, escritora costeña, por su parte, se hacía la misma pregunta en "El hombre que se parecía a Adolfo Menjou", cuando el protagonista de la historia tira su vida al traste y renuncia a sus costumbres autóctonas por intentar vivir la vida de una estrella del cine según las nuevas modas que el cine exportaba desde Estados Unidos. Allí no se denunciaba al indio, pero se cuestionaba el rumbo que iba a tomar el hombre ante los cambios que sufría el mundo en ese momento. Del mismo modo sucedía en "El forastero", relato en el que su protagonista, tras varios años de ausencia en los que ha viajado por Europa, regresaba a su casa, una hacienda de la costa, y era testigo de que las novedades de la modernidad habían acabado con las antiguas tradiciones y los hábitos culturales que él conocía. Pero, por otra parte, el localismo era superado por César Vallejo, escritor serrano, que, en "Sabiduría", superaba esta restricción y aceptaba la modernidad como un hecho consumado, con sus posibles consecuencias para el hombre contemporáneo que suponían la confirmación de una conciencia escindida ante el dolor de la condición humana.

Todas estas propuestas narrativas intentaban dar una respuesta a los cambios que sufría el mundo ante los desequilibrios producidos en el mundo moderno. No había una única respuesta, sino que el conjunto de opciones resultaba bastante variado.

6.1.-La narrativa rural en Amauta.

6.1.1.-Luis E. Valcárcel.

Luis Eduardo Valcárcel Vizcarra fue posiblemente el indigenista que mayor espacio disfrutó en las páginas de *Amauta*. Nacido en Ilo (Moquegua) en 1891 se trasladó al Cuzco poco después de su nacimiento. Allí estudió en el Colegio San Antonio y en el Colegio Peruano de Pablo de la Torre. En 1909 ingresó en la Universidad de San Antonio Abad, en donde ocho años después comenzaría a dar clase de Historia del Perú e Historia del arte peruano. Fue corresponsal de la Asociación Pro-Indígena de Dora Mayer de Zulen, dirigió el diario *El Comercio*, el Instituto Histórico y el Museo Arqueológico. Estas tareas le llevaron a Lima en 1930 donde fue profesor en San Marcos. Ocupó varios puestos en entidades museísticas y, en 1945, fue nombrado Ministro de Educación en el régimen de Bustamante y Rivero. La trayectoria vital y profesional de Valcárcel pone de manifiesto lo que fue la carrera de muchos indigenistas. Partiendo de una posición acomodada en la escala social, llegó a altos puestos en la Universidad y en la Administración gracias a la fama adquirida mediante sus escritos que reclamaban una mejora para los indios peruanos.

Su obra ha sido resaltada por numerosos críticos: Bellini encasilla a Luis E. Valcárcel "entre los mejores ensayistas y estudiosos tanto de la cultura indígena como de la contemporánea"¹⁹. Para Tamayo Herrera, Valcárcel es "el indigenista cuzqueño de más vasta influencia en el Perú"²⁰. Tord, por su parte, destaca su influencia sobre el director de *Amauta*²¹. Y, en realidad, su variada y extensa obra confirma el hecho de que pudiera ser una notable influencia para Mariátegui²².

¹⁹Giuseppe Bellini, *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, ed., cit., p.658.

²⁰José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, ed., cit., p.186.

²¹L.E.Tord, *El indio en los ensayistas peruanos*, ed., cit., p.107.

²²Mariátegui le abrió a Valcárcel las páginas de su revista. Allí publicó varios artículos y varias partes de *Tempestad en los Andes*: "El problema indígena", n°7, marzo de 1927, pp.2-4; "Los nuevos indios", n°9, mayo de 1927, pp.3-4; "Génesis y proyecciones de Tempestad en los Andes", n°11, enero de 1928, p.21; "Sumario del Tawuantinsuyo", n°13, marzo de 1928, pp.29-30; "Hay varias Américas", n°20,

Su obra más famosa es *Tempestad en los Andes*. Para Tamayo Herrera es un "libro original, en que se combinan el lirismo con la prédica indigenista radical, y que a veces asume la tonalidad de profecía pura, tiene un contenido en que las estampas indígenas se alternan con la afirmación teórica de una doctrina, la poesía de los *ayllus* con la denuncia de la opresión terrateniente. *Tempestad en los Andes* viene a ser una especie de síntesis en que se combinan el indigenismo, incaísmo, serranismo y andinismo, toda la gama conceptual de las ideas andinas."²³

La primera entrega de Luis E. Valcárcel para *Amauta* estaba constituida por los siete primeros textos de *Tempestad en los Andes*, todos ellos muy breves y de carácter esquemático. Se publicó con el título de "Tempestad en los Andes" en el número dos de la revista. Valcárcel creó un nuevo género ensayístico con especial acierto, ya que fusionaba en este género fragmentos propios del ensayo con textos narrativos de ficción que ejemplificaban y corroboraban lo dicho en el cuerpo programático. Aunque su inclusión en un trabajo dedicado a la narrativa plantea algunos reparos, hemos preferido incluirlo dada la relevancia de su autor tanto en el desarrollo del indigenismo como en la revista *Amauta*.

La obra de Valcárcel poseía, como señala L.E. Tord, una doble vertiente de inquietudes que oscilaban entre el ensayo de interpretación y la delirante recreación narrativa de la rebelión final del indio que finalizaría como una "tempestad": la primera era más de carácter científico, condicionada por su formación universitaria, mientras que la segunda, de carácter lírico y literario, estaba marcada "por las injusticias más bien de orden emocional"²⁴. Y esta particularidad, que daba como resultado un texto complejo y contradictorio, condicionaba su análisis, interpretación que se distanciaba de la realidad y adquiría un tono más religioso y profético que científico.

Ya en el inicio de su primera entrega en *Amauta*, Valcárcel mostraba esta dualidad que finalmente conducía a una rotunda

enero de 1929, pp.38-40; "Motivos ornamentales incaicos: el álbum de Tupayachi", n°22, abril de 1929, pp.100-101; "Sobre peruanidad", n°26, septiembre de 1929, pp.100-101; "Duelo Americano", n°30, abril de 1930, pp.26-27.

²³L.E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos*, ed., cit., p.187.

²⁴Op., cit., p.108.

amenaza dirigida hacia los que sustentaban el poder. Bajo el título de "La palabra ha sido pronunciada", Valcárcel ponía de manifiesto que el Perú tenía una mayoría de población indígena que vivía oprimida frente a una minoría de raza blanca y mestiza, la cual disfrutaba de los beneficios del Estado. Valcárcel destacaba que la población indígena era una masa informe, que nunca había tenido conciencia de su situación de miseria, puesto que la Conquista había detenido el desarrollo de la sociedad incaica.

"Era una masa informe, ahistórica. (...) sus ojos ausentes no miraban ya el desfile de las cosas. Era un pueblo de piedra. Así estaba de inerte y mudo; había olvidado su historia. Fuera del tiempo, como el cielo, como las montañas, ya no era un ser variable, perecedero, humano. Carecía de conciencia."²⁵

Ante esta aparente consumación histórica, Valcárcel, al igual que Mariátegui, idealizaba una sociedad incaica que, a sus ojos, carecía de injusticias sociales, de sacrificios humanos y de explotación. Su análisis partía ya de premisas erróneas. Pero Valcárcel iba más lejos y profetizaba que la apremiante situación del indio iba a llegar a su fin, ya que si las clases dominantes no incluían en sus programas de gobierno soluciones para remediar la pobreza de los indígenas, éstos se rebelarían provocando la temida "tempestad" una vez se escuchara la palabra definitiva, una palabra repleta de profecía y concienciación.

Su visión del indio distaba mucho de la realidad que habían percibido los hispanistas, porque este indio, capaz de desatar tempestades y de aniquilar a la raza blanca, suponía un fuerte contraste con el indio sumiso que hasta entonces había aceptado, con raras y concisos conatos de rebelión, la adjudicación de su puesto en lo más bajo de la escala social. Valcárcel miraba al indio "a través de una gruesa cortina literaria que no intenta asir la realidad"²⁶ Tal vez, para aminorar este contraste, Valcárcel tituló el segundo texto de *Tempestad* "Como un ladrón en la noche". Allí abría con una cita de H.G.Wells que justificaba el título y que aludía al modo silencioso con que se estaba forjando la rebelión contra el régimen establecido:

"Los grandes movimientos del alma de la especie vienen al principio

²⁵*Ibidem.*

²⁶L.E.Tord, *El indio en los ensayistas peruanos*, ed., cit., p.108.

como un ladrón en la noche, y he aquí que luego se les descubre poderosos y mundiales"²⁷.

La cita hacía referencia al silencio con que la conciencia del pueblo indígena, hasta entonces inexistente, se estaba desarrollando y era por ello que esa misma conciencia iba a llegar sin que nadie se diera cuenta frente la indiferencia del poder hacia las injusticias que sufrían los indígenas:

"Si como un ladrón en la noche ha llegado la nueva conciencia. ¿Quién la ha sentido llegar? No ladraron los perros centinelas. No hay ánades en el Capitolio. Pero la nueva conciencia aquí está en el silencio anunciador, en las tinieblas predecesoras."²⁸

Esta confianza en el resurgir de la raza indígena no desaparecería de los escritos de Valcárcel. En Valcárcel, la toma de conciencia por parte del indio adolecía de un idealismo extremo que le llevaba a pensar en una marcha mágica, una revolución mítica, un resurgir del poderío inca adormecido por siglos de dominación, idealismo que mantenía su correspondencia con la idea del mito soreliano de los ensayos de Mariátegui:

"El mismo mito, la misma idea (de la revolución socialista), son agentes del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único sensible a la emoción mundial. (...) La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria."²⁹

De este modo, en "El milagro", Valcarcel describía las condiciones que habían constituido un impedimento para la constitución de la nacionalidad indígena, relegando a la raza al margen de la sociedad. Como Mariátegui, Valcárcel señalaba que la

²⁷ *Amauta*, nº1, septiembre de 1926, p.2

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ José Carlos Mariátegui, "El problema del indio", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.35.

Conquista había sido la responsable de este subdesarrollo. Pero la raza estaba en condiciones de superar el derrumbe histórico:

"Era una raza muerta. Le mataron los invasores hasta a sus dioses. La Españolada había caído sobre el jardín inkaico con la implacable y universal fuerza destructora de un crudo invierno. (...) Pasaron los siglos; para la Raza era ayer. Los agostados campos se desentumecen de su sueño de piedra. Hay un leve agitar de alas; quedamente se percibe un lentísimo arrastrarse de orugas; algo como sordo preludio de lejana sinfonía. La naturaleza vive el milagro primaveral."³⁰

Al grito de "¡Dejadnos vivir!", tal como rezaba el título de ese capítulo de *Tempestad*, la masa indígena se iba a revelar contra sus opresores. Se trataba de una rebelión histórica que no hacía sino poner se relieve una denuncia que ocultaba la carecía de cualquier proyecto para la nación. El único modo de superar la crisis que afectaba a la raza, según Valcárcel, era rebelarse contra la clase dominante.

Como Mariátegui, para Valcárcel, dentro de la categoría de opresor, existía una identidad entre Conquista y Republica. La grandeza y el espíritu de la raza habían sido menguadas por el yugo de sus opresores. La amenaza así surgía de nuevo con visos de divinidad y grandeza ante aquellos indios que quedaban idealizados y que, él pensaba, iban a ser el futuro del país:

"Aprisionada en la férrea armadura del conquistador, la pujante energía del alma aborigen se consume. Estalla la protesta, y el grito unánime resuena de cumbre en cumbre hasta convertirse en el vocerío cósmico de los Andes."

Futuro y pasado entraban en contradicción en el análisis de Valcárcel. La historia y la cultura indígenas, para él, no estaban reñidas con el avance del capitalismo: "El indio vestido a la europea, hablando inglés, pensando a lo occidental, no pierde su espíritu."³¹. Se trataba de recoger todas las virtudes del pasado que había sido borradas por la Conquista y asimilar los avances del mundo moderno. Tal vez fuera posible dicha conciliación, pero a priori resultaba, al menos, difícil. Por ello Valcárcel insistía en la cuestión

³⁰*Ibidem.*

³¹*Ibidem.*

de la identidad y destacaba el peligro de una situación propiciada por siglos de rencor mediante una continua sarta de amenazas que conducían más bien a separar que a unir. En "El sol de Sangre", Valcárcel destacaba que el sentimiento reprimido del pueblo indígena, de las clases oprimidas, no iba a poder contenerse. Valcárcel auguraba la llegada de la *Tempestad en los Andes*: "Es que sangra el corazón del pueblo. El Dolor de un Milenio de Esclavitud rompió sus diques. Púrpura de los espacios, púrpura del Sol, púrpura de la tierra: eres la Venganza."³²

Valcárcel señalaba lo que era el indio para la clase dirigente: "Sucios, malolientes, provincianos, al diablo."³³ Denunciaba la situación del indio peruano, pero también mostraba el desprecio de la costa por las provincias del interior, así como el vínculo imaginario que unía a los escritores indigenistas con los indios. El indio era un elemento que estaba al margen del desarrollo de la sociedad y no entraba en los planes de la oligarquía, tampoco en los del leguismo más que de manera superficial. Bajo la calificación de provincianos se encerraba una guerra que entrañaba la oposición de la costa frente a la sierra: "Esos cuatro millones de hombres no son ciudadanos, están fuera del Estado, no pertenecen a la sociedad peruana."³⁴ Sin embargo, el Estado sí que utilizaba a esta masa, que constituía a la mayoría, para aquellos trabajos más duros:

"Viven desparramados en el campo, en sus antiquísimos ayllus. De ahí los extrae violentamente la ley para que cumplan sus preceptos severamente, en el servicio militar obligatorio, en el servicio vial obligatorio, en el servicio escolar obligatorio, en todos los servicios obligatorios fijados por la legislación y la costumbre."

Según Valcárcel, el Estado se aprovechaba de este modo del indio. El indio era un ciudadano en todo lo que se refería a sus obligaciones, pero carecía de derechos: "Para el campesino indio toda relación con el Estado y la sociedad se resuelve en obligaciones.

³²*Amauta*, nº1, p.3.

³³*Ibidem*.

³⁴*Ibidem*.

El campesino indio carece de derechos."³⁵ Valcárcel criticaba, siguiendo a González Prada, el paternalismo con que, en tiempos de la República y desde las primeras palabras de Bartolomé de Las Casas, se intentaba proteger al indio, y rechaza claramente esta actitud: "El campesino de los Andes desprecia las dulces palabras de consuelo."³⁶ El indio no requería conmiseración, tampoco paternalismo; lo que necesitaba de verdad eran soluciones a sus problemas, pero esta solución tampoco podía llegar a partir del mismo paternalismo que él denunciaba y que, al igual que él, la mayoría de los indigenistas adquirieron.

Estas declaraciones no hacía sino resaltar las diferencias entre las dos razas en lugar de mostrar los puntos en común mediante los cuales se podían salvar las dificultades que pesaban sobre el país y que podían conducir a una mayor integración. El mensaje era una advertencia a las clases dirigentes: la rebelión se produciría si el hombre blanco no cambiaba de actitud y no incluía dentro de cualquier proyecto soluciones para el indio. El hombre blanco no debía confiar en el poder de sus armas:

"Volved a la razón, hombres de los Dos Mundos. Tú, hombre blanco, mestizo indefinible, contagiado de la soberbia europea, tu presunción de civilizado te pierde. No confíes en las bocas inánimes de tus cañones y de tus fusiles de acero. No te enorgullezcas de tu maquinaria que puede fallar."

Valcárcel insistía en el carácter campesino y atrasado de la población: "Somos los pueblos felahs, los campesinos eternos de Spengler". Este mundo agrario, feudal suponía una contradicción frente a la aparente modernidad de las grandes ciudades: "En la capital y las pequeñas ciudades perdidas en la inmensidad del país inhabitado, una simulación de la cultura occidental justifica el barniz de pueblo 'moderno' con que nos presentamos en el 'concierto' de las naciones cultas." Para Valcárcel resultaba ridículo este contraste, puesto que la elite creía vivir en un país moderno y únicamente veía lo que quería ver, mientras volvía la espalda a los verdaderos problemas y a la auténtica realidad del país: "Es un gesto elegante, de absoluta decencia, cerrar los ojos a todo lo que desagrada. ¿Que puede importarle a un señoritín del Palais que haya en la sierra cuatro

³⁵*Ibidem.*

³⁶*Ibidem.*

millones de indios 'piojosos'?"³⁷. A pesar de las críticas de Valcárcel hacia las elites de la Costa, que resultaban justificadas, no resultaba menos desacertado su sobrevaloración de la raza indígena en esas condiciones sociales y la confianza en sus posibilidades teniendo como perpetua referencia la grandeza del antiguo imperio. Ello no cuadraba con un indio que, en palabras de Valcárcel, podía "vestido a la europea, hablando inglés, pensando a lo occidental" caminar por Lima sin perder su identidad, ni con un país cuya explotación se rifaban las grandes potencias. Se trataba de un debate que trataba de conciliar identidad y modernidad en unos años demasiado complejos para que el resultado fuera agradable para todos, pero ese resultado no iba a ser más favorable para aquellos que Valcárcel decía que pretendía defender resaltando los odios y realizando un equivocado análisis de lo que había sido y era el Perú.

Valcárcel acudió al molde ficcional para ejemplificar mejor su mensaje. No era casual, por tanto, que desarrollara pequeños relatos después de su análisis ensayístico, pues el relato, finalmente, suponía una alegoría de las tesis expuestas. Publicó nueve cuentos, pertenecientes a *Tempestad en los Andes*, en el número ocho de *Amauta* bajo el título global de "La sierra trágica"³⁸.

En "La palabra ha sido pronunciada" Valcárcel simbolizaba la falta de conciencia del indio mediante la imagen de la noche. La noche se erigía en el símbolo de todas las fuerzas negativas que condicionaban la mala situación del indio, de modo que la noche significaba, en el discurso de Valcárcel, las distintas causas que impedían el levantamiento indígena y la reivindicación de su igualdad frente al hombre blanco y frente al mestizo. Con la llegada del día el protagonista, el pastor, perdía sus miedos. Porque la noche ya era para los griegos lo que precedía a la formación de todas las cosas. La noche tenía el significado de fertilidad y de lo que tenía que nacer, en este caso renacer. Como estado previo, no era el día, pero lo prometía y lo auguraba, y por ello desde esa noche la raza iba a encontrar las fuerzas para su resurrección.

"El murmullo del viento percibido en la alta noche, en la medrosa soledad de la puna, acongojaba su alma: eran los males espíritus trashumantes que

³⁷*Ibidem*.

³⁸Luis E. Valcárcel, "La Sierra Trágica", en *Amauta*, Lima, nº8, abril de 1927, pp.13-16 y 33.

dominaban en las tinieblas y asían, con sus garras invisibles, al más osado."³⁹

Lo que se auguraba no era sino la toma de conciencia del indio. El indio, temeroso de la noche, recuperaba su fortaleza y su valor con la llegada del día, del mismo modo que cuando viera la luz, cuando adquiriera conciencia de su situación, se iba a rebelar contra los que le oprimían, haciendo estallar la repetida "tempestad". El pastor sufría una transformación, tomaba conciencia del valor de su identidad y, entonces, se asemejaba al símbolo de la esencia andina, el cóndor:

"Pero, llegaba el sol y disipábanse los temores como las sombras al brillar el sol. En las faenas rurales, en la caminata por lomas y hoyadas, en el pastoreo, sentíase fuerte, valeroso agresivo. Quién osaría contra él. Arrogante, trepaba las montañas, y desde las cúspides media la tierra como un cóndor."⁴⁰

A la noche siguiente regresan los temores del pastor: "Su alma infantil, de primate anacrónico, no se emancipaba de su miedo ancestral. Poblada estaba para él la noche de poderosos enemigos."⁴¹ Pero el pastor, finalmente se decide a dar un paso adelante para vencer su temor a la noche y decide salir de la casa bajo el manto nocturno. Allí descubre que su temor era infundado, que lo único que le faltaba era la decisión para dar ese paso:

"Articulábanse las voces dispersas del viento de la medianoche. Escuchando, en silencio, concentrada toda el alma en percibir distintamente el mensaje misterioso, intuyó el desconocido lenguaje. Sí, era la invitación a la libertad en las sombras. Podía salir, saldría a la llanura inmensa en la noche. Ya no temía a nadie. Y salió, y se zambulló en las escalofriantes tinieblas, y gritó y silbó como el viento, y corrió con él, raudo, por encima de la tierra, por sobre las más altas montañas, por las quiebras y las encrucijadas aras del suelo, vertiginoso como el huracán, acariciante como el céfiro."⁴²

El pastor había logrado vencer su miedo a lo desconocido. El

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Amauta*, nº1, p.4.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

hombre, con el conocimiento de la noche, igual que con la toma de conciencia, ya no temía a nada ni a nadie:

"La palabra había sido pronunciada, y nunca más sintióse medroso ante poderes invisibles. Osado mataría ahora al monstruo interior. Disparíanse entonces las sombras que envolvían su conciencia; haríase definitivamente fuerte, fuerte y valeroso en todas las horas. ¿Quién podría entonces explotar su ignorancia? ¿Quién abusaría más de su debilidad momentánea?"⁴³

Y esa adquisición de la realidad del indio por parte del propio indio, que Valcárcel consideraba como la premisa inicial para incorporar al indio a la sociedad, no iba a servir, según lo que se deducía de sus escritos, para lograr una sociedad mejor, puesto que todos sus cuentos desembocaban en la venganza del indio después de sufrir una afrenta contra él o su familia, o la relación de una sublevación indígena. El resultado era la desunión, más que la integración del indio en una nación. Porque la violencia de Valcárcel no estaba dirigida hacia la consumación de un régimen que condujera a unas nuevas condiciones de vida para el indígena. La venganza, revestida de utopía, apuntaba al resarcimiento de las injusticias pasadas, y el resultado era únicamente la rebelión puntual más que una revolución política y social en todos los órdenes. En el fondo se pretendía aliviar interesadamente los males del indio, pero, en ningún momento, el indio iba a ascender en la estructura social.

De este modo, en "El embrujado" se presentaba un patrón, gravemente enfermo, que, después de ser asistido por varios médicos y curanderos sin que éstos encuentren la respuesta a su mal, suplicaba al indio Tomás que lo salvase de su mortal enfermedad. El indio Tomás encontrará la ocasión para su venganza cuando diga:

"-Patrón, ruegas ahora, suplicas al indio que arruinaste, arrebatándole sus llamitas, mandándole derribar su choza y barbechar sus tierras. Te has olvidado de todo patrón y te acuerdas de mí no para mi bien sino para el tuyo. ¡Guay!, patroncito, tu indio Tomás no es brujo, nada puede hacer."⁴⁴

La máxima aspiración del indio Tomás era la venganza, puesto que, tras esta respuesta, el narrador dirá: "Y con la sonrisa

⁴³*Ibidem.*

⁴⁴*Amauta*, n°8, p. 13.

amarga pintada en los labios, volteó las espaldas.”⁴⁵ Como respuesta a esta actitud, el patrón toma represalias y decide que le den una paliza al siervo. En medio del acto de tortura “el indio juró que sanaría al patrón.”⁴⁶ Después de realizar sus hechizos, el patrón se recupera de su enfermedad. Meses más tarde, se producirá en la hacienda una sequía que acabaría con el cultivo del maíz, así como la propagación de una peste que aniquilaría al ganado. Como consecuencia, el patrón pasaba de la prosperidad de antaño a una situación de pobreza absoluta. El indio Tomás, entonces, huye de la hacienda y busca en otras tierras su futuro. Años después, regresará a la hacienda para culminar su venganza, regocijándose del mal ajeno:

“El indio Tomás asomó el rostro por la portezuela de aquel inmundo zaquizamí. Hubo en sus labios una sonrisa de satisfacción, y se alejó, esta vez para siempre.”⁴⁷

En "El embrujado" se repetía el mismo esquema con la venganza como elemento central del relato. Como en "La palabra ha sido pronunciada", se denunciaban las injusticias cometidas contra el indio y se volvía a desembocar en la venganza del agredido contra el agresor. Siempre se iba a cumplir esa "tempestad" que iba a bajar de los Andes bajo el anuncio de Valcárcel y que iba a dar la vuelta al orden establecido cumpliendo con los perfiles de la ideología milenarista y utópica tan arraigada entre estos narradores.

En "Los vampiros", unos pastores, Saman y Ayapata, gozan de la prosperidad que es consecuencia de su esfuerzo. Como ésta suponía un peligro, se les acusa de robar ganado. Por ello, la justicia del blanco les arrebató todos sus bienes: "...allanaron las viviendas que después quedaron incendiadas, y del prospero *ayllu* de Saman y Ayapata no quedó piedra sobre piedra.”⁴⁸ La venganza no se hace esperar, y es entonces cuando, a causa de la injusticia del hombre blanco, el indio se vuelve rebelde, se torna asesino, ladrón, incendiario y violador. El relato encuentra su desenlace en la

⁴⁵*Ibidem*

⁴⁶*Ibidem.*

⁴⁷*Ibidem.*

⁴⁸*Ibidem.*

venganza del oprimido. La conclusión era la misma: “no quedaba de él piedra sobre piedra.” Las causas del desastre final, como se puede ver, siempre eran atribuidas al hombre blanco, al gamonal, al mestizo, en definitiva, al opresor.

En "El crimen del desertor" se presentaba a una pareja de enamorados compuesta por Santuza Waman y Silvestre Tito. El patrón, que había estado ausente de la hacienda durante varios años, regresa. Desde el primer momento, cuando ve a Santuza Waman, es presa del deseo. Por ello envía a Silvestre a trabajar fuera de la hacienda, con la excusa de solucionar unos asuntos en la ciudad. Durante su ausencia, el patrón abusa de Santuza. Con la misma intención de alejarlo de la hacienda, Silvestre es enrolado en el ejército. Allí tiene conocimiento de lo acaecido en la hacienda. Desde el principio, Silvestre no aceptará su condición de humillado: "Pero él no sería un consentido. No se conformaría como los otros."⁴⁹

La ofensa cometida contra Silvestre adquiría carácter general, es decir, no se trataba de una humillación cometida sólo contra él, sino que se trataba de una humillación contra toda la Raza:

“¿No era un jefe? El agravio adquiría en su persona una gravedad excepcional. ¿Este patrón malvado no hallaría en él un vengador de todos los crímenes, de todas las ofensas que recibía su raza? Largas horas de la noche, en el insomnio de los celos y la impotencia, Silvestre elaboraba su plan de venganza. Le obsesionaba su plan de venganza. Le obsesionaba el sangriento propósito y podía leerse en su rostro taciturno el odio que le roía el corazón.”⁵⁰

El relato finalizará con el regreso de Silvestre y de nuevo se cumplirá la venganza contra el patrón.

En "La incineración sacrílega" la venganza adquiría ciertas peculiaridades frente a los relatos antes citados. Aquí la afrenta del blanco al indio no se explicita en la acción, porque se produjo ya con la Conquista. La venganza se formaliza en el asalto a la procesión de la figura de Santiago el Apóstol como símbolo de lo español. Santiago es el poder del español, el oro robado, la explotación, el encomendero y el asesino de indios. Por ello, al igual que el conquistador, está vestido con ricos ropajes, y, como todo vencido y

⁴⁹ *Amauta*, n°8, p.14.

⁵⁰ *Ibidem*.

humillado ante la "tempestad", queda con un aspecto ridículo una vez acaba desnudo:

“Santiago es el conquistador, el rico encomendero, el amo de la gleba indígena, el latifundista. Los indios kollas le rodean, le cercan ya, amenazadores, le injurian en aymará con los epítetos más ofensivos. Le descabalgan, le despojan de sus vestiduras, del sombrero de pico, de la capa de púrpura, de los gregüescos, le desarman de la resplandeciente tizona. Santiago, desnudo, presenta una lamentable figura: el escultor sólo se cuidó del bello rostro español.”⁵¹

Santiago quedaba despojado de sus riquezas al igual que Atahualpa había quedado frente a Pizarro. La venganza del indio podía ser igual que el ataque del español, mediante las mismas injusticias que ellos cometieron. Por ello el cuento finalizaba con una sentencia que asumía cierto mestizaje religioso en donde se fundían irónicamente dos tradiciones irreconciliables, de modo que no se aceptaban ni el mestizaje ni la integración en una misma nación: “Con el auto de fe, ha comenzado la venganza.”⁵²

En "Hambre" el conflicto partía de la negación de ayuda a unos indios por parte del hacendado después de un mal año de cosechas a causa de la sequía y las heladas:

“Estaban perdidas las cosechas aquel año seco. Los dioses no escucharon sus plegarias; y la Saramama, a pesar de las ofrendas, esta vez no multiplicaría los frutos. El cielo que negaba sus aguas tan fieramente mostró su nítido azul, y en la noche brillaron las estrellas como gotas de cristal: En la madrugada, todos los arroyos habíanse congelado y una blanquísima capa de hielo cubría como un manto la planicie.”⁵³

El mismo protagonista, padre de la familia, piensa que no volverá a pasar por la situación de penuria de años anteriores:

“¿No era un derecho reclamar ese auxilio? Esta vez no, nunca más sufriría el dolor de carecer de alimentos para su familia”. Todo, todo menos

⁵¹ *Amauta*, nº8, p.15.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

eso.”⁵⁴

Porque todavía queda en la memoria del indio el recuerdo de esa misma carencia en su niñez:

“El kolla sabía por repetidas experiencias que ese era el peor síntoma. Viviendo su padre, fresco tenía el recuerdo, bajaron por ese tiempo malo a los valles del Cuzco. Iban en pos de alimento, él, su madre, sus ocho hermanos. A cambio de una fanega de maíz, se quedaba con el amo desconocido uno de éstos. Después de este largo viaje, al retornar a la choza, ¡lo recordaba bien!, sólo habían vuelto tres de los hermanos. Los otros cinco, ¿qué suerte corrieron? No lo supo más.”⁵⁵

Ante esta situación el indio decide tomar lo que necesita. En el desenlace del cuento no se revela explícitamente la identidad del responsable de la venganza, pero se deduce que ese padre necesitado ha quemado la hacienda y que de nuevo el indio ha subvertido el orden establecido, aunque sea por un día, subversión que, en el plano literario, no era más que una forma de presión a quien tenía el poder de acabar con las injusticias.

“Sería la media noche cuando un rojizo fulgor iluminó los resquicios de la puerta. Era un fuego lejano que rompía las tinieblas. La madre pensó en las fogatas de junio.

No, no eran las fogatas de junio. Ardía la hacienda.”⁵⁶

En "Ensañamiento" la fórmula tradicional adoptada por Valcárcel tomaba una forma más original. El cuento comenzaba por el final, la muerte del patrón, bajo unas circunstancias de crueldad increíbles:

“Terribles golpes sufrió. Mire Ud los garrotes ensangrentados. Vivo aún lo arrastraron por las habitaciones y por el patio erizado de agudos guijarros. Las mujeres ayudaban a sus maridos a la perpetración del crimen. La víctima aullaba de dolor y ellas le acribillaban con los gruesos alfileres de sus tupus. Vea usted cómo le reventaron los ojos, cómo le quebraron las piernas, cómo le desgarraron

⁵⁴*Ibidem.*

⁵⁵*Amauta*, n°8, pp.14-15.

⁵⁶*Amauta*, n°8, p.16.

la piel, arrancándole el cabello.”⁵⁷

Nadie encuentra una explicación a tanta crueldad. Las causas del crimen se omiten en un principio, porque son las injusticias cometidas contra al indio. Como si ya fuera redundante nombrarlas, el narrador renuncia a hacerlas explícitas al principio del relato. En el funeral, nadie acude a velar al muerto: “muerto debió de ser un mal patrón”⁵⁸. Esa misma noche encuentran la explicación a tanta barbarie: una mujer chilla en una parte de la casa; es la amante del difunto que grita de alegría y revela el contenido de sus crímenes:

“Aquel hombre que yacía sobre la mesa, en la capilla ardiente, aquel hombre inánime ante cuyo cuerpo nadie osó acercarse ni para rezar una plegaria, ni para depositar una flor, aquel hombre asesinado por la pandilla indígena, había cometido los delitos más horrendos en el curso de su vida.”⁵⁹

Nótese la calificación que recibe el indio al final del relato. "La pandilla indígena" aludía claramente al estallido de un grupo que había decidido acometer la venganza, un grupo organizado que con sus crímenes debía de sonar como una "tempestad" en los oídos de los blancos, en los oídos de los que estaban amenazados por las palabras de Valcárcel. Mediante este calificativo, el indio se convertía en un ser temible, un hombre al que no se le debía provocar mediante el agravio, ya que en caso contrario la muerte se cernía sobre el blanco, pero, a su vez, marcaba la distancia que separaba a los indigenistas de los indios en general, y ponía de relieve el desprecio de Valcárcel por ellos mismos.

En "Fratricidio", también comenzaba con una sublevación, pero la rebelión se mostraba como algo inminente que incluso los blancos presentían:

“Ya desde días antes, temerosa la autoridad del estallido indígena que provocarían las torturas que se inflingieron en la hacienda del cacique a los cabecillas, había logrado reforzar la guarnición provincial con soldados del ejército. Eran sesenta hombres de infantería suficientes para acabar con los indios

⁵⁷*Ibidem.*

⁵⁸*Ibidem.*

⁵⁹*Amauta*, n°8, p.33.

rebeldes.⁶⁰

Tras la batalla contra los insurgentes, el cabo Pedro Kisper observará los cuerpos muertos, verá que uno de los cuerpos se mueve. Entonces le descubre el rostro y reconoce a su hermano. Nuevamente, Valcárcel llamaba la atención sobre el problema indígena apelando a las emociones de un modo lírico, pero, al mismo tiempo, alertaba del problema que suponía una masa de indios concienciada de su situación de miseria generalizada cuando los fusiles del ejército estaban en sus manos. Su revelación apuntaba al levantamiento de los indios en caso de que su situación no cambiase, pero esa rebelión sería mucho más grave si a la masa indígena se le sumaba un ejército compuesto por indios. Su programa encerraba una continua amenaza: quien siembra vientos recoge tempestades, es decir, que, si se producían levantamientos, asesinatos de patronos, robos, violaciones, éstos eran siempre provocados y tenían un motivo bien fundado. Este planteamiento redimía al indígena de su culpabilidad, puesto que si un blanco, un mestizo, un patrón, un mayordomo moría, era siempre porque anteriormente éste había sido el causante de alguna injusticia. Se trataba de legítima defensa, pero esa defensa se retrataba con una crueldad hiperbólica intencionada que debía hacer reflexionar a los que podían evitar la sublevación de los indígenas.

Valcárcel justificaba los asesinatos, las muertes de gamonales, los incendios de haciendas y los robos. Pregonaba la ley del ojo por ojo y diente por diente. Y la amenaza se cumplía siempre, porque Valcárcel, mediante esa atmósfera de miedo y terror, y esto es lo más grave, estaba exigiendo únicamente una mejora, un comportamiento menos agresivo, ni siquiera un trato igualitario -pues de él jamás habló- ya que en caso contrario el indio se comportaría verdaderamente como un ser desconocedor de la humanidad y la piedad. Por ello, la tesis de Valcárcel, bajo su aparente máscara de defensor de los indios, no hacía sino favorecer su mantenimiento en el mismo lugar de la escala social. Se pedía una mejora, un alivio en la pobreza económica y humana del indio, pero éste iba a seguir siendo relegado a su puesto de trabajador al servicio de las elites. Aunque se reclamara una mejora en el trato recibido, esta mejora, en definitiva, no distaba mucho de los gestos paternalistas que desde

⁶⁰ *Ibidem*, p. 14.

Bartolomé de las Casas habían intentado remediar parcialmente los males indígenas.

Esta serie de contradicciones se repetirán en el resto de cuentos publicados por Valcárcel en *Amauta*. Valcárcel publicó una entrega más bajo el título de "Los nuevos indios"⁶¹, en donde se reunían cuatro relatos más: "El ponguito", "El cura de Kawana", "La nueva amistad" y "La nueva escuela".

En el primero se nos presentaba a un indio, Clemente Sulka, que se ve obligado a cumplir con el trabajo gratuito en una hacienda. En la hacienda vive sólo con la viuda del antiguo propietario y sus tres hijas:

"Con sus dieciocho años rozagantes, oliendo a tierra húmeda, a carne púber, era un personaje interesante en aquel hogar de mujeres. El "Caballero" había muerto dejando una buena fortuna, y lo mejor de sus bienes era la 'finca' K. La viuda y sus tres hermanas solteras, amén de una chiquilla clorótica, hija del difunto, eran todo el personal 'decente' de aquella casa que contemplaba su ajuar con cinco cholas, criadas desde chicas junto a la familia."⁶²

El joven, que es bien parecido, no tarda en atraer la atención de la viuda y las tres hijas que lo abordan en su lecho al llegar la noche:

"Lo que no entendía era cuanto le pasaba en la noche. Con un sueño de piedra, tendíase sobre sus pellejos de carnero en cuanto acababa de comer. ¿Era verdad o imaginación suya lo que vio una vez? Se había despertado al oír muy cerca de sí a alguien que le llamaba contenidamente de su nombre. Por un ángulo del corredor penetraba al pazadizo (*sic*) donde dormía un claro de luna. Él, como entre sueños, distinguió a la señora 'grande', junto a su cama.

Otra vez, y esto le ocurrió estando él perfectamente despierto, la señora Carmencita lo estrujo entre sus brazos estando a solas. Otra vez... Otra vez. Bueno. Hasta la niña... Le tenían fastidiado. Sólo esperaba cumplir el mes para marcharse a su tierra. Pero... Clementicha no se marchó."⁶³

Nuestro protagonista no se marchará de la hacienda porque se encuentra bien satisfaciendo los deseos de todas las mujeres que allí

⁶¹Luis E. Valcárcel, "Los nuevos indios", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927, pp.3-4.

⁶²*Amauta*, n°9, p.3.

⁶³*Ibidem*.

habitan. Cinco años después, medrará en la jerarquía de la hacienda y será nombrado capataz. El relato servirá otra vez de parodia a lo que fue el mestizaje:

"¿Quién sabe la vida íntima de las dos razas no comprende que el mestizaje se forma no sólo con indias sino también con indios, con 'ponguitos' como Clemente Sullka?"⁶⁴

Aunque el relato se revestía de cierta ironía y de cierto humor pretendía denunciar la vida que indios e indias llevaban en la hacienda sirviendo de objetos sexuales a sus patrones. En este caso, la situación resultaba singular, ya que no sólo los patrones abusaban de las mujeres indias, sino que lo mismo hacían las hacendadas. Ello le servía a Valcárcel para ridiculizar a los patrones como cornudos y para fundamentar el mestizaje en el abuso sexual de una raza sobre otra, reproduciendo el comportamiento que los conquistadores tenían con las indias. La explicación de Valcárcel superaba así, al igual que en "La incineración sacrílega", el restringido ámbito de la hacienda, y el relato se convertía en una parábola de lo que él creía un mestizaje imposible, cuestión que desembocaba en un nuevo motivo para la segregación que se distanciaba de las expectativas de integración en la nación peruana.

Esa oposición racial se convertirá en "El cura de Kawana" en una oposición que enfrenta a dos culturas: una dominadora, los blancos, y una dominada, los indios. Pero desde esa oposición Valcárcel insistía en el resurgimiento de la raza indígena y el regreso a la tradición incaica. En este caso, se nos presentaba un cura de regreso de la ciudad que se dirige a su iglesia. Cuando se acercan al poblado, él y el sacristán, se sorprenden de que no haya nadie allí que salga a recibirlos. El poblado está vacío y los indios han cambiado las cerraduras de la iglesia. La conclusión a la que llegan es que todos los indios han abandonado el poblado para huir de la religión católica como un mal abominable:

"La feligresía indígena en masa habíase desertado de la Iglesia Apostólica Roma. El domingo último los centenares de indios de la parroquia cerraron el templo con cerraduras nuevas. Clausuraron también el (*sic*) cural."⁶⁵

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Amauta*, n°5, p.4.

Aquí Valcárcel no denunciaba ninguna injusticia sino que los acontecimientos hablaban por sí mismos. Los indios habían abandonado el poblado como repudio a la religión impuesta por el otro, que era el blanco. Como en "La incineración sacrílega", el conflicto se convertía en una parábola de lo que había sido la imposición del catolicismo durante la conquista. Pero ahora el indio ya no era aquel ser que había sucumbido ante la persuasión de los predicadores. Esta vez el indio era capaz de defender su propia identidad, porque había llegado la hora en que *la palabra había sido pronunciada*, la hora de la "tempestad", la hora en que el indio podía poner en peligro el poder de los herederos de los antiguos criollos, del patriciado o del que ejercía el poder en el Perú, unificados todo bajo el rótulo de la raza blanca. Por ello, los indígenas regresarán a los antiguos cultos abandonando la religión del conquistador. Sin embargo, este rechazo de la religión del blanco no se iba a producir cuando los predicadores eran adventistas, dada la condición religiosa de Valcárcel.

El conflicto religioso no se reproducirá en el relato siguiente, a pesar de introducir también un tema religioso. En "La nueva amistad", el relato más breve, a pesar de que uno de los personajes era un adventista, la religión del otro se veía con buenos ojos. Allí se hablaba de un indio que había sido marginado desde niño y que no se le había permitido acercarse a los blancos. Allí se nos mostraba un indio cuyos únicos amigos eran un asno y un buey con quienes trabajaba en el campo. Su amistad se fundamentaba en que los tres eran utilizados como esclavos:

"No tuvieron amigos; eran esclavos, y la amistad fue tabú para ellos. Sus amos, cuando les trataban mejor, sabían que les estaba prohibido aproximarse a quienes por ley y costumbre, tenían que ver como inferiores. El indio quinientos años se pasó con el borriquillo."⁶⁶

Este indio quedaba relegado a tener amistad con animales porque no era considerado por los blancos como un hombre. Y este relegamiento con los animales, como si el indio también lo fuera había durado, según Valcárcel, cinco siglos: "el indio quinientos años se pasó con el borriquillo". Pero la llegada de otro hombre que le

⁶⁶*Ibidem.*

ofrecerá su amistad desinteresada es lo que dará sentido al título. Se trata de un adventista americano llamado Miller que también es blanco, como los españoles, pero que trata al indio como su igual. Se trata del único caso en que Valcárcel acepta la posibilidad de la convivencia con un blanco, posibilidad que sólo se entiende a partir de la condición adventista de Valcárcel:

"Nada le exige Miller. Condori no tiene obligaciones para él; puede entonces obsequiarle como al hermano de raza, y así le acoge cordialísimo en su rústico 'home', y comen ambos del mismo plato y, beben de un sólo vaso. Santa amistad, tan esperada cinco siglos."⁶⁷

Esa misma nueva amistad que permitía mantener las esperanzas de un futuro alentador para la integración, se presentará en el relato siguiente, "La nueva escuela" mediante la historia de Indalecio Mamani que es "preceptor en el ayllu de Kollawa". Allí se nos dirá que se diplomó en la Escuela Normal de Juliaca y que había tenido práctica como maestro. En Kollawa funda una escuela que es "la nueva escuela". Con ese hombre, que se presentaba como el nuevo indio que daba lugar al resurgimiento de la raza, Valcárcel planteaba un programa de educación, ya que lo que necesitaba el indio, según Valcárcel, era una educación propiciada por indios. Por ello no cesará en elogios hacia el protagonista, porque se trata del indio de la modernidad, un indio culto que no había abandonado a los de su raza, sino que trabaja para ayudarlos:

"El maestro indiano sabe lo que debe enseñar a los hijos de su raza, y cuando enseña, lo hace con amor, con el ideal de rehabilitación como la luz de Sirio en las tinieblas de la inocencia pedagógica."⁶⁸

Valcárcel elogiaba la nueva escuela porque respetaba el sistema del *ayllu* y porque era el resultado de la colaboración de toda la comunidad:

"La casa escuela es el orgullo del *ayllu*. Las familias aborígenes se sienten ligadas a ella, como diez años antes a la iglesia parroquial. El domingo, el salón de actos rebosa de público que, ávido, escucha la palabra elocuente de Indalecio

⁶⁷*Ibidem.*

⁶⁸*Ibidem.*

Mamani, el educador de la Raza. las almas embotadas de la grey andina comienzan a sacudirse de su sueño de piedra. Como un barreno penetra a lo hondo de esas conciencias la voz del maestro, y hay algo que se agita en el subsuelo espiritual de estos hombres olvidados de sí mismos."⁶⁹

El resurgir de la raza india se podía producir gracias a la nueva escuela, y ello obligaba a plantearse el interrogante con el que finalizaba el relato y que no dejaba de sonar como una nueva amenaza, ya que si el indio con la cultura iba a bajar de los Andes y se iba a vengar de las afrentas ancestrales que se remontaban a los tiempos anteriores a la Conquista, ¿cuándo se iba a producir semejante amenaza?: "¿Cuántos millares de Indios Nuevos han salido de la Escuela India? ¿Cuántos más saldrán en este quinquenio?"⁷⁰ La inmediatez de esa respuesta y la violencia que la podía acompañar volvía a retumbar en los oídos de los lectores como una amenaza.

El esquematismo de los relatos estaba encaminado a este único fin. El personaje, al igual que la estructura de los relatos, era un elemento simple, de un esquematismo extremo, carecía de una caracterización tanto física como psicológica, pero contribuía a reforzar la crudeza de la amenaza. Llegado el momento en que el indio era un elemento al margen de la nacionalidad, Valcárcel amenazaba a la clase dirigente con que el indio podía hacer frente a sus problemas, podía pronunciar la palabra que hiciera cambiar las cosas. El remedio podía partir del mismo indio mediante la "revolución", mediante la *Tempestad en los Andes* que invertiría el orden político y que podía sonar como una amenaza en los oídos de los que sostenían el poder. Y eso era evidentemente más dañino para todos que aliviar las cargas e injusticias que recaían sobre la población más necesitada, aunque no imperara un igualitarismo total. Se trataba de incorporar al indio a la modernidad recuperando los vestigios de una cultura aniquilada por los conquistadores:

"No ha de ser una Resurrección de El Inkario con todas sus exteriores pompas. No coronaremos al Señor de Señores en el templo del Sol. No vestiremos el unku ni cubriráse la trasquilada cabeza con el llantu, ni calzaránse los desnudos pies con la usuta. (...) Más, cuánta belleza, cuánta verdad, cuánto

⁶⁹*Ibidem.*

⁷⁰*Ibidem.*

bien emanan de la vieja cultura, del milenario espíritu andino: todo fue desvalorizado por la presunción de superioridad de los civilizadores europeizantes. La Raza, en el nuevo ciclo que se adivina, reaparecerá esplendente, nimbada por sus eternos valores, con paso firme hacia un futuro de glorias ciertas. (...) Los Hombres de la Nueva Edad habrán enriquecido su acervo con las conquistas de la ciencia occidental y la sabiduría de los maestros de oriente. El instrumento y la herramienta, la máquina, el libro y el arma nos darán el dominio de la naturaleza: la filosofía-clave-metapsísica- (*sic*) hará penetrante nuestra mirada en el mundo del espíritu."⁷¹

Pero esa incorporación se dificultaba con rencores y lastres del pasado demasiado próximos. Para Valcárcel todos los vicios y defectos del peruano de origen hispánico: la avaricia, el ocio, la envidia, la hipocresía, etc⁷². Para Valcárcel no existían injusticias durante el Incario y de ahí su craso error. Por eso aplicaba su guerra contra el blanco viendo en él al antiguo conquistador y proclamando el despertar del Incario y el regreso a la antigua cultura nacional. Este empeño le llevaba a resucitar la utopía del imperio incaico y a un anacrónico discurso lleno de racismo según un delirante discurso con poco sustento en la realidad:

"... el fusil es indio. El autómatas que hoy dispara contra sus hermanos de raza dejará de serlo ¿y entonces? Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si ya vive, perdido aún, en el páramo puneño, en los roquedales del Cuzco. La dictadura del proletariado indígena busca su Lenin (*sic*). Los que vivimos en el corazón de la sierra poseemos el privilegio de asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo. En el Cuzco, centro de la indianidad, los núcleos de la inteligencia están en guardia.

La única élite (*sic*) posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos raciales o espiritualmente afines al indio, identificados con él. Ese grupo selecto se incautará de técnica europea para resistir a la europeización y defender la indianidad. Valcárcel ve dos alternativas.

Sólo dos alternativas tiene el advenimiento de la Raza insurrecta: significará o la ciega destrucción en demoníaca lucha de raza o la evolución creadora con término en el Pacto o Contratus, estabilizador vital de todas las variedades étnicas asentadas en el 'habitat' peruano. Los obreros intelectuales

⁷¹ *Amauta*, n°1, p.2.

⁷² José María Arguedas, "Razón de ser del indigenismo en el Perú", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, ed., cit., p.195.

estamos obligados a buscar la segunda Solución."⁷³

No obstante, esa "segunda Solución" difícilmente podía llegar de la mano de las amenazas y de la violencia con que Valcárcel llenaba sus escritos. ¿Pero podían llegar de una "élite" que tomara los rumbos del país y que estuviera "integrada por elementos raciales o espiritualmente afines al indio"? Con la afirmación a esta pregunta Valcárcel reconocía que eran los indigenistas los que podían dirigir los destinos de la nación, es más, Valcárcel añadía a "los elementos raciales", es decir, a los mestizos que algo tenían de indios, elementos "espiritualmente afines" que se correspondían con un hombre de raza blanca que estuviera de su lado. ¿Y a quién sino a él podía hacer referencia Valcárcel con semejante afirmación? Valcárcel se ubicaba a sí mismo dentro de la elite que iba a regir los destinos del país para "integrar" al indio en la nación. El concepto de la nación peruana se fundamentaba así en la raza india y se discriminaba, al igual que lo hiciera Mariátegui a las otras razas que habitaban el Perú. En este sentido, tenía razón Mariátegui cuando en el prólogo de 1927 a *Tempestad en los Andes* decía que el libro tenía "algo de evangelio, hasta algo de apocalipsis".

"...su punto de mira del problema no es económico y social, sino racial y cultural. Las clases sociales no existen para Valcárcel, sólo las razas, y por eso usa la expresión Raza con mayúsculas para hablar del indio. La tormenta que anuncia es apocalíptica, mesiánica y al mismo tiempo vaga. Él mismo reconoce qué forma concreta adoptará. De lo que está seguro es que comienza una nueva era, en la que los indios de los Andes despertarán de la somnolencia con la que a lo largo de los siglos han aceptado el desprecio, la humillación y la esclavitud y restablecerán su predominio -cuatro millones en un país de cinco- sobre sus explotadores y enemigos: el blanco y el mestizo."⁷⁴

Por su parte, Mariátegui veía en la tradición cultural una herencia irrenunciable a causa de la existencia en el Incanato de un comunismo agrario, por lo cual señalaba:

"Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su

⁷³Luis E. Valcárcel, "El problema indígena", en *Amauta*, n°7, marzo de 1927, pp.2-4.

⁷⁴Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., p.68.

pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales."⁷⁵

Y en otro texto añadía:

"La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turkía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aun después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos, y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente."⁷⁶

Por ello, el indio tanto para Mariátegui como para Valcárcel no requería de gestos paternalistas; lo que necesitaba verdaderamente era una actitud crítica hacia el sistema económico. De ahí que ambos autores coincidieran en criticar semejantes actitudes:

"En distintas épocas se han fundado vastas asociaciones para protegerlo. Mucha filantropía se ha gastado siempre para el campesino de nuestras sierras. El campesino indio es un infeliz, un incapaz, un menor: precisa ampararlo, urge hacer legal la tutoría del blanco y del mestizo sobre él. Cómo se han emocionado los filántropos son el sufrimiento del indio. Sí, había que extenderles la mano protectora.

Pro-indígena, Patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el semblante protector en el rostro de quien domina cinco siglos. Nunca el gesto severo de justicia, nunca la palabra viril del hombre honrado, no vibraron nunca los truenos de bíblica indignación. Ni los pocos apóstoles que en las tierras del Perú nacieron pronunciaron jamás la santa palabra regeneradora. En femeniles espasmos de compasión y piedad para el pobrecito indio oprimido transcurre la vida, y pasan las generaciones. ¡No haya un alma viril que grite al indio áspicamente el sésamo salvador! Concluya una vez por todas la literatura lacrimosa de los indigenistas -se refiere a la denominada clásicamente literatura indianista-."⁷⁷

⁷⁵José Carlos Mariátegui, "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.13.

⁷⁶José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., pp.345-346.

⁷⁷*Amauta*, n°1, p.4.

Del mismo modo, Mariátegui consideraba este tipo de actitudes gestos voluntaristas que no conducían a afrontar el auténtico problema:

"La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral, encarna una concepción liberal, humanitaria, ochocentista, iluminista que en el orden político de Occidente anima y motiva las 'ligas de los Derechos del Hombre'. Las conferencias y sociedades antiesclavistas, que en Europa han denunciado más o menos infructuosamente los crímenes de los colonizadores, nacen de esta tendencia, que ha confiado siempre con exceso en sus llamamientos al sentido moral de la civilización. (...) La prédica humanitaria no ha tenido ni embarazado en Europa el imperialismo ni ha bonificado sus métodos."⁷⁸

De este modo, a partir de los análisis de Mariátegui, aunque con un tono y unas pretensiones muy diferentes, la palabra se volvía, en la prosa delirante de Valcárcel, una amenaza, una amenaza que desafiaba a la cultura oficial y que se dirigía aparentemente contra el régimen establecido que marginaba al indio y le había arrebatado la dignidad. La palabra se volvía una venganza que se manifestaba en cada relato mediante la muerte del blanco y la inversión de la rígida estructuración social que mantenía en el poder a la oligarquía dominante. Este deseo de inversión se iba a repetir a menudo en la narrativa indigenista, pero lo que interesa destacar es por qué Valcárcel utilizó su retórica profética aparentemente en favor de los indios. Se podría pensar que, al igual que de la mayoría de los indigenistas, sintió la necesidad de hablar en favor del indio porque, el indio no tenía la posibilidad de hablar por sí mismo. También se podría pensar que su propia experiencia les había obligado a observar los abusos que su clase social ejercía sobre la población indígena. Pero los intereses de los indigenistas estaban más cerca de los de la clase que sustentaba el poder que de los indios, aunque ellos a menudo eran tratados como indios en la costa sin serlos. La misma amenaza que podían sentir los ciudadanos ricos de la costa ante un crecimiento de la crispación entre los indios, era percibida de manera similar por las clases acomodadas a las que pertenecían los indigenistas y, en mayor medida, por los blancos como Valcárcel. Todos sufrieron el terror de lo que significaban las numerosas

⁷⁸José Carlos Mariátegui, "El problema del indio", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., pp.40-41.

rebeliones que, en el S.XIX y los primeros años del S.XX, asolaron el país andino. Todo ello, como señala Carlos Franco⁷⁹, provocó una crisis de identidad en los propios indigenistas que les condujo a imaginar la defensa de los más desfavorecidos, pero, por encima de todo ello, se situaba la distancia que les separaba de ese mundo, distancia formada por prejuicios, desprecios e intereses de clase:

"El conjunto de éstas y otras experiencias asociaron la representación de su condición étnico-social con profundos sentimientos de vergüenza y de amenaza frente al mundo de los indios y provocó en muchos indigenistas una huida de sí mismos, el desconocimiento de su identidad étnica y social y la búsqueda ansiosa de otra ajena y distinta que los fusionara con los *otros*, es decir con los indios. Por ello, muchos de ellos escribieron las páginas más violentas y estremecedoras que yo recuerde escritas en el siglo contra los mestizos, es decir, contra ellos mismos. Por ello elaboraron un discurso provinciano, serranista o andinista que sólo revelaba su irritado cuestionamiento del poder oligárquico, blanco y limeño, sino que tras su sincretismo homogenizador y su aparente unicidad ocultaban sus reales diferencias económicas, sociales y étnicas con los indios. Por ello, acaso transfirieron a los limeños, costeños, blancos y criollos del Perú de la época, tras el anuncio de su liquidación cultural y hasta física por vía del presagio milenarista de una violenta e inminente invasión india de las ciudades y del dominio indio de la totalidad del territorio geográfico y cultural del país, la misma sensación perturbadora de amenaza que debió estremecerles en sus medios familiares y ciudadanos allá en el pasado, cuando niños y adolescentes."⁸⁰

Estas circunstancias condujeron a estos escritores a representar un indio profundamente idealizado que poco tenía que ver con la realidad, una ficción que retrataba al indio como un ser terrorífico y peligroso, y así fue creído por los dirigentes, los cuales, por su parte, vieron en el indigenismo una amenaza.

Pero todavía podemos pensar en razones más oscuras para que los indigenistas insistieran en tomar la voz de los más necesitados. Ellos se situaban siempre como los dirigentes de ese grupo de población a pesar de no pertenecer a él, lo cual nos puede conducir a sospechar de sus ambiciones políticas. Casi todos los indigenistas ascendieron profesional y socialmente después de su implicación en la causa indígena. Valcárcel llegó a ser director de varios museos, profesor en la universidad y Ministro de Educación.

⁷⁹Carlos Franco, "Impresiones del indigenismo", en *hueso humero*, Lima,

⁸⁰*Ibidem*, pp. 48-49.

¿No era el discurso sobre el indio una manera de publicar libros, de publicar artículos, de ganar puestos oficiales cuando el indio era un valor de cambio para la clase política y el leguismo había agotado su discurso populista? ¿No era tal una forma de utilizar al indio en favor de sus propios intereses?

6.1.2.-Gamaliel Churata⁸¹

Uno de los escritores más significativos del indigenismo peruano y que también tuvo una importante presencia en *Amauta*, fue Gamaliel Churata. Churata significaba una muestra más de cómo el indigenismo adquiría una de sus caras más persuasivas del mismo modo que sucedía en autores como Valcárcel. En él se encontraban los mismos lastres utópicos y milenaristas que se manifestaban en el autor de *Tempestad* y, al igual que sucedía en éste, su narrativa era una denuncia de la falta de modernidad a la que se condenaba al mundo andino en las primeras décadas del presente siglo. Aunque quizás su narrativa no manifestaba el tono profético y casi religioso de Valcárcel, sus cuentos incidían en la idea del odio racial, en el enfrentamiento interétnico, en el repudio del pasado colonial y en la revaloración de la historia indígena. Tampoco aquí había lugar para el mestizaje ni para la integración nacional. Bajo una aparente interpretación de la realidad en términos de lucha de clases se apelaba a la lucha de razas confeccionando un discurso que de distanciaba de la realidad e imponía más segregación que unión entre las partes.

Su verdadero nombre era Arturo Peralta. Nacido en Puno en 1897, murió en Lima el 9 de noviembre de 1969⁸². Hijo de comerciantes acomodados, tampoco procedía, como la mayoría de los indigenistas, de la clase indígena sobre la que tanto escribió. Churata pudo estudiar en su ciudad natal, en donde tuvo como maestro a José Antonio Encinas, precursor del indigenismo en Puno,

⁸¹Para una bibliografía sobre Gamaliel Churata véase el *Anuario Bibliográfico Peruano 1967-1969*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1976, pp.667-683.

⁸²Sobre la vida de Gamaliel Churata puede consultarse el libro de José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, ed., cit., pp.268-274.

que, como vimos, fue el guía intelectual de su generación en aquella región. Debido a la ruina económica de su familia se vio obligado a abandonar los estudios y comenzó a trabajar como tipógrafo con Eduardo Fournier.

En 1915, junto a su hermano Alejandro y Emilio Romero fundó el grupo Bohemia Andina que en 1917 crearía la revista *La Tea*, en la que Churata escribiría con el seudónimo de Juan Casal. De él Emilio Romero dirá: "nos influyó tanto, que empezamos a llamar a las chicas Judith, Ruth o Rebeca en vez de sus vulgares nombres andaluces en uso"⁸³.

En 1917 partió hacia Bolivia y allí conoció a intelectuales de la ciudad de La Paz como Carlos Medinaceli y Walter Dalence con los que forma el grupo literario Gesta Bárbara. A su regreso a Puno fue nombrado en 1919 director de la Biblioteca Municipal y Conservador del Museo del Concejo Provincial de Puno. Allí el escritor encontró libros de Spengler, Freud, Romain Rolland, Henri Barbusse y de los principales escritores europeos de esos años.

En el período que va de 1926 a 1930 se desarrolla gran parte de la carrera intelectual de Gamaliel Churata. En esos años se funda el grupo Orkopata, se publica el *Boletín Titikaka* y él consigue escribir en *La Sierra II* y en *Amauta*, revista de la cual era agente comercial en Puno⁸⁴.

Tras la caída de Leguía en 1930 fue destituido de sus puestos de bibliotecario y profesor al apoyar una huelga de los alumnos del Colegio de San Carlos. Durante el gobierno de Sánchez Cerro fue perseguido y su casa fue asaltada, de modo que Churata se exilió a Bolivia donde residiría durante treinta y dos años. Allí trabajó para varios periódicos como *Última Hora*, *La Razón* y *El Diario*. En la capital boliviana conseguiría publicar en 1957 su obra más importante *El pez de oro*⁸⁵, libro en el que Churata adopta la técnica de la escritura automática y que contiene visiones oníricas.

⁸³Emilio Romero, "Gamaliel Churata, el medio, el momento y el hombre", en AAVV, *Antología y valoración*, Lima, Instituto Puneño de Cultura, 1971, p.428.

⁸⁴Además de los cuentos que aquí presentamos, Churata publicó un poema y un artículo en *Amauta*: "Elegía plebeya por la compañera que murió imilla", n°23, mayo de 1929, p.21; "Elogio de José Carlos Mariátegui", n°32, pp.64-69.

⁸⁵Gamaliel Churata, *El pez de Oro*, La Paz-Bolivia, Editorial Canata, 1957.

Caracterizado por la transgresión genérica, a medio camino entre el ensayo, la poesía y la novela, *El Pez de Oro* entraña un mundo subconsciente en donde aparece el hibridismo idiomático y realizaciones de carácter surrealista que sirven para expresar de manera desordenada el sentir del autor por la sensibilidad indígena. Para Tamayo Herrera, Gamaliel Churata fue "uno de los pocos escritores peruanos que fueron ganados totalmente por el surrealismo, con sus principios de la escritura automática, y la transcripción casi inmediata de lo dictado por el subconsciente"⁸⁶. Para Varallanos el libro es un "megatexto agenérico", que Churata llevaba redactando desde treinta años antes⁸⁷.

En 1964, Churata logró regresar a Perú, pero ya su nombre había sido olvidado para muchos y ningún periódico le aceptó sus colaboraciones a excepción de *El Comercio*. En una situación de extrema penuria económica murió en Puno en 1969.

Según Tamayo Herrera, Churata siguió de cerca el ideario del APRA hasta 1936, fecha en la que se distanciaría de los postulados de Haya de la Torre⁸⁸. Pero, seguramente, esa ruptura debió de producirse bastante antes, ya que, en caso contrario, habría sido un oponente a los postulados de la revista y Mariátegui no hubiera incluido sus colaboraciones en *Amauta* después de su definitiva ruptura con Haya de la Torre en 1928.

-*El Gamonal*.

Gamaliel Churata publicó dos relatos en *Amauta*: uno de sus

⁸⁶José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, ed., cit., p.281.

⁸⁷José Varallanos, "Churata, su obra y el indigenismo o peruanismo profundo", en AAVV, *Antología y valoración*, Lima, Instituto de Puno de Cultura, 1971, pp. 400.

⁸⁸"Condenamos al Apra por considerarla desde el punto de vista revolucionario una traición al proletariado y de otra parte desde el punto de vista del Perú es un merjurje de difícil digestión pues el Apra es la expresión del civilismo nuevo valiéndose de un endriago cargado de dinamita. Presumo que el APRA declinará pronto a pesar de su fanatismo, sus órganos sutiles no prometen una vida prolongada, el APRA no solamente no es un partido revolucionario ni de izquierda, es un partido que representa el colonialismo de la costa. Nada menos indoamericano que Hitler y el APRA es típica y fundamentalmente hitleriana." Citado por José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, ed., cit., p.277.

cuentos más famosos, "El Gamonal", en los números cinco y seis, en enero y febrero de 1927⁸⁹ respectivamente. Publicó una nueva entrega bajo el título de "Tojjas" en el número dieciocho, en octubre de 1928⁹⁰.

En "El Gamonal" se contaba la historia de un matrimonio de indios que trabajan en una hacienda andina. La historia de Encarnita y su esposo se puede resumir en los siguientes términos: Encarnita era el estereotipo de mujer india. Se casó joven, tuvo un hijo joven y, mientras su marido estaba dedicado a las tareas del campo, ella se veía obligada a conceder sus favores al mayordomo de la hacienda. El esposo un día los sorprende y mata al mayordomo. Este acontecimiento se convertirá en detonante para que toda la rabia acumulada por la raza durante siglos se dispare en contra de los hacendados. La historia finalizaba en una rebelión que tenía como resultado una cruel matanza en la región. La rebelión será apaciguada y todo volverá a su sitio. Después del encarcelamiento del esposo de Encarnita, que ha dirigido la rebelión, las aguas regresarán a su cauce, y el gamonal no sólo recuperará sus propiedades sino que las agrandará con la anexión de las tierras que cultivaban los rebeldes muertos.

La propuesta narrativa de Churata era desde el punto de vista ideológico una de las más radicales que aparecieron en *Amauta*. Churata, al igual que Valcárcel, apuntaba a la solución armada como medio para deshacerse del yugo impuesto por el sistema de haciendas en los Andes y esa apuesta, como en la obra de Valcárcel, se convertía en una amenaza contra los dirigentes ante las injusticias que se cometían en el interior del país.

En "El gamonal" se denunciaba el mal trato que recibían los indios, los abusos que sufrían sus esposas, la claudicación ante los gamonales, la desaparición del *ayllu* y el olvido y el atraso al que estaban condenadas las regiones frente al poderío de la Costa. No era tan desacertada la propuesta puesto que lo que se pretendía era acercar la literatura a la vida y construir, de ese modo, una nueva percepción de la realidad. Así, en "El gamonal" se intentaba el

⁸⁹Gamaliel Churata, "El Gamonal", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927, pp.30-32, y n°6, febrero de 1927, pp.18-20.

⁹⁰Gamaliel Churata, Gamaliel Churata, "Tojjas", *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928, p.21.

acercamiento a lo que era la vida en las regiones y, a la vez, el narrador introducía un programa de denuncias que ponía de relieve estos puntos con la misma virulencia con que los vanguardistas abrían los manifiestos de sus revistas:

"Vamos a protestar de forma rotunda. El indio es la bestia del Ande. Y ha sido el constructor de una de las civilizaciones, o mejor, de una de las culturas, más humana y de más profunda proyección psicológica. Cayendo bajo la garra de España, el español le ha contagiado sus defectos sin dejarle sus virtudes. Le vilipendia hoy el mestizo, el blanco y el indio alzado en cacique. Esta extorsión no tiene ningún objeto progresivo."

El mensaje, al igual que en los escritos de Mariátegui y de Valcárcel partían de una visión errónea de la historia. Se cometía el mismo exceso enaltecedor que los hispanistas habían cometido en la revisión de la tradición española, aunque esta vez en sentido contrario. La Conquista volvía a ser el origen de todos los males del indio y se apuntaba a la necesidad de reincorporar al indio a la marcha del país. Pero, en esta incorporación existían dificultades que interponían los blancos como el carácter ocioso del indígena, sus delitos y la situación de atraso en que vivía, los mismos defectos que eran propios de otras razas y que López Albújar había destacado en su artículo "Sobre la psicología del indio" o en sus *Cuentos andinos*. Pero frente a estos habituales defectos del indio, se mostraba la improductividad del gamonal, el cual, en lugar de ser discriminado, recibía el trato de favor de la Costa. El indio era maltratado y el gamonal no recibía ese trato. El indio no recibía ninguna atención del Estado ni formaba parte de la nación y el gamonal era uno de sus usufructuarios:

"El indio es, por ahora y en la hacienda, retardatario y ocioso; el blanco no lo es menos. Hay descendientes de español que poseen dos siglos, vastos latifundios, y no han llevado un tractor, un automóvil, algo que revele su espíritu de progreso. El indio es ocioso; el gamonal, además de ocioso, es ladrón, fatuo e ignorante. Nada le lleva entre manos, sino el alcohol para degenerarlo y el rebenque para humillarlo. Ninguna escuela. Ni aun escuela de frailes que es, en el Ande, escuela de achatamiento, donde se le hace comprender la SUPERIORIDAD del 'niñito'. El gobierno es el mayor gamonal de la sierra, y a él se afilian los menores gamonales para tejer la impenetrable malla del centralismo limeño. Mientras tanto el indio que es un hombre superior en mucho al mestizo politiquero y banal perece en los llanos del Ande sin una esperanza de

regeneración."⁹¹

Como Mariátegui, Churata exaltaba la antigua cultura incaica y criticaba la acción colonizadora de los españoles que no habían sabido proporcionar las bases económicas para el desarrollo de una economía moderna. Churata denunciaba el centralismo limeño y, a su vez, el desatendimiento de las regiones que otorgaba mayores poderes al gamonal. A todas luces la responsabilidad era del blanco y del mestizo en la corrupción del indio. El paralelismo con los *Siete ensayos*, al igual que con el pensamiento de Haya de la Torre, resultaba evidente y, de nuevo, se denunciaba a la colonización española de flagrantes carencias en la imposición de un sistema económico:

"A la América española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros y clérigos, doctores y soldados. No se formó, por esto, en el Perú una verdadera fuerza de colonización. La población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados, esclavos. El pionero español carecía, además de aptitud para crear núcleos de trabajo. En lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio. Y los colonizadores no se bastaban a sí mismos para crear una economía sólida y orgánica."⁹²

Churata recogía la misma idea en "El gamonal" y comparaba la idealizada plenitud de la antigüedad indígena con la decadencia que afectaba al indio en esos años, achacando la responsabilidad de esa decadencia a la colonización y asumiendo el mismo lirismo con que Valcárcel profetizaba la llegada de la tempestad:

"En la pampa inmensa y solemne se desperdigaban los ayllus y hoy, sólo queda la cabaña miserable sin una flauta ni un ahuaño. La cabaña de la hacienda sustituyendo al ayllu es como la casa para el indómrito kelluncho. El ayllu, reducido conglomerado de indios, era la paz y el amor abrazados en la rinconada. Al ayllu ha seguido la cabaña del colono, indio esclavo, obligado a vivir como bestia, con un miserable salario, sin fraternidad ni sociedad. En la cabaña se convierte al hombre en bruto y cuando como el Kelluncho prefiere morir de hambre, a soportar las rejas de la jaula, se le manda a la CÁRCEL. Eso es la

⁹¹ *Amauta*, n°6, p.20.

⁹² José Carlos Mariátegui, "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., pp.14-15.

pampa. Ningún hombre santo debe mirar esa extensión gris con necia indiferencia. La pampa es una llaga sangrante; por todas partes deben oírse los gemidos del indio."⁹³

La transformación del *ayllu* de los incas en una miserable cabaña suponía, para Churata, la aniquilación de la identidad del indio, una vez reducido su territorio al penoso cuadro de la hacienda andina. La melancolía que suscitaba esta idea transcendía el ámbito del indio y se fundía con el paisaje teñido de sangre, y esa melancolía del paisaje alcanzaba a la voz del narrador que tomaba partido por la causa del indígena. De este modo, el narrador tomaba partido y dramatizaba los sucesos. Por este motivo, el narrador tenía que hacer explícitas sus intenciones: distanciándose de los hechos de ficción que narraba, esa voz insistía en que él no pretendía hacer literatura, sino expresar el sentimiento de un pueblo ante la situación de explotación y abuso vil. El término "literatura", en los escritos de Churata, se identificaba con la autonomía estética que los modernistas y los escritores anteriores habían otorgado al arte al distanciarlo de la vida, se identificaba con aquel indio melancólico de los cuentos de García Calderón y las *Tradiciones* de Ricardo Palma. El indigenismo de Churata pretendía romper con ese concepto en el arte y aproximar la literatura a la realidad:

"Los cielos nocturnos se suceden unos tras otros, sin nubes. Toda la congestión estelar gravita sobre la pampa, como ubre pletórica de leche estéril. Las chacras están muriendo en las rinconadas asesinadas por el hielo. El indio prende su fogata en la montaña para ayudar a la tierra, a la madre a producir el calorsito que contrarreste la cuchilla del hielo. Chillan las criaturas en todas direcciones elevando en la extensión ilimitada una sola voz angustiada, llena de lágrimas, doliente de ladridos y pellizcos y junto a este alarido viene un dolor que tiende a rebelarse. Los hombres se han reunido en la cumbre. No es literatura lo que vengo relatando. Los indios van a los picachos como el corazón sigiloso de la tierra a tramar sus venganzas o a maldecir. Esto no es repito literatura. Literatura es aquello que he oído contar alguna de un indio expulsado de la hacienda con sus hijos y que por toda venganza al llegar encima de la cuesta se dio a sonar el puttuto. Eso es literatura. Literatura es aquello del indio enamorado de la quena, el indio enfermo de tristeza. El indio siendo hombre y de los mejores, no ha de tener tiempo para la literatura linfática."⁹⁴

⁹³ *Amauta*, nº5, p.31.

⁹⁴ *Ibidem*, p.32.

Churata insistía en dar constancia de esa realidad configurada por las injusticias cometidas contra el indígena, de modo que se distanciaba de la tradición narrativa indianista representada por Clorinda Matto de Turner y García Calderón, donde el indio no dejaba de ser un personaje exótico, aquejado de una continua tristeza, más cerca de la estética romántica que de la realidad. Por eso, lo narrado no era "literatura" y otorgaba a su texto un carácter de verdad que ponía en tela de juicio la literatura anterior del mismo modo que lo había hecho Mariátegui en "El proceso de la literatura". Por este camino, Gamaliel Churata entroncaba con la vanguardia: se sacaba al habitante americano del contexto romántico de antaño, se devolvía el arte a la vida, a la praxis vital, y se liberaba a la literatura del sagrario en que los modernistas la habían ubicado. Este indigenismo era un regionalismo, pero, a la vez, se apoderaba de la sensibilidad vanguardista, pues representaba una nueva percepción de la realidad circundante, ante ese indio que había sido mostrado anteriormente en los folletines decimonónicos como algo exótico que decoraba los relatos. Por ello no era casual que esa nueva sensibilidad se manifestara en "El gamonal" en aspectos formales como los juicios explícitos que fragmentaban el relato y las digresiones en las que el narrador enjuiciaba los acontecimientos y daba un veredicto.

La cuestión que subyacía en el relato de Churata, al igual que en los escritos de Valcárcel, era introducir la modernidad en el mundo del indio y salvaguardar su identidad, sin que esa apuesta por el cambio significara desvincularse del pasado. Churata, no sólo denunciaba unos hechos, sino que también advertía de que, en caso de que la solución no llegase pronto, el levantamiento de los oprimidos sería inevitable, incluso esta aseveración servía de justificante a los últimos levantamientos indígenas y a las crueldades que del mismo modo realizaban los indios. La literatura era acción política, y de ese modo, vida y literatura quedaban indisolublemente unidas:

"Los poemas de hoy son la sangre de los miserables convertida en gritos o la inquietud o la quietud de los huesos por alcanzar la perfección teológica. En la pampa hay poco color. Violeta en los lindes del cielo, amarillo el pajonal indomable, blanca la nube y rojo el corazón del colono. Ya vamos. ¡Donde se

siembra la injusticia se cosecha el vengador."⁹⁵

A este fin respondía la dramatización de la rebelión. Se describía una lucha cruel que tendría como consecuencia un gran número de muertes, y el narrador acrecentaba su distancia ante lo narrado, como si él mismo sintiera terror ante lo que se iba a producir, de hecho a los indios se les calificaba con el peyorativo de "indiada", calificativo que ponía de relieve la distancia y los prejuicios que separaban a indios e indigenistas y que servía, a su vez, para alertar que ese estado de violencia tan cercano iba a ser negativo para todos, ante lo cual no quedaba otro remedio que aliviar los problemas que acuciaban al indio:

"Ya se perciben los ayes de algunos heridos y en el reposo bestial de la noche el quejumbroso balido de las ovejas que rompen la estaca del redil y ciegas se echan a huir impelidas por el espanto de los hombres. La indiada trata de forzar la puerta principal. Ellos esperaban que se abriera pronto; pero ya han sido degollados los encargados de hacerlo. Presto se ve surgir una llamarada humeante dentro de las pajas de la techumbre y un alarido de placer y victoria enronquece. Los gritos se centuplican estentóreos y epilépticos. El fuego, en lenguas, lame los muros y se contorsiona en el espacio. Desde el mojinete donde se defendía bravamente ha caído uno de los hombres de la finca, uno de los malhabidos secuaces del gamonal. Ha caído entre las fauces, sobre el haz de leña verde, carne fresca para el kancacho. Lo trucidan con desesperado gesto. Lo maldicen. Lo parten. No le dejan tiempo para confesarse, lo cual es el último dolor del católico."⁹⁶

Esta necesidad de persuadir a la clase dirigente implicaba que los hechos narrados se exagerasen o, al menos que adquirieran un enorme carácter dramático. Por ello, los personajes que representaban a esta clase en las regiones se mostraban con una terrible crueldad, que posiblemente fuese cierta, pero que aparecía descrita de una manera hiperbólica como si se tratara de enfermos mentales: "cinco carabotas duros de rictus y mentones patológicos". Así, cuando el mayordomo se dirige a inspeccionar la hacienda y, en su camino, encuentra a Encarna y le pregunta por su esposo y acusa a éste de vender las vacas de la hacienda, después de haber

⁹⁵*Ibidem*, p.31.

⁹⁶*Amauta*, n°6, p.18.

informado de su robo, el "Karabotas" descarga toda su rabia contra Encarna:

"El Karabotas hace caer su látigo sobre la espalda de la Encarna. Al hijo que llora le lanza un insulto soez. Le llama hija de perra. Pronuncia bien claro, bien fuerte la palabra CARCEL y se va. Al oírla, la mujer y el niño tiemblan. Celoso sale el indio de su escondrijo. Mira insistentemente hacia el punto de polvo en la planicie y luego tritura su maldición como todo hombre esclavizado, duramente, sin ataduras vernáculas, con palabras centrales y definitivas: ¡PERRO!, ¡CANALLA!, ¡PORQUERÍA!"⁹⁷

Por ello, el mayordomo era capaz de las más bárbaras acciones. Esta actitud se podía observar en la escena en que el mayordomo en estado de embriaguez arrebatava de su hogar a Encarna mientras su padre está presente:

"-Tatay, es mi hija. ¡Debes respetarla! No es para todos, sino para su hombre.

Sin atender a las protestas del anciano, el bruto, riendo a carcajadas, arrastra a la india.

-Te doy mi trabajo pero no mi familia. Cóbrate en él lo que te debo. ¡Mis hijos son para mí!

Admirándose de tal lenguaje, el cholo reía más.

-¡Ah! Te lo enseñaron los formalistas. Se comprende indio bribón. Pero ya irás a pagarlas a la Cárcel.

No se la llevaba impunemente. El viejo arrastrándose se llegó hasta él y le dio un empujón; pero por nada. Presto le metió tres balas a boca jarro."⁹⁸

Pero el principal elemento que contribuía al relegamiento del indio a una condición de semiesclavitud era el gamonal. Por ello el relato más famoso de Gamaliel Churata no podía encaminarse hacia otra dirección que hacia la de criticar a este personaje que era el demonio para los indios y uno de los signos de atraso en que se mantenía el sistema económico de las regiones. El gamonal era la causa principal del sistema de explotación, por lo cual, en el relato, no sólo se le daba esta denominación al gran hacendado sino a todos los que colaboraban con él, de modo que tanto capataz como mayordomo recibían este nombre, pues todos ayudaban a sustentar el

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

sistema. El efecto es del todo intencionado, ya que se les unificaba en una misma categoría, que era la categoría del explotador. Por ello, tanto indios como explotadores respondían a la configuración de dos polos enfrentados caracterizados por la tipicidad⁹⁹. Este era el motivo de que se dijera que el gamonal era tanto el blanco como el indio o el mestizo que colaboraba con el sistema de explotación. El gamonal era un personaje que había nacido en la hacienda y que, desde niño, buscaba la amistad del más fuerte. El texto muestra el proceso de crecimiento y desarrollo del gamonal:

"El gamonal a los diez años es un muchacho tímido y tonto, a quien, con toda facilidad, como se le pinta una mosqueta en el trasero, se le cuelga rabitos de papel. Es producto neto de la hacienda. Se le reconoce por un fuerte olor a trigo tostado y que en sus relaciones de amistad prefiere al mozo cuyo poder de puñadas le haya rodeado de una de esas admirables aureolas de trompeador que tanto se admiran en la escuela. Éste le es tributario en cambio de una chuwa de chancaca y buena porción de tostados."¹⁰⁰

La descripción del gamonal conjugaba una frialdad absoluta, propia de la crueldad de los hechos que se narraban, con una fina ironía que lo hacía parecer un personaje ridículo. Ya en la escuela el gamonal se servía de la adulación para ganar los favores de los profesores:

"La debilidad de sus menores siempre está a expensas de su crueldad tanto como él a expensas del juicio definitivo que el profesor forma de su estupidez mental, pues a una brutalidad incalificable, une un carácter servil de los peores respectos. Es uno de los pocos que conserva sus cuadernos cuidadosamente aforrados, aunque la grasa y ese intolerable olor a tostado mal digerido los haga gaseosos y a él temible a la pituitaria."¹⁰¹

El gamonal tenía carácter pragmático. Sólo buscaba su interés personal a costa de los demás, como parte de un sistema de explotación:

⁹⁹Para la caracterización del personaje típico seguimos el ensayo de Umberto Eco, "Uso práctico del personaje", en *Apocalípticos e integrados* (1968), Barcelona Tusquets, 1995, pp.191-218.

¹⁰⁰*Amauta*, n°5, p.30.

¹⁰¹*Ibidem*.

"Muchas veces, y debido a ello, logra destacarse entre los demás, o casi siempre, puesto que los resultados apetecidos son esos. Tanto en la vida como en la escuela, el gamonal posee un sentido práctico de resultados inmediatos. Persigue la solución de un interés próximo. En la escuela, lucirse, para imponerse llegado el caso."¹⁰²

Estas acciones del gamonal no eran consideradas, indudablemente, como virtudes, sino que eran vistas como motivo de censura. El gamonal carecía de inteligencia y, por ello, al ser el elemento fundamental del sistema de producción, ese sistema de producción conducía a una falta de lógica, aliada de la injusticia y la explotación. Para la presentación del gamonal el narrador recurría a descripciones que recordaban a la prosa de Ramón Gómez de la Serna o a la de Benjamín Jarnés, en donde la frase insinuaba la esencia absurda del personaje:

"El gamonal es el prototipo del machacón. Ha convenido en que atorarse de letras es ser un sabio y que se es más sabio y más fuerte en relación al número de horas consumidas en rumiarse los textos absurdos del colegio. Por ello, en el colegio el gamonal es el mejor alumno; en la vida, sí tuvo suerte, el hombre; pero, en verdad, ¡una bestia!. Vela hasta las once o doce de la noche, deja la cama apenas amanece y reemplaza los fatigantes y fatigosos estudios con un sonsonete muy parecido al avemaría de los llamos en el corral. Se podría inventar una sinfonía sobre el tema. Su nombre acaso éste: sinfonía de la brutalidad angustiada. Es el primero en llegar a la escuela. Pero no se toma este trabajo inútilmente, robando alguna hora al plácido sueño infantil del amanecer, por ir a corretear con sus compañeros al campo perpetuamente vestido de fiesta para el corazón del niño. No; el campo es para majita una incitante tienda de refresco, un amoroso cajón de duldero. El gamonal está pervertido. Es un instinto de cálculo sirviéndose de un cuerpo canijo y miserable. Llegado, se colocará frente a la puerta principal en espera de la llegada del profesor, con el objeto de hacer ostensible su aplicación y formalidad. El profesor lo nota, pero cuando el profesor no pertenece al género del asinus gamonalis, lo cual es bien raro, sufre de una dolorosa impresión frente a esa ruina precoz."¹⁰³

El narrador desarrollará el periplo del gamonal desde su infancia hasta la madurez en donde se verán consumados todos

¹⁰²*Ibidem.*

¹⁰³*Ibidem.*

aquellos vicios que germinaron en la niñez. Era un traidor a su raza, ya que, en ocasiones tenía en parte sangre india, a veces era mestizo, pero había adoptado las costumbres de los blancos, pues el gamonal se movía por intereses de clase y no de raza, aunque el conflicto presentado por Churata tuviera un fundamento étnico:

"Hay que ver al gamonal casi un hombre ya. Color tan tostado, puesto que también heredó los cobres inkaicos. Es alto. Tres años de vida pueblerina, le han dado lo último que la naturaleza le dará: juventud. Niñez no tuvo. Nació deforme, sólo apto para el engaño. Su primer paso en la vida social se reduce a buscar compadres entre abogados y funcionarios. Le importa muy poco la miseria y la orfandad de sus amigos si a su precio puede comprar un nuevo compadre."¹⁰⁴

Pero, si el enfrentamiento debía parecer lo más crispado posible para poner de manifiesto la terrible situación que se vivía en las regiones frente a la costa y el peligro que una sublevación generalizada podía suponer para todos, incluidos los indigenistas, la ficción del mismo modo debía retratar a un indio que contrastara con el indio sumiso y esquivo que raras veces era capaz de rebelarse contra las injusticias sufridas. Y esa amenaza se veía fortalecida por la descripción de carácter épico con que se mostraba al indio. Se recurría al antiguo indio de la tradición incaica y se entraba en la atmósfera de la vanguardia mediante metáforas delirantes que resaltaban la férrea complexión del guerrero que podía participar en la anunciada "tempestad". A ello contribuía la comparación de la musculatura del indio con la de "la bestia fatigada" que de modo muy lírico era alumbrada por la débil luz del crepúsculo:

"De lo que es capaz, sólo una observación atenta podría revelarle. Una frente breve, el macetero y el etmoides, férreas prominencias con el mentón. Todo es agresivo en él: la nariz afilada en forma de corva, las órbitas dibujadas con dureza, el occipital donde se advierte la acción de una antigua deformidad y el cráneo todo estirado en el bregma. Todo él, el ancho cuello y el tórax, dan sensación de poder. Debajo de la camisa de cordellate parece palpitar con el propio ritmo de la entraña, el deltoides, como en la bestia fatigada. Tanta extraña conformatura está aforrada de una piel cobriza que el sol bruñe con sus mejores fuegos. No habla. Pero la fogata de occidente en sus últimos resplandores, orifica su perfil metálico. La tristeza de un linaje perdido en el hueso se miraba en su

¹⁰⁴*Ibidem*, p.31.

fornido cuerpo de hambriento."¹⁰⁵

Los indios se presentaban como "indiada", porque eran algo incontrolable, lo cual hacía más impactante la amenaza, puesto que, una vez comenzada la rebelión, nada se podría hacer para apaciguarla, pero a su vez la expresión insinuaba un universo muy alejado del mundo del narrador, un mundo que no podía dejar de mostrar su distanciamiento y su apreciable menosprecio de la vida indígena. De ahí que, en "El gamonal", no se especificara quién dirigía a los indios. El indio, como señalaba Valcárcel era una masa "ahistórica" y, según Mariátegui, no tenía conciencia de su situación. Asumida esta conciencia, la venganza del indio se hacía inevitable, y esa venganza afectaba a todos, a blancos y a mestizos, a dirigentes e intermediarios, a la clase dirigente y a la clase media. La violación de Encarna había sido el detonante para que su marido agitara a los indios y éstos tomaran conciencia del yugo opresor que los explotaba, y esa misma afrenta podía sonar como una maldición en el oído de todos aquellos que respaldaban ese mundo de injusticia o que lo toleraban: "¿Quién comanda a los indios? Eso no se sabe. ¡Alguien va!"¹⁰⁶

Algunas descripciones del narrador producían contrastes bastante significativos en relación con el espacio en donde vivía el indio y la visión degradada que de él se daba. Así, la relación de la vida laboriosa en la que vivía el indio con su familia se caracterizaba por la tranquilidad en tanto que era el único momento en que los protagonistas se podían olvidar del gamonal. Estas escenas se veían siempre sucedidas por la aparición del gamonal que rompía la paz del hogar. El poder del gamonal afectaba no sólo a los indios con su obligación de trabajar sus tierras en una situación de semiesclavitud, sino que también afectaba a sus relaciones familiares. El gamonal se configuraba como el elemento desestructurador que impedía que el indio hiciese uso de sus tierras correctamente. Era un factor del desmembramiento del país, así como un motivo de infelicidad en la familia de Encarnita:

"Con lentitud y gravedad, vacas y toros, abandonan los corrales después

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

del ordeño oloroso. Siguenles, con finos ademanes, llamas y alpacas. Ovejas y cabritos se van alejando también bajo la opresión de la hora suave y tónioca. Humean los fogones. Los gallos cantan. Los pajaritos pían en vuelos tensos. Asomadas a las puertas de sus chugllas, las madres entregan los pezones a las boquitas desdentadas de los majjtitos, mientras los hombres se afanan en labores múltiples.

El gamonal, de todas maneras, es un poder influyente, relacionado con lo más odoroso y rumboso del centralismo capitalino."¹⁰⁷

Por ello, en el rostro de esa indita violada se debía de reflejar todo el sufrimiento de la raza indígena. En su rostro se apreciaban las consecuencias de la penosa existencia que a todos los indios les había tocado vivir en la hacienda:

"Su cara es fea, seguramente. Gorda no es. Al menos viéndolo bien no parece. Flaca tampoco. ¡Trabaja tanto y sin descanso! Cuando se trabaja así, no se tienen los ojos en el abdomen y desde luego no se engorda."¹⁰⁸

Se pretendía dar una visión patética de la vida indígena para demostrar que el indio no iba a resistir esa situación por mucho tiempo. Así, cuando se describe el primer parto de Encarna, se dice que fue un parto difícil donde Encarna estuvo "a punto de morir". Se muestra también que los indios están obligados a una atención médica que no es la más adecuada, ya que, a falta de otro mejor, tienen que dejarse asistir por el hechicero. El indio así estaba relegado a vivir en la antigüedad y no se le daba acceso a los avances del mundo moderno:

"Si no es por el kollawaya se habría ido al otro mundo. Con ciertos sobajeos en el vientre y la cadera y cuatro lagartos que mató en el patio, diciendo misteriosas palabras, el kollawaya la hizo parir. De lo contrario habría muerto"¹⁰⁹

En este sentido, las escenas de dolor adquirirían un carácter extremadamente trágico. Con un estilo más cerca de la hipérbole que

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Amauta*, n°5, p.30.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

del realismo, se mostraba a la mujer chillando hasta la finalización del parto:

"El marido se puso loco. SI TU ME LA SALVAS, decía, TE DARÉ LO QUE QUIERAS. Cinco días pujo Encarna. Ya le faltaban las fuerzas. Su flaqueza de ánimo la fortalecía para los extremos furores. MATAME TATITO: YA NO PUEDO, gemía la meneona. deseaba terminar de alguna manera. Miraba a su marido más abatido que ella misma."¹¹⁰

Así pues, el relato cobraba esa dimensión tremendista al lado de la descripción de la extremada miseria en que vivía el indio. La caracterización del espacio actuaba como signo intensificador de la denuncia del autor, a pesar de que esa casa fuera la vivienda tradicional del indígena en el Perú, y el narrador de esa manera se situaba de parte del mundo indio y se inclinaba a favor de éste.

"Gruesa techumbre de totoras y de pajas. Habéis tenido ciertamente varias oportunidades de conocer la choza del indio puneño. La ventana mide apenas diez centímetros; es un hueco practicado, a manera de pupila, en uno de los lienzos, en aquel de los lienzos que mira al sol. Su color, además del ocre de la tierra fructífera, suele ser el blanco o el siena. Un cubo. Junto a él unido por el vértice del ángulo referente, otro cubo y más allá, otro de menor volumen y luego los rectángulos numerosos donde se aposentán los rebaños. El plano verde. Verde veronés. El aire vibrante. Son las diez de la mañana. Húmedo de tibia humedad. Primavera."¹¹¹

Este espacio no formaba parte únicamente del universo de los personajes de la acción, sino que era el ámbito en donde habitaba toda la raza. La casa era "la choza del indio puneño", era una casa apenas iluminada, donde la oscuridad proporcionaba la sensación de extremada pobreza y de una falta insalubre. Y a esta imagen contribuían los colores de la casa: paredes blancas, oscurecidas por el polvo rojizo que hay alrededor y animales que circulaban por la casa. Esta ambientación denunciaba la situación indigna en que vivía el indio y ponía de manifiesto el problema de toda la raza. Si atendemos a este hecho, es significativo comprobar cómo Marx y Engels "intentaban reencontrar en los personajes literarios la

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Amauta*, n°5, p.30.

individualización de experiencias sociales fundamentales"¹¹² y a este intento de tipificación respondía la inclusión del indio en el contexto de la hacienda.

La denuncia constaba en los periódicos, en las revistas y en las listas de quejas de la Pro-Indígena, pero el poder hacía caso omiso del sufrimiento y la sangre derramada de la mayoría de la población que era indígena y que vivía al margen del rumbo de la nación continuaba corriendo por los valles andinos. El régimen de Leguía sólo tenía buenas palabras que no remediaban en nada el abuso y la explotación del indio. ¿Había que amenazar? Churata optó por esta opción, al igual que Valcárcel, al igual que otros muchos escritores indigenistas y, por ello, las acusaciones culminaban en una nueva amenaza, con esa "tempestad en los Andes" anunciada por Valcárcel: apaciguado el levantamiento, la tragedia no había terminado, sino que ésta únicamente era un aviso de lo que no tardaría en producirse a causa del desatendimiento de las denuncias. La rebelión cobraba el cariz de una revolución universal acorde con los acontecimientos que, desde México, Rusia, o cualquier otro lugar llegaban al Perú:

"Pero estos levantamientos son el anuncio de uno mayor que cundirá con proporciones dantescas luego que haya llegado el dolor a sus límites, para imponer, por vez, primera, un poco de justicia social y económica en los territorios de este vasto país de los inkas, el cual -así debe conocerse en América- es uno de los que tiene mayores injusticias que remediar y más campos que sembrar. Es pues, forzoso reconocer que estos llanos del Titikaka engendran buen número anarquistas. pero, que todo ello cuaje en beneficio de una revolución humana, pues no hay que olvidar que cuando se nace en tierra israelita ha de ser para expandir sobre el planeta un nuevo concepto de justicia y ya no moral sino biológico."¹¹³

El mundo de los incas recobraba nuevamente vigor y aquel río de hombres olvidados se convertía en una llaga inclemente que predicaba el pago de las heridas sangrantes y desatendidas, las mismas heridas que habían nacido con la llegada de los españoles y que la vieja utopía milenarista y utópica se encargaba de revitalizar.

¹¹²Umberto Eco, "Uso práctico del personaje", en *Apocalípticos e integrados*, ed., cit., p.196.

¹¹³*Amauta*, n°6, p.20.

¿No estaba reproduciendo Churata toda la serie de rebeliones que se habían producido en la región de Puno, la misma en donde sucedía la historia de "El gamonal", entre los años de 1920 y 1923, rebeliones que tenían un carácter milenarista y que reproducían la ideología popular en la que se subrayaba la inversión del orden establecido? ¿No estaba predicando Churata la inversión del orden establecido, a partir de la cual surgiría una nueva época gobernada por la superioridad de la raza india sobre los blancos y los mestizos? Churata, como Valcárcel reconducía la vieja ideología popular de lo que había conocido en su juventud en Puno y añadía conceptos extraídos del análisis económico de Mariátegui y sus *Siete ensayos*, de manera que el pensamiento popular y el pensamiento culto quedaban articulados en una nueva unidad de sentido, en donde no se dejaba lugar para la integración de las razas. De nuevo la separación quedaba reñida con la integración y aquel río nacido en el Cuzco quedaba olvidado de los ojos de Dios, ya que la contradicción residía en el intento de conciliación de criterios económicos, y de criterios raciales para explicar la realidad, lo cual conducía inevitablemente al error. Con ello no se apostaba sino por un Perú basado en la venganza y el resentimiento. Un proyecto que olvidaba el mestizaje y que recurría a la violencia para amenazar a los sectores dirigentes. Por eso Churata se situaba en la misma posición que Valcárcel y avisaba de lo que podía ocurrir a no ser que se liberara al indio del yugo que lo oprimía. La utopía resultaba recurrente, pues se invertía el orden mediante el cual los blancos regían a los indios. Mediante el elogio de las gestas de Túpac Amaru la amenaza podía cobrar la intensidad del miedo y de un temor abismal, el mismo que sentía quien no tenía la conciencia tranquila y que a la vez sustentaba el poder desde hacía cuatrocientos años:

"Que la grandilocuencia de Bolívar fuese pródiga en exaltaciones del Inka, nada pone en favor de la Ontología Americana si él, u Olmedo, son castellanos representativos de la hispanidad. La única surgencia libertaria con su valor histórico fue la que propugnara Túpak Amaru (...); con la muerte del último Orejón con derecho a itiana, y la degollina que le siguió, el drama de América se torna minería y paisaje."¹¹⁴

La amenaza encontraba su justificación en la actitud del poder

¹¹⁴Gamaliel Churata, *El Pez de Oro*, ed., cit., p.39.

frente a esta situación. Los gobernantes se refugiaban en un nepotismo que sólo ayudaba a mantener las injusticias. Para los indios, sólo había buenas palabras, sin que llegaran de una vez las soluciones. Churata relataba, de este modo, lo que hacían los dirigentes durante las negociaciones después de la rebelión, acciones que denunciaban un estado profundamente corrupto, donde los favores se compraban y se vendían para que todo permaneciera inalterado:

"El señor hace un gesto público de desagrado. Regatea el sueldo al administrador, disminuye el fiambre a los chacareros, estudia un aumento de sueldo al abogado y ordena la prudente distribución de lechones entre la gente de pro.

Vuelve a Puno. Prometió secretarías, subprefecturas, porterías, becas, subvenciones, títulos académicos, lleva consigo dos o tres muchachos pobres, cuya mentalidad sea una esperanza para la patria y, para comprobar la parábola de su actividad política, ofrece un pilón para la plaza equis y una subvención, del cincuenta por ciento de sus honorarios, para las sociedades obreras. Y así, grave, onomatopéyico, ventruado, retorna a la Capital. El presidente, su amigo y cofrade le guarda un ministerio. La forma del Gamonal en la provincia toma entonces proporciones fantásticas. Allá su vida pasa de antesala en antesala, del WC al comedor de un ininterrumpido banquete, hasta que un buen día se le revienta el abdomen y el Ilustrísimo arzobispo de la arquidiócesis le canta un responso en do mayor... Su periódico de la provincia se enluta, las condolencias son generales, cívicas. El administrador de la Hacienda está desorientado, pero a fijar íntimas sabe cómo va a proceder: el ganado será arreado a buena distancia y luego... El prefecto sufre un ataque cardíaco. A los secretarios profesionales se les vuela el apetito; pero el indio, en la Cárcel, se sonríe: acaso esa feliz coincidencia sea el origen de su transfiguración."¹¹⁵

Las consecuencias de este estado de cosas era, inevitablemente, el mantenimiento del sistema de haciendas y la represión contra los dirigentes de la rebelión. A excepción de la muerte de algunos blancos, nada había cambiado, pero el indio se había transfigurado. A pesar de su internamiento en una cárcel, el marido de Encarnita se encontraba satisfecho con la venganza por la violación de su esposa. La afrenta había sido satisfecha y eso era lo importante. El orden se había subvertido momentáneamente. Al igual que Valcárcel, Churata no distinguía entre rebelión y revolución, lo

¹¹⁵ *Amauta*, n°6, p.20.

cual conducía inevitablemente a que la única justificación para que se produjera esta rebeldía era la amenaza al poder establecido. Y a su vez, se disimulaba que esa revolución no era deseada por los indigenistas, ya que podía atentar contra sus propios intereses. Eso era lo que relataba Churata en "El Gamonal", la amenaza de que el Perú no podía continuar así, pues la respuesta que podía llegar podía ser en forma de sangre.

-Tojiras.

Un año después de la publicación de "El Gamonal", Gamaliel Churata publicó en *Amauta* "Tojiras", en octubre de 1928. Se trataba de una entrega que reunía ocho relatos independientes, todos ellos de extensión muy breve y de carácter esquemático.

El primero se titulaba "Parábola de la alegría". En ella se situaba la acción en la sierra andina y sus protagonistas eran dos animales, un buey y una vaca, que no de manera casual aparecían dotados de habla al igual que los humanos, porque esos dos animales de arrastre adquirirían significación simbólica, poniendo de relieve la negativa de la condición humana del indio con la que el sistema de la hacienda andina justificaba la explotación del indígena. El indio era tratado como un animal y ese trato era la causa fundamental de que se mantuviera ajeno al rumbo productivo de la nación. Los animales se pierden en el bosque para fornicar y son reprendidos por el pastor:

"Martincho le arrancó de un tirón la rama más jovial de la fronda y el viejo se lamentó justamente herido. ¡Pero ya Malica estaba preñada!"¹¹⁶

El indio resultará un personaje extremadamente idealizado, a pesar de su falta de condición humana. En contacto con la naturaleza, de acuerdo con la antigua forma de vida que seguían las comunidades antes de la transformación del *ayllu*, el indio vivirá en libertad puesto que la naturaleza es la que le ofrece el alimento. Como en "El Gamonal", se mostraba al mundo del indio como un universo que había sido fracturado por la presencia del blanco y por la imposición de un ritmo productivo que nada tenía que ver con su cultura ancestral. Por eso el mundo de los dos animales, Martincho y Malica, es un ámbito idílico cuando en él se vive según las pautas

¹¹⁶ *Amauta*, n°18, p.22.

naturales, lo cual llega a recordar la Arcadia de Sannazzaro y los recacentistas del S.XVI: "Hay alegría cuando hay abundancia" dirá el narrador. "Y flores, animales y cosas, entonaban jarawis¹¹⁷ para la alegría de pies ágiles"¹¹⁸. Ese mundo queda desestructurado por la presencia del pastor que interrumpe el rito amoroso de los dos animales. Al igual que la sucesiva implantación de variantes del sistema de haciendas por la Conquista, la Colonia o la República, había desintegrado el antiguo modo de vida indígena. Se trataba de justificar el apartamiento del indio de la marcha de la nación ante las continuas quejas de los sectores conservadores y tradicionalistas que veían ese apartamiento como un relegamiento que al que el mismo indio se sometía voluntariamente.

En el segundo relato, se demostraba que no era así. Que el indio se revelaba a ese estado de marginación, que se quejaba por los conductos que estaban a su disposición, pero también se denunciaba que esos mecanismos puestos a disposición del indio por la administración no funcionaban. Allí, Emeterio Chapilla, campesino de raza india, se dirige a San Pedro de Juli, mientras su familia espera en la sierra. Esta ciudad de la sierra se define como lugar donde manda la iglesia y el gamonal: "¡San Pedro de Juli! Vieja afición de frailes y gamonales"¹¹⁹. El motivo del viaje es presentar una reclamación, como ya se había hecho varias veces, ante la deprimente situación económica que atraviesa su comunidad. Por ello sus odios se dirigen contra los gamonales, que resultan responsables directos de la agraviada situación:

"¡El salía decidido a tumbarla toda, desde sus cimientos! A tumbar la curva de sus casas destartadas. A eso le mandaban los comunarios. Para eso viajó repetidas veces a Limas (*sic*). Y a lo mismo salía esta vez y saldría mil si fuese necesario."¹²⁰

¹¹⁷ Jarawi: composición poética breve, típica de Perú, que está escrita para ser cantada.

¹¹⁸ *Amauta*, n°18, p.22.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

Durante el trayecto, Emeterio Champilla, recordará las injusticias que el gamonal ha cometido contra él y los suyos. De nuevo se ponía de relieve que el indio era tratado como un animal y que sus pícaras triquiñuelas, su carácter y sus bribonadas eran consecuencia de ese maltrato, cuyo único responsable era el gamonal:

"Es mañoso el bribón, pero tú le conoces sus triquiñuelas; has aprendido a conocerlas; a puntapiés te enseñó a que las conocieras. ¡No hay miedo! Engañarte ahora no es fácil, aunque a decir verdad tampoco sería raro si te echara tierra a los ojos."¹²¹

Una intensa tristeza se apoderará del protagonista, pues sus esperanzas en que se reparen los daños sufridos son escasas. Se ponía de relieve, por tanto, que las vías oficiales con carácter populista que el régimen de Leguía había puesto en marcha resultaban ineficaces y que dichos gestos paternalistas habían quedado estériles para poner remedio a dichas injusticias, pues, finalmente se convertían en buenas palabras que se llevaba el viento y que en nada aliviaban los problemas ni servían para buscar a los responsables de los agravios:

"Así llegó a la Prefectura, al Obispado. Así, reverente y macizo, visitó al periodista, al abogado, al proindigena. Ante todos expuso la ferocidad con que se roban las tierras de comunidad; la brutalidad con que se trata a los miserables indios, peones y alcahuetes gratuitos del gamonal. Le dan oficios, le regalan promesas, una sonrisa, una mirada de estupor."¹²²

Ante esa situación, a la que el indio estaba habituado, la denuncia mediante otros medios se abría como una esperanza. La prensa de denuncia en revistas como *Labor*, *Boletín Titi-kaka*, *Kúntur*, *Amauta*, *La Sierra*, había contribuido a que ese mundo al que la costa negaba la mirada fuera conocido, al menos, en buena parte del país. Por ello su papel es destacado como una posibilidad de solución para Emeterio Chiapilla, lo cual significaba que el relato ponía de manifiesto que los indigenistas eran los únicos que podían

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

ejercer el papel paternalista que habían negado a los demás y que él gobierno de Leguía había intentado ejercer sin éxito:

"¡Ah y si él no estuviera acostumbrado a tanta basura! Pero en fin... ¡Al periódico! El periódico... La publicación que abre esperanzas en el corazón del sunka."¹²³

Durante el viaje el protagonista caerá enfermo y se refugiará en casa de unos hombres a los que les contará sus quejas y el motivo de su viaje, sin que éstos le presten mucha atención. Esa noche se agravará su enfermedad. Los síntomas serán exageradamente descritos:

"Pasa la noche apretando los dientes por no quejarse. ¡Habría sido temeridad fastidiar a gentes desconocidas! En un jergón pulgoso está acurrucado oyendo la plácida respiración de sus amigos. Pero cuando ve asomarse las luces del sol por la ventana liliputiense, como vidrios biliosos, grita; no puede más. La noche ha sido una pesadilla interminable. Todo el infierno se le ha metido en el estómago. A veces quería gritar, o quizás gritaría, pero no, se lo atajaba la vergüenza. De vez en vez le silbaba el aullido del Chokollo penetrante y doloroso. ¡Qué frío dulce haría en la pampa! Paciencia, paciencia: ya se levantaría y volvería a trotar camino de San Pedro de Juli, para irse a su chujlla, al pie de los nevados, a ver a sus waiwitas, a su llokallo, al Julicho, tan penrejo."¹²⁴

La situación empeorará y, al amanecer, el hombre será consciente de que va a morir como consecuencia de un envenenamiento, cuya responsabilidad es de los *mistis*. El último pensamiento del moribundo antes de morir es la inoportunidad de esa muerte ahora que iba a poder ayudar a su comunidad:

"¡A morirse! Y allí, y cuando tal vez era conductor de la salvación para la comunidad. ¡qué suerte wiswi! pero evidentemente se moría. No había quién lo atajara. Siquiera estuviera a su lado el achachi del ayllu para cortar el mal. ¡Algo le habían hecho los mistis! Y no se engañaba, algo y mucho le habían hecho: lo tiucaron como los sapos."¹²⁵

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ *Amauta*, n°18, p.23.

¹²⁵ *Ibidem.*

El hombre muere. Hoy nadie recuerda esa muerte que ha resultado inútil:

"Y se estiró. Su cadáver está enterrado en la pampa de Kancharani, y nada indica su presencia. tenía dos cicatrices de bala en la cara y una en la pierna (...) Pero, todo para nada."¹²⁶

Desde la narración se demostraba que esta vez la denuncia del indio no había podido cumplirse, pero se mantenía la esperanza en la próxima generación para que fuera la que exigiera las medidas necesarias para que se hiciera justicia: "Acaso sea su hijo, el llokalla Julicho, tan penrejo."¹²⁷

Tal vez por este motivo, el siguiente texto no tenía otra función que describir las condiciones de miseria en que el indio vivía dentro de su cabaña. De este modo, en "Hiperbóreos", se realizaba una estampa en la que se describía una típica escena familiar de una familia del *ayllu*. Allí se mostraba la mala situación en que vivían los indios en invierno:

"Un ala de viento helado pasó rozando el techo de la chujlla: las pajillas se resquebrajaron dejándole sitio. Adentro estaba la familia, acurrucada en poyos de tierra, cubierta con mantones de tejido avasca, cernidero de fríos."¹²⁸

El desorden del presente remitía de manera inevitable a los errores que se habían cometido contra el indio en el pasado. Por ello la vieja idea de idealizar el tiempo anterior a la llegada de los españoles regresaba tenazmente y se convertía en el ideal que había que seguir. La modernidad no le había traído más que desaires a la raza: se había relegado al indio a una condición miserable en la que los gamonales abusaban de sus esposas, en la que los indios estaban condenados a trabajar como esclavos y a sufrir todas las propelías que se le antojaran a los hacendados, y nada de esto parecía importarles a los habitantes de la costa que vivían de espaldas a la

¹²⁶ *Amauta*, n°18, p.24.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

mayoría de la población del país. El relato del indio se resguardaba en su historia, porque la verdadera modernización no llegaba a las regiones del interior, las cuales seguían sumidas en un sistema de explotación antiguo e inhumano. El pasado renacía como un momento idílico ante las desventuras del presente.

Por ello, en "El mitmak", se relataba un cuento tradicional inca que iba a elogiar las virtudes del gobierno del antiguo imperio indígena. Pero en esa sociedad surge un problema relacionado con el amaneramiento de algunos hombres que competían en belleza con las jóvenes:

"El vasto territorio del Tawantinsuyo, poblado de gentes varias por educación y origen, a pesar del cuidado de sus monarcas y kamayojs, era fecundo semillero de estrabismos morales. Los chacareros atribuíanlo a los jóvenes de la corte cuyo aliño rivalizaba con el de las ajillas de dulce y delicada belleza. Y el Inka que no dejaba de lamentarlo mandaba consultar en la asadura del llamo sacrificado, inquiriendo por el remedio."¹²⁹

Se destacaban las virtudes del *ayllu*, en donde existía justicia, en contraposición a lo narrado en episodios anteriores acerca del régimen del gamonal. El contraste era demasiado rotundo para confiar en lo que el mundo moderno le había aportado hasta entonces al indígena, y la antigua vida llevada por los incas quedaba idealizada como en los escritos de Valcárcel o como el mismo Churata había relatado en "El gamonal":

"En buena porción los hombres eran diligentes y las mujeres caminando por el sendero limpio descubrían las ventajas de la honestidad. Unos hacían las usutas; otros hilaban maravillosamente lana para el cumpi."¹³⁰

Ante ese problema de "estrabismo moral", el Inka actuará con sabiduría: consultará a los amautas para hallar la solución al problema. Los amautas propondrán una solución que suponía la mezcla de castas. El Inka les hará caso y el problema quedará resuelto:

¹²⁹ *Amauta*, n°18, p.p.24 y 25.

¹³⁰ *Amauta*, n°18, p.25.

"Los kollas dejaron sus lugares, su lengua tosca y sabia, los riscos ásperos de su tierra, los fríos intensos de sus noches, el rayo, el trueno, la parquedad de sus chujllas. ¡Y la tibieza de sus valles albergó simiente de hombres serios!"¹³¹

El relato planteaba el problema de la convivencia de castas en la antigua sociedad incaica, y Churata aducía como solución al conflicto planteado en el relato la mezcla de castas, aludiendo a la raza cósmica de Vasconcelos que suponía una mejoría de la raza: "Ya entonces el mitmak era fórmula para llegar al hombre cósmico."¹³² ¿Pero esa apuesta por el emparejamiento de miembros de distintas castas, era una apuesta seria, una apuesta que apuntaba a la integración de blancos e indios en una unidad nacional? Posiblemente no, posiblemente esa mezcla de castas sólo pretendía suavizar las diferencias sociales que existían en la sociedad incaica. Al igual que Valcárcel, Churata había ridiculizado el mestizaje y ahora ponía de relieve que la convivencia de castas que había existido durante el incario resultaba posible. Churata idealizaba la historia y no hablaba de la estricta sociedad de castas que estructuraba la sociedad inca en departamentos donde patricios y plebeyos estaban perfectamente definidos y con funciones en el ritmo productivo muy diferentes. El error partía de idealizar las injusticias del pasado como escudo que iba a defender al indio de los avatares del mundo moderno. La decisión del Inka había sido acertada porque rechazaba los prejuicios sexuales, que era moneda de curso corriente en el Perú, y esa decisión pertenecía a aquel mundo que funcionaba de manera más civilizada que el mundo de la modernidad. Por tanto, la apuesta era firme y no admitía contestación en esos términos.

Por ello, en el quinto relato, titulado "Kaka", que en quechua significa "tío", se mostraba a un joven que interrogaba a una montaña, siguiendo el sentido panteísta de las creencias del indio¹³³. El joven, en pleno paso al estado adulto desconocía sus deseos ante

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² *Ibidem.*

¹³³ "La montaña o su espíritu vino a mi auxilio. revestía la forma de su pensamiento, achachila colérico: ojos que tienen serenidad; música que se vuelve palabra." *Ibidem.*

todos los cambios que está sufriendo. La montaña le responde que acepte su condición de hombre:

"-¡Naciste para retener la eternidad! ¡Eres la afirmación del viento, germen de palabra! ¡Tú llegarás a dios con sólo ejercitar el pene! ¡Engreído, eres un engrimiento de tempestad y un principio de relámpago!"¹³⁴

El cambio de niño a hombre se expresará en términos panteístas y en esa respuesta se mostrarán todas las destrezas del indígena y su potencialidad para encarar el futuro. Se pintaba, mediante la imagen de su virilidad, con imágenes surrealistas, un indio que nada tenía que ver con el débil esclavo que aceptaba las injusticias. de nuevo se hablaba de la toma de conciencia del antiguo inca que era capaz de desatar tempestades y que era capaz de atacar a los opresores aunque fuera "clavado en el ascua de la noche como el sabañón en el trasero del asno":

"El horizonte temblaba de una intención de sexo. El instante tenía chispa fulgida. La vida accionante provenía de la estática de una voluntad superior al pensamiento. El Tiempo era grano de esa voluntad. Lo que avanza y lo que regresa eran entonces comprensibles. Y supe cómo el árbol inmóvil camina. Pueblo atajado, es pueblo que avanza. Hombre que no gime, devora. Y el hombre, este temblor perpetuo de futuridad, clavado en el ascua de la noche como el sabañón en el trasero del asno."¹³⁵

Esa plenitud que podía adquirir el hombre cósmico, que no era otro que el indígena y que suponía una revaloración del mundo indio, se revelaba en "Sensación de ídolo". El título aludía a la sensación que sufre el indio al pasar de su niñez a la plenitud de adulto, y ese estado de plenitud viril no era más que una metáfora de cómo el indio podía alejarse de aquella imagen servil, a juego con su papel en la sociedad, que se le solía atribuir. Y mientras "el insecto fosforescente y el cuadrúpedo que se lame la garra" están durmiendo, en clara alusión a los blancos que son inconscientes de los valores que esconde el indio, el indio descubre su verdadero carácter de hombre fiero:

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Ibidem.*

"En un bosque henchido de luceros a la hora de la primera alba. La humedad palpita en el silencio. Roncan el insecto fosforescente y el cuadrúpedo que se lame la garra¹³⁶ .

Me acerco a un bloque de granito. Lo examino mudo. Nace una pregunta en la pureza de mis ojos. Pero el viejo achachilla no sabe satisfacer mi curiosidad. Patentizo un deseo de evacuar. Mis lágrimas se han evaporado. El sudor no está. Una mano de hielo se posa en la vejiga; orino a gotas."¹³⁷

La escena terminará con una exclamación que en el momento de eyacular adquiriría al estado de plenitud al que el indio podía acceder una vez conociera su realidad. Por ello el indio se definirá con "otra cosa honda" que no se ajustaba a la imagen de hombre servil, incapaz de rebelarse a la que estaban acostumbrados los blancos:

"¡Wawa! ¡Waway, sí, es un hombre! ¡Aceptamos en el dios la intención de nuestra forma, pero en verdad somos otra cosa honda!"¹³⁸

La imagen de la virilidad del indio se repetía en el relato siguiente, aunque apareciera con aparente censura, recreaba la justicia con que se actuaba en el antiguo Imperio. Bajo el título de "Animales diáfanos", se planteaba, al igual que en "El mitmak", un problema moral que afecta a toda la comunidad: el anciano Jutawilaya se acuesta con la esposa de su hijo:

"-¿Es verdad lo que dicen, Puka?
-¿Cuál, Tatay?
-¡Que tú y la mujer de tu hijo! ¡Aquella!
-¡Tatay!
-¡Ah! No puedes negarlo."

El jefe del *ayllu* decide obrar con justicia para desterrar el incesto de su comunidad:

¹³⁶ Garra: pene.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Amauta*, n°18, p.27.

"-Tengo la ley. Son estas las varas de la ley. Habrá que resolverse a respetarme, a oírme, a obedecerme. ¡Puka! ¡Puka! Aunque lo quisieras no podrías negarlo. Tú mismo te acusas. ¡Cometiste una cochinada! A tu edad duermen los ardores y se despierta la experiencia. ¿Qué van a decir los majtas, si sus padres son más atolondrados que ellos? ¡Eres la vergüenza de los viejos!"¹³⁹

El castigo no sirve de nada porque las cosas siguen igual tal como apuntan las últimas líneas del relato:

"Por los corrales se oyó la gritería de llokallos. ¡Era el becerrillo subido a las ancas de la vaca!

El Sol no se escandalizaba. Amoral y frenético, continuaba el fornicio."¹⁴⁰

El relato constituía un ejemplo en el que destacaba la necesidad de incorporar al indio a la modernidad, pero también manifestaba los impedimentos que existían. Se tildaba al indio de "amoral y frenético", pues no podían dejar de insinuarse los prejuicios que los propios indigenistas tenían sobre el indio. Algunos indios, como cualquier miembro de cualquier otra sociedad, podían estar dominados por hábitos censurables, y esos hábitos que, para el blanco resultaban amorales, también lo habían sido durante el incanato. Así se le otorgaba el estatuto de sociedad civilizada al antiguo Imperio y se atribuían responsabilidades al sistema actual de no haber sabido integrar al indígena en las costumbres de la civilización moderna.

Llegado a este punto, Churata iba a finalizar su entrega para *Amauta* con un relato que concluía lo que se había estado narrando en los relatos anteriores y que constituía la única respuesta posible para salvaguardar al indio: "El levantamiento". Por ello la ordenación no era casual: si el indio había sido tratado como un animal, al que no se le permitía ni fornicar, como a la vaca y el buey de "Parábola de la alegría"; si el indio, posteriormente, se le había mostrado como un ser que sólo sentía miedos ante los cambios que veía a su alrededor; si el indio no tenía conciencia de su situación, como se había planteado, pero su espíritu racial era el de un hombre rebelde que

¹³⁹ *Amauta*, n°18, p.p. 27 y 28.

¹⁴⁰ *Amauta*, n°18, p.28.

poco tenía que ver con la imagen de indio sumiso que los modernistas, los románticos y el hispanismo había difundido; si al indio sólo le hacía falta adquirir conciencia de sí mismo, de su potencialidad, para reclamar aquello que no se le permitía denunciar mediante las vías administrativas y mediante sus quejas contra el sistema gamonalista y sus condiciones de miseria; si el indio se hallaba en medio de una sociedad que no actuaba con las medidas de justicia con que había respondido el antiguo imperio; si nada de esto era posible: ¿Qué respuesta le quedaba al indio? Únicamente la utopía, la vieja historia del milenarismo que iba a resucitar el antiguo incanato y que iba a darle la vuelta al sistema social, que iba a convertir a los herederos de los incas, a aquellos que no eran más que hombres olvidados, en dominadores absolutos del Perú, y aquellos que se habían comportado como opresores iban a pasar a lo más bajo de la escala social.

Todo ello estaba cerca y se iba a producir únicamente con "El levantamiento", que era como se titulaba el último relato. Allí se planteaba la llegada de la revolución de la raza indígena. El cuento se iniciaba con una descripción de la acotación de la escena. La secuencia adquiría tintes cinematográficos aplicados a la literatura, procedimientos que habían aparecido antes en la literatura que en el cine¹⁴¹, pero que realzaban el papel del cine como un elemento decisivo en la formación de los autores de las primeras décadas del S.XX:

"Dirigimos hacia los hielos una mirada de gran poder. Objetivamos el paisaje y lo enfocamos. Porque es preciso hacer algo. Aunque sea literatura vanguardista. La pampa es amplia, amplia como la amplitud mayor del cielo en los amaneceres."¹⁴²

Al igual que en "El gamonal", el narrador confesaba sus pretensiones de hacer literatura de vanguardia, y hacer literatura de vanguardia cuando se estaba hablando de un levantamiento suponía unir la literatura a lo social, a la vida, a aquella vida que había acabado lejos de la mirada de Dios, al igual que de la de los

¹⁴¹ Carmen Peña-Ardid, *Literatura y cine*, Madrid, Cátedra, 1996. Contiene un interesante prólogo de José Carlos Mainer.

¹⁴² *Ibidem*.

habitantes de la Costa que obviaban los problemas de las regiones. Se trataba de poner las armas literarias al servicio del problema social y denunciar así, no sólo la penumbra material y jurídica en la que vivía el habitante natural de América, sino también se trataba de amenazar a los dirigentes de cuales eran las causas que podían mover al indio al estallido.

Por ello la acción se iniciaba con el anuncio de que se había producido la revolución: "¡Se ha hecho la revolución y esta vez en beneficio de todos."¹⁴³ Y el hombre que había venido corriendo para dar la noticia apenas podía explicarse:

"-Ha sido fácil Matewa. Se alzaron los pueblos y gritaron hasta pelear con fusiles. ¡Cuántos muertos! ¡No sé cómo estoy vivo! Sería cosa de haber estado pensando. Pero ya está todo, todo. Los pueblos alzados invadieron las casas de los präsidentes... (*sic*) hasta no dejar uno de la familia. Ahora todos somos pueblo. Ahora nosotros ordenamos el reparto de las tierras. Cada ayllu tendrá su escuela, su hospital, su cuartel, su teatro. Pero este cuartel no será para matar, sino para vivir contra los que matan. ¿Estás pobre hasta ahora, Matewa? Pues bien, ya sabes: ¡esta tierra es tuya! Y todos los terrenos que necesitan para vivir tú y tú mujer y tus hijos, todos esos terrenos son tuyos. Estén donde estén: aunque sea en el cielo. Te lo digo con autoridad: ¡me han mandado!"¹⁴⁴

El resultado de la sublevación había sido una cantidad incontable de muertos. La matanza había llegado hasta la casa de los dirigentes de la administración local, en donde se había dado muerte a los "prísesntes" y a sus familias. Y, si la violencia podía alcanzar a los miembros de mayor rango de la administración del interior del país, ésta, del mismo modo, podía llegar a los habitantes de la costa, a aquellos mismos habitantes que habían olvidado a los hombres de las regiones como si no existiera o como si fueran animales, a aquellos que estaban en disposición de hacer cesar las injusticias que se cometían contra la mayoría de la población peruana. La amenaza al gobierno de Lima se volvía a repetir, porque incluso el ejército iba a ser vencido. Y ese cuartel que aparentemente iba a servir para "vivir" con los que habían maltratado a los indios, no se mostraba como un cuartel para "vivir con" ni para "vivir junto a alguien", sino

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*

para "vivir contra los que matan". Se renunciaba así a la reconciliación, posiblemente porque entonces ésta resultaba irrealizable y no se deseaba en ningún momento a causa de su propia imposibilidad.

La revolución se planteaba como una solución justa a los problemas. Se fundamentaba para ello en el reparto de la propiedad agrícola, pero no se suponía que fuera la solución total, porque, cuando el indio había recorrido los poblados anunciando la noticia, ya surgían los primeros problemas, y era el mismo indio en que los debía solucionar mediante el trabajo de cada individuo de la comunidad:

"-No tenemos agua, tatay.

-A la obra, chorumas: ¡un canal de cien leguas! No importa. Y para transportarnos, pondremos automóviles. Para la escuela el mejor sitio. Allí al pie del cerro. ¡Una gran casa como el Tiwanaqu! ¿Teatro? ¡también! Hemos vencido desde que no hay präsidentes limas Ahora tendremos präsidentes sunka, chorumas.

Bueno, pero falta una cosa: ¡trabajar! Lo más grave: ¡el principio!"¹⁴⁵

Se planteaba un programa basado en el trabajo, puesto que, sin ese trabajo que sacara al país de su atraso y lo introdujera en la modernidad, la misma revolución estaba condenada al fracaso. Sin embargo, quedaba una duda en el aire que el narrador no dejaba de lado y que ponía de relieve la dificultad de toda esa labor: "La multitud se replegó a sus utas para vivir. ¡Ya llegará la hora de probar si vive!" ¿No se negaba la posibilidad de incorporar al indio a la modernidad? ¿No se estaba afirmando que el indio era incapaz de trabajar por una causa común que iba a solucionar sus problemas? ¿No se caía en la contradicción y ahora se apostaba por una solución que partiera de la clase dirigente hacia los desfavorecidos, para que el indio no se sublevara y dicha sublevación resultara una calamidad para todos? ¿O existía una segunda lectura que apuntaba a un *desideratum*, a la duda o la probabilidad de que el indio pudiera salir adelante? ¿No se insinuaba que el indio sería siempre incapaz de sobreponerse a su estado de miseria absoluta si no se le daba al menos una vez una oportunidad de salir adelante tal y como habían hecho hasta entonces los distintos gobiernos? ¿Qué era lo que

¹⁴⁵ *Amauta*, nº18, p.29.

planteaba Churata en este relato? ¿Estaba mostrando ahora a los indios tal como eran en la realidad, cuando antes los había idealizado bajo el filtro nostálgico del pasado imperial? Antes, había mostrado a los indios con una fiereza que los hacía capaces de vengarse de los blancos y ese poder de venganza aparecía igualmente idealizado que en los escritos de Valcárcel, aunque con un lirismo menor. Ahora señalaba que los indios no estaban acostumbrados al trabajo, y esa dificultad indicaba que, sin ese sacrificio, la justicia, la equidad, y la revolución eran un trabajo en balde. Pero, a pesar de ello, el indio se merecía una ocasión, una prueba para que pudiese mostrar su valía.

Así pues, Churata había reproducido, al igual que Valcárcel, el tema de la utopía arcaica, la inversión del orden establecido, la venganza y la posibilidad de revitalizar el primitivo comunismo incaico. También, como Valcárcel, Churata utilizaba la literatura como un arma de concienciación que adquiriría la finalidad de dar respuesta al problema de la llegada de la modernidad y al papel y la situación que el indio jugaría en esa nueva época. Nuevamente, si no cambiaban las cosas, el indio se convertía en un ser terrible que aniquilaría el mundo del blanco con su rabia contenida de siglos. Pero esa revolución, que a lo mejor no iba a servir para nada, había al menos que ponerla en marcha aunque fuera desde los de arriba a los de abajo. Y ese aviso se dirigía a los dirigentes que hacían oídos sordos a los gritos de los que no tenían voz. El indigenismo se convertía así en el discurso que tenía la legitimidad que había perdido el régimen de Leguía y llenaba, de este modo, su espacio político cuando ya el discurso paternalista del gobierno había perdido su credibilidad. La defensa del indio, en boca de un presidente desgastado y presionado por los miembros del partido civilista, había perdido toda credibilidad, pero ese mismo mensaje adquiriría mucha mayor persuasión en la pluma de los escritores indigenistas que habían logrado granjearse la simpatía política de las clases medias a través de esa "desinteresada" defensa de los más desfavorecidos. ¿No era ésta una forma de ocupar el espacio político de los que gobernaban?

6.1.3.-Ernesto Reyna.

Ernesto Reyna publicaría *Los tesoros de Huarmey* (1936)¹⁴⁶, *La tierra del Dean Valdivia* (1940) y *Vida novelesca de Luis Pardo*. En esta última relataba la vida de un célebre bandolero. Sus novelas más famosas son *Fitzcarrald, el rey del caucho* (1942)¹⁴⁷ y *El Amauta Atusparia* (1929). Esta última aparecería publicada por entregas en la revista *Amauta*.

-El Amauta Atusparia.

La novela fue publicada en tres entregas dispuestas en los números veintiséis, veintisiete y veintiocho de la revista *Amauta* con ilustraciones de José Sabogal¹⁴⁸. La novela aparecía con el subtítulo de *Historia de la sublevación indígena de Huarás en 1885*. Allí se contaba la historia del indio Atusparia, dirigente de la sublevación indígena que había tenido lugar en Huaraz en 1885. En la novela se explicaban las distintas causas económicas que motivaban el descontento indígena, así como el desatendimiento por parte de las autoridades a sus continuas reclamaciones. Todo ello provocaría una rebelión que lideraría un mestizo, Atusparia. Finalmente la rebelión fracasaría á causa de la inexistencia de lazos de unión entre los indios y la falta de conciencia de su situación.

Con su publicación, *Amauta* se ponía en camino de revisar las sublevaciones indígenas desde su más reciente historia y, a su vez, cumplía con la actualidad de las regiones del sur, sacudidas por diversas sublevaciones que tenían el mismo origen.

Porque las sublevaciones indígenas se habían producido desde la llegada de los españoles. Una vez dominada la población indígena, la mayoría de las rebeliones tuvieron un carácter utópico. Se trataba del sueño de volver al orden original, del mismo modo que debía de

¹⁴⁶Ernesto Reyna, *Los tesoros de Huarmey*, Lima, Ed. Perú Actual, 1936.

¹⁴⁷Ernesto Reyna, *Fitzcarrald, el rey del caucho*, Lima, Taller Gráfico P. Barrantes, 1942.

¹⁴⁸Ernesto Reyna, *El Amauta Atusparia*, en *Amauta*, n°26, septiembre-octubre de 1929, pp.38- 49, n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.30-42, y n°28, enero de 1930, pp.37-47. Además publicó un artículo en *Amauta* con motivo de la muerte de Mariátegui: "Noticia", n°30, pp.30-32.

tratarse de un sueño la consecución de la libertad para cualquier pueblo que estuviera oprimido como lo estaban los indios del Perú. La inversión del orden establecido que constituía la característica principal del movimiento utópico andino, adquirió desde el siglo XVIII en el Perú un perfil singular fundamentado en la venganza violenta que rodeaba gran parte de las rebeliones encabezadas por los distintos movimientos campesinos. La venganza suponía la llegada del nuevo tiempo, el momento en que el indio, resabiado por las injusticias del pasado y del presente, tomaba momentáneamente la sartén por el mango. Esta doble cara del indio, que en algunos momentos fue imaginaria y en otros fue real, esa personalidad, que pasaba de ser un hombre pacífico a la más extrema violencia, suponía un elemento más de exclusión y, por tanto, una causa más que se sumaba a los muchos motivos que desestructuraban la nacionalidad:

"Así como los mistis fluctuaban entre la violencia y el paternalismo, el indio que habían construido en su imaginación era el ser resignado y pasivo o el personaje vengativo y sanguinario. En cualquiera de las dos versiones era un mundo aparte, excluido de la nación, más allá de las fronteras de lo civilizado."¹⁴⁹

Desde el siglo XVI se produjeron en Perú diversos movimientos campesinos que marcan un proceso continuado, aunque con instantes de mayor intensidad. Este movimiento partía de mediados del siglo XVI porque ése fue el momento en que entró en crisis el sistema de dominación implantado en América por los europeos. En el centro y sur del Virreinato, concretamente en las zonas de Huancayo, Ayacucho, Apurímac y Arequipa, surgieron diversos movimientos que proclaman la resurrección de las huacas y los curacas anunciaban el fin del período de dominación del blanco, de modo que surgía "una esperanza mesiánica que se constituye en el argumento mítico-ideológico de esa primera oleada milenarista que sacudió los Andes centrales"¹⁵⁰.

¹⁴⁹Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.260.

¹⁵⁰Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, "Feudalismo y movimientos sociales", en AAVV, *Historia del Perú*, Barcelona, Juan Mejía Baca, 1981, p.14.

El movimiento campesino renacerá a partir de 1720 con rebeliones que sacudieron todo el país hasta 1740, y en la década de 1780 se producirá la gran rebelión encabezada por el movimiento Túpac Amaru y los hermanos Catari. Con estos hitos en la historia revolucionaria del Perú, el movimiento indígena sufría una serie de cambios a causa de la continua represión de la esperanza étnica, de modo que el mito del Imperio inca se había convertido en una utopía que había que seguir para restablecer la unidad de la sociedad indígena. Este fenómeno implicaba un renacimiento del nacionalismo quechua:

"La población indígena, recuperada demográficamente de la hecatombe de fines del S.XVI e influenciada por 'la idea de los Incas', generó revueltas y sublevaciones intermitentes. Una cronología sumaria: 1720, 1737, 1739, 1742, 1756, 1780-1783, 1784, confirma esta aseveración."¹⁵¹

En el S.XIX la agitación agraria se mostrará en tres frentes: las luchas por la Independencia en donde participaban los campesinos y las distintas guerrillas que se formaban en la sierra central; la guerra de castas que transcurría en el sur, sobre todo en Puno, en la década de 1860; y la Guerra del Pacífico (1879-1883) que planteó una profunda crisis generalizada que implicaba reivindicaciones agrarias fundamentalmente en el Valle del Mantaro.

En las primeras décadas del S.XX el movimiento campesino se caracterizará por la resistencia de los campesinos a la ampliación de las haciendas, sentimiento que explotará con el levantamiento de Rumi-Maqui en Azángaro (1915-1916). De 1919 a 1923 se producirá la gran sublevación que congestionará de rebeliones todo el sur del país con la extensión del conflicto a la participación de los colonos en el interior de las haciendas.

Estos movimientos campesinos que culminarán en la década de 1940 se habían iniciado bastante antes y suponían el paso de una reivindicación estamental a una lucha de razas, pero los campesinos no sólo se rebelaban contra sus miserables condiciones de vida, sino que se rebelaban contra su propia experiencia histórica, que les

¹⁵¹Wilfredo Kapsoli, *Sublevaciones de esclavos en el Perú S.XVIII*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1975, p.50. Véase también el artículo del mismo autor "Movimientos campesinos en el Perú Colonial", en *Realidad*, Lima, n°1, 1972, pp.48-61.

suscitaba el desencadenamiento de una rebelión determinada por la ideología milenarista¹⁵². A su vez, las distintas tensiones en el seno de la clase dominante favorecerían la aparición de estos movimientos en el último siglo, especialmente los conflictos surgidos entre los terratenientes y la oligarquía a partir del ascenso al gobierno de Augusto B. Leguía¹⁵³.

Mariátegui señalaba que la causa de estas rebeliones era fundamentalmente la explotación gamonalista¹⁵⁴. José Sebastián Urquiaga escribió en 1916 un libro titulado *Las sublevaciones indígenas de Puno*¹⁵⁵ en donde distinguía diversas causas: los conflictos interétnicos, la implantación de impuestos que directamente repercutían en la economía indígena, las luchas entre gamonales y las insurrecciones de indios masivas. La fundación del Patronato de la Raza Indígena (1922) a cargo del gobierno de Leguía permitió que los campesinos fueran conscientes de la falta de operatividad que tenían sus reclamaciones ante tal estamento¹⁵⁶, lo cual acrecentaba la violencia de este tipo de rebeliones.

En los primeros años de la década de 1920 se produjo una rebelión generalizada en el sur del Perú. Esta sublevación suponía, en palabras de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, "la culminación de todo un proceso social, económico e ideológico dentro de la región"¹⁵⁷. Pese a su inorganicidad, pese a la falta de una

¹⁵²"Los campesinos, nos parece evidente, no sólo se rebelan porque sus condiciones materiales se hayan agravado; ellos procesan también su experiencia histórica, tienen una concepción del mundo que puede ser una invitación a la pasividad o por el contrario, como sucede habitualmente con el milenarismo, a la rebelión." Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, "Feudalismo y movimientos sociales", *ed. cit.*, p.17.

¹⁵³*Ibidem*.

¹⁵⁴José Carlos Mariátegui, "El problema de las razas de América", p.40

¹⁵⁵José Sebastián Urquiaga, *Las sublevaciones indígenas de Puno*, Arequipa, 1916. El texto resulta en la actualidad inencontrable, aunque existe un texto mimeografiado bajo el título *Indios (Puno-1916)*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina, 1977. Nosotros hemos tomado los datos de este libro de la obra de Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, "Feudalismo y movimientos sociales", *ed. cit.*, p.21 y ss.

¹⁵⁶*Ibidem*, p.45.

¹⁵⁷*Ibidem*, p.40.

organización que superaba el ámbito provincial, pese a la inexistencia de un líder definido, pese al analfabetismo de sus participantes y el vacío ideológico de una teoría establecida, la rebelión del sur pretendía subvertir el sistema social establecido. La rebelión del sur de 1920 a 1923 era un movimiento revolucionario de carácter milenarista que ahora tomaba un matiz claramente antigamonal. Frente a las rebeliones anteriores, sus líderes eran indios e iniciaban los conflictos en el interior de la hacienda. Pero no era una única insurrección lo que se produjo en esos años, sino que se trataba más bien "de un período de rebeliones en parte independientes y en parte interconectadas que cubrirán un lapso de treinta años"¹⁵⁸.

Todo ello encontraba una justificación más en el ascenso de Leguía al poder, que había abierto el gobierno a los nuevos aires de una libertad fundamentada en sus intenciones populistas. Al renacimiento de estas rebeliones también contribuyó el ambiente de exaltado nacionalismo que había creado la derrota en la Guerra del Pacífico y la implantación de la constitución de 1920 que reconocía la identidad de las comunidades indígenas. Estos hechos facilitaron que se produjera una atmósfera propicia para el levantamiento de los campesinos. Por otra parte, la expansión de la hacienda en el sur del país había empobrecido a la clase agrícola y los hacendados se mantenían distantes de sus haciendas desde las grandes ciudades. A su vez, la pequeña burguesía rivalizaba con esta clase dominante y promovía la publicación de periódicos indigenistas como *La Verdad* de Sicuani. Los indigenistas cuzqueños, por su parte, se sentían interesados por el estudio del indio¹⁵⁹ y la Asociación Pro-Derecho

¹⁵⁸José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Lima, Ediciones Treintaytrés, 1982, p.91.

¹⁵⁹"Durante la década de 1910 fue constante la aparición de tales reflexiones y artículos en las páginas de los más importantes periódicos cusqueños. Así, asociado a la reivindicación regional, el 'problema del indio' se convirtió en un tema de discusión presente no solamente en las publicaciones ligadas a la intelectualidad y la Universidad, sino también en la prensa diaria, cuyo número hacia fines de la segunda década del siglo XX, era bastante elevado visto en términos locales. En 1917, un grupo de distinguidos miembros de la generación reformista laboraba en *El Comercio* del Cusco, en ese entonces dirigido por José Ángel Escalante. Ángel Vega Enríquez, Luis E. Valcárcel, José Gabriel Cosío, Uriel García y Luis Felipe Aguilar, miembros del comité redactor del periódico, estaban encargados de distintas secciones del diario: Política Internacional, Filosofía y Literatura, Crítica Literaria e

Indígena Tawantinsuyo promovía la ideología de recuperación de los bienes usurpados durante la conquista por medio del periódico *El Tawantinsuyo*:

"...en todos los centros de la población indígena haciéndoles creer que está próximo el día de la restauración del Imperio Incaico, que volverán a recuperar todas las haciendas y tierras que actualmente les usurparon los blancos y mestizos, que éstos serán en lo posterior lo que ellos ahora, colonos vasallos y esclavos; que se restablecería la administración incaica y que todas las autoridades y funcionarios del primero al último serían indígenas."¹⁶⁰

La insatisfacción indígena se incrementó con la caída de los precios después del descenso de la demanda de lana y algodón al finalizar la I Guerra Mundial. Además el movimiento indígena había caído en un estado de letargo del que, a pesar de que se produjeran pequeños conatos de violencia, sólo despertaría en 1920 con la pretensión de destruir la hacienda y convertirla en comunidad:

"Quienes viven de mantener esta situación anormal, hacen consentir a los aborígenes que está próximo el día en que los blancos pasarán a servir a los indios, que los ayllus se repartirán las haciendas, en que desde el presidente de la república hasta la última autoridad aldeana sirvan únicamente indios con exclusión absoluta del misti."¹⁶¹

De gran importancia en esta dimensión imaginaria del conflicto fue la aportación de los periódicos como *El Pueblo* o *El Heraldo*, además de la opinión de prestigiosos indigenistas como Valcárcel que en su libro *Tempestad en los Andes* señalaban que "de los Andes irradiará otra vez la cultura" o "el proletariado indígena espera a su Lenin"¹⁶². Desde 1917 *El Comercio* del Cuzco había

Histórica, Historia Colonial Peruana y Cuestiones Sociales Indígenas, respectivamente." J. Deusta, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1984, p.39.

¹⁶⁰Citado por Wilfredo Kapsoli, *Los Movimientos Campesinos en el Perú*, ed., cit., p.63.

¹⁶¹Citado por Wilson Reátegui, "Acciones de los campesinos de la hacienda Lauramarca", en Wilfredo Kapsoli, *Los Movimientos Campesinos en el Perú 1879-1965*, Lima, Delva, 1977, p.97.

¹⁶²J. Deusta, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*,

una serie de noticias acerca de movimientos campesinos de distinto tipo: en enero de 1917 se notificaba la sublevación de los indios en Huasacona (Azángaro); en mayo de 1918 se anunciaba un levantamiento en Paruro, en la hacienda Cusibamba, propiedad de Víctor J. Guevara, uno de los dueños de la revista *La Sierra*; en 1921 ocurriría lo que *El Comercio* llamó "la masacre de mayo" y ese mismo año se producía un levantamiento en Puno de 25000 hombres; en septiembre de 1922 se atacaba la población de Marcapata donde moría el propietario de una hacienda y se tomaban rehenes; en el mes de octubre se producían los levantamientos de Sicuani y en diciembre la "indiada de San Pablo" adoptaba actitudes hostiles contra algunos vecinos en la provincia de Canchis; el 12 de enero de 1923 mil indios de las zonas de Pampachulla, Sisa, Muñapata, Huaroc, Huancare, Mollobamba y Parocca invadían la hacienda Mollebamba Alta; en enero del año siguiente había levantamientos en Marcapata y Canas y en la provincia de Grau; en febrero se producía una masacre de indios en Chynchaipuquio en Anta; durante todo 1923 había disturbios en Haquira y en diciembre se atacaba la hacienda Ccorochuay; finalmente, en diciembre, se producían disturbios en Huancané¹⁶³.

Para Deusta las reclamaciones de los indígenas iban encaminadas principalmente a mejorar su situación en el interior de la hacienda, sin embargo, él mismo reconocía la importancia que tenía el contenido mesiánico en sus reivindicaciones:

"Esta agitación mal encaminada de los aborígenes no es un caso que debe interesar tan sólo a los propietarios rurales, sino que debe despertar en toda la sociedad un movimiento de solidaridad, indispensable ante la sombría amenaza de las multitudes indígenas que, si se las deja sin control consumir su obra de destrucción en los campos luego atacarán las poblaciones i (*Sic*) exterminaran a sus habitantes... el indio no pretende únicamente reivindicar las tierras que dice le han arrebatado algunos gamonales, sino que anhela restaurar el Imperio Tahuantinsuyu (*Sic*) i el culto del Sol i limpiar de blancos todo el territorio nacional"¹⁶⁴.

Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1984, pp.39-40.

¹⁶³Un elenco ampliado de todas estas revueltas y rebeliones se puede encontrar en J. Deusta, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1984, pp.43-45.

¹⁶⁴*El Comercio* del Cuzco, 15 de septiembre de 1922, p.2. Citado por J.

Esta rebelión logró sus objetivos antifeudales, se consiguió una mayor participación del campesino en la hacienda. Sin embargo su programa milenarista fracasó, pero el sistema se había alterado: "Una ideología antigua obtuvo su última victoria: los vencidos, con sus propios argumentos ideológicos, habían asestado un duro golpe al gamonalismo regional."¹⁶⁵

La novela de Reyna, *El amauta Atusparia*, no hizo sino reproducir nuevamente la historia de estas sublevaciones, pues la situación había llegado a tal nivel de alarma que había que concienciar a la clase dirigente de que esa sublevación, esa amenaza que los indigenistas repetían hasta la saciedad, la llegada de la temible "tempestad, se podía producir en cualquier momento, y es más comenzaba ya a producirse en las regiones del sur. Había llegado el instante en que había que aliviar la penuria de los posibles rebeldes.

Reyna se remontaba al año 1885 para revisar las causas de aquella rebelión acaecida en Huaraz y que mantenía muchas similitudes con las rebeliones que en esos años estaban vivas en las regiones del sur. El indio ya estaba saturado de explicaciones absurdas y, a partir de la Guerra del pacífico, había entendido que era un miembro al margen de la nacionalidad del cual el Estado se había aprovechado en ese mismo conflicto, y la denuncia quedaba explícita en su novela *El amauta Atusparia*:

"...general Cáceres nos lleva a pelear con general Chile: amarrados nos encierra en cuartel: a látigos enseñarnos manejar fusiles: Con barriga vacía hacernos pelear. Chilenos matarnos como conejos."¹⁶⁶

La novela de Ernesto Reyna iba a revisar la historia y, junto a ella, las diversas causas que motivaban la rebelión del indígena, denuncia que resultaba igualmente válida en 1885 que en la década de los años veinte, pues la realidad del indígena resultaba la misma y

Deusta, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*, ed., cit., p.46.

¹⁶⁵Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, "Feudalismo y movimientos sociales", ed., cit., p.54.

¹⁶⁶*Amauta*, n°26, p.38.

presentaba la misma carencia de soluciones. Por ello, las críticas se dirigían al general Pierola, al Prefecto, a los oligarcas en general, pero sobre todo iban dirigidas a la obligación de prestar sus servicios de modo gratuito para las obras públicas del estado, cuando el indio no gozaba de los beneficios de su parcial inclusión en esa nación desintegrada que era el Perú:

"...Todos son trabajos 'de la República' para el pobre indio, limpiar caminos, trabajar en las chacras del cura, y construir las casas del Alcalde o el Subprefecto."¹⁶⁷

También se denunciaba el trato desigual que recibía el indio respecto al blanco o al mestizo y la violencia con la que se le sometía:

"Pobre indio, cuando toma una copita de chacta...¡Borrachera! Al cuartel. A barrer la calle. A pagar la multa... Cuando se emborracha blanco... ¡Huiracocha se divierte! Todos festejan sus gracias, y pegan indio, cuando quiere protesta siquiera que se orinen en su oreja, o le monten la mujer... El indio es peor tratado que perro carachoso: todos le dan de patadas... Cuando rezonga, ¡al cepo!... Cuando grita: ¡látigo! Cuando alza la mano contra el blanco, ¡el fusilamiento!"¹⁶⁸

Las críticas abarcaban también el problema de la tierra y las diversas artimañas de las que se servía el hombre blanco para hacerse con las tierras del indio:

"...los gamonales nos han usurpado la tierra comunitaria... ¡y qué fácil es para los blancos hacerse dueños de nuestras propiedades! Emborrachan al más degenerado de la comunidad, le dan veinte soles y lo hacen firmar ante el notario público, una escritura de venta de todo el ayllu. La firma de los testigos y 'los arruego por no saber firmar' sólo valen una botella de aguardiente... Con el documento, el gamonal se presenta ante el Subprefecto diciendo: 'Los indios de tal ayllu, me han vendido sus tierras, por la suma de dos mil soles, como reza esta escritura. A los indios los he notificado que me reconozcan como patrón, y los muy truanes se niegan a ello, alegando que no han hecho venta alguna... Como esto es una burla a la justicia, pido a Ud señor Subprefecto, me preste el apoyo de la fuerza pública... Ya sabe Ud que yo le pagaré las molestias a razón de diez

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ *Amauta*, n°26, pp.38-39.

soles por gendarme... Los soldados se prestan a despojarnos de nuestro ayllu. Nosotros protestamos. Entonces relucen los sables y golpean. Los indios más bravos se enfuerecen: con los arados se defienden... ¡Pobres de nosotros!... Los fusiles disparan, nos incendian las chozas, nos roban el ganado, violan nuestras mujeres, y prisioneros nos llevan a la ciudad, donde el hambre y la tortura nos hacen reconocer al gamonal como dueño del ayllu."¹⁶⁹

Estas condiciones de aprovechamiento de una clase superior, constituida exclusivamente por blancos, sobre una clase inferior, formada únicamente por hombres de raza india, conducían al malestar que desencadenaría la rebelión de Huaraz. Sin embargo, en el texto se aludía a causas más concretas que tenían un fundamento histórico¹⁷⁰. Los indios hablaban de la supresión del antiguo papel moneda por la moneda de plata, lo cual les había perder poder adquisitivo:

"-Hasta los operarios libres están arruinados. Se les pagó su trabajo en billetes incas, para después decirles: 'incas no valen sino diez billetes por un sol de plata'."¹⁷¹

Otra de las causas del levantamiento era la imposición del impuesto personal. Este impuesto lo debían pagar todos los indígenas por igual, independientemente de su situación económica, y, además, no lo pagaban los blancos:

"-...el impuesto personal es únicamente para los indios, los blancos no lo pagan, y ¿de dónde sacar dos soles, si sólo tenemos piojos? Los patrones dicen: 'Yo pago el impuesto por mis indios', pero esos dos soles, son dos años de esclavitud."¹⁷²

A esto se sumaban los bajos salarios:

¹⁶⁹ *Ibidem*, p.39.

¹⁷⁰ Vid. Santiago Antúnez de Mayolo, *La sublevación de los indios en el callejón de Huaylas*, Lima, Ediciones Kuntur, 1987, pp.11-30.

¹⁷¹ *Amauta*, n°26, p.39.

¹⁷² *Ibidem*.

"...un barretero gana diez centavos diarios y, ¿con qué se compra coca, aguardiente y cigarros; con qué se paga al taita cura, las misas, los responsos, bendición de bruces?; ¿Con qué se hacen las fiestas de Santiago y los brillantes trajes para bailar en las 'huanquillas'?"¹⁷³

Las soluciones puestas sobre la mesa para superar esta situación eran diversas. En realidad, esta pluralidad de opiniones a la hora de tomar una solución, esta duda que aparecía como una constante al intentar solucionar los problemas del indio, era una muestra de la falta de unidad que los mismos indios tenían en los años que venimos tratando. Pero también existían otros obstáculos y ninguno de ellos se citaba: problemas económicos, de organización, problemas alimenticios. Sólo se aludía a la falta de unidad, a la falta de conciencia de su situación, a esa carencia tan evidente en la que incidían las narraciones de Valcárcel y Churata, y a las que ahora se unía Ernesto Reyna. ¿No era ésta reducción una manera de alcanzar el frente único que predicaba Mariátegui? ¿No era esta intencionada y estrecha visión de la situación del indio una manera de incitarlo a la rebelión o al menos, de que esa rebelión persuadiera a los que estaban en disposición de remediar los males del indígena? Las soluciones que se proponían en la novela no conducían a otra cosa: desde el robo, como medio para subsanar la mala situación económica de cada familia, hasta la sublevación, pasando por la vía legal, por la confección de un escrito en el que se reclamara la deposición de la obligatoriedad de pagar el impuesto y en el que se señalaran con detalle las pésimas condiciones de vida que atravesaba el indio. Esta última será la opción que propondrá Atusparia, finalmente aceptada por todos:

"-Mejor vamos por las vías legales. Presentemos un memorial pidiendo la exoneración del Impuesto personal. He oído a varios doctores, que este odioso tributo fue abolido por el General Castilla, Libertador de los Negros. Que se nos quiere cobrar sin autorización del gobierno de Iglesias. Que Noriega quiere, como es costumbre en los prefectos, llenarse los bolsillos, y ha inventado la fábula de que quiere restablecer la Corte de Justicia de Huarás y que para ello es preciso cobrar a nosotros los pobres indios, que dicen somos aquí en Ancash, más de medio millón, dos soles en plata, veinte incas..."¹⁷⁴

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

Presentado el escrito, la reclamación producirá la gran indignación del Coronel Francisco Noriega al leer algo que era evidentemente justo. Con la intención de averiguar quién ha habido ayudado a Atusparia a redactar el escrito, Noriega lo mandará detener y lo someterá a tortura. Esa era la respuesta del Perú real a las reclamaciones de los indios mediante las vías administrativas que el régimen de Leguía había creado. Por ello se desechaban los medios pacíficos, porque éstos en realidad no tenían ninguna utilidad y porque, entonces, se veía con claridad que los indígenas buscarían una salida más violenta como respuesta al desatendimiento de sus reclamaciones. Reyna mostraba la misma amenaza a la clase dirigente que se había ya manifestado en las páginas de Valcárcel y Gamaliel Churata en *Amauta*.

Cuando la población tiene conocimiento de las torturas, los alcaldes acuden a protestar en su defensa. El Gobernador Collazos los detiene y les corta la coleta, símbolo de su linaje inca. No existía ninguna voluntad de aliviar las cargas que recaían sobre el indio y, con la imposición final del trabajo gratuito y el comienzo del cobro del impuesto personal, se agravará la situación del descontento indígena será el desencadenante de la rebelión.

En el combate, mientras que se ensalzaba la crueldad del indio y su valentía, el blanco aparecía como un cobarde, lejos del tono grandilocuente y lírico de la sublevación indígena que había aparecido en autores como Valcárcel o Churata, pues esa valentía y esa crueldad eran los únicos condicionantes que podían hacer que los dirigentes aliviaran la penosa situación del indígena:

"Entre los soldados que con Collazos huyeron se encontraba el oficial de la Boix. Por sus malditos nervios no pudo escalar la pared. Los indios lo cogieron. Se les arrodilló llorando: que tenía mujer y varios hijitos en Lima, que lo perdonaran...

Los indios se burlaban de él: "Tan bien plantado, buen mozo... y llorando como una mujer... Nadie te beberá la sangre... Tu carne se la daremos a las gallinas."¹⁷⁵

Este indio ya no era el indio dócil que románticos y modernistas habían ensalzado. Había aprendido los secretos de la

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.45.

guerra durante la Guerra del Pacífico en la que una gran cantidad del ejército peruano estaba compuesto por indígenas de todas las regiones. La amenaza resultaba evidente, pues el indio podía cobrar su carácter más feroz si no se atendía a sus reivindicaciones, y por ello, se aludía a la misma fiereza y a la misma ferocidad con que los chilenos habían actuado en la frontera del sur andino:

"Esa madrugada, de capitán a paje, bebían aguardiente con pólvora, para crear más ferocidad. Y algunos se pintaron la cara con sangre, para con sus gestos horrorosos, infundir pavora al enemigo. (...) Adentro los heridos fueron ultimados a palos. Era el repaso aprendido en la guerra con Chile. Sólo el sargento Diablo, herido en la calle del Comercio como un energumeno, las barbas como candeladas y los ojos echando chispas, tomando el rifle se enfrentó a la indiada."¹⁷⁶

El indio había sido considerado cobarde en la Guerra del Pacífico. Los historiadores han atribuido este hecho a la falta de un ideal en ese conflicto, aunque en realidad era una guerra que no iba con ellos, ya que no se sentían peruanos y para ellos el conflicto era el conflicto del *misti*, como López Albújar pusiera de relieve en su cuento "El hombre de la bandera". Y ese conflicto no surgía de la diferencia de clases como se empeñaba en simular Mariátegui, era un conflicto racial que sólo se solucionaría, en el discurso de los indigenistas, mediante la superioridad de la raza india sobre las demás, en la aniquilación del orden establecido, y todo ello debía de servir para coaccionar a los dirigentes:

"¿Cómo es posible -decían- que los indios, cobardes y faltos de iniciativa en la guerra, se transformen de un momento a otro, en valientes, y surjan nuevos napoleones?

-Es que en la Guerra del Pacífico los indios no tenían ningún ideal... Era una lucha de blancos contra blancos.

La sublevación de Atusparia es una lucha de razas de oprimidos contra opresores."¹⁷⁷

Por su parte, el blanco era caracterizado como un cobarde que no iba a poder resistir el impacto y las crueldades de la tempestad, y

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.44 y 45.

¹⁷⁷ *Amauta*, n°27, p.34.

así, por ejemplo, cuando el Prefecto se entera durante una fiesta de la rebelión por primera vez, manifiesta esta cobardía de manera ridícula:

"A pesar de los ruegos de las damas, el Prefecto montó a caballo. Su escolta le siguió, pero, no muy lejos, aprovechando la oscuridad de la noche, tomaron distinto camino al que conducía a Huarás."¹⁷⁸

La narración de Ernesto Reyna conseguía una mayor verosimilitud, pues se abandonaba parte del delirio y la religiosidad imperante en Valcárcel y Churata, pero su indio resultaba también idealizado pues gozaba de todas las virtudes del héroe y no se le atribuía ningún defecto. No existía una igualación del indio a lo largo del relato y ello contrastaba con la igualación tanto física como psicológica de la figura del indio que se producía en la mayoría de los relatos indigenistas que lo mantenían dentro de la tipicidad del género. Aquí se idealizaba con una notable distinción al protagonista, Atusparia, que contrastaba con la rudeza de sus hermanos de raza. Atusparia presentaba las virtudes propias de un líder; de hecho era su opinión la que siempre era tenida en cuenta cuando existían varias opciones para elegir. Atusparia era valiente: se mostraba valeroso en el combate y había resistido la tortura antes que delatar al abogado que le había redactado el escrito. Atusparia será el encargado de llamar a los indios para la rebelión: "Allí Atusparia, como primer alcalde indio de Ancash, habló a la indiada, instándola a la sublevación."¹⁷⁹ Atusparia siempre se comportará con decisión, redactará numerosos edictos escritos con rectitud y con la ponderación propia de un buen gobernante¹⁸⁰. Atusparia, además,

¹⁷⁸ *Amauta*, n°26, p.46.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.43.

¹⁸⁰"Por otra parte, habiéndose presentado cien viudas de los victimados en Yungay a pedir socorro para sus vidas, y necesitando a la vez sostener mi ejército les remito las conclusiones siguientes: 1° En cuanto reciban este oficio reconocerán mi autoridad como Prefecto. 2° Entregarán los doscientos rifles ofrecidos. 3° Entregarán cinco mil soles para socorrer a las viudas, y para el mantenimiento de mi ejército. (La realización de esta cláusula debe hacerse principalmente con la cooperación del acaudalado Dr. Figueroa titulado por ustedes Prefecto). Si hasta las doce del día no encuentran en mi cuartel General de Manco lo pedido, me veré en la dolorosa necesidad de ocupar esa plaza a sangre y fuego." *Amauta*, n°27, p.32.

poseerá la virtud de la templanza. Sus consejos y decisiones nunca serán temerarios. Estarán en el punto intermedio entre la cobardía y la temeridad. Por ello, Atusparia se comportará como un buen militar y planeará sus ataques con minuciosidad. Vivirá en el mundo real y no cree en supersticiones¹⁸¹. Atusparia también mostrará justeza en sus actos. Es sensible a las peticiones de los demás, a pesar de que sean blancos, si éstas son juiciosas:

“Atusparia siguió su marcha triunfal a Carás. Los del pueblo libre se plegaron todos a la sublevación. En las puertas de Caras, varios frailes revestidos, encabezados por Fidel Olivas Escudero y el vicario García pidieron a Atusparia gracias para la ciudad. Magnánimo, como siempre, el jefe indio la concedió.”¹⁸²

Las virtudes de Atusparia se reflejaban en su buena gestión del nuevo estado:

“La vida de la ciudad se normalizó por completo. Había una limpieza extremada en las calles, cosa que admiraba, pues los indios tienen fama de sucios. Cuentan las crónicas que el turbulento Huarás estuvo bajo la autoridad de Atusparia mejor que nunca. La gente se costaba temprano y no había las acostumbradas borracheras, tiros, serenatas, raptos y juego a los que tan aficionados son los blancos.”¹⁸³

El gobierno de Atusparia ponía de relieve, en un principio, que era posible que una organización formada por indios funcionara. Pero esa organización social no iba a estar dirigida por un indio, sino por un "misti", como Atusparia o como su lugarteniente Mosquera. Sin embargo, al contrario que los gobernantes ensimismados por los lujos y el derroche que proporcionaba el poder, Atusparia, no cambiará su modo de ser ni su manera de vestir con la holgura

¹⁸¹“Para terminar con todas estas ‘sabidurías del Diablo’, Ucchu Pedro quería incendiar la población. Atusparia que oyó estas amenazas, llamó a su terrible capitán y logró disuadirlo. No gastes tu cólera –le dijo- en quemar cosas y achicharrar mujeres inocentes. Si eres valiente, vete hoy con lo mejor de mi ejército, a contener las tropas del gobierno que avanzan sobre Huarás.” *Amauta*, n°27, p.33.

¹⁸²*Ibidem*.

¹⁸³*Amauta*, n°27, p.34.

económica que le proporcionaba su cargo. Era un hombre humilde y sencillo frente a la pomposidad que regía los distintos gobiernos que se alternaban en el Perú.:

“Atusparia, a pesar de su encumbramiento, no cambió sus vestidos medios. Continuó usando su chaqueta verde ribeteada con trencilla negra, botones dorados, calzón de jerga negra, partido para mostrar la pierna musculosa. ‘Usutas de cuero’. Como primer alcalde usaba, tan solo en Semana Santa, capa negra de pana, chambergo con cintas de tres colores, y un gran báculo engalanado con campanillas de plata.”¹⁸⁴

Pero a pesar de su condición de dirigente, este misti no seguía las costumbres de los blancos o mestizos, sino que constituía un espíritu afín a la raza indígena. Reyna definía el Estado en los mismos términos que Valcárcel un Estado formado únicamente por indios o por "por elementos raciales o espiritualmente afines al indio". Pero a su vez se reconocía la condición del indígena de entidad incapaz de gobernarse a sí mismo según los rumbos de la modernidad. El indio podía entrar en la casa de lo moderno, pero antes había que permitirle acceder al umbral de ese nuevo mundo, y esa entrada sólo podía tener lugar de la mano de un mestizo o un blanco que participara de alguna manera de ese mundo indígena al margen de la nacionalidad:

"Entre estornudos Atusparia recriminaba a su cuñado Bailón: ‘Tú tienes la culpa de este maldito catarro’. ¿Para qué me hiciste dormir en blanca cama de mistes? Esos suaves colchones buenos son para los jefes mas no para los jefes indios. Sobre mis duros pellejos de carnero he debido dormir. No quiero tus colchones de plumas, ni tus comidas exquisitas. Dame mi shaqui de arbejas, mi cancha, mis papas hervidas, mi chicha floja y déjate de conservas en latas y licores desconocidos.”¹⁸⁵

Atusparia recibía todas las virtudes del héroe. Por ello, una vez glorificado como personaje épico, entraba la creencia popular, se había ganado el reconocimiento del blanco por medio de la recepción que el Presidente de la República convocará en su honor. Por el mismo motivo, Atusparia acabaría sus días con una muerte incierta.

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.35.

Se mostraba, así, que las reclamaciones del indio no estaban reñidas con la retención del poder en manos de la misma clase que lo había sostenido desde la Independencia, pero ese sostenimiento se podía convertir en algo imposible si el indio desataba su "tempestad". Por ello, Reyna mostraba un tono menos radical que Valcárcel o Churata, aunque el fondo y las presuposiciones del texto conducían al mismo mensaje coercitivo. La muerte de Atusparia produciría el mito y pasaría a formar parte del saber popular en el que se relatarían sus gestas y su final de diversas maneras. Se trataba de una versión histórica más reciente de Atusparia, pero que también, mediante la plasmación de sus virtudes, se conducía a la glorificación del mito del inca:

"El jefe del levantamiento indio, sereno, dominador de su carne, ni un músculo le tiembla de emoción. Noble en su perfil de inca, pálido por la sangre perdida, la mano firme sobre el bastón de mando (la plateada vara de los alcaldes)"¹⁸⁶

Reyna se ajustaba algo más a la realidad, aunque caía en los excesos de epicidad de los indigenistas. Aquí el indio no se diferenciaba de otros indios, de modo que no todos los indios tenían atributos positivos. Y este indio idealizado cobraba mayores tintes de gloria al ser situado frente al mestizo borracho e indisciplinado representado por el personaje de Mosquera, lugarteniente de Atusparia, el cual perderá su confianza y será destituido, después de pedir, cobardemente, un armisticio con el enemigo:

"Mosquera llorando se postró a los pies de Pedro, pidiendo perdón. El indio, al ver la cara cómica del borracho, cogiéndole por el cuello como a un muñeco, lo presentó a los indios diciendo: 'Ved este es un misti, un triste monigote que Atusparia nos puso de jefe'. Todos rieron. El 'Doctor' Mosquera había dejado de ser el 'superhombre'; era apenas un desgraciado payaso. Lo perdonaron. Mosquera siguió en las filas indias como un oscuro soldado."¹⁸⁷

Se reconocían los defectos de la raza blanca y mestiza, pues la máxima autoridad, Atusparia, había destituido al indio al "misti" y, de

¹⁸⁶ *Amauta*, n°28, p.37.

¹⁸⁷ *Amauta*, n°27, p.41.

este modo, se había hecho justicia. Pero el héroe, el dirigente de los indios era un mestizo, lo cual ponía de relieve que eran los mestizos los únicos que podían administrar justicia entre los indios. Se contribuía a una mayor verosimilitud, pero también era cierto que el resto de personajes eran tratados de manera muy estereotipada como era corriente en la narrativa indigenista, lo cual acarreaba un exceso de idealismo que no tenía otro fin que el de acrecentar la concienciación del problema indígena entre los lectores de las clases medias y altas. Así, el cura será el personaje que ejemplifique la visión del blanco. Éste abogaba por la estabilización de la situación y por el mantenimiento del régimen instaurado antes de la sublevación. El cura utilizará el púlpito como espacio para convencer a los indios de su error al mantener su postura:

“En el sermón el cura Figueroa, con esas rústicas metáforas que usan los curas serranos para convencer a sus fieles, les dijo que Dios era como un tierno cordero subido en un horno de pan. Cuando estercolea, ruedan sus boñigas a indistintos lados. Hoy el abono había caído en el campo de los indios. ¿Qué eran las estancias con ese estiércol? ¿Abonarán los tiernos sembríos, y será grato fuego el fogón casero? ¡Dios al ver que así usaron de misericordia, hará producir las mieses y no faltará maíz en la olla! Mas si el estiércol, sirvió para las fraguas, donde se funden lanzas guerreras... Dios quitará los ojos de los campos... Que Dios había hecho a los hombres, unos para mandar, y otros para obedecer, que a las almas recién nacidas Dios les decía ¿Quieres mandar en la tierra y condenarte para siempre en el infierno? ¿o quieres sufrir en la tierra y gozar para siempre en el Paraíso? Y que todas las pequeñas almas de los indios habían escogido el Paraíso. Que si se quieren ir al cielo, es necesario obedecer a las autoridades. Y recalco varias veces la obediencia a las autoridades.”¹⁸⁸

Pero la rebelión, finalmente, tal como ocurrió en la realidad, fracasaría. Las aguas volvían a su cauce, al menos momentáneamente y todo pasaba a ser como antes. El problema del indio era algo que avergonzaba a la nación y era algo inevitable que había que afrontar, pues esa misma rebelión se podía repetir con más sangre, más muertes y más sufrimiento para todos:

“La historia recoge valiosos datos. Y llega a la triste conclusión 'que en las sierras del Perú los indios son esclavos'. 'Que los blancos los consideran no

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.47.

como personas sino como animales'."¹⁸⁹

De hecho, el relato finalizará tal como había empezado: un indio decide plantear un recurso ante las injusticias que se cometen contra él y cuyo extracto se muestra en la novela:

“En el año 1925 hubo en Huarás una protesta indígena. Los caminos de la costa habían sido destruidos por las fuertes lluvias, y a los indios se les obligaba a repararlos sin remuneración alguna, so pretexto de cumplir la Ley Vial.

Los indios se reunieron en grandes grupos en la Plaza de Armas. Hablaron con el Alcalde municipal, le decían que no podían trabajar en los caminos de la costa, porque estaban en plenas labores agrícolas, y además habían cumplido con la ‘ley vial’ por dos años adelantados.

El Alcalde mandó a los indios a quejarse donde el Prefecto. Los ayudantes en la Prefectura les contestaron que no podían entrevistarse con el Prefecto porque estaba durmiendo la siesta. Los indios se dirigieron entonces donde el Obispo, presidente de la Pro-indígena.

El suscrito que era redactor de un periódico de Huarás se mezcló entre la manifestación indígena con el fin de tomar datos. El periodista vagabundo, Martín Miranda, un tipo escapado de las novelas de Máximo Gorki, habló con los altos jefes quechuas: ‘Había que protestar...’

Cuando... ¡Gendarmes! En todas las bocacalles armados de fusiles... Nos quisieron tomar presos. Yo pude escapar. Martín cayó."¹⁹⁰

Nada había cambiado a pesar de los muertos y de la rebelión. ¿Pero, ante esta situación, cuyo final resultaba verdaderamente pesimista, qué mensaje subyacía en el relato? En varios momentos se aceptaba el mestizaje como una afirmación de la realidad, era una apuesta por el sí, una apuesta por lo que existía, algo de lo que no se podía huir sin alejarse de lo que de verdad se vivía en el país. A veces, aparentemente, se apostaba por la convivencia racial, lejos de la segregación que Valcárcel o Churata exaltaban. Incluso la religión católica se aceptaba como parte de las creencias de la población. A pesar de que se criticase a los sacerdotes, pero Atusparia iba a mostrar esa religiosidad:

¹⁸⁹ *Amauta*, n°28, p.44.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.47.

“Que el día siguiente, domingo ocho, oyesen todos la ‘misa de gracias’. Que así el ‘Señor de la Soledad’ perdonaría todos los pecados cometidos y hasta mandaría agradecido a Santiago Apóstol y a Gabriel Arcángel a pelear por sus devotos hijos.”¹⁹¹

En el mismo bando, Atusparia ordenaba “respetar a los blancos de Huarás, que se hallan encerrados en sus casas, pues ellos se han mantenido neutrales en la lucha contra los soldados. Que muchos blancos han estado a favor de los indios, por haber sugerido ideas y alentado reclamos en contra del tributo personal y de las otras exenciones impuestas por el Prefecto Noriega.”

En el mérito de Atusparia se incluía su condición de mestizo:

“...por eso –algún día- tendrán que levantar en Huarás una estatua a Pedro Pablo Atusparia, en recuerdo de su actuación, y como símbolo de unión de dos razas, para formar un solo pueblo. Programa.”¹⁹²

Pero bajo esta aparente idea de mestizaje, se situaba una proclama de la inversión del orden establecido. No se hablaba de convivencia entre razas, sino de formar una sola raza. El discurso resultaba absolutamente excluyente de la raza blanca. Será Luis Felipe Montetruque, periodista de raza blanca, quien, con actitud adulatora, después del primer banquete que da Atusparia, se lanzaba, enardecido por la vehemencia del vino, al recital de un discurso, evidentemente marcado por la utopía de la inversión. Pero ahora ya no se hablaba del restablecimiento del incario, sino que la revolución únicamente se veía en términos de revolución social para luchar contra lo que había sido la Colonia y lo que había sido hasta entonces la República. De todas formas, se mantenían las alusiones a la vieja utopía milenarista y, por ello, Montetruque recordaba a Túpac Amaru, Juan Santos Atahualpa, Manco Inca y todas las sublevaciones que se habían producido en el sur del país durante los siglos XVIII y XIX:

“Que el Perú actual es una continuación odiosa del Coloniaje español. Que la guerra de la Independencia fue sólo una revolución contra la Metrópoli:

¹⁹¹ *Amauta*, n°26, p.47.

¹⁹² *Amauta*, n°28, p.38.

de blancos contra blancos, de privilegios contra privilegios. Que la revolución que faltaba era la social, de oprimidos contra opresores, de indios contra blancos. Que el indio tenía derecho de levantarse, que su causa era santa, pues luchaban por la justicia. Rememoraba los verdaderos movimientos indígenas que ha habido en el Perú, el de Manco Inca, el de Tupac Amaru, de Pumacahua, y de Juan Santos Atahualpa, entre los principales... De las muchas sublevaciones indígenas que han estallado en los últimos tiempos, en Huancané, Chucuito, Huanta, Cuzco y Ayacucho, y que fueron acalladas por los fusiles de los 'neogodos'. Terminaba su discurso diciendo que él estaba tocado por el fuego divino de la revolución Social. Que daría su sangre para aplacar la sed de los que sufren, que daría su corazón a los que tienen hambre de justicia. Y que su 'númen' lo pondría al servicio del levantamiento de Atusparia, publicando un periódico, ¡El Sol de los Incas!"¹⁹³

La presencia en estas palabras de algo de las lecturas de Mariátegui y sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* parecían bastante clara. Se remitía, por una parte, al incanato como modelo de justicia social, donde Mariátegui ya veía un principio de comunismo, y, por otra parte, ese mismo comunismo se teñía de cierto carácter religioso. Pero esa lectura era parcial puesto que, de nuevo, se remitía al pasado incaico y al restablecimiento de un régimen anterior, en lugar de fusionar la tradición con la modernidad. Se seguían sosteniendo demasiados reparos a lo que era la modernidad, pero aun así, se exigía que la modernidad llegara al mundo del indio. Por ello Montestruque iba a señalar: "Que se tomaría el Cuzco capital del antiguo imperio de los Incas, y se echarían las bases de un nuevo estado comunista-monárquico."¹⁹⁴ Y ese comunismo no era únicamente peruano, sino que aspiraba, al igual que el ideario de Mariátegui, a expandirse por toda América Latina: "Que se insurreccionaran todas las masas aborígenes de América y se proclamaría la verdadera Independencia Americana."¹⁹⁵ El mismo Mosquera en plena borrachera de excitación gritará:

"No habrá impuestos. Ni pobres ni ricos, porque toda la tierra será

¹⁹³ *Amauta*, n°26, pp.47-48.

¹⁹⁴ *Amauta*, n°27, p.37.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

comunidad."¹⁹⁶

Sin embargo, el mensaje final que ofrecía el relato era bastante pesimista, puesto que, si la revolución fracasaba finalmente, era a causa de la falta de ideal de los indios, posibilidad de la que Mariátegui en ningún momento dudaba:

“No se había podido organizar a las chusmas. Faltas de ideales tenían tan sólo el instinto salvaje del botín. Reprimido éste se sublevaron contra la honradez de Atusparia. No vieron en la tenaz prohibición del saqueo, la pre-idea de un Amauta inca: lo juzgaron como un acto de cobardía y traición: ‘Atusparia está vendido a los blancos, por eso es que no ordena el saqueo...’, se dijeron.

Antes de organizarse preferían beber. Renegaban de la férrea autoridad de Atusparia, y clamaban por Mosquera que les daba ‘chacta y toros’.”¹⁹⁷

En "El Amauta Atusparia" se desprendía el reconocimiento de las carencias y defectos del indio, los problemas que planteaba a la hora de remediar su situación, a la hora de enfrentarlo a la modernidad. El texto era tanto un homenaje a la figura del dirigente que había encabezado la rebelión como un relato historiográfico de la citada insurrección. Se trataba, por tanto, de un texto a mitad camino entre la crónica histórica y el relato de ficción. La historia de Atusparia poseía una tenaz intención de verismo histórico, pero de nuevo la visión novelesca del indio contrarrestaba estas intenciones. Con este fin varias veces citaba fuentes concretas como periódicos con día y fecha de publicación:

"En los periódicos de Lima, meses de mayo, junio y julio del 85 (*El Comercio, La Opinión Nacional, El País, El nacional, La Tribuna, El Campeón y El Bien Público*) además de las correspondencias de Huarás relatando los sucesos, se encuentran remitidos del Prefecto Noriega, sincerándose de los acontecimientos, y echando las culpas a los blancos de Huarás que incitaron a los indios contra su autoridad, para sufrir después las consecuencias de una lucha de razas."¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.38.

¹⁹⁷ *Amauta*, n°28, p.37.

¹⁹⁸ *Amauta*, n°28, p.44.

Otras veces, cuando el narrador no se mostraba seguro de un acontecimiento, se servía del rumor o de las voces de testigos presenciales o próximos a lo acontecido:

"En represalia a este ataque, fusilaron en Yungay a Bambarén. Dicen que Bambarén pidió confesión, y los blancos le contestaron: 'Los perros no confiesan' (...) Dice la fama, que ese día, pudieron contener a los sublevados, matando 800 indios, y que, de parte de ellos, sólo un Ramos salió con un rasguño en una pierna."¹⁹⁹

Todo ello aumentaba el carácter veraz de la crónica en que se convertía la novela de Reyna. Existía un deseo de aproximar la literatura a la realidad. Las últimas revueltas del S.XIX, como la de Atusparia, estaban en estrecha relación con las sublevaciones que se producían en el sur del país durante la década de 1920. Reyna aproximaba la literatura a la vida mediante la reproducción de ese momento histórico. Y este intento de devolver la literatura a la vida contaba con mucho mayor apoyo de la realidad que las exageradas venganzas de Churata y Valcárcel. Ahora el indio ya tenía defectos. Pero la novela de Reyna, al igual que la obra de Valcárcel y Churata, confirmaba los prejuicios que los indigenistas mantenían respecto a los indios. Sólo un mestizo había sido capaz de liderarlos y esa aventura había fracasado por la falta de unidad, por la carencia de un sentimiento colectivo nacional, problema que evidenciaba una vez más que el Perú tenía que recorrer un largo camino para ser una sociedad donde las distintas nacionalidades aspiraran a una convivencia pacífica. Se mantenía la lucha de razas y los prejuicios étnicos, y así la violencia y el lastre de la utopía milenarista persistían en ese debate que enfrentaba a los autores de los años veinte en el Perú y que incluía y confrontaba la noción de la identidad del indio ante el avance de la modernidad

-*"Una noche de luna en Llanguanuco"*.

Ernesto Reyna publicó otro relato, muy breve, en *Amauta*: "Una noche de luna en Llanguanuco". Apareció en el número veintinueve de la revista *Amauta*, correspondiente a los meses de

¹⁹⁹ *Amauta*, n°27, p.30.

enero hasta marzo de 1930²⁰⁰, con ilustraciones de Camilo Blas. Se trataba de un relato breve que se circunscribía en la alta sierra peruana, concretamente en el macizo de Huascarán, en el centro de los Andes. En el inicio del cuento se presentaba al indio según una narración fragmentaria de acuerdo con una nueva sensibilidad más acorde con los nuevos tiempos. Aquí el narrador sólo estaba interesado en pintar el ambiente con pinceladas que rehuían el costumbrismo. Se nos mostraba a un grupo de arrieros indios que caminaban a través de la sierra cuando los sorprende la noche:

"Arrieros. Bufandas coloradas y ponchos de vicuña. La tarde malva. La nieve rosa. El Huaskán. ¡Huascarán! Venían del lado de cochuchos. Blancos caminitos de cabras. Los agarró la noche en el llano de Llanganuko. Rocas y Kiskaris; un bosque en otro de rocas. Reses bravas, pequeños osos negros y pumas de ojos fosforescentes."²⁰¹

La narración se presentaba como un texto fragmentario conseguido mediante la ausencia de verbos. El texto se asemejaba, de esta manera a la impresión inmediata del sujeto que miraba y que contaba a la vez, lo cual aproximaba la descripción en mayor medida a la percepción real del hombre y suponía, pues, un intento más de cercanía entre vida y literatura. Y ese mismo fragmentarismo se percibía en la aparente desconexión entre una escena y otra, pues, después de que los arrieros presientan la cercanía de la fatalidad anunciada por la coca amarga, éstos temen la presencia del diablo en la oscuridad, como si esta presencia formara parte de la desgracia habitual del indio, ya que no se trataba de otra cosa que de sus continuos miedos:

"Llanganuko de los encantamientos. Una cuchillada profunda en un flanco del Padre Huascarán. Las peñasquerías con su geometría caprichosa, desdibujaban animales y cosas extravagantes. Para los ojos de unos, eran búhos, para otros ojos, campanas: a la media noche, misteriosas, daban doce campanadas. ¡Supay, Supay! El Diablo era grotesco y peludo como un oso negro. Juraba una desmuelada y verde boca, haberle visto tres veces. Espeso bosque de retorcidos kishuaris: en los viejos troncos lacras de musgo y flotantes

²⁰⁰Ernesto Reyna, "Una noche de luna en Llanganuko", en *Amauta*, Lima, n°29, enero-marzo de 1929, pp.17-20.

²⁰¹*Amauta*, n°29, p.17.

enredaderas. En los matorrales negros, parpadear de luciérnagas...²⁰²

En ese contexto de presagios desalentadores, se sucedía otra secuencia, sin aparente relación en la que aparecía: "una indiecita melocotón" que suspiraba ante el lago. Sus suspiros se debían a la nostalgia que sentía por su tierra²⁰³. La mujer pensaba en suicidarse, pero pronto abandona la idea. La mujer regresará al campamento, y el narrador justificará esa tristeza, cuyos motivos eran los mismos que los que producían el terror de los arrieros, y así, la presencia del gamonal y los chilenos en plena guerra del Pacífico adquieren la forma del diablo:

"Sobre aparejos, envueltos en sus ponchos, los arrieros, agrio olor a queso, 'dormían con un sólo ojo'. El sitio era 'pesado'. Carabina en mano, esperaban a los ladrones o a los fantasmas. Gangosas charlas de viejas desveladas. 'Los chilenos no hacían nada, se contentaron con tumbar a las mujeres' 'Puis los gringos qui trabajan en minas de Conchuchos, por tumbar una mujer a su gusto, regalaban sombrero lleno de plata... todas las mujeres parieron para ellos...' 'Buena jente (*Sic*) estos gringos de mierda..."²⁰⁴

Antes de irse a dormir, el capataz del poblado le dirá a la india dándole una palmada en la nalga: "Chola, cholita, antes que te vayas a Lima, déjame el último recuerdo". Y ella contesta: "tú más bien me lo dejarás"²⁰⁵. Se insinuaba de esa forma el abuso sexual a la que no podían resistirse las mujeres indígenas

El relato, muy breve, como se puede ver, resultaba ser un cuadro costumbrista en donde se ponía de relieve la vida de los indios en la sierra y su sometimiento a chilenos y gamonales. El indio

²⁰²*Ibidem*, p.19.

²⁰³"Al borde del lago, la indiecita melocotón, pensativa suspira. Sus ojos tiernos se van húmedos por los blancos caminitos de su tierra. Chola. ¡Cholita! ¡Corazón de paloma! Sollozó despacito, muy despacito, como lloran las madres sobre la cuna del hijo dormido. Pobres recuerdos turbios y amargos como lágrimas. ¡Añoranzas y saudades de la agreste comarca nativa! Chola, cholita, salistes (*Sic*) de tu Pomabamba, quizás nunca más volverás. Quien sabe en que tierra extraña te encuentras sin un lloro. ¡Ay! ¡qué triste! ¡qué triste! Mejor será morir." *Ibidem*.

²⁰⁴*Ibidem*, pp.19-20.

²⁰⁵*Ibidem*, p.20.

aquí no era más que un personaje del paisaje. No era un elemento exótico, como en la narrativa indianista, ya que el autor intentaba acercarse lo máximo posible a ese mundo mediante una óptica algo idealizante. El peso de la naturaleza y el ambiente cobraba una relevancia especial en el esquema del relato, ya que se intuían los condicionamientos del paisaje sobre el modo de vida de los indios. Esta fórmula que no dejaba de ser regionalista captaba ese universo andino según una percepción fragmentaria de la realidad y manifestaba la proximidad a las ideas de Uriel García mediante el relevante papel del paisaje en la configuración del carácter del hombre andino. Se reflejaban las injusticias cometidas por los chilenos en la Guerra del Pacífico, pero no existía una denuncia explícita en boca del narrador que se mantenía imparcial ante hechos y que, únicamente se limitaba a apuntar brevemente.

Según esto, Ernesto Reyna era un autor que del mismo modo que reproducía las injusticias contra los indios y relataba las rebeliones, del mismo modo que predicaba la necesidad de invertir la estratificación social del Perú mediante la reproducción de la vieja ideología milenarista, aminoraba su denuncia a voluntad. Su novela *Fitzcarrald* colocaba al blanco como protagonista y elogiaba su empuje modernizador a la manera del Santos Luzardo *Doña Barbara*, sin que el indio apareciera explotado en ningún lugar. En *El Amauta Atusparia* el problema quedaba planteado de manera muy distinta, y prácticamente era inexistente en "Noche de luna en Llanganuco". Este hecho obliga a repensar la condición de algunos escritores indigenistas que, tal vez, sólo ocasionalmente se sintieron atraídos por el tema indígena, porque el indio entraba y salía de sus escritos con mucha frecuencia. Si su defensa era el principal problema del Perú y esa defensa era tan desinteresada como ellos reconocían, porque esta alternancia de temas y motivos que en ocasiones resultaban contradictorios. ¿No pudieron ver estos escritores en el tren del indigenismo un medio de publicidad, un medio de publicar en las revistas más importantes de la vanguardia, pues el indio se había convertido en una fiebre, incluso en una moda, que facilitaba a los autores que recogían el tema, la publicación, la venta y, a veces, la fama, el acceso a lo más moderno del círculo de las letras peruanas? ¿Y por qué no claudicar ante semejantes recompensas? Esta condición de algunos escritores indigenistas se iba a repetir en más de una ocasión. ¿No resultaba algo sospechosa esta defensa ocasional que a Luis Alberto Sánchez le había

conducido a la polémica con Mariátegui?

6.1.4.-Serafin Delmar.

Bajo el seudónimo de Serafin del Mar se escondía el verdadero nombre de Reynaldo Bolaños, escritor nacido en Huancayo en 1901 que era hermano de Federico y Óscar Bolaños y cuñado de Magda Portal. Se dio a conocer en el mundo literario como poeta con los libros *Los espejos de la bohemia* (1926), *Los espejos envenenados* (1926), *Radiogramas del Pacífico* (1927), en donde ensayaba sus versos con imágenes futuristas. Ya exiliado en México a causa de su actividad política en el APRA, publica *El hombre de estos aires* (1928) y *Cantos de la Revolución* (1933) en donde se nota la influencia de los estridentistas, especialmente de Manuel Maples Arce y la de otros poetas vanguardistas como Neruda y Vallejo²⁰⁶. En México también publicó el libro de cuentos, en colaboración con Magda Portal, *El derecho a matar* (1929)²⁰⁷.

Serafin del Mar publicó "El perro negro" en el número once de *Amauta* en enero de 1928²⁰⁸. Resulta significativo que Serafin del Mar publicara en *Amauta* siendo fiel seguidor de Haya de la Torre. Su participación en *Amauta* se produjo antes de la ruptura definitiva entre Mariátegui y Haya de la Torre. El distanciamiento entre los dos dirigentes se remontaba a meses antes de que la tribuna de Mariátegui publicara el manifiesto "Aniversario y balance" en septiembre de 1928, pero sería este manifiesto el que pondría de relieve la escisión de los seguidores de Mariátegui del grupo de Haya de la Torre y el APRA. Serafin del Mar vio sus colaboraciones publicadas hasta el número once, en enero de ese mismo año, pero después fue proscrito de la revista, a pesar de que había contado con una intensa participación en los números precedentes. Este hecho

²⁰⁶Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana*, ed., cit., p.1489.

²⁰⁷Vid. Luis Alberto Sánchez, "Prologo", en Serafin Delmar, *Sol: Están sacrificando a tus hijos*, Buenos Aires, Aenicallee, 1941, sin numeración en las páginas.

²⁰⁸Serafin del Mar, "El perro negro", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928, pp.34-35. Además publicó numerosos poemas: "Mensajes de la noche", n°2, octubre de 1926, p.28; "El aventurero de un paisaje muerto", n°7, marzo de 1927, p.32; "Itinerario de viaje", n°11, enero de 1928,p.20;"Norte",n°13,p.20.

pone de relieve que *Amauta* no era una revista tan abierta como podía parecer a la vista de lo que decía su director y de los especialistas que posteriormente se han ocupado de su análisis. La ruptura entre Haya y Mariátegui, en 1929, significó la marginación definitiva de las páginas de la revista de todos los apristas que anteriormente habían aparecido en ella. A partir de ese año la revista se volvería más restrictiva y los seguidores de Haya de la Torre quedarían al margen de ella.

En "El perro negro" se relataba la historia de Mateo, un indio que trabajaba en una hacienda de la sierra y que un día iba a ver cambiada su vida a causa de la mordedura de un perro rabioso. A partir de ese momento, el indio dejará de formar parte de los indios de la hacienda y será tratado peor que un animal, sin recibir la adecuada atención médica. Mateo morirá finalmente víctima de la enfermedad. Allí se denunciaba el trato miserable que recibía el indígena. Su situación era la consecuencia de un Estado que permitía la implantación de un sistema de explotación con todavía muchos dejes de patrimonialismo que permitía que la propiedad residiese en la clase burguesa.

La vanguardia, también en el Perú, se definía como la devolución del arte a la vida, pero, a su vez, como una reacción a este modo de explotación y a la clase rectora que lo sustentaba. Por ello las críticas iban a encaminarse hacia todos esos responsables. La vanguardia artística y la vanguardia política quedaban unidos para constituir ese frente común del cual Mariátegui se iba a instituir como adalid y cuya tribuna iba a ser *Amauta*. Por ello los animales en "El perro negro" iban a recibir el calificativo de "burgueses" ante la llegada de las desgracias del indio:

"El viento cepillaba de los cerros el canto de los gallos que se recostaban en el frío de la noche. Silbidos estremecidos despertaban estrellas que marcaban el tiempo. En el corral los mulos relinchaban triturando el pasto con satisfacción burguesa."²⁰⁹

Y, en mitad de esa noche, regida por el viento que aúlla, por la desgracia anunciada por la coca amarga y por los mulos que rumiaban "con satisfacción burguesa", surgía un nuevo mal: la

²⁰⁹*Ibidem.*

presencia del hacendado que compartía con su condición de propietario el poder político:

"En la plaza sonaban las pisadas del amo y gobernador. Abriéndose la puerta con fuerza, apareció con su poncho de vicuña y bufanda de marino teñido de colores."²¹⁰

El gobernador se presentaba como amo, dueño de la propiedad y de la población, y como gobernante, jefe del poder político. El narrador lo caracterizaba mediante el diálogo, y éste se descalificaba a sí mismo cuando con sus palabras negaba cualquier humanidad y sentimiento piadoso ante la desgracia del indio:

"-Buenos días, patrón.

-¿Quiénes van contigo, compadre Mateo?

-Juan Nicanor y su sobrino.

-Cómo, ¿no vino el gago?

-No compadre, dice que tiene la mujer enferma.

-Canalla, arrastrado, me está debiendo 9 soles, que se espere no más, éstos abusan hasta que no se les meta a la Cárcel, grandísimo perro."²¹¹

De este modo, el personaje del gobernador ponía de relieve la desatención con que eran recibidas no ya las reclamaciones, sino las más humildes peticiones de compasión, pues si el tal *gago* no acudía a una cita para trabajar, no era por capricho, sino por una necesidad perentoria como era la enfermedad de la esposa. La caracterización del gobernador, como representante del poder recibía múltiples enfoques, puesto que no era solamente definido por sus palabras, sino también los atributos de aquellos de los que se rodeaba. Así, su cuñado también unía el poder político y el poder económico, de manera que del texto se deducía que todos los blancos eran iguales en tanto que formaban parte del sistema de explotación y, por tanto eran también responsables de la condición del indígena.

"Al poco rato llegó el cuñado, alcalde del pueblo, con el bigote escarchado, después de haber hecho el rodeo de sus haciendas, que en extensión

²¹⁰*Ibidem.*

²¹¹*Ibidem.*

ocupan las dos terceras partes del caserío."²¹²

La situación que se denunciaba se correspondía con un caso de nepotismo que no resultaba difícil de deducir. El alcalde y cuñado también era rico, su hacienda era bastante grande, y por ello no resultaba difícil pensar que ambos sujetos se ayudaban para recibir los beneficios de la explotación. Estos beneficios y esta situación de abundancia en que vivían los poderosos será destacada repetidamente en el relato:

"En la plaza lamían la sal de las pircas de la iglesia, donde los hombres orinan en las fiestas, 63 vacas con sus terneras que habían sido arreadas de los pastos de la Hacienda. (...) Atrás venían 103 borregos y 76 llamas del rodeo mensual."²¹³

Los dos hombres son ricos, pero en el texto se denunciaba la causa de esa abundante riqueza. Allí el narrador alude continuamente a un rodeo, palabra que siempre aparece entrecomillada, lo cual dota a dicho término de una especial significación. Es como si no se le pudiera llamar por su nombre. Se trata de los robos de ganado que los hacendados realizaban en su propiedad entre el ganado que era propiedad de los indios. Por ello, a continuación, el narrador señala: "Los dueños, campesinos miserables, llegaban sudorosos a rescatar su ganado, algunos con muchas lágrimas en las manos."²¹⁴ No se denunciaba directamente el hecho de que un hacendado rico explotase a un indio mísero. Se huía del patetismo de otras narraciones para encarar mejor la realidad. La atmósfera se cargaba de cierto aire trágico - viento, noche, enfermedad- pues se trataba de un mundo trágico, violento, gobernado por las palabras despiadadas del que tenía el dinero y el poder, pero la denuncia se hacía entre líneas: se mostraba la situación, el comportamiento del rico, pero no aparecía una denuncia explícita.

A Mateo González se le encargará que compre sal en la ciudad y, cuando el protagonista llegue al estanco de sal, el narrador

²¹²*Ibidem.*

²¹³*Ibidem.*

²¹⁴*Ibidem.*

volverá a denunciar la unión del poder político y el poder económico que imperaba en las regiones peruanas, pero esta vez la denuncia sí que se hará explícita en boca del narrador, pues el propietario del citado estanco también pertenece a la clase de los explotadores más crueles. Aquí se demostraba que muchas veces la violencia del blanco carecía de cualquier justificación y, es más, que no servía más que para causar dolor entre los oprimidos y para motivar rebeliones en las regiones. Por ello no se reclamaba un trato igualitario por parte de la mayoría de los indigenistas, entre otras cosas porque sus esperanzas de conseguirlo debían ser nulas, sino un trato más benévolo que no estuviera marcado por una violencia tan extrema:

“El jefe era don Simón Alba, aquel canalla subprefecto, aquel hijo de... que hizo colgar a todo un pueblo, hijos y mujeres de las torres. A los hombres arrancándoles primero la lengua, los amarraba a la cola de los caballos para desbarrancarlos. Porque días antes habían saqueado el templo para tener que vender y con qué comer. El hambre es la única fortuna que poseen los pueblos. ¡Tanta saña! ¿Para qué? Para que denunciaran al cabecilla y entregaran las joyas repartidas entre el pueblo. El gobierno movilizó tropas de infantería. Llegaron al pueblo incendiaron las pocas chozas, llevándose todo el ganado vacuno y caballar que quedaba, después de que el párroco se había hecho arrear más de la mitad. Los soldados custodiaban bien a sus amos, tumbando las carabinas a los pocos hombres que miraban desde los picachos arder su pueblo, reventando los pajonales verdes como gritos de balas, con las aves que saltaban desesperadamente por entre el fuego. La ciudad desolada ardió tres días. Los indios huidos se internaron a lo inaccesible de las montañas. Después se supo que merodeaban por los pueblos vecinos. Bandas de bandoleros que saqueaban las haciendas con encarnizamiento.”²¹⁵

El narrador, así pues, juzgaba e insultaba a quien era responsable de la violencia y de la explotación de los indios. Como representante del poder, Simón Alba había cometido numerosas injusticias. El narrador utilizaba el pasado para justificar el presente: la brutalidad con que Simón Alba se había comportado en el pasado, al quemar un poblado e interrogar despiadadamente a los hombres del pueblo, era la causa de que después existiesen grupos de bandoleros que saqueaban las haciendas.

Todas estas tropelías iban a ser descritas con detalle, lo cual resultaba muy recurrente en la narrativa indigenista, pues actuaba

²¹⁵*Ibidem.*

como un indicio intensificador del carácter negativo del personaje que pertenecía al poder oficial, pero, en "El perro negro", la barbarie se ocultaba cuando se describía a los grupos armados, constituidos por bandoleros que abundaban en la sierra. De este modo, el narrador se posicionaba con uno de los frentes abiertos en esa guerra. Las denominaciones de cargo político, así pues, tales como alcalde, gobernador, subprefecto, recibían una carga semántica negativa que condicionaba las pautas de lectura en aquellos casos en los que la denuncia no se hacía explícita²¹⁶:

También el clero aparecía afectado por la crítica, ya que se cuestionaba su falta de honradez y los curas pertenecían casi siempre a la raza blanca o mestiza, pero se aliaban con el poder político y económico y participaban de la explotación del indio de la misma manera que los gamonales que robaban ganado:

"Llegaron al pueblo, incendiaron las pocas chozas, llevándose todo el ganado vacuno y caballar que quedaba, después de que el párroco se había hecho arrear más de la mitad."²¹⁷

El cura, por tanto, también participaba del expolio de las clases oprimidas. Era un colaborador más del poder establecido, pero su error resultaba más grave, puesto que defendía una doctrina que se oponía radicalmente a esas acciones. El ejército también colaboraba en la defensa del poder establecido: "Los soldados custodiaban bien a sus amos...". Por tanto, se ponía de relieve que todos los poderes del Perú estaban en contra de la mayoría de los habitantes de la nación. Ello chocaba con la imagen de un país que pretendía acercarse al ritmo de la modernidad, lo cual resultaba una grave tragedia para los indios, pues ese estado no era más que el beneficiario de un régimen patrimonialista.

De este modo, la atmósfera serrana se volvía a teñir con los signos que auguraban la catástrofe mientras el indio Mateo González

²¹⁶Geoffrey Leech en su libro *Semántica* habla de "ingeniería conceptual" para designar la manipulación que se hace sobre el significado al mezclar el significado emotivo con el significado conceptual. También habla de "posición" para designar el punto de partida ideológico. *Vid.* Geoffrey Leech, *Semántica*, Madrid, Alianza Universidad, pp.69-72.

²¹⁷*Amauta*, nº11, p.34.

se preparaba para su viaje al estanco de sal.:

"En las montañas llovía fuertemente, se sentía los latigazos de los truenos en la cueva donde se hacía la merienda. A lo lejos, unas cuantas chozas con luces que se alargaban. Los perros ladraban insistentemente y el eco rebotaba en todos los peñascos."²¹⁸

Al día siguiente, durante la travesía se produce el ataque del perro rabioso contra Mateo González:

"Mateo sonrió viendo a sus compañeros a gran distancia y rodó cortando el camino sobre la yerba que empezaba a levantarse en los barbechos. De repente, de entre los magueyes saltó un perro negro con la boca espumosa, atacado de furia salvaje. Sin darle tiempo a defenderse le rasgó la cara con un grito apocalíptico y corrió luego a la muerte."²¹⁹

Los medios con los que Mateo González iba a recibir los primeros auxilios eran muy rudimentarios, lo cual probaba la situación de penuria higiénica en que vivía el indio. Además, tras el ataque, Mateo González no será conducido a un hospital, sino que los hombres decidirán continuar con su encargo de comprar sal:

"Sacaron una botella de aguardiente y sopláronle duro con la boca, después de un trago fuerte que los alegró.

El día transcurrió envolviéndose en el paisaje. El sol dibujado en las caras se sonrojaba al proyectarse entre las piedras. En la noche llegaron a Izcuchaca fatigados por un día de incidencias. Las bestias se revolcaban en la plaza con los aparejos humeantes, mientras los hombres buscaban la casa del Estanco de la sal. Uno o dos bebidos dejaban escapar canciones indias, borrachos de tristeza y de alcohol."²²⁰

Y esta situación de injusticia tras injusticia se rodeaba de indios borrachos que se mantenían inconscientes de su situación. El alcohol era, de este modo, el único medio de curar las penas, pues, se manifestaba un tono comprensivo por parte del narrador frente a esta actitud que constituía uno de los signos más graves del atraso y la

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ *Ibidem*

decadencia en que vivía el indio. Al igual que hiciera López Albújar en su relato "El licenciado Aponte", en donde un indio practicaba el contrabando de alcohol y ello era considerado un mal menor, en "El perro negro se verá ese alcoholismo como una respuesta comprensible a tanta desgracia, aunque recuérdese que López Albújar señalaba que el alcoholismo era uno de los motivos que impedía el desarrollo de los indígenas"²²¹. Por otra parte, el alcohol era tolerado por el Estado, como, a pesar de que algunos hispanistas, como Belaúnde habían cuestionado su consumo, a pesar de que ello era un duro revés para el sistema económico peruano.

El relato mostrará paulatinamente el empeoramiento de la herida de Mateo González. Uno de los hombres reconocerá este empeoramiento acudiendo a explicaciones científicas que volvían a insistir en el atraso de la población indígena:

“-Pobrecito, tienes la herida verde. Creo que te está entrando la luna. ¿Cuándo te mordió el perro? A los 20 días si fue de hidrofobia te volverás loco furioso, morderás y tendrán que amarrarte.”

El indio creía que Mateo se iba a convertir en un lunático afectado por los efectos del astro²²². La interpretación del indio se revestía de cierta superstición. El indio recurría al mito para explicar lo que le era desconocido y por eso hablaba de "una luna que entra en la luna", de una luna que era la causante de la enfermedad.

Al regresar a su casa, Mateo descansa en el remanso de paz que es su hogar. Se ponía de relieve, de este modo, que el indio en su espacio natural, reducido en este caso al reducto familiar, disfrutaba de la felicidad que no tenía en el trabajo. De hecho su mal, la herida por la mordedura del perro, procede de haber cumplido las ordenes del patrón. Por ello, el clima que se respiraba tras el regreso era de felicidad al contacto con su familia, pero a la vez estaba condicionado por la lejanía del gamonal:

²²¹Vid. Enrique López Albújar, "Sobre la Psicología del indio", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927, pp.1-2.

²²²Paracelso ya distinguía entre las distintas enfermedades a los "lunatici" que eran las víctimas de enfermedades causadas por este astro. Sobre los lunáticos véase Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t.I, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.299-300.

“En su casa fue una fiesta inusitada. Los niños se le prendieron de las piernas, otros registraban el atado, la mujer púsose a danzar sobre los colores vivos de sus fustanes. Esa misma tarde lloraron sin consuelo, abrazados como niños. En la noche se amaron salvajemente hasta que la luna se derritió en el canto de los gallos.”²²³

Esta relación de dependencia respecto al gamonal, que en el cuento del mismo título de Churata se había manifestado con toda claridad, se volverá a repetir en "El perro negro", puesto que su protagonista no era más que una víctima más del poder de esa figura omnipotente que reinaba en la sierra sobre los indios, ya que la mordedura del perro iba a ser una metáfora de ese perpetuo maltrato con que los poderosos sometían al indio en las regiones. Y así, al amanecer se cumplirán los veinte días de la mordedura, cumpliéndose el plazo en que solían tardar los síntomas en aparecer, síntomas que aparecerán descritos con una terrible contundencia:

"Cuando regresó era otro. El mismo no era, se repetía la mujer. Le bailaban los ojos profundamente abiertos, el rechinar insistente de los dientes le rasgaba hendiduras en las mejillas secas. Miró con asco a sus hijos pequeños jugaban. El árbol de su cuerpo se derrumbó a los pellejos sin lana. Allí sollozaba doblándose los dedos de falange en falange hasta dormirse con la lengua mordida.”²²⁴

El indio Mateo se transformaba, de este modo en algo que no era él y esa transformación era la misma que todos los indios del Perú podían sufrir al ser sometidos a la persistente violencia que los hacendados y gamonales imponían en la sierra. Y, por ello esa transformación se iba a presentar en el texto paulatinamente, acrecentando su intensidad, de la misma manera que desde el S. XVI se había acrecentado las rebeliones de los indios, rebeliones breves y rápidamente sofocadas, pero que podían llegar a convertirse en verdaderas revoluciones. Aquel indio sumiso que pocas veces se sublevaba ahora se hallaba preso de la furia ancestral de la raza y comenzaba a comportarse como un animal:

“Serían las 3 de madrugada cuando se incorporó dando un grito que hizo

²²³*Ibidem.*

²²⁴*Ibidem.*

temblar la tierra. Aullaba como las fieras enfermas, con los ojos más desmesuradamente desorbitados. Recorrió semidesnudo todo el pueblo. La fiebre le quemaba el cuerpo moreno, que se metía en los charcos y acequias hasta gruñir igual que los cerdos."²²⁵

Mateo había dejado de ser un hombre y, descrito con el estilo hiperbólico que acompañaba la retórica indigenista, se había convertido en una bestia. La exageración respondía siempre a una manera de ver el mundo que era realista. Porque, posiblemente, la mayoría de los indigenistas no pretendían ser escritores realistas. Se pretendía acercar la literatura a la vida, pero también se pretendía persuadir a las clases medias y altas que podían hacer cambiar la lamentable situación del indio. Por ello, la denuncia, más que realista, se pretendía que fuera efectiva. Y, por esta razón, el estilo cruento, desmedido, era frecuente en las descripciones de gamonales, gobernantes y alcaldes. También era frecuente en el retrato de matanzas, lo cual resultaba bastante evidente en los textos de Valcárcel, Churata y Reyna. En este caso la exageración constituía una manera de modelación de la realidad que servía para adaptarla a sus propios fines. Si en "El perro negro" se denunciaba el trato recibido por el indio, era necesario cargar el texto de elementos hiperbólicos que destacasen esta denuncia, de modo que el lector no viera únicamente lo que tenía a su alrededor, sino que consiguiese sorprenderse ante la ampliación de esos horizontes de barbarie que era el mundo narrado de la ficción indigenista, y que no hacía otra cosa sino intentar desvelar, de mejor o peor manera, el universo de terror que vivían los indios y que los habitantes de la costa ignoraban. Por ello no resultaba extraño que esta exageración fuera casi general en los textos indigenistas, lo cual contribuía a crear un contraste con el pasado idílico de la visión del incanato, lo que Vargas Llosa ha llamado "la utopía arcaica". A pesar de que "El perro negro" quedara exento de esta referencia al incanato, el lector no podía dejar de tener presente todo lo que en aquellos años se escribía sobre la grandeza del mundo indígena que había existido con antelación a la llegada de los españoles, lo cual acrecentaba las diferencias entre las virtudes pretéritas y las penurias presentes.

La exageración violenta se repetirá en párrafos posteriores en

²²⁵*Ibidem.*

los que el indio Mateo, víctima de su enfermedad dejaba de comportarse como tal y pasaba a ser un animal sin gobierno, que ni los mismos indios podían controlar:

“Los vecinos se reunieron alrededor de su casa vociferando a todos los vientos:

-Que lo amarren.

-Toda la aldea se puso en movimiento, incluso las autoridades daban órdenes para su persecución. Lacerado igual que un toro por los varayocs fue amarrado en las columnas del Convento, para conducirlo más tarde a la provincia. Agotadas todas las fuerzas se le rasgaba el grito en la boca hundida, con los dientes partidos de querer destrozar el cabestro de piel de vaca que lo ataba. Como última tentativa dilató los nervios hasta que se le reventaron las piernas. Libre, de un salto se puso en media plaza y lanzó su mirada vaciada al cura, teniente gobernador, su mujer y síndico municipal que se apretaban espantados en el pequeño balcón de la parroquia.”²²⁶

El indio Mateo, cuya rabia era evidentemente exagerada, actuaba fuera de sí contra las figuras del poder, “cura, teniente gobernador y su mujer”. Como un animal desbocado entendía que había llegado la hora de una venganza. En el fondo era la misma venganza tantas veces predicada por Valcárcel en su *Tempestad en los Andes*, la misma que Gamaliel Churata había reproducido en la muerte de “El gamonal” e idéntica a la que se había insinuado en el proyecto de *El Amauta Atusparia*. El indio era un ser sumiso hasta que su rabia estallaba. Mateo González aparecía, revestido de su enfermedad, con esa fuerza de la que hablaban los indigenistas en que se convertía el indio al extraer de la memoria histórica el conjunto de humillantes afrentas resguardadas en el recuerdo, y esa fuerza se iba a dirigir contra aquellos que eran sus enemigos y que habían explotado a los de su raza:

“Canallas, asesinos, hijos del diablo, ahora me voy donde mi padrino Manuel, él es bueno con los pobres y le contaré que me han querido. Fue como el viento que paso por entre la multitud armada de palos que se escondía debajo de los arcos del Cabildo. Tras él fueron los varayocs con el lazo en el anca de los caballos lanudos. González rondaba por el camino. Era una galga desbarrancada de la montaña al abismo, revolcándose entre los tunales amarillos de espigas invisibles. Cada grito que daba al masticar la penca verde, retumbaba en los

²²⁶*Ibidem*, p.35.

peñascos, dos, tres veces, sangrando su cuerpo rasgado por las garras de los magueyes."²²⁷

La noticia del suceso se propagará por los pueblos de alrededor, y la narración se convertía en una sucesión de planos cortos que con una única frase daban cuenta de lo que acontecía a cada personaje. El estado del indio Mateo hacía temer hasta al más poderoso, el gobernador, pero también al resto de la población. Con ello se ponía de manifiesto que la rebelión del indio, al ser tratado como una bestia, podía ser negativa para todos si las autoridades desatendían las denuncias indigenistas:

"Simultáneamente desbordó la noticia en la era. 70 mujeres desbordaban las mazorcas de maíz, mientras los hijos lloraban en los rincones hasta limpiar las lágrimas la cara sucia. El gobernador paseaba pitando su cigarrillo. El alcalde recibió la noticia con insultos agresivos. Mi prima Hermelinda aderezaba la merienda del marido. Como desde niña padecía de ataques histéricos, ese día quedó muerta por cuatro horas, a pesar de la ortiga que le pasaban por el cuerpo. Sus hijos embarrados en su propia deyección, masticaban la caña de choclo voluptuosamente."

Al correr la noticia, las autoridades correrán hacia el pueblo. Allí encontrarán a Mateo, amarrado, confiando todavía en que sus paisanos mostraran algo de piedad, la misma piedad que reclamaban miles y miles de indios que vivían desperdigados en la sierra y cuyos ruegos veían desatendidos por el Estado:

"¡Padrino! no me haga matar, he venido en busca de su auxilio y su bondad. Protéjame de esta canalla que dice que estoy con 'mal de rabia' y se revolcó por el suelo con unos gritos que abrieron grietas en las paredes de las casas, acometiendo ferozmente contra las mujeres que miraban haciendo cruces en el espacio con sus interjecciones."²²⁸

Por este motivo la violencia del indio Mateo aparecía evidentemente exagerada y, por ello, sus gritos eran capaces de abrir grietas en las paredes de las casas. El narrador mostraba el cruel conflicto al que se enfrentaba el protagonista del relato, pero su

²²⁷*Ibidem.*

²²⁸*Ibidem.*

situación no resultaba muy diferente, en el plano simbólico, de la de sus hermanos de raza. Mateo ya no era un hombre, sino un animal, ya que los demás lo veían como tal, del mismo modo que los habitantes de la costa habían negado la condición humana del indio y daban la espalda a sus peticiones de un trato más humano. A partir de ahora, Mateo iba a ser tratado como una bestia:

"Saltaron los varayocs, ágiles como los cabros, en actitud de enlazarlo. González corrió por toda la plaza hasta que logró escaparse por uno de los arcos donde cayó a los lazos de los hombres que le habían colocado a manera de trampa. Una vez amarrado, bajaron el gobernador y el alcalde. Ellos mismos lo ataron a la columna más fuerte del Cabildo. González había cambiado de cara, eran puñales sus gritos que se clavaban destrozándose la mandíbula en arrancar astillas de la columna. La comida aventada desde cinco metros le servía para embarrarse. La noche la pasó velado por los dos guardias que se turnaban entre los indios."²²⁹

El indio recibía como respuesta a sus súplicas el ataque violento y por ello se había convertido en una bestia. La situación no era muy diferente de lo que podía ocurrir con miles de indios que se podían sublevar en las regiones si sus ruegos seguían siendo desatendidos. El indio ya no era un enfermo, era una bestia una bestia. El indio ya no era aquel ser sumiso y dócil que había pintado Clorinda Matto de Turner en sus *Aves sin nido*, ni tampoco el retratado por Riva-Agüero en sus *Paisajes peruanos*, ahora el indio era una "tempestad" que debía alertar a la autoridad competente de que la situación debía cambiar para que el mal no fuera aún mayor. Por ello, este comportamiento animal se iba a intensificar hasta el fatal desenlace. Al indio se le negaba su condición humana, pero el comportamiento bestial no sólo era propio de Mateo González. También el resto de los hombres se comportaban como tales, con la salvedad de que éstos no están enfermos de rabia. Y lo peor es que incluso algunos indios colaboraban con la autoridad. La narración denunciaba este hecho, pero sin patetismos y sin denuncias explícitas. El narrador mostraba sólo los hechos y se atenía únicamente a lo necesario para que la narración transcurriese hasta su final. Sólo una violencia descomunal, que se salía de los cauces normales, ponía en tela de juicio el comportamiento de las

²²⁹ *Ibidem.*

autoridades y de todos los hombres que colaboran con el poder:

"Fue el alcalde quien clavó una barreta en la cárcel donde se le amarró después de engrillársele los pies. Varios hombres hacían guardia. González ya no tenía fuerzas ni para llorar de rabia. Apenas le roncaba la garganta como un volcán. Las moscas pirateaban en la boca y en los ojos dejando un ruido fúnebre alargado en el espacio. Le desataron las marras del cuerpo y cayó como una barra de hierro. Serían las cinco de la tarde. Aullaban los perros tras de las pircas y las campanas de la iglesia volaban sonidos arrancados de la misma garganta de González."²³⁰

El indio ya había sido doblegado. Nadie había mostrado piedad y nadie la iba a mostrar. Ni los propios indios se iban a apiadar de la enfermedad de Mateo, ni iban a rechazar el trato injusto que recibía el indio. Cuando Mateo sea finalmente ejecutado a manos de sus verdugos de modo brutal -a garrotazos-, sólo la tía Benjamina llorará por el difunto. El indio quedaba como el ser más sólo del universo y, mientras la gente se emborracha en las tabernas, Mateo había sido amarrado frente a la iglesia, símbolo de la piedad divina que había abandonado a su hijo al igual que Dios había abandonado a aquellos indios que habitaban el Perú. Se trataba del mismo olvido que aparentaban el gobierno de Lima respecto a las regiones del interior. Y por ello el indio se había quedado sólo y nadie había querido salir de la iglesia para defender al hombre que era víctima de las injusticias y la incomprensión de un universo brutal:

"La gente se emborrachaba en la tienda del gobernador, cuando sintió ruido en la cárcel. Era González que salía alargado, con dirección a la tienda, pero con la bondad más humilde que es capaz un indio. Antes de poner un pie en la tienda, le enredaba al cuerpo el lazo que tiró el mismo alcalde. Y fue por última que se le amarró en el cedro que crece frente a la iglesia. Bajaron los hombres con la boca rasgada desde los ojos. Le reventaron la cabeza como una rosa del trópico. Los palos sangrados se encogían en el suelo. Sólo la tía Benjamina se limpió los ojos con un canto del traje de franela."²³¹

La amenaza se volvía a repetir. El indio había sido mordido por un perro, había sido atacado y, por ello, se volvía un ser fiero.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Ibidem.*

Después, el indio había solicitado ayuda, pero obtenía como respuesta la violencia del universo del blanco que lo trataba como un animal y, entonces, era cuando realmente se podía volver un animal, pues se le negaba su naturaleza humana y se le trataba como una bestia. La narración adquiría un rumbo simbólico bajo el cual se volvía a presentar la amenaza de que los que no había tenido hasta ese momento voz, ahora la tenían en la pluma de los indigenistas y con ese arma se iba a intentar que la autoridad costeña diera su brazo a torcer, pues la continuación de la violencia y las injusticias podían conducir a una catástrofe de mayores dimensiones.

Serafin Delmar también publicó otros textos narrativos en *Amauta* de temática no indigenista. En "Film"²³² se mostraba a un sujeto que rememoraba el intenso dolor causado por la muerte de su madre. Mediante una artificiosidad llena de imágenes antirreferenciales dentro de la estética vanguardista, Delmar dejaba aquí más de lo que era su poesía que de su narrativa:

"Porque me siento anclado en este mar como si el cielo hubiera bajado a jugar al tenis con el sol -no- no puede ser -ahora que en mis ojos salados igual que un latigazo de mar veo a los hermanos mudos frente a la mesa donde mi madre sonreía de tenernos a todos delante de ella- cómo miraba -alegría de jardín se dibujaba en todos sus besos- no -yo no estoy aquí- estoy más lejos de la realidad- quién sabe más lejos que los ladridos del perrín que murió primero que ella y que besaba todas las mañanas las caricias de esta madre que está en los cielos y que supo darme toda la tristeza de su miseria -ahora no sé nada- separado por la distancia como cortado por cuchillos hambrientos sólo los sueños tienen para mí la tragedia de mis ojos con un desfiladero de abismos..."²³³

El relato se deshacía en una continuación de ese dolor como una muestra del distanciamiento del sujeto que narraba con los hechos que aparecían narrados. Como en las *Escalas melografiadas* de Vallejo, cuyo eco es evidente, este sujeto narrador, que era el mismo que el de la narración, este sujeto de la enunciación, permanecía distanciado del sujeto del enunciado, de modo que el narrador se vía a sí mismo como el protagonista de una película y de ahí el título del relato.

El mismo fenómeno se manifestaba en "El aventurero de un

²³²Serafin Delmar, "Film", en *Amauta*, Lima, diciembre de 1926, n°4, p.4.

²³³*Ibidem.*

paisaje muerto"²³⁴, en donde el narrador recordaba frente al mar a su amante fallecida. Pero aquí el hermetismo del texto se veía acompañado por otra serie de transgresiones donde se sucedían las palabras sin signos de puntuación y sin mayúsculas transgrediendo las normas del código impuesto. El texto se aproximaba más al discurso poético que al narrativo, mediante una sucesión constante de imágenes que superponían una escritura automática a las fórmulas clásicas de narrar, y esa búsqueda constituía una de las indagaciones esenciales de la vanguardia a partir de su carácter iconoclasta:

"...niña triste de la costa donde tu palabra es un alga sonriente soy un aventurero de mi soledad siempre con las manos vacías pero el corazón lleno de veleros amigo mío quién pudiera de un golpe romper las amarras de la tristeza y la niña aventurera de mis ojos está pintando las piraterías de su amor en un adiós"²³⁵

Serafin Delmar, a la vista de lo publicado en *Amauta*, representaba la dualidad de la vanguardia latinoamericana: la vertiente de una narrativa unida a lo social junto al cultivo del relato experimental que transgredía las fórmulas tradicionales de la narración. Dos estilos, dos estéticas y dos formas de responder a la modernidad, la propia de las provincias y la propia de los escritores de la capital con preocupaciones más cosmopolitas. Pero todo ello confluía en un autor que acabó siendo fiel seguidor de las doctrinas de Haya de la Torre y del APRA, pero que parecía utilizar al indio en sus escritos como un motivo a la moda, pues su tratamiento del indio fue más esporádico que constante cuando se trataba de publicar en la revista más importante de la vanguardia en el Perú, inexistente cuando se trataba del resto de su obra. El mismo Mariátegui le había contestado, una vez ya apartado Delmar de la revista, al hablar sobre el carácter abierto de la misma, que el autor de "El perro negro" ya no tenía allí cabida²³⁶. ¿No volvía a ser sospechoso este interés

²³⁴Serafin Delmar, "El aventurero de un paisaje muerto", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927, p:32.

²³⁵*Ibidem.*

²³⁶Camero Checa relata, tal como tratamos en el capítulo quinto, que Serafin Delmar le dijo una vez a Mariátegui: "Su revista es como un ómnibus. Todos pueden treparse a ella". Mariátegui le contestó: "Puede ser... pero usted no ha tenido cabida en ese ómnibus." Genaro Camero Checa, *op., cit.*, p.193.

repentino de un escritor por el indio? Puede que Delmar fuese uno de esos falsos vanguardistas que Vallejo denunciaba en su manifiesto "Poesía nueva", uno de esos escritores en cuyos relatos el indio entraba y salía como por arte de magia sin que ello significara una preocupación más profunda del problema ni una nueva sensibilidad ante los cambios que suponía la modernidad. Tal vez esta peculiaridad en la obra de Delmar no fuera más que una fórmula de penetrar en la publicación más importante de la vanguardia peruana. ¿No era esta extraña dualidad estética algo sospechosa? ¿No podríamos pensar que Delmar era uno de aquellos escritores que se había subido al carro del indigenismo, al carro de la modernidad? ¿No sería Delmar uno de aquellos falsos vanguardistas a los que acusaba Vallejo de no poseer una nueva sensibilidad artística pero que se revestían de la parafernalia de los nuevos tiempos? Parece ser que sí, porque en caso contrario resultaría difícil admitir el hecho de que Serafín Delmar no volviera a escribir en *Amauta* ni que se aproximara a la temática indígena. Tampoco quedarían demasiado claras las afinidades políticas entre Delmar y el APRA después de 1928, una vez Mariátegui y Haya de la Torre habían ya roto sus relaciones y una vez el APRA había pasado a convertirse en un partido de clase sin ninguna afinidad con el indigenismo de Mariátegui.

6.1.5.-Ricardo Martínez de la Torre.

Una visión muy particular de los movimientos obreros en comunión con la defensa del indio la realizará Ricardo Martínez de la Torre, quien sucedería a Mariátegui en la dirección de *Amauta* a causa de su enfermedad. Las ideas de Mariátegui debieron de influir en la obra de este escritor que finalmente radicalizó las ideas de la revista, poniéndola al servicio del Partido Comunista Peruano.

Ricardo Martínez de la Torre publicó su relato titulado "Pogrom" en el número quince de la revista, correspondiente a los meses de mayo y junio de 1928²³⁷. El relato carecía totalmente de un argumento. Allí, el diálogo entre una madre y un hijo, que recibe el nombre de Luis Paredes, presenta el eje principal de la acción.

²³⁷Ricardo Martínez de la Torre, "Pogrom", en *Amauta*, Lima, nº15, mayo-junio de 1928, p.30

Mediante ese diálogo el autor pondría de manifiesto las principales ideas que giraban en el debate que se producía en *Amauta*. En el relato la madre le pide a Luis Paredes que regrese a la creencia religiosa, pues él había perdido su fe y creía en otro tipo de mitos:

"-Estás desorientado. Vuelve a Dios.

La madre viene, tremante de inquietudes, a sitiar con su maternal autoridad la plaza en rebeldía.

-Eleva tus manos a lo alto. Implora al Espíritu Santo, como cuando eras niño.

Para la anciana, su hijo es capaz aún de mecerse en sus brazos vacilantes.

-No puedo ser nuevamente niño. Tengo el dolor del hombre, que no se olvida.

-Yo rogaré por ti.

-Feliz tú que tienes la fe.

-¿Quieres la fe en Dios, hijo mío?

-La fe da luz.

-La tuya no me sirve.

-¿Cuál otra, por ventura, podrá guiarte?

Un rebaño de nubes negras corre por la llanura celeste. Tintinean las esquilas de las estrellas.

Luis Paredes posa ambas manos sobre los hombros maternos. Mira a la anciana en lo hondo de las pupilas.

-Mamá ¿por qué no fuiste india de la puna?"

Luis Paredes era un hombre sin fe, un hombre desorientado, a juicio de su madre, ante los cambios que experimentaba el mundo moderno, un hombre que se perdía al abandonar la religión, pero ese signo de perdición era lo que caracterizaba al hombre de los años veinte. El mundo sufría cambios a una velocidad acelerada, Nietzsche había escrito que Dios había muerto y, por ello, Paredes era un hombre que rehuía de las antiguas creencias porque éstas no servían para explicar la nueva realidad. De hecho, en el relato de Ricardo Martínez de la Torre, las viejas creencias estaban defendidas por una pobre anciana, su madre, y la religión era algo perteneciente al pasado, frente a las nuevas ideas que llegaban al Perú en esos años y que quedaban presentes en ese aparente nihilismo del protagonista. La vanguardia en el Perú también luchaba contra lo viejo y ese vetusto concepto significaba la lucha contra las viejas ideas que habían ordenado una sociedad burguesa dominada por los herederos de la antigua oligarquía criolla. En un lugar como el Perú, en el que el

Gobierno presumía todavía en 1926 de ser el representante divino en la nación, mientras al otro lado de la cordillera de los Andes miles y miles de indios eran sometidos a las más terribles condiciones de explotación y miseria, bajo la autoridad protegida de los gamonales y ante los ojos ciegos de los habitantes de la costa, las viejas ideas y las llamadas a Dios carecían de toda credibilidad.

Y, sin embargo, había que creer en algo, porque el hombre siempre necesitaba un asidero al que sujetar férreamente su existencia. Entretanto, en la cordillera de los Andes habitaba más de la mitad del país bajo una situación de extremada pobreza producida por la marginación de la clase dirigente, por la presión del capital extranjero y el poder de los terratenientes. El país apelaba a Dios y los habitantes de la costa ignoraban la realidad de aquella parte del país que para algunos, como Mariátegui, era la verdadera nacionalidad. Y los indigenistas estaban allí en medio, contemplando la sarta de injusticias que se producían ante el consentimiento de la Autoridad divina y terrenal. Los indios estaban más olvidados que nunca y los costeños y los ciudadanos de las clases altas y medias los ignoraban y daban su espalda a esa otra realidad, adquirían los hábitos y costumbres de la vieja Europa que era más moderna que nunca, mientras que la tradición autóctona se hundía en el pozo del olvido. Por ello, Luis Paredes necesitaba creer en algo y, por el mismo motivo, recriminaba a su madre el abandono de aquel componente racial que formaba parte de su condición, es decir aquella parte de indianidad, o que incluso jamás había formado parte de él, puesto que, en el relato, no se aclaraba si el protagonista era mestizo por el componente indígena de su madre o si el indio había sido su padre. Paredes, de todas formas, se identificaba, de esta manera, con la condición del escritor indigenista: un mestizo a caballo de dos razas, un mestizo que había podido ser testigo de las injusticias con que se sometía a los indios a formar parte de lo más bajo de la sociedad, un mestizo que podía haber sido tratado como indio sin serlo y que había comprobado lo que en este mundo recibía el indígena. Inevitablemente, de esta condición tenía que surgir cierto sentimiento de culpabilidad. Y, por ello, Luis Paredes tenía que preguntar a su madre "¿por qué no fuiste india de la puna?". Porque se rechazaba a aquella raza a la que se acusaba de ser la explotadora de los indios y que, a su vez, desoía los ruegos que desde los distintos estamentos proindígenas surgían en favor de los más

desfavorecidos. Aunque no se dijera nada en el texto, detrás, en el ambiente de estos años, quedaban las injusticias cometidas contra los indios y había llegado el momento en que esas injusticias se habían convertido en las injusticias cometidas contra los mestizos, aunque éstos no fueran indios y, por el mismo motivo, las viejas ideas no servían para solucionar las preguntas que acuciaban al hombre en la encrucijada fatal de la modernidad. Y ese sentimiento de culpabilidad era la causa principal de que Luis Paredes viera la verdad y las posibles soluciones no en las antiguas ideas, no en la religión tradicional, sino en una revolución revestida de religiosidad. El indigenismo era la nueva religión y los indigenistas iban a ser los nuevos Amautas.

De este modo, en "Pogrom", se enfrentaban dos concepciones bien distintas del Perú: una que simbolizaba el mundo del blanco, el cual formaba parte de la antigua civilización en decadencia pregonada por Spengler y que aparecía representado por la madre y regido por la religión católica; y, otra concepción de un mundo, representado por el hijo, que iba a transformar esa creencia cristiana de la madre en su fascinación por un nuevo ideal. Ese nuevo ideal era una respuesta a los nuevos tiempos. Ya no valían explicaciones paternalistas de que el mundo no tenía solución y que había que confiarse a la voluntad de Dios. El mundo había cambiado y, desde México, desde Rusia, llegaban noticias de los nuevos acontecimientos, y el escritor, al igual que el personaje de Paredes, creía que se podía hacer un mundo mejor. El marxismo, poco definido y poco ortodoxo, se abría en el horizonte como un ideal que podía cambiar las condiciones de vida de aquellos hombres que vivían en un río olvidado por la divinidad. Por ello, el inicio del relato presentaba la escena del día que nacía de nuevo y mostraba el momento de la regeneración del nuevo hombre detrás de una retórica acorde con los nuevos tiempos en la que las imágenes adquirirían una sorprendente ocurrencia y se distanciaban del elemento referido según una nueva sensibilidad estética:

"Por la ventana, centinela sobre el jardín, trepan osadamente las flores de terciopelo de las campanillas.

Azules. Moradas. Azules.

Una golondrina, diminuto avión de alas oscuras, aterriza un instante en el alféizar. El campo lontano nuevamente la atrae.

"El sol, redondo, es un globo de gas flotando en la alta marea del viento.

Las raíces de los árboles se trenzan al nivel de la tierra, como las venas de una mano, apretando en su puño el oriflama ondulante de las rojas amapolas. Creeríase que esta mano postrada va a desprenderse con brusquedad del barro para erguir en el mástil del aire el estandarte de la victoria de los trabajadores manuales e intelectuales."²³⁸

El narrador utilizaba así la imagen de las raíces del árbol como metáfora de la mano del obrero que procedía de la tierra. Esa mano era la mano del pueblo, pero a su vez, era la mano del proletariado, que se rebelaba contra el poder y se hallaba "apretando en su puño el oriflama ondulante de las rojas amapolas" para "erguir en el mástil del aire el estandarte de la victoria de los trabajadores manuales e intelectuales." A ello se unía también la explicación ofrecida por Cirlot del simbolismo del árbol: "El árbol representa, en el sentido más amplio, la vida del cosmos, su densidad, crecimiento, proliferación, generación y regeneración."²³⁹ Y esa vida, en el relato de Martínez de la Torre, se concretaba en la vida del trabajador indio que aspiraba a su liberación lejos de las buenas palabras que le dedicaba el discurso del gobierno del presidente Augusto B. Leguía.

El hombre necesitaba creer en algo para cambiar ese desastre moral y existencial que era la laberíntica década de los años veinte en el Perú. Por ello en el Perú el marxismo se revistió de religiosidad y de utopía, al igual que el marxismo religioso que Mariátegui había propugnado tras leer al francés Sorel y que desarrollaba su idea del "mito". Del mismo modo, Martínez de la Torre iba a calcar estas ideas en su relato "Progrom". Y así el árbol, como símbolo terrenal, se oponía a la cruz, como símbolo celestial. Pero aún así confluían materialismo e idealismo, y se oponía la revolución del presente a una revolución prometida después de la muerte: "Coincide el árbol con la cruz de la Redención; y en la iconografía cristiana la cruz está representada muchas veces por el árbol de la vida."²⁴⁰ Porque de la religión sólo había que tomar aquella forma de creer en el mito, porque Luis Paredes, como el indio Mateo del relato de Ernesto Reyna "El perro negro", estaba solo ante la voluntad de Dios y nadie

²³⁸ Todas las citas de este relato se encuentran en *Amauta*, n°15, p.30.

²³⁹ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, ed., cit., p.77.

²⁴⁰ *Ibidem*, p.78.

le iba a ayudar. La solución sólo podía partir de los hombres. Por ello, la atmósfera religiosa del interior de la iglesia se ponía al servicio del mito marxista:

"La luz pálida oscila en los cirios sus pañuelos de despedida. Las sombras huyen semejantes a los árboles vistos desde los ferrocarriles. Los brazos de cera parecen agiutarse como un mitin, retorciendo espasmódicamente sus manos desesperadas."

Y esa soledad del hombre ante Dios y ante los problemas que significaba la nueva realidad, esa realidad opresiva que convertía en más intenso el dolor del hombre se manifestaba en "Pogrom" en la incredulidad de Luis Paredes ante los ruegos de su madre al Cristo en la cruz, porque el protagonista sufría en su piel el desatendimiento que recibían sus súplicas por parte de la Autoridad divina, del mismo modo que la Autoridad terrenal las desoía en la sierra:

"-¿A quién invocas mamá? Los gritos del hombre no son oídos, porque Aquel que debe escucharlos, no existe."

En consecuencia, Luis Paredes sólo podía añadir el fraude que le había mostrado la vieja ideología y la esperanza que producía la llegada de nuevas ideas. La verdad estaba de parte de los que no tenían voz, de los trabajadores y de los indios que trabajaban con sus manos la tierra, y la multitud se unía a aquella marcha de compañeros que se unían en un mismo camino para dirigirse hacia la libertad:

"-El hombre equivocó el verdadero sentido de la plegaria. Las iglesias nos han defraudado. Queremos, ahora, unirnos más allá de las religiones. Traemos un nuevo concepto. Somos los verdaderos predicadores del reino de los cielos. Estamos investidos de una indiscutible autoridad divina: la autoridad de la verdad suma. Estamos puros porque abdicamos de nuestros deseos personales. Nuestro evangelio está escrito en las banderas proletarias. Sentimos en nuestra alma el soplo de las multitudes desesperadas."

Si el mundo había cambiado, si las viejas ideas resultaban caducas, si el hombre en otros lares había participado en los hechos revolucionarios y la libertad se vislumbraba en el horizonte como una promesa al alcance de la mano, valía la pena arriesgarse, buscar un nuevo fin que condujera a Luis Paredes hacia la justicia social mediante esa idea de un mito que era la idea de la revolución social y

que Mariátegui había tomado de Sorel en sus escritos. Se trataba de sustituir la mentalidad religiosa por la idea revolucionaria:

"Quiero extraviar mis pasos de la ruta seguida hasta hoy. Ir hacia un fin nuevo. Hacia la justicia social."

En todo este desarrollo resultaba bastante evidente la presencia de un marxismo revestido de religiosidad en las palabras de Luis Paredes. ¿A qué se podía deber esta formulación tan extraña de la política y la nueva la religión? En primer lugar a una lectura parcial de los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui con el que Martínez de la Torre colaboró activamente. En segundo lugar, a la necesidad de una exposición atractiva que hiciera mantener la fe política a aquellos que seguían las proclamas de la vanguardia política en el Perú. El mito era una forma de exaltación y una manera de aunar los esfuerzos de trabajadores de las ciudades y los campesinos de las regiones. Había que renunciar a las viejas ideas mediante el mito y adentrarse en la modernidad, pues estaba en juego el futuro del país. La defensa del indio era la vergüenza de la nación y la vergüenza de los mestizos que veían a los de su raza, y muchas veces a los de su clase, ser los agentes de las injusticias y la impiedad. La condición de mestizo de Luis Paredes se iba a poner de manifiesto: su doble naturaleza y el dolor que causaba en los que habían sido tratados como indios sin serlo suponía rechazar no sólo su identidad, tal como Luis Paredes le interrogaba a su madre, sino deshacerse de cualquier vínculo con la costa, porque la costa significaba la sangre de los muertos y la injusticia repetida ante sus ojos, tanto en las manifestaciones obreras como en las haciendas de la sierra. Y esa declaración con tono de confesión sacerdotal destacaba los motivos por los que el escritor indigenista defendía a los indios y sobre todo ese sentimiento de culpabilidad que le atenazaba:

"Estoy frente al mar. ¿Solo? No. Traigo conmigo este pobre corazón que aún de lejos sigue escuchando la ciudad. ¡Lima! Se pega como la sangre de los muertos de hambre y acribillados de heridas en las manifestaciones."

La crisis de conciencia de Luis Paredes denunciaba las injusticias acometidas contra los movimientos obreros y contra los campesinos, porque todos eran compañeros de una misma marcha

final hacia la justicia social. Por ello, se culpaba a la costa, habitada por blancos, de la explotación de los indios, y se amenazaba con la llegada, algún día, de la venganza de la masa indígena que bajaría de la sierra. Se repetía la misma amenaza que en había aparecido en los escritos de Valcárcel y su temible "tempestad, la misma venganza que Churata promulgaba en su relato "El gamonal", la misma voluntad vengativa que Ernesto Reyna había recalcado en la revuelta de *El Amauta Atusparia* e idéntica al comportamiento del protagonista del relato de Serafin Delmar "El perro negro" cuando el indio Mateo era injustamente tratado como un animal:

"El mar. ¡El mar es funesto! Un día bajarán la Sierra y la Montaña. Cierta hora los verá caer desde las altas cumbres. Avanzarán con el estruendo de las tormentas. Serán impacables, porque traerán una fuerte civilización autóctona."

La proclama se revestía de amenaza y de regreso a las costumbres ancestrales. La utopía cobraba nuevamente visos de realidad. El país así se veía reflejado como una nación en donde imperaba una lucha racial, una lucha que podía convertirse en una "tormenta" o en una "tempestad" que descendería de los Andes para convertir a los opresores en oprimidos. Por ello el narrador de "Pogrom" exigía que los indios dirijieran de nuevo sus ojos a la grandeza del Cuzco imperial. A pesar de que se apostaba por la modernidad, la proclama de Luis Paredes continuaba refugiándose en la antigua historia de los incas como salvaguarda de su propia identidad que se veía amenazada por la presión de la costa y la amenaza exterior:

"El mar. ¡El mar es funesto! Pueblos de la Costa: no canséis más vuestros ojos en el Océano Pacífico, poblado de sirenas. Volvedlos al Cuzco. Ved cómo en Puno el futuro deja su simiente."

En estas ideas no dejaba de haber una concepción del Perú, muy semejante a la ideada por José Carlos Mariátegui. Se volvía los ojos hacia la tradición, pero sin abandonar la idea de la modernidad en el Perú. Esa conciliación iba a resultar difícil, sobre todo cuando se seguía amenazando a las clases dirigentes y se fundamentaba aquel conflicto en un criterio étnico y no de clase. Para Martínez de la Torre, la utopía de conjugar tradición y modernidad era posible y, por ello, aludía a la realidad de Puno, importante centro industrial,

donde el indio no había abandonado sus hábitos ancestrales. La propuesta resultaba contradictoria puesto que precisamente en Puno existía uno de los núcleos de población más atrasados y allí se producían las mayores revueltas de ganaderos a causa de la subida de los precios de la lana, es decir, que aquel lugar que se ponía como modelo de la conciliación de modernidad y tradición era el sitio donde dicha conciliación había encontrado mayores resistencias.

La prédica no dejaba de pecar de los mismos delirios y contradicciones que la mayoría de los escritores indigenistas, aunque la propuesta tuviera un espíritu renovador. Por ello, Martínez de la Torre continuaba sustentando la oposición entre costa y sierra, y así, frente al mar de la costa, se colocaba el sol, símbolo del héroe y astro al que le rendían culto los incas²⁴¹, que se revestía de significados mágicos como una fuerza ignota que iba a empujar a los indios hacia la revolución. El sol era la libertad de los antiguos indios y el mito que iba a conducir a la justicia social:

"El sol. El sol de los trópicos. El rebosante vaso de chicha de nuestros indios. El del Tiahuanacu. El símbolo. El guiador. El que se entrega. El que nos empuja adelante.

El sol. Canto de energía cosmogónica. Bólide celeste de las fecundaciones. Padre de los trabajadores, corona de los campesinos, cúpula de las ciudades. El sol, en la cima elevada. El sol ascendente como las revoluciones.

Alto. Más alto. Maravilla de la ascensión. Maravilla del sol. Maravilla de los queshuas que amaron al sol. Maravilla de los huacos amasados con tierra solar."

Se aludía al sol del Cuzco como guía de la masa indígena y mismo sol de todas las grandes civilizaciones orientales, y ese

²⁴¹El culto al sol tuvo una gran importancia dentro del imperio inca. Al respecto, señala Juan Eduardo Cirlot: "Con su carácter juvenil y filial dominante, el sol queda asimilado al héroe, por oposición al padre, que es el cielo, aunque a veces se identifique con él(...) El culto solar sólo alcanzó desarrollo, en el Nuevo Continente en México y Perú, que precisamente fueron los centros más avanzados. Deduce de ello el autor citado -se refiere a Frazer- que siendo éstos los únicos países de la América precolombina que lograron una auténtica organización política, pudiera establecerse una concordancia entre la supremacía de los cultos solares y las formas 'históricas' del existir humano. No podemos olvidar que Roma, el máximo poder político de la Antigüedad y la creadora del sentido de la historia, entronizó la hierofanía solar, que en el Imperio dominó netamente a veces en íntima relación con Mitra." *Op., cit.*, p.p. 416-417.

simbolismo actuaba con la misma finalidad que el mito mariateguiano, como el empuje necesario que la clase obrera necesitaba para subvertir el orden social y político que imperaba en el Perú y que imponía un régimen injusto y cruel. El sol se revestía de la forma del futuro, de la modernidad con imágenes ya utilizadas por los futuristas, y el canto a la máquina se fundía así con la tradición quechua, como una metáfora que pretendía conciliar identidad y modernidad:

“El decorador y el decorativo. El que arrastra detrás de sí todas las luces y humilla con sus pies todas las negruras. El sol de Egipto, el de Caldea, el de Persia, el de India, el de Cuzco.

El sol terrestre y marítimo, pájaro de la altura, pez de las profundidades. Más veloz que los aeroplanos, más rápido que los submarinos, más elevado que los rascacielos.

El sol pastor de constelaciones. El acróbata que se para en la punta de los cerros, se hace el pináculo de los campanarios y bate su propio record en el estadio del Zodiaco.

El sol campesino, indígena, que navega en los lagos de maíz y se corona de vistosas mazorcas. El que hacía refulgir su propia imagen de oro en el templo clavado sobre el ombligo del Mundo. El que tiene todos los nombres y todos los adjetivos.”

El sol abría las esperanzas a un renacer del mundo moderno que se gestaba en aquella olvidada nación andina, abría al Perú a un nuevo tiempo en donde se iba a encontrar paz, y justicia, a pesar de la temible "tempestad" que contradecía este discurso, y el sol iba a ser el guía de la masa, ya no india meramente, sino proletaria:

“El sol es proletario. El sol es obrero, porque él ante los bastidores mecánicos manufactura el casimir de los días y mueve los tractores que dejan sus limpios surcos en las cuatro estaciones.”

El resultado de esa fusión de tradición y modernidad por medio del marxismo era una sociedad más equitativa que rechazaba la civilización burguesa y el sistema capitalista. Por ello el narrador señalará: "El sol es un productor sin capitalistas". Porque los males del indio, en este relato, eran los mismos que los que tenían todos los trabajadores, la opresión del capitalismo y del imperialismo, ya se llamase éste gamonal, costeño, la multinacional Cerro de Pasco Corporation o la antigua oligarquía.

Martínez de la Torre había confeccionado un relato fragmentario, en el que se apostaba por un Perú que fundía tradición y modernidad al amparo de las huellas del discurso marateguiano. Y la propuesta sostenía una contundente renuncia a la narración tradicional mediante la secuenciación, la alternancia de voces narrativas, la utilización de imágenes visionarias y la renuncia a una trama y un argumento. De este modo, el relato de Martínez de la Torre constituía un buen ejemplo de la fusión del experimento formal y el compromiso del arte con lo social. Allí se aunaba la vanguardia política y la vanguardia artística como un componente fundamental de la respuesta al problema de la modernidad en el Perú. La respuesta no carecía de contradicciones. Tampoco aquí se abogaba por un Perú integral. Los rencores étnicos eran todavía demasiado intensos como para superar las asperezas que la realidad imponía ante la conservación de la identidad autóctona y su inclusión en el mundo moderno. Como Valcárcel y Churata, como Reyna y Delmar, el indigenismo se había vuelto una amenaza, una amenaza que ahora se teñía del color rojo sanguinolento con que se iba a ensañar la "tempestad" proletaria procedente de las montañas andinas. Con Martínez de la Torre, el hombre que acabó siendo director de *Amauta*, el indigenismo adquiría el color rojo de las insignias marxistas junto con una religiosidad que investía a la literatura del poder de las armas de la conciencia. La literatura y la amenaza volvían a caminar cogidas de la mano, rumbo a la luz que destellaba desde una de las caras del sol de la modernidad.

6.1.6.-Miguel Ángel Urquieta.

Miguel Ángel Urquieta publicó "El mapuche" en el número tres de la revista *Amauta* en noviembre de 1926²⁴².

El título hacía referencia a la raza del perro que es propiedad del personaje que hace las veces de narrador, "raza excepcional de bestias feroces, pero que se amansan"²⁴³. Pero tras aquella sencilla

²⁴² Miguel Ángel Urquieta, "El mapuche", en *Amauta*, Lima, n°13, noviembre de 1926, pp.28-29. Además publicó varios artículos en *Amauta*: "González Prada y Urquieta", n°5, enero de 1927, pp.25-29; Mensaje a la Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires", n°11, enero de 1928, pp.3-4; "Afirmaciones", n°14, abril de 1928, p.8.

²⁴³ *Amauta*, n°13, p.28.

caracterización del perro se escondía una descripción del indio que coincidía con el doble carácter del indígena. El indio había sido un ser dócil, pero esa docilidad se podía esfumar de la noche a la mañana en vista del trato que recibía cuando ya la raza se sentía saturada del conjunto de crímenes que se cometían contra ella. La visión delirante de Miguel Ángel Urquieta iba a coincidir con el lirismo que se aplicaba al habitante originario del Perú en los cuentos de Valcárcel, Churata, Reyna, Delmar y Martínez de la Torre. Se hablaba del indio pero a una distancia que los indigenistas, por mucho que lo intentarían, no lograban atravesar, y ello significaba que estos escritores manifestaran implícitamente sus prejuicios de clase y raza, pues aquí el indio iba a ser un perro, pues era tratado como un perro, pues se le negaba su condición humana y era un esclavo fiel a la voluntad de su amo.

Mediante la simbología del perro, Urquieta trazaba un relato en el que se mostraba al esclavo como un ser igualmente fiel a los seres que le rodeaban, independientemente de su estado de siervo o de hombre libre. Se cuestionaba con poca seguridad, por tanto, si el indio iba a ser capaz de aprovechar su libertad, pues si nunca había sido libre, esta condición le podía suponer tal vez un problema más que una ventaja, pues se podía liberar al hombre físicamente pero no se podía librar del yugo su espíritu. El indigenismo, de este modo, no sólo mostraba una postura paternalista, al igual que la que habían mostrado los hispanistas, sino que se cargaba de prejuicios alimentados por siglos de convivencia en un estado que asimilaba ya los defectos como parte de la realidad. Si el problema de la nación era el tema indio, su libertad podía ser como se desprendía del relato de Urquieta, un doble conflicto. Por ello, el relato se iniciaba con un diálogo en el que se contaba la abolición de la esclavitud en Perú como respuesta a la historia de un árbol que el narrador-personaje tenía en su casa:

"-Tiene su historia. Cuando el Mariscal Castilla abolió la esclavitud en el Perú, el negro Tomás, esclavo de mi abuelo, plantó este árbol para conmemorar su manumisión, aunque sin comprender lo que ésta en realidad significaba. Es el mejor que tengo en la huerta y no parece sino que por su tronco corre la sangre en la más extraña de las palingenias. Diríase que Tomás, al plantar el ciruelo, plantó también, para que en él floreciera más tarde, todo su sometimiento a mi familia, una sumisión que sería servil si no hubiese sido tan leal. Castilla, como Lincoln en los Estados Unidos, emancipó los cuerpos pero no liberó los espíritus. Y los negros continuaron tan moralmente esclavos como antes, hasta el extremo

de trasegar a las generaciones de hoy, en cruces tan múltiples como inverosímiles, ese agachamiento perruno del espíritu que está perpetuamente meneando la cola. Tomás fue más incondicional y más sumiso desde que supo que era libre y tenía los mismos derechos que los blancos. Parecía tenerle más miedo a la libertad, un miedo supersticioso, y se aferraba desesperadamente a su servidumbre.²⁴⁴

Esta revelación de uno de los interlocutores planteaba el problema de la libertad para los esclavos de raza negra liberados. El negro de esta escena se mantenía voluntariamente en su primitivo estado de esclavitud porque no conocía otro estado, y menos el de hombre libre. Pero también se hablaba del esclavo negro como de un perro. Así pues, se establecía un paralelismo entre la imagen del perro fiel, que era muy fiero, pero que mantenía voluntariamente sus vínculos de fidelidad con su amo. El negro se comportaba de la misma manera. No entendía lo que era la libertad y luego conservaba voluntariamente su estado de servidumbre. ¿Qué se predicaba con esta historia inicial? Pues, sencillamente, que, para los esclavos negros, existía un mundo de regidores y regidos, es decir, ellos mismos admitían la existencia de una raza dirigente que estaba designada para regir los destinos de las razas inferiores. Y esta raza privilegiada podía realizar dignamente este papel de dirigente y recibir la gratitud de las razas inferiores, siempre que los regidores se comportaran con justicia y equidad. El narrador ponía de manifiesto la alianza entre negros y blancos y, significativamente, en este caso, no se defendía a la raza oprimida, sino que se la asemejaba al perro sin defender sus derechos y sin exaltar su dignidad como en el caso del indio

Esta cuestión venía refrendada por cuerpo del relato en donde se contaba la historia de la familia del narrador. Ésta se iniciaba con el final de la Guerra del Pacífico, por la que Chile se había anexionado entre otros el departamento de Arequipa. Los horrores de la guerra y la violencia del comportamiento de los soldados chilenos quedaba reflejada de una manera brutal, pues había sido entonces cuando se había puesto de manifiesto que el Perú no era una nación y que el soldado indio había luchado sin convencimiento alguno.

Con la derrota, la guerra se perdía definitivamente, y el padre del narrador quedaba lisiado tras amputársele una pierna. En esa

²⁴⁴ *Ibidem.*

situación de derrota, en la que los habitantes de Arequipa quedaron humillados bajo el gobierno del invasor chileno, un teniente del ejército vencedor, el teniente Silva se enamora de la madre del narrador y esposa del padre lisiado. Silva se sentía atraído por la belleza de la madre y, por ello, no dudará en acosarla. Este hecho suponía una segunda humillación a la sufrida en la guerra y ponía de relieve los desmanes realizados después del conflicto:

"Silva le escupió un requiebro soez. Mi madre, con la vista nublada dando traspies, en un vértigo de náusea y de terror, llegó a casa. A pocos pasos la seguía Silva. Las miradas del bandido, sus piropos parecían abofetear el rostro tan puro de mi madre. Haciendo un esfuerzo supremo de voluntad, se dominó para no amargar más la amargura dolorosa del inválido."²⁴⁵

El teniente Silva se había caracterizado en la guerra por su brutalidad, cuestión que el narrador tratará de destacar repetidamente:

"...cuya fama había cundido rápidamente en Arequipa. Jefe de una batería, se había distinguido bombardeando las casas indefensas de Chorrillos. Al final de los combates era el que, capitaneando a unos cuantos forajidos, salía al 'repase'. Había que verle con qué pericia hundía el sable en los vientres aún palpitantes de los heridos y se divertía vaciándoles los intestinos."²⁴⁶

Desde la derrota en la guerra la tragedia se iba a cernir sobre la familia del narrador del mismo modo que había llenado el Perú de un clima de indignación generalizada. La historia particular de estos arequipeños cobraba el valor de lo que la guerra había sido para toda la nación, un descalabro terrible que ponía al descubierto las grietas que mostraba la configuración nacional. Por ello, en "El mapuche", el narrador dará indicios de los dramáticos sucesos que se avecinaban: "La tragedia se cernía ya sobre mi hogar. Se sentía viscoso, húmedo, sañudo, el frío de sus alas."²⁴⁷ Y los indicios de ese trágico desenlace se harán cada vez más reveladores: "Ese día mi madre me tuvo más junto a sí, como si presintiese que iban a ser aquéllas sus últimas

²⁴⁵*Ibidem.*

²⁴⁶*Ibidem.*

²⁴⁷*Ibidem.*

caricias."²⁴⁸ Y, mientras el desastre se sentía cada vez más próximo, el cielo se contagiaba de esa situación trágica y actuaba como prefiguración de la tragedia y como medio para ralentizar la acción y incrementar el interés de la trama:

"Cerrada ya la tarde, cuando el crepúsculo se ahogaba en las sombras nocturnas, uno de esos crepúsculos arequipeños en que el cielo parece desintegrarse por cien heridas, sentimos, en el zaguán primero y después en el patio, pisadas de caballo."²⁴⁹

Con la llegada de Silva el desastre anunciado se producía. Al invasor no le importaba nada ni nadie con tal de apaciguar sus deseos. La escena se llenaba de patetismo cuando el padre mutilado intentó defender a su esposa, pero éste será rápidamente reducido por Silva y su ayudante. Entonces, el negro Tomás sale en su defensa pero es igualmente golpeado y maniatado. En ese momento el desprecio racial de los soldados chilenos se manifestará en las palabras del ayudante de Silva:

"-Listo, mi teniente. ¡Pucha con los zambos!"²⁵⁰

La escena quedaba cerrada con la duda sobre cuál había sido el destino final de la madre: "Mi madre no vio nada. No pudo ver nada. Había perdido el conocimiento y era como muerta."²⁵¹ Pero, posteriormente, el hijo narra el trágico final de su madre que ha sido violada por Silva

"-Mi madre no pudo resistir a su afrenta y murió a las pocas horas en una espantosa crisis de asco. Parecía querer vomitar las entrañas.

Mi padre, como si contuviera el corazón entre las manos, soportó su dolor en silencio. No lloró, siquiera. Pero los ojos se le hincharon, prontos a reventar en lágrimas."²⁵²

²⁴⁸ *Ibidem.*

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

Con semejante drama, se ponía de relieve lo que había significado en el Perú la Guerra del Pacífico. El conflicto con Chile se había recrudecido con una crueldad terrible y había desvelado en las filas del ejército peruano, como un signo más, que el país no estaba unido, porque el indio no formaba parte de la nación. Ese cataclismo nacional, cuya aparición no resultaba casual a pesar de que no se mencionara al indio, se transformaba en "El mapuche" en un drama familiar con cierto tono folletinesco que enseñaba el impacto de la guerra sobre el país en términos reducidos.

Como respuesta a esta afrenta, tras la muerte de la esposa, el padre y el negro Tomás trazan juntos el esbozo de una venganza, pues el teniente Silva no se había enterado de la muerte de la madre. Los dos hombres esperan a que éste regrese. y, cuando Silva entra en la casa, lo reducen rápidamente. La ayuda del negro Tomás será fundamental en la consecución de la venganza, pues los dos hombres encierrán a Silva en un pasadizo oscuro que hay bajo la casa y antes de abandonarlo allí le ponen un collar como el del perro:

"En él metieron, amordazado, al teniente metiéndole al pescuezo un collar. El que forjó Tomás durante el día en el yunque del corral."²⁵³

Los vengadores pensaban matarlo, pero luego urdirán una venganza mas cruel y lo encerrarán en el pasadizo. Tras la desaparición de Silva, la policia registrará la casa en su busca, pero no lo encontrarán. El destino de Silva se omitirá momentáneamente y no será hasta el final del relato cuando éste se descubra. Con ello el narrador hábilmente lograba mantener la atención del lector. Finalmente se desvelará qué ha sido del militar chileno en un desenlace de claras reminiscencias de la narrativa de Poe²⁵⁴.

"Pero el teniente Silva le tiene usted allí.

Y mi amigo me señaló la perrera.

Luego chasqueando los dedos, llamó:

-Aquí, teniente Silva.

En cuatro pies, babeando, con el uniforme de teniente de artillería del

²⁵³*Ibidem.*

²⁵⁴Véase el relato de Edgar Alan Poe "El gato negro", en *Narraciones extraordinarias*, Madrid, Círculo de lectores, 1980.

ejército de Chile, salió de la perrera, dócil a la voz del amo, un hombre que ya no era propiamente un hombre, de unos sesenta años, grueso, gruñendo, con un collar de hierro al cuello. Habría meneado la cola de haberla tenido."²⁵⁵

El cruel teniente Silva, que con tanta valentía y brutalidad se había comportado en la Guerra del Pacífico, se había convertido en un perro dócil, situación que no hacía sino ejemplificar la situación del esclavo. Si el hombre no sabía nunca lo que era la libertad, jamás podría ejercer el papel de hombre libre, caso que coincidía con la situación del negro Tomás. Era un hecho que podía suceder con cualquier hombre, fuese cual fuese su raza, y lo mismo podía ocurrir con el hombre blanco. En el contexto de una revista como *Amauta*, la lectura del relato trascendía los simples hechos narrados y aquella situación que se refería únicamente al problema de racial de los negros, y se apuntaba en cierta manera al principal problema étnico del Perú, el indio:

"-Mire cómo se ha vuelto manso el feroz artillero de 1882. El repasador de heridos de Miraflores y Chorrillos. Mírelo cómo ha aprendido a lamermé los zapatos. Este idiota después de cuarenta años de cadena."²⁵⁶

"El mapuche" terminaba con un intercambio de frases entre los dos interlocutores en el que se pone de manifiesto una posible venganza que al hijo humillado le hubiera gustado cumplir:

- ¿Sabe usted a quién habría querido ponerle el collar?

Y en seguida, sin esperar que yo dijera nada, con voz pastosa y lenta se respondió a sí mismo:

-¡A Lynch²⁵⁷!"²⁵⁸

Con este relato, Urquieta ponía de relieve la degradación que el conflicto con Chile había significado para el país. Sus rencores

²⁵⁵ *Amauta*, n°13, p.29

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Lynch fue el general que dirigió las fuerzas armadas chilenas durante los años que duró la Guerra del Pacífico. Con esta afirmación se le culpa de todas las matanzas que se realizaron por parte del ejército chileno en el sur de Perú.

²⁵⁸ *Amauta*, n°13, p.29.

hacia el ejército chileno y la herida que la guerra había causado en el Perú eran demasiado evidentes, pero también se destacaba el estado de sumisión en que se había relegado a las otras razas, y este estado estaba motivado por razones sociales y políticas que igual podían afectar al blanco. El héroe de la batalla de Miraflores, el teniente Silva, se había convertido en un perro fiel, al igual que el esclavo con su amo. Nuevamente el conflicto que afectaba al Perú se establecía a partir de la guerra de razas que habían planteado Mariátegui y Valcárcel, y, nuevamente, se desvanecía la idea de un Perú integral, pues se abogaba por la superioridad y por el dominio de las razas humilladas por las razas sobre el blanco. El orden social y político quedaba invertido otra vez y la vieja utopía arcaica que había nacido tras la Conquista afloraba en la narrativa de la revista más importante de la vanguardia peruana. No había referencias al incanato, pues se hablaba del negro, pero se plasmaba con claridad la inversión de un orden donde la raza explotadora abusaba del resto de ciudadanos del país. La literatura se aproximaba a la vida de aquellos habitantes del Perú que Dios había relegado al olvido como los mismos verdugos que habían encerrado en el sotano al teniente Silva, y así, se reproducían sus rencores y su afán de venganza con la intención de señalar que la situación resultaba ya insostenible y que la clase dirigente debía poner un remedio inmediato que aliviara, aunque sólo fuera parcialmente, los agravios que se cometían sobre los indios. La venganza y el rencor eran el único programa para el país que se manifestaba en la narrativa y no se analizaban razones de fondo más profundas.

6.1.7.-Mateo Jaika.

Aunque su verdadero nombre era Víctor Enriquez Saavedra, firmaba sus escritos con el seudónimo de Mateo Jaika. Fue uno de esos escritores frecuentes en la región de Puno que únicamente cultivó el género cuentístico²⁵⁹. Su presencia en la revista era una muestra más, al igual que en el caso de Gamaliel Churata o de Miguel Ángel Urquieta, del intento de Mariátegui por atraer a los escritores de las provincias del interior del país.

²⁵⁹José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, ed., cit., p.357.

En *Amauta* publicó tres relatos en una sola entrega bajo el título de "Relatos aymaras"²⁶⁰. Todos ellos eran muy breves y de una simplicidad extremada que rozaba el esquema, pues el propósito principal que pudo plantearse el autor al escribirlos era caracterizar la situación de pobreza en que se vivía en las regiones y que obligaba a los indios a aventurarse en los robos y los asaltos de las haciendas. Pero además, los relatos de Mateo Jaika iban a repetir, aunque con mucho menos lirismo, la amenaza utópica y milenarista que ya veíamos en los escritos de Valcárcel, Churata, Delmar, Urquieta, Martínez de la Torre y Reyna.

El primero se titulaba "Los jjaukas" y, en él, el protagonista contaba el desarrollo de un asalto a un caserío por una cuadrilla de indios, comandada por su padre. El mundo de la marginalidad se veía con cierta admiración, incluso las acciones delictivas eran contempladas con simpatía, y los bandoleros se vestían con sus mejores ropas al igual que los antiguos guerreros mimaban su atuendo a la hora de enfrentarse al enemigo en el campo de batalla. No existía ninguna censura de ese mundo, puesto que en ningún momento ésta se explicitaba y en ningún momento se destacaba su ilegitimidad:

"Una tarde, cuando ya oscurecía, mi auqui se vistió lo mejor que pudo he hizo igual cosa conmigo, poniéndome un poncho que me llegaba a los talones, una bufanda que me cubría toda la cara, un par de karabotas que parecían pantalones, y un sombrero que me bailaba en la cabeza."²⁶¹

La misma admiración se presentaba cuando el narrador describía la camaradería y el clima de amistad con que convivían los distintos miembros de la cuadrilla. Allí se mostraban las costumbres rituales de los indios como mascar coca o beber chicha de caña de azúcar antes de la acción.

"Los cabecillas hablaron con mi auqui: familiarmente cambiaron unos acullis de coca y tragos de cañazo; y sin pérdida de tiempo nos dividieron en tres facciones; de los de a caballo hicieron dos que lanzaron disparando tiros de carabina al caserío que debíamos asaltar, y de nosotros que componíamos la otra

²⁶⁰Mateo Jaika, "Relatos aymaras", en *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928, pp.73-75.

²⁶¹*Amauta*, n°18, p.73.

de a pié, dispusieron que fuéramos derecho a los corralones a arrear el ganado."²⁶²

Los ladrones huirán con el ganado y se lo repartirán por el camino. A continuación, el padre mata el ganado y lo salazonan para conservarlo. Todo ello es descrito con un registro costumbrista cuyos rasgos más característicos son la brevedad y el hibridismo lingüístico español-aymara:

"A la salida del lupi, ya todo el ganado estaba degollado y salado para chalonga, y la sangre enterrada en el guano del corral de uwijas. esta fue la única vez que mi auqui no la roció en las paredes de la musña. De las lonjas más gordas mi taica hacía chicharrón; mi auqui, para disimular, arrancaba irus para repajar la musña; y yo comía tayacha de ocas con chicharrón caliente."²⁶³

El relato finalizaba con una confesión de cariño hacia el caballo que había intervenido en la hazaña: "Desde entonces quiero al caballo de mi auqui. Más tarde en las noches oscuras en él me lanzaré a los abigeos, para volver en los amaneceres con luna; en él luciré en Corpus y San Juan, las bridas y el apero con chapeos de plata, y el chal, y mis largas karabotas."²⁶⁴ La fechoría había sido vista por el narrador como una hazaña y era a partir de esa hazaña como el niño había pasado al estado adulto después de acompañar a su padre en el asalto al caserío. Con este gesto Jaika no hacía sino mostrar la vida de los habitantes de la puna, sin penetrar en su problemática social, sin denunciar su injusta condición, aunque ésta quedaba implícita al desvelar la vida a la que estaban obligados a seguir los indígenas en las regiones del sur.

Como hemos podido comprobar, el crimen y la transgresión de la ley era mostrada con cierta simpatía por parte del narrador. Ello emparentaba a esta narrativa indigenista con los cuentos que reproducían las tesis anarquistas producidos a finales del S.XIX y principios del XX en España, pues en ambos tipos de relato se hacía un juicio mucho más duro sobre el castigo que sobre el crimen. También el delito era una manera de luchar contra el Estado:

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ *Ibidem.*

"Efectivamente, la característica primordial de esta temática para los ácratas, es la representación del criminal como víctima. No se trata para ellos de lograr un personaje o tipo interesante estéticamente, sino de hacer a través de él la denuncia de una angustiosa realidad social. A pesar de que las concepciones doctrinales sobre el derecho de los anarquistas son menos claras que sus críticas, una idea general emerge del conjunto de sus obras: el crimen es, en general, una reacción contra la injusticia de la sociedad, una rebelión contra los mandatos de la autoridad, y las medidas judiciales y penales que la sociedad impone para castigar al delincuente son peores que el crimen mismo. Es decir, atañe a la literatura el considerar el crimen como un hecho social."²⁶⁵

En el segundo relato, "Las chussekas", reaparecían aparentemente los mismos personajes, puesto que ni se daba su nombre si distinguía especialmente su identidad, y se volvía a mostrar al indio en su ambiente real, aunque ahora la idealización del habitante andino se incrementaba y, por ello, la naturaleza y el paisaje de la puna aparecían con toda su majestuosidad, del mismo modo que si éstos fueran condicionantes irrenunciables de la configuración del carácter y la sensibilidad andina:

"Una luna llena y alba, bogaba como un cisne encantado en el piélago límpido del cielo; el viento de los irus arrancaba un silbido que mezclaba con el lek-lek-lek de los lekelekes, y el pucú-ú-pucú-ú de los jucos, modulaba una sinfonía dolorosa.

A esa noche de leyenda más blanca la hicieron los nevados; y en una majestuosa albura, la Puna fue transformándose en una dulce visión de ensueño."²⁶⁶

Los malos presagios iban a surgir mediante el indicio de la coca amarga. El narrador traducía al castellano las palabras de su padre:

"Mi auqui chajchaba su coca y después de un suspiro hondo y largo, en

²⁶⁵Lily Litvak, "Crimen y castigo: temática y estética del delincuente y la justicia en la obra literaria del anarquismo español (1880-1913)", en *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Barcelona, Anthropos, pp.338-339. Véase también de la misma autora, *La mirada roja. Estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*, Barcelona, Ediciones del Serval, 1988, pp.13-29.

²⁶⁶*Ibidem*, p.74.

aymara le dijo a mi taica entre otras cosas:

-Jacúa seguro alguna pena nos perseguirá, la coca está amarga.

A lo que respondió mi taica:

-Paciencia.

Y siguió haciendo bailar la kapuña."²⁶⁷

En medio de la noche, una bandada de pájaros romperá el silencio nocturno con su graznido y el padre al despertarse exclamará: "¡Que maldición es ésta: seguro alguno de la familia va a morir!". Ante los presagios, el padre decidirá hacer un hechizo que es explicado con todo detalle:

"Mi taica se apresuró a preparar las brasas en una phuruña y mi auqui a descolgar una alforja que pendía de un cacho de vaca de la pared, de la que sacó huaychvha, ñuñumea y otras yerbas, más una botella con vino. De las yerbas y un poco de coca hicieron un zahumerio. Luego se arrodillaron y con los brazos abiertos besaron el suelo; y en una copita sin asiento ni brillo rociaron el vino, implorando conmiseración al achachila. Nada de extraño le hallé yo a este acto, al que ya me había acostumbrado; pero lo que no dejó de llamarme la atención y divertirme fue que a medida que ellos terminaban la ceremonia, los chussekas se fueron ahuyentando hasta no quedar ninguna."²⁶⁸

Los malos presagios desaparecen tras la huida de los chussekas o gallinazos, pero no la fatalidad que, finalmente, se produce en el desenlace de la historia: el padre es detenido por las autoridades y acaba en la cárcel con el agravio de pagar los honorarios del abogado que lo ha defendido. Al no explicitarse la causa de la detención, el lector debía entender que los robos de caballos cometidos en "Los jjaikas" eran las razones del encarcelamiento del padre:

"En efecto, seis meses después de esta escena, que no me place mucho recordar, mi auqui fue acusado de robo y encarcelado; mi taica murió de pena; y yo fui empeñado por honorarios a un abogado."²⁶⁹

Mediante el agravio del encarcelamiento, a pesar de haber

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ *Ibidem.*

pagado un abogado que en muchas ocasiones resultaba imposible pagar, el indio quedaba retratado como un ser vendido ante la justicia, pues la justicia en el Perú no era igual para el indio que para el blanco, para el serrano que para el costeño. Se ponía así de manifiesto que la sociedad peruana era doblemente culpable: primero por ser la que motivaba estos delitos a causa de la sujeción del indio a un mundo de penuria y pobreza; en segundo lugar, por ser ella la que sostenía semejante sistema penal.

El tercer relato se titulaba "La imilla", que significaba "la chica virgen". En él un narrador con un tono muy similar al de los anteriores relatos narraba la siguiente historia: un joven adolescente reconoce que al llegar a ese momento "los inmensos pajonales y las crestas nevadas, a mi exuberancia de llokalla, llenaron de incontenibles ansias de raptó y violación de imillas"²⁷⁰. Cuando el joven acude al poblado se enamora de una joven con la que decide comprometerse:

"Una de tantas veces encontré a la Canticha. Ésta era la que yo deseaba; a la que varias veces alumbré con mi espejito, al salir de la misa, después de la procesión; y a la que le quité el quepi a pesar de los fuertes golpes de honda con que me acarició la espalda. pero esta vez logré darle un pellizco que le sacó sangre, y sólo fue así cómo me recibió los dos soles nacionales en prueba de compromiso de matrimonio y me dijo con la cabeza gacha: Yasta arusina auquiru. (¡Ya está, háblale a mi padre!)"²⁷¹

Las dos familias se ponen de acuerdo para arreglar las condiciones de la celebración del matrimonio²⁷². Una noche cenan juntos. Todo va bien y el joven no hace más que hacerse ilusiones con su nueva vida: "Desde esa noche soñaba con mi traje de novio". Pero el desenlace se iba a cubrir nuevamente de fatalidad. La joven acudía a casa del cura para aprender a rezar y el cura acabará violándola. Todo ello se insinuaba de manera muy sutil, de modo que el relato acababa con un desenlace abierto en el que el lector interpretaba libremente las palabras del narrador:

²⁷⁰*Ibidem.*

²⁷¹*Ibidem*, p. 75.

²⁷²Este hecho pondría de manifiesto la independencia, al menos, de este tercer relato, ya que, en la acción descrita en el segundo cuento, el padre acababa sus días en la cárcel.

"Pero fatalmente esto no fue más que una odiosa ilusión, porque una noche al noveno día en que la Canticha fue donde el tatarura a aprender el rezo y a confesarse, regresó desencajada, deshecha, y nos contó una historia tan fea que más vale callar."²⁷³

Dicha interpretación venía dada por el habitual comportamiento de los sacerdotes en el Perú. Clorinda Matto de Turner en sus *Aves sin nido* ya había recriminado los abusos sexuales de los sacerdotes y sus excesos respecto a las obligaciones económicas que con ellos contraían los indios y, del mismo modo, Gamaliel Churata había criticado los vicios de los curas en las regiones del interior. También los representantes de Dios olvidaban la naturaleza humana de aquellos hombres.

Pese a que fueron publicados como relatos independientes, los tres relatos mostraban una estrecha relación. Eran tres, puesto que el autor los publicó bajo un título plural, aunque en los dos primeros el protagonista parecía ser el mismo y "Los chussekas" era la consecuencia de los hechos narrados en "Los jjaukas". Tal vez se tratara de secuencias del mismo episodio o, posiblemente, la tipicidad de los personajes y la vida estereotipada del indio que retrataban los indios proporcionara validez a cualquier interpretación.

Los tres relatos se atenían a una fórmula algo idealizante en donde primaban los acontecimientos sobre la descripción, de modo que la acción siempre resultaba muy esquemática. El narrador no pertenecía al mundo indio, de hecho el niño se sorprendía de las costumbres de su padre, cuando al ser su propio mundo no debía existir tal sorpresa. Ello ponía de relieve el intento infructuoso del escritor indigenista de aproximarse como indio al mundo del indio.

Sólo en el primer cuento y en el último relato aparecía una denuncia del abigeo y del papel de la iglesia en los poblados nativos, pero el predominio de la aproximación al mundo indio como principal objetivo era la nota más destacada. La denuncia quedaba bastante atenuada respecto a otros escritores. Aquí no aparecía una violencia exagerada ni una recreación en las amenazas en fuerza de "tempestad". Tampoco se planteaba un conflicto racial explícito, pues Jaika pretendía hablar de la vida del habitante original del Perú

²⁷³ *Ibidem.*

y ello implicaba hablar de las injusticias que se delataban por sí mismas y ponían de manifiesto la actitud delictiva del indio, el cual se veía relegado a esta vida a causa de la necesidad. Si el indio cometía robos, era porque se le condenaba a una situación de pobreza extrema, porque carecía de los derechos jurídicos a los que estaban acostumbrados los demás ciudadanos y porque se violaba a sus esposas e hijas. La crítica afectaba a la Iglesia y al Estado, pero no hacía falta hacerla explícita, porque los hechos hablaban por sí solos.

Los relatos de Jaika se distanciaban aparentemente del indigenismo de denuncia de Valcarcel y Churata, del de Reyna y Serafin Delmar, del de Urquieta y Martínez de la Torre. Aquí no aparecía la vieja utopía milenarista, ni un afán de venganza exagerado. De hecho no se subvertía en ningún momento el orden político y el indio era en el desenlace el que se llevaba la peor parte. Pero los "Relatos aymaras" de Mateo Jaika compartían con el indigenismo de los autores anteriores la justificación de los delitos cometidos por los indios y se justificaban mediante la injusticia a la que éstos se veían sometidos. Por tanto, la amenaza, tal vez en este caso sólo una advertencia, se dirigía nuevamente a la clase dirigente para que pusiera fin a la vida de sufrimiento y opresión a la que los indios estaban condenados, y para que éstos adquirieran una vida aligerada de violaciones, detenciones injustas y miserias. El problema surgía nuevamente como una respuesta a la modernidad, porque, ante los cambios que sufría la realidad circundante, Mateo Jaika se preguntaba, como el resto de escritores indigenistas, por el destino incierto de todos aquellos habitantes que vivían en las antiquísimas montañas de los Andes.

6.1.8.-Eugenio Garro.

Eugenio Garro publicó únicamente un relato en *Amauta*, "La hija de Cunca" en el número cinco de *Amauta*²⁷⁴. El relato

²⁷⁴Eugenio Garro, "La hija de Cunca", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927, pp.13-14. Además publicó varios artículos en la misma revista: "Sobre la poética de González Prada", n°16, julio de 1928, pp.2-4; "La Iglesia y el Estado", n°19, noviembre-diciembre de 1928, pp.31-36; "El progreso como evolución social", n°25, julio-agosto de 1929, pp.45-52.

comenzaba con la narración de la historia de Alejo. Se trataba un niño de doce años que desde hacía dos días vivía en la aldea donde sucede acción. Vivía en un pueblo cercano hasta que murieron los parientes con los que vivía. Tras el trágico suceso un hombre se había presentado en la casa diciendo que era su verdadero padre y se lo había llevado a vivir junto a él y su familia. Alejo, en voz del narrador, recordaba estos hechos mientras volvía de trabajar en el campo y caminaba en medio de la noche con una pesada carga a las espaldas:

"Solo hacía dos días que había llegado a su pueblo natal, y estaba admirado de todo. Se había criado en S., pueblecillo cercano, en casa de unos propietarios, parientes suyos. Había vivido allí en la más absoluta clausura, extraño, ajeno y alejado de todo lo que estaba fuera de las puertas de la casa. Después de la muerte extraña y terrible del que hasta entonces tuviera por padre, se encontró varios días después ante otro hombre que le decía ser su verdadero padre y que el otro no había sido más que un adoptante. Y cuando le dijo que marcharían a su pueblo, a Chiquián, a su casa, la idea de ver otras cosas despertó su entusiasmo."²⁷⁵

En su nueva ubicación en la sierra, Alejo será consciente del cambio que el mundo que él conocía hasta ese día era muy diferente de lo que él suponía. Se establecía así la relevancia de la omisión en que los ciudadanos de la costa sometían a los indios de la sierra, puesto que el niño, ni siquiera reconocía aquel mundo:

"No percibía el dejo taciturno de los rumores circulantes de la tarde, porque su alma estaba pura y salía de una casa donde una tristeza sombría había envuelto su vida y ahora todo le parecía alegre, desde la montaña hasta la noche. Sin embargo, si hubiera tenido más años y más experiencia para mirar la vida, se hubiera dado cuenta de algo extraño, de algo funesto grabado en el rostro de las gentes."²⁷⁶

Alejo se hallaba alegre por la libertad que se respiraba en la sierra, pero, al mismo tiempo, en ese mundo, que se oponía a la clausura de la costa, se respiraba algo "funesto", una tragedia inexplicable que se nos irá revelando a lo largo del relato. Los

²⁷⁵ *Amauta*, nº5, p. 13.

²⁷⁶ *Ibidem*.

presagios fúnebres se habían iniciado al llegar a Chiquián, en compañía de Benancio, después de un día en las labores del campo. Alejo había visto a una viejas que se lamentaban a la puerta del poblado:

" KYLLA HUACCAXTA RIKAYARCCON, (han visto llorar la luna)', decían esas mujeres llenas de pavor, y Alejo con los dedos crispados escuchaba esa sesión espeluznante que tomaba a sus ojos las proporciones de seres sobrenaturales. La Luna había llorado como sobre una fatalidad cada vez más próxima. ¿Qué acontecimiento les esperaba a todos?"²⁷⁷

Los presagios continuarán, mientras las viejas murmuraban "SUPAY-PA-TASCH CHICHURAN" (Está en cinta del diablo). La causa de las lamentaciones era el embarazo de la hija de Atanasio, Juana. Las primeras acusaciones se dirigen a un cholo, pero Atanasio, padre de la muchacha, que es adivino de la coca, y que mediante los efectos mágicos de la hoja de coca adivina el futuro²⁷⁸ dirige sus acusaciones en otra dirección:

"PACLLON NUNAM-un individuo de Pacllón²⁷⁹, -había dicho él mismo, fue quién introdujo al demonio en mi casa, tocando su arpa."²⁸⁰

Desde entonces Atanasio no hará más que chacchar coca. Después de una discusión con el pacllonista, éste último, que quería casarse con Juana, desaparece, y Atanasio continuará embriagándose con las hojas de coca, a las que le atribuye un poder mágico. Las alucinaciones le harán creer que está bajo un embrujo del pacllonista y un día, cuando regresan del trabajo en el campo creará ver al diablo en un cerdo que encuentran en el camino. Curiosamente en muchas culturas el cerdo es "símbolo de los deseos impuros, de la transformación de lo superior en inferior y del abismamiento moral

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ Una buena reproducción de este ritual se puede consultar en el cuento de Enrique López Albújar "Cómo habla la coca", en *Cuentos Andinos*, Lima, Colección popular, sin fecha, p. 144.

²⁷⁹ Instrumento musical de cuerda.

²⁸⁰ *Amauta*, n°5, p. 14.

en lo perverso"²⁸¹, de manera, que en la narración se nos mostraba a un hombre embriagado por la hoja de coca que se encontraba frente a sus propios bajos instintos, y todo ello en clave una simbólica que convertía el relato en una historia bastante hermética. Será únicamente a través del desciframiento de esta clave como el lector podrá interpretar que la tragedia consistía en el hecho de que Atanasio abusaba de su hija. Pero es en clave simbólica como se manifestaba la escena de la violación que se omitía mediante una elipsis:

"El cerdo desapareció y ellos, después de un rato, siguieron su camino. Entraban en la población cuando sintieron al cerdo que gruñendo les seguía los pasos.

-No voltees la cara -aconsejo Atanasio a su hija- déjalo que nos siga, con mi coca lo voy a curar para que el arrastrado brujo se quede atontado en cualquier parte-. Pero la muchacha no había podido resistir el miedo y presa de un terrible pánico había soltado su carga y partido a correr como una loca."²⁸²

La excitación del padre mientras regresaban del campo ya se había hecho patente mediante la aparición de algunos indicios físicos que señalaban la excitación y la erección que padecía el padre: "con el rostro abochornado por el sol, los ojos húmedos, cimbreante la firme pulpa de sus caderas bajo las sayas de bayeta"²⁸³

La escena quedaba algo más clara cuando se explicaba que la muchacha al llegar a su casa está fuera de sí. Su estado era consecuencia de la violación de su padre. Por eso las ancianas murmuraban y auguraban malos presagios, porque ese embarazo era *contra natura* y suponía presentar al indio en un mundo de costumbres primitivas donde se producía el incesto y donde las supersticiones cobraban carácter de realidad:

"Cuando Atanasio llegó a su casa había encontrado a Juana, desesperada, arrancándose la ropa, mesándose los cabellos y con los ojos deorbitados. (...) Desde ese día Juana no había vuelto a cobrar su razón."²⁸⁴

²⁸¹ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, ed., cit., p.126.

²⁸² *Amauta*, nº5, p.11.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

Enfurecido por lo que él creía un hechizo y no es más que los efectos de la coca, Atanasio lleva a su hija a un cura, pero la consulta no servirá de nada porque, según se dice en el relato, el cura no respetaba el voto de castidad. Se desprendía una severa censura contra la clase eclesiástica que abusaba de su confianza con las indias para aprovecharse de sus encantos:

"Desde ese día Juana no había vuelto a cobrar la razón. Pasaba los días entre crisis nerviosas terribles y postraciones de completa insensibilidad. La había llevado donde el cura para exorcizarla, pero no había tenido ningún efecto, sin duda porque el cura era ZURIYOX."²⁸⁵ (que tenía hijos)

Las noches se sucederán y Atanasio no dejará de mascar coca. La violación se repitirá una vez más bajo los efectos enardecedores de las hojas mágicas, aunque él seguirá atribuyéndolo al embrujo del paclador:

"De repente el arpa había cambiado de tono. Había comenzado a tocar a los oídos mismos de Atanasio esa música bárbara, alegre, de entusiasmo demonaco de la DANZA DE LOS DIABLOS, introduciendo no sé que extrañas sensaciones en el alma del alucinado. Un bordoneo que estimulaba saltos y zapateos fluía del arpa en interminable corriente, cuando un grito agudo y estridente cortó de un golpe la música e hizo saltar a Atanasio hacia el interior de la habitación donde dormía su hija. Juana había lanzado ese grito, y ante los ojos desorbitados y la actitud estática de Atanasio se había realizado el atroz ultraje, la infame venganza del brujo paclonista."²⁸⁶

Al final del texto también se revelará la identidad del culpable del incesto al comentar la identidad del padre del niño que porta en su interior la joven:

"-Otras gentes dicen que no es sino su mismo padre..."

Así pues, quedaba la duda de si Alejo era también un hijo incestuoso que había sido abandonado en casa de unos parientes en un pueblo cercano. El relato presenta una estructura tripartita en la

²⁸⁵ *Amauta*, n°5, p. 14.

²⁸⁶ *Ibidem*.

que finalmente se resolvía el misterio y que insistía en la naturaleza trágica del espacio rural en donde sucedía la acción: el poblado de Chiquián. Este poblado se situaba en el extremo sur del llamado "Callejón de Huaylas", en la cadena montañosa de la Cordillera de Huayhuash, corazón de los Andes peruanos, junto al lago Conococha, cerca de la orillas del río Santa. En este contexto, la narración se realizaba mediante un narrador omnisciente que dominaba todo el universo de los personajes, pero ese narrador era parcial, puesto que a veces realizaba juicios de valor. De este modo denunciaba la situación de Alejo que con sólo doce años se veía obligado a trabajar en el campo y a cargar con enormes pesos:

"Anochece un espléndido día de Agosto, cuando un niño de doce años, más o menos, seguía un camino tortuoso y estrecho que de uno de los lugares más comunes de sembrío, conduce a Chiquián. Caminaba enrollado sobre la espalda; peso excesivo para su edad y falta de costumbre. Su carga, al tropezar en los cercos de piedra y en las pencas, le hacía bambolear y golpearse a cada paso en los gujarros. Esta incomodidad, después de algún trecho de marcha, lo lleno de despecho y llorando de rabia se sentó en el suelo."²⁸⁷

El mundo en el que vivía el indio se caracterizaba por el aislamiento y la diferenciación respecto a la costa. Por ello Alejo encontraba una gran diferencia entre el sitio al que había llegado y el lugar donde había vivido hasta entonces: "Cuánta diferencia entre esto y todo lo que había visto en su niñez reclusa en casa de su 'otro padre' "²⁸⁸. Pero ese niño, en cierto modo desterrado de su residencia original, no estaba triste, ni siquiera echa de menos a su antigua familia. El relato no aclaraba el misterio, pero podríamos especular que ese niño no había vivido otra cosa que el encierro ante la vergüenza que suponía ser un hijo ilegítimo.

Se denunciaba, por tanto, un delito cruento en particular, el crimen de un padre hacia una hija y su consentimiento por parte de la sociedad de la sierra. Se murmuraba a espaldas del padre, pero nadie iba censurar públicamente esa acción que, en una sociedad patriarcal como la serrana, carecía de solución. Y esa situación particular remitía al mundo de la sierra en general donde aquellos indios vivían

²⁸⁷*Ibidem.*

²⁸⁸*Ibidem.*

bajo la tolerancia de lo que estaba bien y estaba mal, porque se trataba de un mundo al que todavía no había llegado la modernidad. ¿Cuál era, entonces, la situación que en este caso reflejaba el relato de Eugenio Garro? La historia se insertaba en un ámbito rural y provinciano, y los dos hechos trágicos que se desarrollaban en la acción partían de la misma naturaleza del espacio físico a la que los hábitos de la civilización no habían accedido. También aquí continúa el enigma que el narrador tampoco aclara en el relato. Pero podemos, de nuevo, intuir que Alejo había sido abandonado por su padre como consecuencia de un acto incestuoso y el embarazo de Juana también era una consecuencia del incesto mismo. El incesto realizado por Atanasio se había producido bajo los efectos de la coca, efectos que los indios consideraban mágicos. Todo apuntaba, pues, a que el ámbito rural iba unido a la falta de cultura y a la superstición que ponían resaltar el atraso de la población indígena. Y esa censura se dirigía más que nada a la carencia de la llegada de una mentalidad moderna al mundo andino. El mismo hecho había observado Jorge Basadre como una de las causas del atraso de la raza indígena:

"Pero penetrando en los subterráneos misteriosos de aquella masa, se ve que ella tenía muchos rezagos de la mentalidad primitiva magistralmente estudiada por Levy Bruhl. Para ambas, la unidad entre el mundo visible e invisible, la atribución de poderes místicos y ocultos a todo lo viviente, el animismo; de allí los brujos, las ceremonias rituales, las conopas o amuletos, las apachetas; y de allí que cuando aparecieron los blancos en Borneo, en Polinesia, en el Perú, hubo análoga propensión a divinizarlos. En ambas, el poder enorme de las creencias colectivas, por el cual no hay que hacer sino lo que han hecho los antepasados."²⁸⁹

Y a lo mismo se referiría unas líneas más adelante cuando señalaba: "...la mentalidad indígena estaba muy alejada de la mentalidad moderna a causa de aquella supervivencia de los rezagos primitivos."²⁹⁰ El relato de Garro mostraba una realidad rural dominada por el mundo supersticioso y ese mundo era descubierto

²⁸⁹Jorge Basadre, "Mentalidad semi-primitiva de las masas: diferencia del Incaico con el socialismo moderno. Otras diferencias", de *La multitud, la ciudad y el campo* (1929), recogido por Francisco José López Alfonso en *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre, ed., cit.*, p.153.

²⁹⁰*Ibidem*, p.154.

por los ojos de un niño que desde su visión inocente y desde su incompreensión revelaban la distancia entre ese mundo y el del que provenía:

"Alejo no estaba aún en edad para descubrir el lado ridículo de las cosas, ni tampoco las gentes de ese pueblo habían acabado de despertar de ese ensueño supersticioso de leyendas. Llenos todavía de ese temor pueril de los pueblos recónditos, fácilmente los impresionaba una leyenda y el temor los sobrecogía hasta lo indecible."²⁹¹

A su vez todos, los desastres que acucían a la población estaban fundamentados en la superstición. El indio no buscaba las causas reales de su atraso en una razón científica, en un motivo racional, sino que se refugiaba en la superstición y el mito para dar explicación a lo que desconocía. El mismo incesto se explicaba a partir del elemento irracional:

"La luna había llorado como sobre una fatalidad cada vez más próxima. ¿Qué acontecimiento les esperaba a todos? Además, muchos signos de desgracia se habían presentado por todas partes: el trigo de la cosecha de ese año estaba malogrado, algunas espigas no tenían un grano; el maíz estaba comido de gusanos: parecía que la tierra no quería proporcionar alimento: y, lo más extraño, la imagen de la Virgen que había salido en la procesión de la última fiesta religiosa había presentado un semblante tan triste que toda la gente se había arrojado al suelo llorando e implorando piedad y, cuando las notas plañideras de un MISERERE se elevaban al son de los violines, un burro lascivo en persecución de su hembra había pasado cortando el camino a la virgen y atronando con sus rebuznos endemoniados. Después de un instante de estupor, todos se habían precipitado en una loca búsqueda de los malditos, pero en vano se habían cansado, nadie sabía por donde habían desaparecido los animales. pero el caso más patente de que amagaba una gran desgracia, era lo que pasaba con Juana, la hija de Atanasio Cunca."²⁹²

"La hija de Cunca" era una nueva muestra de que el regionalismo narrativo planteaba la cuestión fundamental de los años veinte en el Perú. Se trataba una respuesta a la modernidad que podía ser muy variada y que iba, desde la denuncia radical y la utopía que anunciaba la llegada de la inversión de la pirámide social, hasta el

²⁹¹ *Amauta*, n°5, p.13.

²⁹² *Ibidem*.

interrogante que se preguntaba por las causas del atraso del indio y lo que ello significaba. La denuncia de Garro sobre la situación del indio era muy leve, los hechos eran presentados con imparcialidad y el narrador apenas formaba parte de ese universo. Lo que predominaba en el relato de Garro era más bien una visión del mundo rural que desentrañaba los defectos del mundo primitivo en detrimento de la modernidad, pues los indios quedaban una vez más solos ante el desamparo que significaba la arrolladora vorágine del mundo moderno, un mundo que ni ellos mismos sabían que existía y que iba a arrasarlo con impiedad con los vestigios de su arcaica civilización.

6.1.9.-*María Wiese*.

La peruana María Wiese se vinculó a la revista *Amauta* después de su matrimonio con el pintor José Sabogal, pilar fundamental de la confección y diseño de la revista que, a su vez, era un gran amigo de Mariátegui. Literariamente se inició en el género teatral con dos comedias *El modistón* (1918) y *La hermana mayor* (1918)²⁹³. Realizó diversas biografías como *Santa Rosa de Lima* (1922)²⁹⁴, *José María Córdova (sic)* (1924)²⁹⁵, *La romántica vida de Mariano Melgar* (1939)²⁹⁶, *José Carlos Mariátegui (etapas de su vida)* (1945)²⁹⁷ y también publicó libros de poesía como *Motivos líricos* (1924)²⁹⁸, *Glosas Franciscanas* (1926),²⁹⁹ *Nocturnos*

²⁹³ María Wiese, *El modistón, La Hermana Mayor (comedias)*, Lima, Tip. del Centro Editorial, 1918.

²⁹⁴ María Wiese, *Santa Rosa de Lima*, Lima, Casa Editorial F. y E. Rosay, 1922.

²⁹⁵ María Wiese, *José María Córdova*, Lima, Tip. de la "Voce d'Italia", 1924.

²⁹⁶ María Wessise, *La romántica vida de Mariano Melgar*, Lima, Club del Libro Peruano, 1939.

²⁹⁷ María Wiese, *José Carlos Mariátegui (etapas de su vida)*, Lima, Ed. Hora del Hombre, 1945.

²⁹⁸ María Wiese, *Motivos Líricos*, Lima, Imprenta Lux, 1924.

²⁹⁹ De él apareció una reseña a cargo de Armando Bazán en *Libros y revistas*,

(1926)³⁰⁰, *Trebol de cuatro hojas* (1932)³⁰¹, *Estancias* (1945)³⁰², *Antología de poesía amorosa peruana* (1946)³⁰³. En el género narrativo, publicó varios libros de cuentos como *Nueve relatos* (1933)³⁰⁴, *Aves nocturnas* (1941)³⁰⁵, *La Cruz y el Sol* (1943)³⁰⁶, *El Mar y los Piratas* (1947)³⁰⁷; libros de cuentos para niños como *Quipus* (1936)³⁰⁸; diversos libros de prosas como *Reseña de Lima* (1946)³⁰⁹, *El niño, ese desconocido* (1949)³¹⁰ y *Diario sin fechas* (1948)³¹¹. Escribió una novela, *La Huachafita* (1927)³¹².

-El forastero.

María Wiese publicó su cuento "El forastero" en el número

en *Amauta*, n°2, octubre de 1926, p.5:

³⁰⁰ María Wiese, *Nocturnos*, Lima, Imp. Lux, 1926.

³⁰¹ María Wiese, *Trebol de cuatro hojas*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1932.

³⁰² María Wiese, *Estancias*, Lima, Imprenta Guillermo Lenta, 1945.

³⁰³ María Wiese, *Antología de poesía amorosa peruana*, Lima, Editorial Hora del Hombre, 1946.

³⁰⁴ María Wiese, *Nueve relatos*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1933.

³⁰⁵ María Wiese, *Aves nocturnas*, Lima, Taller Gráfico de P. Barrantes, 1941.

³⁰⁶ María Wiese, *La Cruz y el Sol*, Lima, Imprenta Lux, 1943.

³⁰⁷ María Wiese, *El mar y los piratas*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1947.

³⁰⁸ María Wiese, *Quipus*, Lima, Tip. de la "Voce d'Italia", 1936.

³⁰⁹ María Wiese, *Reseña de Lima*, Lima, Ed. Contur, 1946.

³¹⁰ María Wiese, *El niño, ese desconocido*, Lima, Ed. Enrique Bustamante, 1949.

³¹¹ María Wiese, *Diario sin fechas*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1948.

³¹² María Wiese, *La Huachafita*, Lima, Imprenta Lux, 1927.

catorce de *Amauta* en abril de 1928³¹³. En el cuento se narra el regreso a la hacienda "El Naranjal" de uno de sus propietarios, Felipe Morales, que ha estado varios años en Europa de viaje tal y como era habitual en el Perú para los hijos de las familias adineradas que deseaban completar su educación con una formación refinada en el viejo continente. Felipe Morales compartía con sus dos hermanos, Carlos y Alfonso, la propiedad. El retorno de Felipe Morales servirá de motivo para poner de manifiesto todos los cambios que ha sufrido la hacienda y sus habitantes, así como para denunciar muy suavemente las injusticias que se cometían contra los indios que trabajaban en la misma. Al final, Felipe Morales perderá a Isabel, su antigua novia que se ha comprometido con su hermano, y comprobará que es una realidad la transformación que ha sufrido la hacienda del mismo modo que el país cambiaba a una velocidad vertiginosa, sin que se tuviera en cuenta la cultura y la identidad de todos aquellos indios que eran la mayoría de la población.

El relato se iniciaba con una escena en que doña Baltasara conversaba con otros indios. La Baltasara era la criada que dejó de amamantar a sus propios hijos para dar de mamar al hijo del patrón, don Felipe. La mujer recordaba en esos momentos este hecho con cierto orgullo. Esta escena servía de marco para centrar los hechos que posteriormente iban a suceder. Será en boca de se este personaje que se diga que Felipe había pasado educándose una larga temporada en Europa. También será uno de los indios que trabajan en la hacienda quien anticipe la sorpresa que se iba a llevar Felipe cuando supiese que su antigua novia se había comprometido con uno de sus hermanos.

También en esta escena se planteaban las primeras críticas que los indios dirigían a sus patronos por medio de Baltasara. Estas críticas se realizaban en boca de un personaje, y el narrador quedaba al margen de la denuncia, ni se introducía en el mundo indígena, ni formaba parte de él, sino que mantenía una distancia.

³¹³ María Wiese, "El forastero", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928, pp.17-21. Además publicó numerosos artículos: "El niño y el sentido de lo maravilloso", n°5, enero de 1927, pp.33-34; "Los problemas del cinema", n°12, febrero de 1928, pp.24-25; "Momentos cerca de Schubert", n°19, noviembre-diciembre de 1928, pp.74-75; "Elementos de la poesía de Eguren", n°21, febrero-marzo de 1929, pp.41-42; "El mensaje de José Carlos Mariátegui", n°30, pp.35-36; "Elogio de José Carlos Mariátegui", n°32, pp.64-69.

Sin embargo, las críticas a los patronos no eran compartidas por todos: mientras que un mestizo señalaba que el que sostenía el poder siempre actuaba de manera injusta, la Baltasara confiaba en que Felipe iba a ser mejor patrón que sus hermanos:

"-Seguramente que el señor don Felipe será mejor patrón que sus hermanos don Carlos y don Alfonso.

-¡Mejor patrón! No hay patrón bueno; ninguno tiene consideración con el trabajo del pobre. Uno trabaja para que ellos engorden y se diviertan. Ya ven don Felipe; tantos años ausente paseando y gozando.

Doña Baltita miró, indignada, al que así hablaba -un mestizo flaco de mirada triste y con un gesto de amargura en la boca.

-¡Cállese hombre! Los patronos nunca son malos; son los que nos dan nuestro pan.

Y toda el alma sumisa y humilde de la vieja vibraba en sus palabras. El hombre no contestó; se encogió de hombros."³¹⁴

La denuncia al patrón no era compartida por todos los indios o mestizos: Baltasara defendía a los patronos, justificaba sus acciones por el simple hecho de estar en el poder y por encargarse de administrar sus vidas. Eran los dirigentes y eso bastaba. Se desautorizaba, de este modo, la capacidad de los indios para gobernarse por sí mismos, y, del tono de Baltasara, se desprendía la necesidad de que existiese ese paternalismo. Existía en esa postura una sumisión complaciente perfectamente justificable, cuando se entendía que Baltasara no pertenecía al mundo indio, sino que era un personaje de transición entre esos dos universos, pues se había criado con los blancos y había convivido con ellos frente a la segregación que sufrían el resto de trabajadores de la hacienda: así el lugar que habita el cholo encargado de emitir las críticas a los hacendados será muy diferente de la casa en donde vive Baltasara. El primero vivía a distancia de los patronos, en una "ranchería de los peones", comía en el suelo y no tenía más con qué contentarse, pero, en la narración, el tono de la denuncia de estas condiciones de miseria era bastante leve, e incluso los mismos indios mostraban cierta complacencia con esta situación, puesto que "comían contentos":

³¹⁴*Ibidem.*

"En la plazoleta de la hacienda varios peones sentados sobre el duro suelo terroso tomaban un poco el fresco. (...) Los cholos comían contentos, olvidados de todos los sinsabores del día, de la rudeza de su vida, del trabajo que los esperaba, al día siguiente, a la madrugada."³¹⁵

Frente a este espacio, Baltasara se situaba en un lugar muy diferente, puesto que compartía en cierta medida la vida de los patrones:

"La Baltasara volvió a su cuarto ubicado -no en la ranchería de los peones- sino en la casa habitación de la hacienda. Cuarto pequeño de mujer con ciertos hábitos de orden y de limpieza; doña Baltita había adquirido estos hábitos en los treinta y cinco años de servicio prestados a los dueños de El naranjal.

A la cabecera de la cama junto con las imágenes de San José, de la Dolorosa y del Señor de la Caña, había un retrato de un joven -rostro inteligente y simpático- el retrato de ese Felipe, que ella había nutrido con su leche."³¹⁶

Se sobreentendía de esta manera que el indio que criticaba a los patrones podía cambiar de actitud únicamente con una mejora material que ni siquiera debía consistir en un igualitarismo total. La Baltasara vivía mejor que los demás indios y, por ello, su comprensión de los hechos resultaba muy diferente de la de aquellos que vivían en cabañas de paja. A su vez Baltasara habitaba en un mundo dominado por la religión. Al igual que en *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, el indio aceptaba su condición en la tierra por mandato divino. Existía un respeto, una sumisión a ese orden establecido que provenía del mundo religioso. Por ello no era casual que la habitación de la Baltasara estuviere llena de imágenes religiosas y que ese mismo espacio estuviere ocupado por la imagen del patrón que en el mundo terrenal ocupaba la misma posición que la divinidad en la vida celestial que aguardaba a los que sufrían en este mundo³¹⁷.

El conformismo con la situación se manifestaba principalmente en el personaje de Baltasara y en su amor por don

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ Sobre este punto véase el trabajo ya citado de José Luis Gómez-Martínez, "La novela indigenista en la toma de conciencia de la identidad iberoamericana", *Revista La Torre*, Lima, año III, n°9.

Felipe, personaje que ella misma crió. El indio podía ser conformista pero siempre que pusiese su cuerpo y su alma a la disposición plena de la voluntad del blanco:

"La Baltita, después de rezar sus oraciones, miró largamente esta fotografía. Y en el corazón de la vieja se agolparon los recuerdos; se vio joven y robusta, con el chiquillo prendido de su seno, bebiendo a largos tragos -que lo atoraban un poco- el dulce y tibio licor. Después el mismo chiquillo queriendo caminar y ella vigilando y cuidando sus primeros pasos. Toda su vida estaba dedicada a ese niño -su propio hijo lo criaba una hermana- ahora un hombre de treinta y dos años."³¹⁸

En este sentido, Felipe no era únicamente objeto de un amor maternal, era la causa de una adoración que desbordaba lo meramente humano. Esta adoración casi era de carácter religioso; de hecho, Baltasara pensaba en él cuando dirigía sus ojos hacia la imagen del santo:

"-¡Felipe llegará muy pronto! La Baltita sintió el alma inundada de alegría. Juntando las manos, murmuró con ingenuo fervor, ante la imagen del Señor de la Caña:

-Gracias, Taitita, que me dejas ver a mi hijo, antes de morir."³¹⁹

Así pues, la que visión que se mostraba del mundo del indio era todavía la de un mundo muy antiguo, un mundo con todavía demasiados lastres del S.XIX, un mundo donde se denunciaban las injusticias, pero donde todavía prevalecía la justificación de la presencia del hombre blanco como clase dirigente, puesto que el hombre blanco, representado por Felipe, suponía la permanencia de ese orden establecido que era necesario preservar para asegurar un correcto encauzamiento de las acciones terrenas y del destino del país. El indio quedaba relegado a su condición de sirviente, posición que dentro de la estratificación social que se revelaba en "El forastero", resultaba imposible suplir.

Este mundo decimonónico, regido por la religión y el idealismo, manifestaba su existencia no sólo en la representación de los hombres y sus relaciones sociales, un mundo de regidores y

³¹⁸ *Amauta*, n°14, p.17.

³¹⁹ *Ibidem*.

regidos, sino también en los rasgos característicos del escenario romántico, mediante una naturaleza que no resultaba real y que aparecía idealizada³²⁰. Esta idealización de la atmósfera natural afectaba tanto a la visión que se mostraba de Europa como al paisaje peruano, pero era Europa, en tanto que presentaba semejanzas con la naturaleza peruana, el modelo que se debía admirar y que se debía seguir pero asimilado en Perú, y no como objeto de admiración por sí mismo que hiciera olvidar por completo la tradición y la problemática particular de la nación. De este modo se daba una visión del mundo más plástica que literaria:

"Ante el noble y armonioso paisaje italiano Felipe recordaba la belleza y la poesía -un poco tropical- de las campiñas de su tierra -los arrozales de un verde tierno, los cañaverales, pequeños bosques, las huertas de naranjos y limoneros, los enormes árboles, los pájaros semejantes a flores y a joyas, los cocuyos refulgentes; toda la riqueza de una región ardiente y generosa."³²¹

Y esa idealización afectaba también a la descripción femenina que se convertía en el ideal de Felipe mientras se perdía en pensamientos nostálgicos durante el viaje de regreso:

"¡Y las mujeres! Ninguna -ni la más culta, bonita y refinada- tenía para Morales el encanto, la gracia y la suavidad de aquella Isabel, la dulce amiga -casi la novia- de sus mocedades."³²²

La idealización resultaba bastante evidente en la caracterización de Isabel, en donde todavía predominaban muchas características del romanticismo. Y ese mundo pretérito que no tenía nada que ver con la realidad y que ponía de relieve el carácter idealista de Felipe se iba a desvanecer cuando éste pusiera los pies en la tierra y chocara de frente con la realidad más inmediata. Así, cuando descende del tren, éste percibe que el mundo ha cambiado y que el caballo que él esperaba es un automóvil. La modernidad había llegado al Perú y había quien todavía soñaba con las quimeras de un

³²⁰Vid. Rudolf Grossmann, *Historia y problemas de la literatura latinoamericana*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, pp.313-318.

³²¹*Ibidem*, p.18.

³²²*Ibidem*.

pasado romántico y decimonónico que no se ajustaba a la visión de los nuevos tiempos:

"Isabel -que acababa de cumplir veinticinco años- era una hermosa morena, el tipo de mujeres de su tierra, de grandes ojos fogosos, pelo castaño abundante y sedoso, pies y manos pequeños y finos. Por supuesto que estaba ataviada según los habían ido a buscarlo al puerto con un 'Ford', lo que le decepcionó un poco; le habría gustado hacer el camino como antaño, en un caballo de paso, pequeño, ágil, brioso, de esos que se ensillan en el Perú con lujosa elegancia -cuero repujado y plata de buena ley."³²³

Esta visión anticuada partía de la base de que el hombre blanco, en la figura de Felipe, representaba la cultura. Felipe era un hombre europeizado. Era el símbolo de la civilización que se enfrentaba a la barbarie que aparecerá personificada en sus hermanos Carlos y Alfonso. No obstante, esta europeización era presentada en boca del narrador con ciertas cautelas, puesto que Europa significaba la modernidad, el sueño de los que leían a Apollinaire o a Reverdy, pero también el peligro de caer en las garras del olvido de las tradiciones y de la cultura propia:

"Felipe -como muchos de los jóvenes peruanos- estaba poseído del mal de Europa. Un poco literato, otro tanto dibujante, sentía la atracción de París, 'donde triunfaré', decía ingenuamente. Y el mozo se marchó a París con unos cuantos dibujos inspirados por las revistas europeas, unos cuantos poemas a la manera de Reverdy y Guillaume Apollinaire, muchas ilusiones y muy buen dinero peruano que, claro, lo hizo triunfar inmediatamente. Pero Morales que era inteligente -eso de los versos y dibujos eran fantasías de juventud - advirtió la sonrisa burlona que se escondía tras de los aplausos prodigados 'a su arte'. Tuvo el tino de retirarse a tiempo. Ya no se le vio más por los cafés de Montparnasse, ni en los talleres de los rapins. Se puso a viajar; conoció Italia, España, Alemania, Austria e Inglaterra. Y a medida que recorría países y ciudades iba despertando en su alma el amor terruño y la nostalgia de su hogar. Europa lo estaba curando de Europa. Fenómeno más habitual de lo que se cree, estos americanos que descubren a América, en el extranjero."³²⁴

Europa era considerada como un mal, si sólo se copiaban sus avances y no se asimilaban a la propia realidad, y era Felipe, el

³²³*Ibidem.*

³²⁴*Ibidem*, pp.17-18.

protagonista de "El forastero", quien, desde la distancia era capaz de reconocer esa copia que se hacía de todas las novedades que provenían del viejo continente. En voz del narrador, pero desde el punto de vista del personaje, se denunciaba este hecho en tanto que suponía una renuncia a la historia y las costumbres peruanas:

"También le sorprendió -desagradándole- la manera de vestir de sus paisanos. Se notaba en ellos el deseo de copiar servilmente los figurines de las revistas extranjeras. Alfonso y Carlos Morales parecían dos figurines de Vogue.

¿Qué se habían hecho el albo y leve poncho, el amplio y fino sombrero, tejidos por los cholos de Eten y de Piura? Felipe se prometió no llevar otro traje en la hacienda."³²⁵

El cambio de costumbres, ese calco de lo extranjero no sólo afectaba a los vestidos, sino que afectaba también a la vivienda, al medio en el que se vivía y que para el protagonista significaba una nueva aberración. Los hábitos europeos se habían convertido en una fiebre que iba a aniquilar la propia identidad de los peruanos. La modernidad se veía en parte como un peligro para la identidad y la cultura del país:

"La familia pasó al comedor, extensa habitación de alto techo, donde dos japoneses de frac hacían el servicio. Y allí advirtió Felipe, como lo había advertido en la sala, la desaparición de los viejos muebles de sólidas maderas y formas robustas, que dejara en la casa. Tampoco decoraban las paredes esos óleos de gran estilo -retratos de abuelos y de tíos- ni las miniaturas delicadamente pintadas -imagen de alguna linda antepasada. Todo estaba reemplazado por una mueblería pseudo-inglesa y por oleografías representando paisajes españoles y suizos. Un poco del alma de la casa se había ido. Felipe, con la voz ligeramente velada, preguntó:

-¿Por qué este cambio de muebles? ¿Que se han hecho de los retratos de la familia?"³²⁶

La fascinación por Europa se mostraba así como una superficial asimilación que suponía una falsa modernidad. De la misma manera que César Vallejo, en "Poesía nueva", había denunciado la modernidad de escaparate que algunos poetas de su

³²⁵*Ibidem*, p. 18.

³²⁶*Ibidem*.

tiempo captaban en sus poemas, María Wiese denunciaba el mismo hecho en la vida real. De este modo, Felipe observaba que se renunciaba a la historia de la familia y a la historia de lo que fueron ellos, los peruanos, y, ante este abandono, se producía una pérdida de la identidad. Esta pérdida se justificaba mediante la llegada de la modernidad, lo cual iba a ser señalado bruscamente por su hermano Carlos que, como símbolo de la barbarie, representaba una apropiación indebida y falaz de la falsa modernidad:

"-Mi querido Felipe, no por razones de sentimentalismo íbamos a conservar tanta vejez. Es preciso modernizarse. No sólo tú tienes derecho a las cosas de Europa."³²⁷

Pero Felipe no iba a pensar de la misma manera lo cual le lleva a diferenciarse de la mayoría de los blancos del Perú que veían en lo extranjero el progreso y la modernidad, abandonando con desdén todo aquello que era autóctono:

"Nuestro país es tan hermoso y tan interesante como cualquier país europeo, decía. Lo que le iba conquistando reputación de chiflado, de extravagante: 'Este Morales como es medio artista, medio poeta es también algo loco', opinaban las gentes."³²⁸

En "El forastero", María Wiese planteaba esta pérdida de la identidad ante lo que llegaba de fuera como un error, y ello se volvía a ver con claridad en el momento en que Felipe se iba a sentar a la mesa en compañía de sus hermanos. Los cambios que efectuaba la nueva realidad y la copia sin asimilación y con la consecuente pérdida de la identidad afectaba a todos los momentos de la vida del hombre:

"Y esa comida al lado de lo suyos, al cabo de tanto tiempo, se le antojó desganada y melancólica. Comida con menú a la francesa -no hubo ni uno sólo de los tradicionales platos de terruño; ni seco de cabrito, ni arroz con pato, ni locro, ni alfajores, ni bienmesabe -servida por nipones silenciosos y corteses, no era el ágape sencillo y cariñoso que se ofrece al hermano que retorna al hogar,

³²⁷ *Ibidem.*

³²⁸ *Ibidem*, p.20.

sino el ceremonioso banquete, que se le sirve al forastero."³²⁹

Los cambios también afectarán a los alrededores de la hacienda que se presentaba de modo muy diferente y que carecía del esplendor de antaño. La descripción de estos pasajes siempre se hacía con una óptica de raíz romántica, dotada de cierto sentimentalismo, ajeno a los nuevos modos de narrar propios de la modernidad:

"Al día siguiente, Felipe se levantó muy temprano. Quería ir a la huerta de naranjos contigua a la casa de la hacienda. Esa huerta guardaba, para él, el encanto de muchos recuerdos. Bajo los árboles floridos y fragantes había jugado, cuando pequeño. Esos mismos árboles cobijaron sus ensueños de adolescente y escucharon las palabras de amor, que dijera a Isabel. Y allí, en la soledad de aquel jardín maravilloso, se había despedido de su linda prometida, siendo ese adiós tan dulce, en su misma tristeza, que todavía lo recordaba con deleite."³³⁰

Es así como el protagonista se identificaba con el paisaje del pasado, con esa naturaleza que el modelo extranjero aniquilaba a marchas forzadas en favor del mercado que el capitalismo exterior imponía y que las nuevas costumbres provenientes del extranjero conseguían borrar de manera inapropiada. La naturaleza, al igual que para los románticos, mostraba semejanzas con el estado de ánimo de Felipe:

"Felipe se detuvo al pie de una acequia para que el caballo bebiera. La alegría de la mañana, la serenidad que irradiaba el paisaje suavizaban poco a poco su angustia y su tristeza. Felipe se sentía hombre de campo -hablaban en él varias generaciones de agricultores-, hijo de esa tierra, cuyo olor subía en esos momentos, hacia él, fortaleciendo su voluntad, templando su ánimo."³³¹

Ese paisaje, ese sentimiento hacia la naturaleza, ese amor que derribaba fronteras y que tanto había sido cultivado por los novelistas románticos, contrastaba con lo que Felipe iba a encontrar ante sus ojos:

³²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ *Ibidem*, p. 19.

"Pero el joven ya no encontró el vergel de sus amores y de sus ilusiones. Ya no existían las naranjas, gloria de la comarca y orgullo de la hacienda, ni florecían los azahares repletos de aromas delicados. Sobre el campo había caído la nieve del algodón. Y Felipe repetía pálido, trémulo, el corazón apretado por la pena:

-¡Han cortado los naranjos! Por sembrar algodón... Mi padre nunca lo habría hecho."³³²

El mundo había cambiado de la noche a la mañana. Se trataba de la "época inaugural", como la había retratado Guillermo de Torre, y el sujeto que permanecía en el parnaso de la fascinación europea tocaba con los pies el suelo más real que nunca. El impacto era demasiado brusco para que el hombre de los años veinte aceptase los hechos como una consumación irrenunciable y, por ello, no le cabía otra posibilidad que la rebelión ante ese mundo que cambiaba a una velocidad atroz a pesar de su voluntad. Por ello algunos escritores se preguntaban por el destino del hombre, ya fuera blanco o indio, en esa encrucijada fatal que suponía la segunda década del siglo. Por ello muchos escritores se refugiaron en la fórmula regionalista, porque el regionalismo significaba sacar al hombre que se desvanecía como un sueño del pasado de ese olvido precipitado que se cernía sobre sus conciencias. Y por ello, el protagonista del cuento de María Wiese iba a buscar los rincones que más se apartaban de lo que era la hacienda moderna y que le remitían a un pasado que se veía con añoranza. Por ello la naturaleza iba a cobrar una relevancia inusitada, porque la naturaleza se oponía a la ciudad y la barbarie a la civilización:

"Montado en uno de los pocos caballos que quedaban en la hacienda -un animal nervioso y fino, de mirada inteligente y brillante pelaje negro- Felipe vagaba por el campo. Como la hacienda era bastante grande, todavía permanecían algunos sitios sin sembrar. El joven buscaba estos rincones un poco salvajes y solitarios- grandes árboles llenos de cantos de turpiales, pequeñas praderas donde la yerba crecía libremente, senderos apenas trazados, bosquecillos de los que, a veces, salía corriendo una liebre o un venado -donde se escuchaba en toda su plenitud los melodiosos rumores de la naturaleza."³³³

³³²*Ibidem*, p.18.

³³³*Ibidem*, p.19.

Los cambios implicaban la inconsistencia de la conciencia del hombre e igual que César Vallejo había mostrado esa inconsistencia en sus *Escalas melografiadas* o en *Fabla salvaje* de una manera radical y rupturista, María Wiesse iba a intentar esa tragedia para la conciencia del hombre a la manera de los románticos a causa de su visión algo anticuada de su mundo literario. Por ello, Felipe Morales iba a ser consciente de todo lo que había cambiado a su alrededor, lo cual constituía un motivo de tristeza:

"Morales traía el espíritu amargado, entristecido. Este regreso a su hogar y a su tierra -que fuera una de sus más queridas ilusiones ¡cuántos desencantos le venía ofreciendo! La vieja casa tan cambiada, sus hermanos con gustos, con ideas y sentimientos totalmente distintos de los suyos y, flotando en el ambiente, no sé qué recelo, qué hostilidad contra él, cuya alma estaba anhelante de afecto y ternura."³³⁴

El narrador justificaba todos estos cambios con razones mercantilistas, de modo que se producía un contraste entre dos mundos antagónicos ante el cambio que significaba la modernidad. Frente al mundo del narrador, de raíz romántica, idealizante, nostálgico del pasado, portador de los altos ideales como el amor, la fidelidad, la tradición y la religión, mundo que coincidía con la óptica del protagonista, se situaba el mundo de los hermanos, Carlos y Alfonso Morales, representantes de la modernidad, de los gustos foráneos, que miraban la tierra con criterios de mercado. El narrador mismo enfrentará estos dos mundos como un conflicto inesquivable, porque la modernidad era ya un hecho consumado y las preguntas que rodeaban dicha consumación también eran una realidad que no se podía evitar:

"Carlos y Alfonso Morales no amaban la tierra, ni sentían la poesía del campo. La hacienda era, para ellos, un negocio lucrativo, una manera de hacer dinero, pero no la obra que se trabaja con cariño y a la que se entrega el espíritu. Miraban cada pedazo de tierra con criterio mercantilista y si un árbol estaba de más lo hacían cortar sin piedad. Su ambición era ir a vivir a la capital con el dinero ganado en la hacienda. (Allí un palacete en alguna de las nuevas avenidas, dos o tres automóviles y una intensa vida social). Además, Carlos deseaba ser

³³⁴ *Ibidem.*

diputado y con el tiempo ministro"³³⁵

Y de nuevo el narrador marcaba la distancia existente entre esas dos visiones del mundo, distancia que llevaba al protagonista a perder sus señas de identidad y a sentirse como un forastero en su propia tierra que daba justificación al título del cuento de María Wiese:

"Entre Felipe -sentimental y artista- y sus hermanos -hombres mediocres y de poco corazón- comenzó a abrirse el abismo, que debía separarlos. Y Felipe, a pesar del amor de su madre y de la humilde ternura de Baltasara, se sentía ya un extraño, un intruso en la casa donde había nacido y crecido."³³⁶

Y esa distancia se tenía que acrecentar, porque tradición y pasado estaban reñidos con modernidad y pragmatismo en el mundo de los años veinte que nos dibujaba María Wiese. La narración denunciará esta distancia sucesivamente, pues se trataba de la pregunta principal que acuciaba al escritor de principios de siglo en el Perú, pregunta que había movido a ensayistas y narradores y que María Wiese repetiría. Por ello chocaba el pragmatismo mercantil de Carlos, acorde con los rumbos del mundo moderno, con el idealismo de Felipe, acorde con la tradición y el respeto a las señas de identidad tradicionales:

"En su escritorio -una amplia pieza con muebles de los llamados americanos, teléfono, máquina de escribir y caja de fierro- Carlos Morales revisaba el balance semestral presentado por el cajero de El Naranjal. Buen balance, en verdad, ganancias como para satisfacer al más exigente. Carlos, contento, murmuraba: 'no vamos mal... Pero todavía se puede hacer más. Mucha energía, mucha voluntad y ser prácticos, muy prácticos'."³³⁷

Este conflicto se manifestaba también en la visión del indio. Felipe se hacía cargo de las reclamaciones que los indios le planteaban, pues éstos solicitaban que él intercediera ante sus hermanos por la subida del arriendo de tierras. Carlos y Felipe, por el

³³⁵*Ibidem*, p.18.

³³⁶*Ibidem*.

³³⁷*Ibidem*, p.20.

contrario rechazarán esta reclamación. El Perú que mostraba María Wiesse era una nación de razas enfrentadas, pero, sin duda alguna, no se cuestionaba en ningún momento, en esa representación del país, quién tenía que regir el destino de los indios. Se ponían de manifiesto con una propuesta bastante conservadora las reclamaciones de los indios, que serán solicitadas con humildad a Felipe y será éste el encargado de elevarlas a sus hermanos, pero no se cuestionaba nunca la decisión de los patronos, ni se dudaba del espacio social que ocupa cada raza. El esquema de los regidores y regidos establecido en las denuncias de Clorinda Matto de Turner no ha cambiado.

Este conflicto entre dos visiones del Perú, entre dos hombres que las representaban en el plano ideológico, también se manifestaba en el plano de la historia: ambos hermanos lucharán por un objeto deseado, personificado en Isabel, la joven novia de Felipe que, tras su ausencia, se había comprometido con Carlos. Isabel se decantará por Carlos, igual que se había desengañado por la modernidad procedente de Europa y por lo práctico, de modo que Felipe acabará sus días en el fracaso, porque la ficción no hacía sino poner de relieve la consumación de lo que significaba la modernidad y la modernidad cobraba los tintes del desencanto en los intentos de Felipe por hacer entrar a su mundo en la razón humana, porque el mundo en los años veinte había cambiado con radicalidad para cualquiera que intentara mantener el mismo asidero al que sujetar su existencia. Pero la alternativa propuesta no era otra cosa que la colonización de las regiones del interior, es decir, una propuesta conservadora que apuntaba a un orden de regidores y regidos que resultaba indiscutible:

"Otra vez las maletas cubiertas de etiquetas multicolores -nombres de puertos y de ciudades; Colón, La Habana, Londres, París, Viena-. Felipe deja la hacienda, no para volver a Europa que ya no lo tienta, ni lo atrae, sino para irse a la montaña a intentar la aventura emocionante de la colonización. Su tierra lo echa, pero él llevará a otras regiones de ese Perú que aprendió a mar en el extranjero, sus energías, su juventud, su entusiasmo y su inteligencia."³³⁸

El relato finalizaba con una moraleja dedicada a los jóvenes que veían en el sueño de Europa la solución de todos los problemas y

³³⁸*Ibidem*, p.21.

que cuando conquistaban ese sueño se olvidaban de las tradiciones de su país:

"Felipe, ante todas estas cosas; ritmos del mundo, poesía del universo, reconoce su error -que es el de tantos jóvenes peruanos-; el haber entregado los mejores años de su juventud a países extraños, el haberse desarraigado -todavía inexperto- de su hogar, donde ha sido recibido, después, sin afecto y sin calor.

Y, melancólicamente, murmura -mientras el mundo reposa bajo los cielos estrellados:

-Acaso mis hermanos estén en lo cierto y no sea yo más que un forastero."³³⁹

El relato, de claro corte regionalista, no hacía sino responder de algún modo a la llegada de la modernidad en el ámbito rural. Se enfrentaban dos posturas contrapuestas que coincidían en los años veinte y que suponían los dos polos del debate que se producía ante el arribo de las novedades que imprimía el mundo moderno. La modernidad suponía cambiar el país, lanzarse a la aventura con los avances de la vieja Europa que ahora se la veía como un mundo nuevo, pero ello conllevaba una serie de contradicciones que rompían con las costumbres del mundo rural y con las tradiciones de los países más atrasados. Las dos posturas se manifestaban en el relato "El forastero". La modernidad era vista en el mundo de las regiones de manera racional, era lo que convenía a los intereses del país. Sin embargo, lo tradicional era visto con simpatía, como algo que se debía conciliar con lo nuevo. ¿No era esto lo que decía Mariátegui? Efectivamente, Mariátegui conseguía conciliar, no sin contradicciones, modernidad y tradición, mediante su fórmula de revitalización del socialismo incaico, pero la respuesta de María Wiese resultaba algo diferente, pues respondía a la modernidad con el señalamiento de las contradicciones que su llegada podía plantear en contacto con la tradición, pero no se proponía, a diferencia de Mariátegui una manera de enfrentarse al problema.

-El veneno.

María Wiese también vio publicado su relato "El veneno" en *Amauta*, en el número veintiséis³⁴⁰. "El veneno" era la historia de un

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ María Wiese, "El veneno", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre-octubre de 1926, p. 389

indio, Manuel Quispez, trabajador de una hacienda andina que había partido de su tierra serrana natal hacia la costa para trabajar en una hacienda. Su esperanza era mejorar su situación. Sin embargo allí no encontrara más que la frustración a todas sus esperanzas; trabajará muchísimo, enfermará de paludismo y finalmente regresará a su tierra, en donde ya no le queda nada, para morir:

"¿Qué habían hecho la hacienda traidora, la costa mórbida, el trópico blando del mocetón vigoroso de tez bronceada y mirada clara? Un guiñapo sin voluntad, de mirar incierto, del que poco a poco se iba la vida, en cada vómito de sangre..."

Las consecuencias de aquella aventura sin retorno significaba aceptar el hecho de que el lugar del indio estaba en la sierra, que no existía un paraíso prometido en esa tierra para los indios. Por ello se hablaba de una "costa mórbida" y del "trópico blando del mocetón vigoroso de tez bronceada", porque se denunciaba el atraso de la región frente a la costa que olvidaba que todos debían formar parte del mismo país, pues todos habían nacido allí y unos sufrían y otros no. Porque la historia de Manuel Quispez era la historia de muchos indios que en los comienzos del presente siglo emigraron desde el interior más atrasado del Perú, hasta la zona de la costa del Pacífico, con la esperanza de hallar un terreno con una estructura industrial mayor y donde las expectativas de mejora fueran más factibles. Las causas de estas grandes migraciones había que buscarlas en el atraso del interior. Sin embargo, este viaje era un viaje sin retorno, pues con frecuencia los indígenas se desprendían de todo antes de partir, con lo cual gastaban la mayor parte de sus bienes durante el viaje y en sus primeros días de estancia. Cuando un indio fracasaba en la costa, sólo le quedaba insertarse en un cinturón de marginación de la periferia e intentar sobrevivir a cualquier precio como hijo olvidado. El mismo protagonista planteara este problema que respondía en los años a veinte un problema de rabiosa actualidad:

"Si yo vendí mi chacrita para venirme... ¿Que haría yo en mi pueblo?"

Y el médico encargado de sanarle critica esta actitud de los indios:

"-Todos lo mismo; dejan su hermosa tierra serrana por venir a

consumirse y a intoxicarse a las haciendas costeñas..."³⁴¹

Manuel Quispez enfermará de paludismo durante su estancia en la hacienda. Estas enfermedades eran muy frecuentes entre la población indígena. Las causas había que buscarlas en la mala alimentación, en la cohabitación dentro de casas pequeñísimas en convivencia con otro gran número de personas, y en las malas condiciones higiénicas. Maria Wiese plasmaba esta situación sin dramatismos, con bastante frialdad, con un tono neutro del que carecían gran parte de los relatos indigenistas. En el texto se describía a la perfección estos hechos. Por esta razón, se señalaba, para acentuar el contraste, la gran extensión de la hacienda, el lujo que rodea la casa y su carácter señorial:

"En la hacienda Castañeda se sembraba algodón y caña de azúcar. Era una propiedad bastante extensa; se necesitaban tres horas a caballo, para recorrerla. Bajo unos majestuosos árboles centenarios se alzaba la casa-habitación de la hacienda, una construcción -también centenaria- de hermoso corte colonial. Pero como los dueños eran gente que viajaba frecuentemente a Europa, la vieja residencia estaba provista de todo el confort moderno: tennis, garage, buenos baños, radio, etc..."³⁴²

Como en "El forastero", la hacienda retratada en este relato gozaba de todos los beneficios de la modernidad, una modernidad que también aquí sólo se iba a quedar en la superficie y en lo más ostentoso del país, pues frente a esta construcción se situaba el lugar donde dormían los indios, el cual estaba bastante alejado de donde vivían los blancos no de modo casual. Por tanto, denunciaba la segregación más evidente, pero también el atraso en que vivía sumido el indígena y la mala repartición de los beneficios de la modernidad:

"La ranchería de los peones distaba por lo menos media hora de la habitación de los dueños. En las casuchas de barro y quincha, apretadas las unas contra las otras, vivían unas doscientas personas entre hombres, mujeres y niños. A pocos metros de la ranchería se arrastraba perezosamente una acequia, estancándose en algunos sitios. Sobre estos pequeños pozos o lagunas volaban

³⁴¹ *Amauta*, n°26, p.14.

³⁴² *Ibidem*.

millones de zancudos zumbadores, de forma fina y larga."³⁴³

El hacinamiento y la falta de higiene eran las condiciones habituales del alojamiento de los indios. La presencia de la acequia atraía a los zancudos que eran, y son todavía en la actualidad, la principal causa de la propagación del paludismo en el Perú. Existía, por tanto, un contraste evidentemente intencionado entre estos dos espacios: por una parte el lujo de los blancos y señores y, por otra, la misera pobreza en que vivían los indios. Las malas condiciones que soportaba el protagonista serán puestas de relieve varias veces:

"Quispez se incorporó sobre la frazada y el pellón que le servían de cama. Eran cuatro -él y otros tres paisanos- para compartir la habitación estrecha, oscura y mal ventilada."³⁴⁴

Pero también se denunciaban las distintas formas de engaño con las cuales se prometía a los indios que el paraíso prometido lo iban a encontrar en la costa. Y así, se contaba que Manuel Quispez había llegado a la costa engañado por un contratista bajo la fórmula del enganche:

"A Castañeda, como a todas las haciendas costeñas, bajaban muchísimos serranos atraídos por la esperanza de subidos jornales. Serranos robustos, con vivos colores en el rostro, hablar lento y dificultoso, que mascaban coca y se envolvían en ponchos de compacta lana; en sus ojos traían la tristeza y la dulzura de la tierra natal.

Caían en manos de contratistas de palabra mentirosa y fácil que los alucinaban con promesas como éstas:

-Ganarás un sol, un sol veinte, hasta un sol cincuenta diarios. No hay mucho trabajo y te dan ración.

-¡Un sol cincuenta diario, cuando en el pueblo apenas se llegaba a cincuenta centavos y ración!"³⁴⁵

Se sostenía la oposición costa contra sierra que establecían todos los indigenistas porque esa era la realidad del país. Frente a la

³⁴³*Ibidem.*

³⁴⁴*Ibidem*, p.15.

³⁴⁵*Ibidem*, p.14.

"costa mórbida" se sitúa "su hermosa tierra serrana" y frente a la crueldad de los costeños existían "serranos robustos" que "en sus ojos traían la tristeza y la dulzura de la tierra natal". Se establecía, de este modo, una mitificación del paisaje y el habitante de la sierra que coincidía con la idealización de la naturaleza que igualmente se manifestaba en "El forastero". A este contraste entre sierra y costa contribuía la descripción del trabajo de la hacienda. El trabajo en la hacienda era de extrema dureza y se realizaba bajo unas condiciones económicas siempre beneficiosas para el patrón y siempre desfavorables para el peón:

"La tarea era ruda; de cinco y media de la mañana, hasta las seis de la tarde, con una hora para almorzar. Le daban ración, cierto, pero descontándole la mitad del jornal."³⁴⁶

Además, la dureza de estas condiciones laborales se iban a ver agravadas cuando Quispez contraiga el paludismo, lo cual no le iba a permitir acudir al trabajo y, en consecuencia, le iba a privar de recibir su salario:

"Un paludismo tenaz y persistente se apoderó del infeliz serrano; no pasaba un mes sin que lo tumbara por tres días el acceso... ¡Tres días perdidos para la ganancia y Quispez, que no tenía más pensamiento que volver a su tierra con algunos soles en el bolsillo!"³⁴⁷

Manuel perderá el salario de esos tres días de trabajo, pero esa pérdida económica que era, hasta comprendida por el escritor indigenista, se unía el desprecio y la impiedad del patrón que se evidenciaba en un desprecio por la raza. Se reclamaba de esta manera un trato más justo para el indígena, un alivio de sus condiciones de vida, a pesar de que este mejoramiento no se correspondiera con unas condiciones de igualdad total. Ahí radicaba un cierto conservadurismo por parte de los indigenistas que en cierto sentido continuaban asumiendo una postura paternalista hacia el indio. Así, en el momento del cobro, Quispez recibirá todo el desprecio del cajero:

³⁴⁶ *Ibidem*, pp. 14-15.

³⁴⁷ *Ibidem*.

"El cajero, un inglés despótico, pagaba con un gesto de desprecio y de asco en el rostro; esos trabajadores no eran hombres para él, sino animales. Cuando algún desgraciado se atrevía a implorarlo, '-patrón no me descuenta Ud nada esta semana que tengo a mis hijos enfermos'- el gesto se hacía más agrio y más desdeñoso."³⁴⁸

Como consecuencia de este gesto de desprecio del blanco, como consecuencia del impago de lo que el indio se había ganado, Manuel se ve tentado por los compañeros para que acuda al Tambo a beber:

"¡El Tambo! Manuel lo evitaba, temeroso de dejar allí su dinero. pero, ahora, aceptó la invitación de sus compañeros ¿por qué no ahogar la pena y la tristeza en un vaso de alcohol?"³⁴⁹

María Wiese estaba justificando que los errores del indio eran la consecuencia del maltrato del blanco, es decir, que, si el indio no fuese un hombre sometido a un duro trabajo mal remunerado y agraviado por el descuento de parte de su salario, no se inclinaría por vicios como el alcohol. Se adoptaba así cierta tolerancia de uno de los problemas más graves de la nación que era el alcoholismo de una importante porción de los indígenas que trabajaban en la sierra y que resultaban imprescindibles para la buena marcha del sistema productivo.

"El veneno" de María Wiese denunciaba dos de los grandes problemas de Perú en los años veinte. Daba buena muestra de las pésimas condiciones higiénicas en que vivían los trabajadores indígenas de las haciendas de la costa, que como consecuencia de las cuales surgía el paludismo que frecuentemente se pagaba con la muerte. También ponía de relieve la historia de la gran frustración serrana en la migración de la sierra a la costa por parte de los indios en busca de mejoras económicas.

De él se desprendía una dura crítica contra el sistema de servidumbre del indio hacia el blanco, sin embargo, al contrario que los relatos de Valcárcel o Churata, en donde el cuento presentaba

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 15.

³⁴⁹ *Ibidem*.

una polarización de los personajes, enfrentados en un combate antagónico que suponía la aniquilación de una de las dos razas, Wiesse presentaba un mundo donde la convivencia era posible. Esta apuesta estaba presente en "El veneno" por medio del personaje del médico, Demetrio Paredes, joven médico blanco que desde el primer momento intentaba ayudar a Manuel:

"Cierta disposición cordial y afectuosa de su carácter inclinaba a Demetrio Paredes a interesarse y compadecerse de la miseria ajena. Además la profesión no le había endurecido aún el corazón; no tenía sino tres años de médico."³⁵⁰

A esta compasión había llegado Paredes después de ver las duras condiciones de la hacienda:

"El joven estaba verdaderamente preocupado con la salud de los peones. Más del 70% de los trabajadores -y también muchos niños- eran palúdicos. Daba pena ver a esos hombres -antaño robustos- actualmente aniquilados, destruidos; partía el alma ver a esas criaturitas amarillas, descarnadas, maltrechas."³⁵¹

Paredes será la única persona dentro del mundo del blanco que toma la decisión de denunciar las condiciones de insalubridad en que viven los indios, pero ello implicaba derruir toda la ranchería y edificarla de nuevo. La respuesta de D. Edilberto, el patrón, será bastante tajante al respecto y adquirirán un carácter de cinismo inhumano:

"-¡Pretende Ud mi ruina, doctor! ¿No sabe Ud que el algodón y el azúcar casi nada representan en el mercado? ¡Si apenas podemos cubrir los gastos de la hacienda! ¿Qué más quieren estos cholos? Pago los mejores jornales del departamento, la prueba es que tengo que rechazar gente, doy asistencia médica y remedios gratis y ración casi de balde. ¡Botar la ranchería! ¿Está Ud loco, doctor?"³⁵²

¿Pero qué hay detrás de esta denuncia del doctor Paredes? Sin

³⁵⁰*Ibidem.*

³⁵¹*Ibidem.*

³⁵²*Ibidem*, p.16.

duda se reflejaba actitud paternalista. Paredes era médico, profesión que hoy tiene un gran prestigio y que debía ser aún mayor en los años veinte en un país de masas iletradas como lo era el Perú. A su vez era joven, amable, bondadoso, y todas las referencias que le dedicaba el texto serán positivas. A Paredes no se le incluía en la totalidad de la raza blanca, lo cual implicaba que existían, por tanto, blancos que eran capaces de hacer justicia con el indio y que podrían conducirlos para mejorar sus condiciones de vida. Al igual que el personaje de Felipe en "El forastero", el doctor Paredes representaba el modelo de blanco rector, ya que María Wiese postulaba una posible convivencia entre blancos e indios. Denunciaba también las injusticias que se cometían contra el indio, la explotación laboral y las condiciones de miseria a las que se le relegaba, pero, en ningún momento, se cuestionaba la posibilidad de sustituir a la clase dirigente por un gobierno indio; en ningún momento se proclamaba ni se incitaba a la subversión del orden establecido como en los relatos de Valcárcel o Gamaliel Churata. La vieja utopía arcaica se difuminaba en los relatos de Wiese en un proyecto con más posibilidades de viabilidad que otros basados en la venganza, el rencor y la temible "tempestad" de Valcárcel, Churata, Urquieta, Martínez de la Torre, Reyna, Jaika o Delmar, pues María Wiese sorprendentemente se ubicaba más cerca del pensamiento de Belaúnde que del de Mariátegui o Valcárcel. La denuncia aparecía, pues con un tono paternalista más próximo a *Aves sin nido* que a *Tempestad en los Andes*, y la violencia y la venganza, tan característica de los relatos anteriores, aquí era inexistente.

De nuevo el regionalismo indigenista se convertía en una respuesta a la modernidad y se preguntaba qué iba a ser de aquellos indios que habitaban el Perú. Se postulaba un deseo de lo que era la nacionalidad y sus posibilidades en relación con los cambios que experimentaba el mundo, y se criticaban las injusticias cometidas contra el indio. Esta vez rezumaba cierto tono paternalista y, al igual que en la novela de Clorinda Matto de Turner, María Wiese reproducía aquí un maniqueo esquema de la sociedad peruana que distinguía entre blancos justos, portadores de los valores e ideas de la modernidad, y blancos malos, que actuaban de manera injusta y que representaban a lo viejo, a los valores de la vieja oligarquía criolla.

-Escalas.

María Wiese publicó bajo el título de "Escalas" cuatro cuadros de costumbres en el número ocho de *Amauta* en abril de 1927³⁵³. Se trataba de estampas de la vida limeña, de la alta burguesía de esta ciudad en donde la vivencia personal se fundía con la visión de corte aristocrático de una realidad idealizada.

El primer cuadro se titula "La obsesión de un vals". En él se rememora la llegada a la ciudad del sujeto que narra. El motivo del viaje es la asistencia a un salón de baile donde se baila el vals. Se pretendía transmitir la ilusión que la jovencita sentía por ese momento y por ese lugar. Aunque se rehuía el costumbrismo tradicional, se ponía cuidado en ambientar ese recuerdo en un clima de lujo y aristocrática distinción:

"Las lánguidas frases subrayaban el choque de las cucharillas contra la porcelana; los mozos traían el café y las tostadas y, sin cansarse, el violoncelo repetía el motivo -con pretensiones de melancolía- del vals.

A la hora del almuerzo el violoncello lloriqueó de nuevo el motivo del desayuno y, de noche, acompañando la cena, tuvimos el plato musical del almuerzo."³⁵⁴

La música, y más concretamente la presencia del violoncello como instrumento distinguido, jugaban un papel fundamental a la hora de crear ese ambiente aristocrático que se respiraba a lo largo del relato. Todo ello suponía una huida de la realidad, en la que, en ningún momento, tratándose de una ciudad de provincias se aludía a la diferenciación racial, sino que destacaba la presencia de "gentes nuevas", que indudablemente eran indios, como un elemento exótico de la escena, por el cual la narradora sólo sentía curiosidad:

"Salimos a la calle; a la plaza mayor. Como en todas las ciudades de provincia, éste era el sitio de reunión de muchachas y muchachos y queríamos observar costumbres, ver tipos, asistir, por unos momentos, a la vida de esas gentes nuevas para nosotros y -por ende- muy interesantes. Y fuimos a la plaza mayor. Bajo los árboles -decoración magnífica del lugar- se paseaban las muchachas de grandes ojos soñadores; sin acercarse a ellas las saludaban los

³⁵³ María Wiese, "Escalas", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927, p. 12 y p.33.

³⁵⁴ *Ibidem*.

mozos con aquella cortesía, un poco ceremoniosa, peculiar de los provincianos; florecían amables idilios y se establecía toda una estratagema sentimental llena de pasión, bajo su apariencia de discreción y de mesura."³⁵⁵

María Wiese había logrado hacer desaparecer al indio, al mestizo o, al menos, simularlo bajo su indiferenciación bajo un manto idealizante incentivado por el motivo amoroso que regía los destinos de los habitantes de esa ciudad. Era evidente que esquivaba la realidad y creaba una atmósfera artificial más afin con la estética romántica que con la literatura realista. Muy lejos quedaban los relatos "El forastero" y "El veneno".

Las referencias exóticas que la prosa del modernismo recogía como parte del rechazo a una realidad que no les gustaba, encontraban aquí su lugar con el referente europeo, en la música de Schubert, Debussy y Beethoven. Esta prosa, que poco tenía que ver con lo que la vanguardia realizaba, se repetirá en tres cuadros más que recogían los recuerdos de infancia de la autora y que María Wiese publicó bajo el título de "Infancia". Estos tres momentos recibían los títulos de "El hamaca bajo los pinos", "Pablo y Virginia" y "La noche"³⁵⁶. En ellos se nos mostraban los recuerdos de una niña en una sociedad burguesa bajo el prisma de un miembro de la clase social alta. Esa visión de la inocencia de la infancia se hacía desde la distancia, puesto que la narradora recordaba esos momentos en el centro de Europa, por lo cual cada escena estaba dotada de nostalgia por la tierra lejana:

"Mi madre había traído de América una hamaca fina y leve tejida en Guayaquil. Esta hamaca fue colgada bajo dos pinos, y era un contraste encantador el de la fresca paja de los trópicos con los nórdicos árboles pensativos y graves. Y para completar la tonalidad seductora y un poco grave extraña del cuadro, allí estaba mi madre con su gracia lánguida de criolla -negros cabellos, ojos oscuros, formas delicadas, voz dulcísima- que gustaba de leer en aquella blanda cuna de los países cálidos, mecidas por las brisas un poco rudas de los alpes."³⁵⁷

³⁵⁵ *Ibidem.*

³⁵⁶ María Wiese, "Infancia", en *Amauta*, Lima, n°16, julio 1928, p.28.

³⁵⁷ *Amauta*, n°16, p.28. Todas las citas de este texto pertenecen a esta misma página.

La narración se realizaba desde una óptica europea y lo indígena quedaba como un elemento extraño que suscitaba nostalgia, un elemento exótico que coincidía con la visión de lo indio que aparecía en la narración indianista. Esta visión nostálgica y exotista se manifestaba en la descripción que se hacía de su ciudad natal, una ciudad que, casualmente, era una ciudad de la costa, pues aparecían elementos típicos como los pescadores y caballitos de totora:

"La apacible ciudad provinciana, con sus callejas soleadas por las que pasan indias vendiendo flores y frutas, dulces y viandas; la procesión del Viernes Santo, con su trágico Crucificado y su Dolorosa suntuosamente vestida, sus devotas que arrojan jazmines a los pies del Señor y sus devotos portadores de cirios encendidos; las huertas de naranjos y de limoneros; las indias todavía enlutadas por la muerte del último Inca; los pescadores que salían a la pesca en los caballitos de totora; todas estas imágenes y escenas de la tierra lejana -que en verdad, era para nuestra madre la 'suave patria'- desfilaban, para encanto nuestro, bajo los pinos verdinegros, a cuya sombra austera se mecía una voluptuosa hamaca de Guayaquil."

Este mundo de la infancia no tenía nada que ver con la auténtica realidad del Perú. Era un mundo que todavía guardaba mucho, o casi todo, del S.XIX. Se trataba de un mundo donde lo religioso todavía prevalecía frente a la irreverencia propia de la modernidad. Ese mundo religioso, burgués, caracterizado por la falta de tensiones sociales y por la idealización de las relaciones familiares se manifestaba en el fragmento titulado "Pablo y Virginia". El título procedía de una novela francesa del S.XVIII, una novela de amor que la autora recordaba haber leído en su infancia. Allí se nos habla de una madre "tan buena, tan indulgente" que toleraba todas las pequeñas maldades de su hija que, a su vez, era una niña perfectamente educada que ya desde la infancia se sentía atraída por las novelas románticas: "...me recomendaba con aquella ternura que le era peculiar y que resultaba más eficaz que todas las severidades." El universo que se describía era una atmósfera artificial, un mundo de carácter libresco, que vivía más de lo literario que de la realidad:

"Me acerqué a la mesa de la biblioteca. Allí había un pequeño volumen ilustrado que yo abrí curiosamente. Dos niños abrazados tiernamente, el mar, palmeras gigantescas, una isla bella con majestuosa belleza. Con las mejillas rosas y el corazón tembloroso leía ávidamente, apresuradamente 'Pablo y

Virginia'. Así se llamaban esos niños que tanto se querían y que iban con los pies desnudos y las manos enlazadas por la isla maravillosa. 'Pablo y Virginia'. ¡Pero era posible, Dios mío, que dos niños se quisieran tanto! Confieso que, en aquel momento, el candoroso idilio se me antojaba mil veces más lindo que todos los cuentos de hadas, que formaban mi lectura habitual y predilecta. Ahora, en cambio, me gusta mucho más Aladino o Blanca Nieve que la novela de Bernardin de Saint-Pierre.

'Pablo y Virginia'. Leía el corazón henchido de emoción y el alma palpitante. Jamás mis diez años habían imaginado tanta ternura, tanto amor, tanta tristeza. Y cuando vinieron a buscarme, al anochecer, ya estaba inclinada sobre el libro con el cuerpo sacudido por los sollozos y el rostro bañado en lágrimas."

Visto esta última muestra de María Wiese, ¿se puede creer que María Wiese fuera la misma autora de cuentos como "El forastero" y "El veneno" y que escribiera al menos un relato en donde se criticara la adopción de las costumbres europeas? Pues, aunque parezca sorprendente, así sería. Su título era "El hombre que se parecía a Adolfo Menjou"³⁵⁸. "Escalas" debía de formar parte de la obra de iniciación de María Wiese. Su apuesta por la causa indigenista y por una mayor conciencia del problema de la identidad en el Perú ante los cambios que imponía el mundo moderno debió de iniciarse a partir de su matrimonio con José Sabogal y su entrada en el círculo de la revista. Este hecho ponía de manifiesto la oportunidad que algunos escritores vieron en el indigenismo y la vanguardia al subirse al carro de la modernidad y dejarse seducir por las nuevas modas. María Wiese entraba a formar parte, de este modo, de la revista más importante de la vanguardia peruana.

Pero, el relato de María Wiese dejaba al aire una grave cuestión que afectaba a algunos escritores que se adscribían a la causa del indio como signo del problema de la modernidad. El indio entraba y salía de sus escritos como un motivo más que hacía ganar lectores, ventas, prestigio y la simple apariencia de ser moderno. La obra de Serafin Delmar había puesto de manifiesto que su apoyo al problema del indio había sido esporádico y que se apropiaban de su

³⁵⁸El relato "El hombre que se parecía a Adolfo Menjou" de María Wiese, apareció en el número veintitrés de *Amauta* en mayo de 1929. El relato contaba la historia de Vicente Castillo, un hombre que un día va ver una película americana protagonizada por el actor llamado Adolfo Menjou. Vicente Castillo a partir de entonces se identificará con ese actor y cambiará todo su ritmo de vida, anclado en la pobreza de un pobre empleado de banca, por la del actor.

figura como un signo de lo aparentemente moderno. En menor medida el relato "Escalas" de María Wiese apuntaba otra vez a estos contactos puntuales que beneficiaban al autor, pero que manifestaban la utilización interesada del indio como una moda y la subida al tren de la modernidad sólo para cobrar los beneficios de este escaparate, sin que ello significara una nueva y revolucionaria sensibilidad respecto a los nuevos tiempos. Vallejo ya lo había denunciado en su "Poesía nueva", y ahora los indios de aquel país llamado Perú quedaban al páiro de la voluntad interesada de algunos escritores que jugaban con su destino según la dirección de las modas más pasajeras.

6.1.10.-Enrique López Albújar.

En palabras de Anderson-Imbert, López Albújar fue el más vigoroso de los narradores realistas. Nació en 1872 en el Perú. Según este crítico, "más que cuentos fueron los suyos viñetas de la vida serrana con honda comprensión para el alma indígena y un espíritu de protesta y reforma contra las injusticias"³⁵⁹. López Albújar es autor de *Cuentos Andinos* (1920), y de *Nuevos cuentos andinos* (1937). También escribió novelas: *Matalaché* (1928), de la cual se publicaron algunos capítulos en *Amauta*, y que es un relato de la pasión entre un mulato y una blanca que tiene como fondo la vida de los negros esclavos en una hacienda, en el período inmediatamente anterior a la Independencia del Perú. Libros que han ocupado un segundo lugar en su obra son: *De mi casona* (1924), *El hechizo de Tomayquichua* (1943) y *Las caridades de la señora Tordoya* (1963). Dejó además tres libros de cuentos inéditos *La mujer de Diógenes* (1897-1901), *Cuentos de arena y sol* (1901-1916) y *La diestra de don Juan* (1948-1956).

López Albújar aparece casi totalmente olvidado en la mayoría de las historias de la literatura: sólo dos menciones breves a modo de referencia a cargo de Pupo-Walker³⁶⁰ y M^a Milagros Caballero³⁶¹ y

³⁵⁹ Enrique Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana*, t.I, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p.457.

³⁶⁰ Enrique Pupo-Walker, "El cuento modernista: su evolución y características", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, t.II, Madrid, Cátedra, 1987, p.515.

no aparece mención alguna en el manual de este tipo más recientemente aparecido³⁶², aunque bien es cierto que algunos críticos peruanos le han dedicado varias monografías³⁶³.

Mariátegui³⁶⁴ decía que leyendo *Cuentos andinos* se descubría la capacidad de captar el alma del quechua y señalaba que estos cuentos aprisionaban "en sus secos y duros caminos, emociones sustantivas de la vida en la sierra y nos presentan algunos escorzos del alma del indio"³⁶⁵. Muy distinto iba a ser el juicio que hiciera José María Arguedas muy pocos años después, juicio que se extendería en los estudios críticos del futuro:

"Cuando llegué a la Universidad, leí los libros en los cuales se intentaba describir a la población indígena: los libros de López Albuja y de Ventura García Calderón. Me sentí tan indignado, tan extrañado, tan defraudado, que consideré que era indispensable hacer un esfuerzo por describir al hombre andino tal como era y tal como yo lo había conocido a través de una convivencia directa. (...) Los dos describen al indio como un ser de expresión petrea, misteriosa, inescrutable, feroz, comedor de piojos."³⁶⁶

Indudablemente la visión de López Albuja estaba condicionada por su conocimiento del indígena a través de su profesión de juez en Piura, factor que a Mario Vargas Llosa le hará ver sus *Cuentos andinos* como "un impresionante catálogo de

³⁶¹María Milagros Caballero, "Clorinda Matto de Turner", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *op. cit.*, p.222

³⁶²Me refiero a la *Nueva historia de la literatura hispanoamericana* de Giuseppe Bellini ya citada anteriormente.

³⁶³Existen varias monografías sobre López Albuja: Raúl Estuardo Comejo, *López Albuja, narrador de América. Trayectoria vital*, Madrid, Anaya, 1961. Tomás G. Escajadillo, *La narrativa de López Albuja*, Lima, CONUP, 1972.

³⁶⁴Mariátegui publicó un polémico artículo suyo que fue motivo de la polémica con Luis Alberto Sánchez: "Sobre la psicología del indio", n°4, diciembre de 1926, pp.2-4.

³⁶⁵José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.336.

³⁶⁶Alejandro Romualdo y José María Arguedas, "Poesía y prosa en el Perú contemporáneo", en *Panorama actual de la literatura latinoamericana*, Madrid, Fundamentos, 197, p.40..

depravaciones sexuales y furores homicidas del indio, al que López Albújar, funcionario del Poder Judicial en distintos lugares del Perú, sólo parece haber visto en el banquillo de los acusados"³⁶⁷, una visión tan negativa y deshumanizada que merecía llamarse "racista"³⁶⁸. A este mismo asunto se había referido Ángel Rama cuando señalaba que condicionados por el naturalismo "nada hay en estos textos que desvele el alma del indio", ya que López Albújar circunscribía la vida del indio a la órbita de lo judicial desde la óptica de un mestizo, lo cual suponía una parcialización de la realidad"³⁶⁹. Sin duda, la lectura que se hacía de *Cuentos andinos* se basaba en los prejuicios de intentar caracterizar el concepto de raza a partir de presupuestos psicológicos, método que resultaba esquivo, ya que "uno se aleja de la verdad científica definiéndolas tanto de manera positiva como negativa"³⁷⁰.

La crítica encontraba sus razones para este juicio tan negativo sobre todo en el artículo publicado por Albújar en *Amauta*, pero esa misma crítica no era extrapolable a sus *Cuentos andinos*, porque, como señala López Alfonso, "los juicios sobre el indio no difieren esencialmente de los vertidos sobre el mestizo o el blanco"³⁷¹. La visión de López Albújar, así pues, no sólo caracterizaba peyorativamente al indio, sino a toda la sociedad de su época.

Posiblemente, López Albújar se distanciaba mucho del indio

³⁶⁷Mario Vargas Llosa, "José María Arguedas descubre al indio auténtico", en *Visión del Perú*, Lima, Nº1, agosto de 1964; reproducido como "José María Arguedas y el indio", en *Casa de las Américas*, La Habana, nº26; también en *Revista de la Universidad de México*, México, enero de 1965; y como "Prólogo", en José María Arguedas, *Los ríos profundos*, La Habana, Casa de las Américas, 1965; también está incluido en "Tres notas sobre Arguedas", en AAVV, *Nueva novela latinoamericana*, t.I, Buenos Aires, Paidós, 1969, pp.30-54.

³⁶⁸Mario Vargas Llosa, *Discurso de investidura de Doctor Honoris Causa*, Universidad de Murcia, 1998, sin paginar.

³⁶⁹Ángel Rama, "El área cultural andina (hispanismo, mesticismo, indigenismo)" *ed., cit.*, p.161.

³⁷⁰Claude Lévi-Strauss, "Raza e historia", en *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, pp.39.

³⁷¹Francisco José López Alfonso, "Aproximación a *Cuentos andinos*", en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Universidad Complutense de Madrid, nº27, 1998, p.113.

amenazador pintado por Valcárcel, Gamaliel Churata, Reyna, Delmar y Gamaliel Churata, Urquieta, Jaika o Martínez de la Torre, del indio justiciero que ejemplificaba siempre en sus actos la sombra de la reimplantación del imperio incaico, aunque coincidió con los teóricos de la generación de la Reforma Universitaria en la necesidad de forjar la unidad peruana sobre una base de justicia social³⁷². También quedaba su narrativa muy lejos de las fórmulas indianistas de García Calderón y la denuncia naturalista de Clorinda Matto de Turner. Tampoco quedaba unido al pensamiento hispanizante de Belaúnde y Riva-Agüero. López Albújar era el primer escritor que conoció al indio de primera mano. Era cierto que el lado judicial pesaba mucho en sus *Cuentos andinos*, pero ¿no resultaba más fiable la visión de un juez de primera instancia sobre el indio que la de quien no ha visto un indio ni de lejos? Ese mismo condicionamiento judicial era el que hacía que López Albújar viera al delincuente como el ser más necesitado de ayuda en el país andino. A pesar de su visión de mestizo, López Albújar plasmó la naturaleza del indio de la forma más real que se pudo hacer en su época:

"...*Cuentos andinos* pasó a ser un hito del movimiento indigenista que tomó vuelo pocos años después que el libro apareciera. No fue circunstancial tampoco el hecho de que López Albújar escribiera en *Amauta*, revista que no frecuentaron Ventura García Calderón y otros exponentes de suntuoso indianismo. La literatura de López Albújar estaba cargada de una tónica social que hacía a aquella aproximación lógica. Los muchachos de mi generación imbuidos de las nuevas ideas políticas que eran signos de los tiempos y que comenzábamos a escribir influenciados por las mismas, vimos en López Albújar a un escritor que no haciendo literatura proletaria según las normas de los más ortodoxos, sí era una vigorosa expresión del pueblo. (...) Ahora ya no se advierte claramente la hazaña, pero por los años que aparecieron los *Cuentos andinos*, poniendo en circulación literaria a indios de carne y hueso, con todo su drama vital, la contribución fue tan notable como la que a su modo hiciera Sabogal. Más allá de las consideraciones de estilo que preocupan a los críticos, la literatura de López Albújar debe ser juzgada por la condición popular de su mensaje. Evaluada en conjunto, es un producto histórico, y no se le podrá dejar de lado nunca al enjuiciar el desarrollo de la cultura peruana."³⁷³

³⁷²*Ibidem*, p.114.

³⁷³Ciro Alegria, "A manera de prólogo", en *Memorias* (de Enrique López Albújar), Lima, Talleres Gráficos de P.L. Villanueva, 1963, pp.7-8.

Lo que movía la escritura de López Albújar era el deseo de la creación de una auténtica literatura nacional. El indio había sido incorporado a la literatura por los escritores románticos y por Valdelomar en *El caballero Carmelo*, por Clorinda Matto, pero ninguno había intentado aproximarse al indio real y huir de idealizaciones heredadas. López Albújar es el primero en "dotar a los personajes indígenas de un espesor psicológico"³⁷⁴. Por ello, como señala Tomás G. Escajadillo, con López Albújar se iniciaba el indigenismo narrativo en el Perú:

"...sus *Cuentos andinos* constituyen la primera muestra con calidad literaria y suficiente verosimilitud de una modalidad narrativa que cada vez nos entregará un personaje -el indio peruano- más logrado y visto con mayor profundidad. En otras palabras, López albújar inaugura un proceso que en continuo crecimiento y superación, va a terminar en las novelas de *Alegría* y *Arguedas*. Con López Albújar se inicia el indigenismo narrativo en el Perú."³⁷⁵

Cuentos andinos exigía la necesidad de incorporar al indio a la modernidad. Por ello no podía idealizar al indio, ya que no deseaba idealizar al hombre. Su análisis pretendía superar esta separación entre la cultura indígena y la cultura occidental, porque no se trataba sólo de integrar al indio sino de integrar a las regiones sin distinción de raza. Se apostaba por un Perú integral al igual que Jorge Basadre una vez superado el positivismo determinista:

"Se trataba de escapar a los peligros de la antropología o la sociología positivista que, promovida por un determinismo biológico, justificaba la división entre razas atrasadas y avanzadas, legitimando el dominio de unas sobre otras."³⁷⁶

³⁷⁴Antonio Comejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, ed., cit., p.50.

³⁷⁵Tomás G. Escajadillo, "Enrique López Albújar (1872-1966). Nueva lectura a cuentos andinos", en *Narradores peruanos del S.XX*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, pp.10-11.

³⁷⁶Francisco José López Alfonso, "Aproximación a *Cuentos andinos*", ed., cit., p.120.

-El fin de un redentor.

Esta propuesta de integración se iba a repetir en los capítulos de *Matalaché* que se publicaron en *Amauta* y en el único relato que López Albújar publicó en la revista de Mariátegui. Este relato era "El fin de un redentor", que apareció en el número diez de *Amauta*³⁷⁷ y estaba incluido en el volumen inédito *Cuentos de arena y sol*³⁷⁸.

En este relato López Albújar se distanciaba de lo que había hecho en *Cuentos andinos*. Aquí se alejaba de las pautas formales del realismo en sentido tradicional, no mostraba un cuadro costumbrista de los indios, ni una pintura de caracteres de la población indígena. López Albújar superaba el realismo tradicional y se servía de una parábola que pretendía reflejar la actitud de los que explotaban al indio y, a su vez, la de aquellos que interesadamente lo defendían. Para su fin, Albújar se iba a servir de la prosopopeya: un grupo de jóvenes de la clase alta limeña corría a gran velocidad en un vehículo último modelo; volvían a casa después de una correría nocturna en la que se habían emborrachado; el vehículo se saldrá de la carretera; con el ruido del accidente algunos indios verán que hay hombres heridos e intentarán ayudarlos; cuando desaparezcan los hombres, surgirán del interior del bosque algunos animales que se situarán junto al amasijo de hierros en que ha quedado el vehículo. Los animales se veían incentivados por la curiosidad, del mismo modo que el indio se podía sentir conmovido ante los avances del mundo moderno que suponían un espectacular cambio de su realidad. Pero los animales iban a actuar, en parte, como las voces de los indigenistas deslumbrados ante el mayor símbolo de la modernidad, ante el automóvil:

"Y es que todos querían ver de cerca aquella cosa que yacía muda e inmóvil, venida de quién sabe qué parte y con qué siniestras intenciones. La mayoría de ellos sólo la había visto de día, a lo lejos, tambaleándose con su tropa negra, y de noche, deslumbrándoles con sus ojos fosforescentes de bestia rabiosa. Los demás sólo la habían oído gritar y estremecer el suelo a su paso. Apenas si unos pocos se habían rozado con ella en la ciudad y en los caminos."³⁷⁹

³⁷⁷ Enrique López Albújar, "El fin de un redentor", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927, pp.30-33.

³⁷⁸ Tomás G. Escajadillo, *La narrativa de López Albújar, ed., cit., p.25.*

³⁷⁹ *Amauta*, n°10, p.32.

El burro se acercará con recelo. Lo mismo hará el caballo que tampoco sabía de qué se trataba. Finalmente, el buey, que sí sabe lo que es el automóvil, señalará lo que de positivo tenía la máquina, pues ahorra trabajo a los caballos:

"Les decía a ustedes que este montón de fierro y palo que está delante de nosotros son los restos de nuestro mejor amigo y he dicho una gran verdad. El automóvil nos está reemplazando a todos nosotros, a todos los que el lenguaje humano llama hipócritamente animales domésticos. Pues bien, si como ha dicho con mucha sensatez un caballo de por ahí, cada hombre tuviera su automóvil, cada animal tendría su redentor. El automóvil es, pues, el benefactor de nuestra especie. ¿No han visto ustedes desde aquí pasar esas máquinas, cargadas de esas panzudas y odiosas pacas de algodón, que antes pesaban sobre el lomo de muchos de ustedes, derrengándolos? Esas máquinas cargan y soportan todo impasiblemente: maderos, piedras, barriles, fardos, leña, fierros y hombres."³⁸⁰

De este modo, los animales veían en la máquina un amigo que les iba a sustituir en las tareas más duras. Se trataba de una crítica al género humano, y más concretamente, una crítica que, sin los lardes delirantes de Valcárcel o Churata, pretendía redimir al indio de las tareas más duras, puesto que al indígena se le encargaban trabajos que hacían los animales de una manera brutal. Los avances de la modernidad podían eliminar este tipo de labores sin perjuicio para la nación. Aquí sí que se planteaba un deseo de integración mucho más posible que la nación enfrentada por criterios raciales, mucho más posible que la nación amenazada de Valcárcel, Churata, Garro, Delmar, Reyna, o Martínez de la Torre. Y, sin duda alguna, también había una dura censura del hombre blanco que colaboraba en esta explotación. Por ello, el buey señalará:

"Todo eso proviene de la necesidad que tiene el hombre de valerse de nosotros. El día en que todo lo que trabaja para el hombre se vuelva máquina, fuera mulos y burros para cargar; fuera caballos para los viajes, para los cuarteles y para la guerra; fuera bueyes para el arado y castramientos para algunos de nosotros. Sobre todo, esto último, que es la cosa más cruel y vil que puede cometer el hombre."³⁸¹

³⁸⁰ *Amauta*, n°10, p.33.

³⁸¹ *Ibidem*.

La réplica del buey ponía de relieve las tareas con que se cargaba a los animales y que eran las mismas con las que se abusaba del indio. ¿No era el indio el encargado de cargar con el resultado de la cosecha? ¿No era el indio el que era bueno para la guerra? ¿No fue el indio quien había ocupado la mayoría de las filas del ejército peruano durante la Guerra del Pacífico? Evidentemente, sí. Mediante la parábola, mediante la personificación de estos seres irracionales, la fábula de Albújar tomaba mayor realce y adquiría una nueva significación más próxima al relato tradicional³⁸². Como en las fábulas de Esopo, el hombre ante la personificación de los animales veía en ellos lo que no veía en los mismos hombres.

La generalización que hacía el caballo acerca del hombre iba a ser la misma crítica que los indigenistas dirigían a los opresores del indio, fueran éstos de piel blanca o cobriza:

"Yo he pasado por muchos amos y muchos oficios. He sido caballo de oficial, de médico, de agricultor y, últimamente, de arriero. Por el militar supe que todas sus atenciones y cuidados conmigo eran asperosamente interesadas. El médico no pudo tratarme con más egoísmo y crueldad. A la hora de curar curaba a todo el mundo menos a mí. El agricultor de lo que más se preocupaba era de lo que podía sacar a la tierra, pero no de lo que la tierra podía dar para nosotros. Y el arriero, sólo se interesaba porque llegásemos pronto adonde íbamos."³⁸³

El caballo hacía una verdadera reproducción de lo que era la vida del indio, pues había trabajado para médicos, profesión que se identificaba con el blanco, para el agricultor, que era mestizo, y para el arriero, que perfectamente podía ser otro indio. El caballo había sido militar, como el indio, y también de él se habían aprovechado en el Ejército. Todos habían abusado de él.

Pero ese papel de humillado perpetuo que desempeñaba el indio en el Perú, no era visto por todos, y los habitantes de la costa hacían caso omiso a esa queja que se presentaba en las instancias oficiales. La queja y el desatendimiento se ponía aquí sobre el papel, pero sin amenazas ni "tempestades" que bajarán de la sierra. Así, el

³⁸²Vid. José María Arguedas, *Cantos y cuentos quechuas*, t. I y II, Municipalidad de Lima, 1986.

³⁸³*Amauta*, n°10, p.33.

buey señalará que sólo mediante la opresión sufrida en las carnes propias se puede saber lo que es injusto. Con ello se contestaba al cerdo, al cual se le reprochaba su "origen cochino", es decir, burgués, que hablaba de los sufrimientos ajenos mientras él estaba bien alimentado: "Si fueras buey por un día", le había reprochado. La crítica se dirigía a los que hablaban del sufrimiento del indio sin serlo mientras pertenecían a la misma clase que los explotaban, aquellos mismos indigenistas que tenían en esa defensa un fundado interés, pues, según Albújar, como ya había manifestado en *Cuentos Andinos* se debía de defender a todo hombre, independientemente de su raza, y no sólo al indio:

"La vida y la experiencia de nuestra especie no se aprenden en los cuarteles, ni a las puertas de las casas de enfermos, ni en los pesebres o corrales de una hacienda, ni al servicio de la gente de campo. Ni la experiencia tuya es la de todos los que estamos aquí. Hay que sufrir y meditar bajo el yugo, saber lo que es el oprobio de servirle al hombre y la vergüenza de verse uno mutilado porque así le conviene a su mezquino interés. Todos -oiganlo bien- todos los animales domésticos, cuando al hombre le interesa, caen bajo la infamia de la castración. Esta es la manera como el hombre paga nuestros servicios. Unas veces nos pone así para, para desbravarnos, para humanizarnos, y otras, para hacer nuestras carnes más sabrosas. Es el pillastrón más cobarde e hipócrita de la tierra."³⁸⁴

La explicación de López Albújar, a través del buey señalaba el embrutecimiento que ejercía el blanco sobre el indio sin que éste tuviera una justificación, pero también la del hombre contra el hombre, violencia que quedaba lejos de la crítica de los indigenistas. Se criticaba la violencia gratuita, y esa "manera como el hombre paga nuestros servicios" no era más que una forma de apuntar al atraso que esto podía suponer para el país, no sólo para la imagen de la nación, sino también para el avance de la producción. Y en este contexto de humillados y ofendidos no faltaban los que eran felices con su condición o, al menos, se contentaban con su miseria y que eran fieles aduladores de la clase dominante. Así, el perro, que se convertía en la fábula en un trasunto del mayordomo de la hacienda o de cualquier colaborador con el hombre blanco, será objeto de las críticas de los demás animales:

³⁸⁴*Ibidem.*

"Oye, Leal, inmemorial servidumbre al hombre, y a la cual tú tan ingenuamente llamas amistad, no te autoriza para faltarme el respeto que merezco y agraviar a mis camaradas por menos patas que tú tengan. Tú bien sabes que todos los que estamos aquí hemos aceptado al fin el ser manejados y cómodos porque éste nos ha convencido de que es más malo y bruto que nosotros; pero al someternos no hemos transigido con su maldad, no menos traicionando a nuestra especie. Está bien que él nos monte, nos cargue y nos coma, ya que no lo podemos evitar; pero que nosotros por conservar la vida y por roer un hueso hagamos lo que ustedes los perros, en olerle los pies y lamerle las manos, eso nunca, nunca."³⁸⁵

El relato terminaba con el consenso de que el automóvil era un buen defensor de los animales y que, por tanto, se merecía un monumento en aquel mismo lugar. Porque el automóvil, como símbolo de la modernidad, permitiría a los que eran tratados para las tareas más duras, a los que eran tratados como bestias de arrastre por médicos, agricultores y arrieros, a los indios que eran explotados como siervos, que eran considerados como esclavos en las haciendas y en las ciudades por los blancos, mestizos y por los propios indios, les permitía, digo, incorporarse a la modernidad, a la nueva época que auguraba la vanguardia mediante la ayuda de la máquina que los futuristas habían ensalzado. Pero también esa modernidad significaba una lucha interesada por la defensa del indio, una lucha que terminaba con ese anunciado "fin de un redentor", es decir con el desenmascaramiento de aquellos que defendían al indio anteponiendo sus intereses.

Por ello no se hacía notar un cambio de posición social del indio. El indio iba a ser redimido de sus males por la máquina y por la modernidad, pero iba a seguir desempeñando los trabajos que no hacían los blancos. La modernidad suponía un tanto de humanidad para el indio, un tanto de justicia, ya que liberaría al indio del trabajo más duro que ahora realizaría la máquina, la modernidad resultaba la panacea de todos los males del indio, pero éste iba a seguir en el mismo puesto en su escalafón social. López Albuja apostaba por la modernidad y daba cuenta de los beneficios que ésta podía acarrear en relación con el indio, aunque este espíritu de lo moderno sólo fuera superficial. Pero su visión estaba más próxima a la realidad que

³⁸⁵ *Amauta*, n°10, p.32.

las enfatizantes proclamas de los indigenistas más radicales.

-*Matalaché*.

López Albújar insistió en el tema de los problemas raciales en su novela *Matalaché*. Dos capítulos aparecieron en *Amauta*³⁸⁶. La novela se presentaba como una anticipación del libro que ya estaba en imprenta. A pesar de esta anticipación de la novela en *Amauta*, la obra tuvo escasa repercusión entre la crítica. Aparecieron dos reseñas en *La Sierra*, una nota anónima y una reseña a cargo de Luis Alberto Sánchez, en *Mundial*, un artículo de Díez-Canseco en *Mercurio Peruano* y varios comentarios en diversos artículos que no se referían únicamente a *Matalaché*³⁸⁷. Esta falta de interés contrastará con el éxito de ventas que alcanzará la novela desde su publicación: la tercera edición, en 1957, fue de cincuenta mil ejemplares, hecho poco habitual en el Perú. Y esta desigualdad de intereses era una prueba de que la propuesta de López Albújar chocaba con la delirante visión de Valcárcel y sus acólitos.

Matalaché supone un hito en la historia de la novela peruana. Desde su publicación ha sido clasificada a menudo como novela regionalista. Sin embargo, para Escajadillo, la novela superaba las estrecheces de esta etiqueta y se desligaba del género y de las novelas que lo definían -*Don Segundo Sombra* (1926), *Doña Bárbara* (1929) y *La Vorágine* (1924)- al plantear desde las primeras páginas el problema del enfrentamiento de razas mediante esa idealización del negro que se enamoraba de su ama, María Luz, y que moriría a causa de su pasión³⁸⁸. Pero los rasgos de idealización y el mismo espíritu romántico que aún persistía en el regionalismo se mantenía en la novela de Albújar.

³⁸⁶En el n°14 de *Amauta*, en abril de 1928, se publicó el capítulo séptimo de esta novela que lleva el título de "El milagro de María Luz". Junto a la aparición del primero se añadía una nota a pie de página en la que se decía: "De su novela costeña 'Matalaché' que se imprime en las prensas de 'El Tiempo' de Piura, el celebrado autor de 'Cuentos Andinos' ha querido anticipar gentilmente este capítulo a los lectores de 'AMAUTA'. "En el n°17, en septiembre de 1928, apareció el capítulo catorce con el título de "Un día solemne, una fiesta brillante y una mano perdida".

³⁸⁷Raúl Estuardo Cornejo, "Bibliografía general de López Albújar", en Enrique López Albújar, *Memorias*, Lima, Talleres Gráficos Villanueva, 1963, pp.129-212.

³⁸⁸Tomás G. Escajadillo, "Para leer a Matalaché: el mundo polivalente de una novela retarguardista", en *La narrativa de López Albújar, ed., cit.*, pp.178-179.

La acción transcurría en el año 1816, los años previos a la independencia en el Perú. La novela reflejaba ese estado de tensiones previo a la revolución y cuestionaba el rígido esquema de clases que definían ese período como una de las causas que justificaban el período colonial. La ciudad de Piura, donde López Albújar ejerció como juez, se convertía en el escenario en donde se ejemplificaban los acontecimientos y simbolizaba, de esta manera, un espacio representativo de lo que era la problemática americana de esos años. *Matalaché* rebuscaba en el pasado la causalidad histórica de las tensiones que pervivían en el presente a pesar de haberse derrumbado el orden colonial.

Matalaché daba vida a este mundo de ficción para recuperar la historia y presentar al marginado, en este caso el negro, como protagonista de la historia y no únicamente como víctima. En este sentido, López Albújar repetía el planteamiento de *Cuentos Andinos*, pues era el negro, ese sujeto real que en *Cuentos Andinos* había sido el indio, ese hombre de carne y hueso, el que se pretendía retratar de manera realista, sin caer en el telurismo y la lírica desbocada de Valcárcel, Churata, Martínez de la Torre, Delmar o Urquieta. El problema de razas que se representaba en *Cuentos Andinos* con la figura del indio se transformaba en esta novela en el problema del negro con el blanco, y se predicaba así la posibilidad del amor por encima de los prejuicios raciales. La denuncia racial, por tanto, dotaba a la novelística peruana de un nuevo tipo de novela que situaba en la historia al hombre marginado, merecedor del mismo reconocimiento humano ante el derecho natural que el que sustentaba el poder y el dinero. El indigenismo significaba un regionalismo puesto al servicio de la denuncia social.

La estructura de la novela venía dada por el entrecruzamiento de dos tramas: en la primera se desarrollaba una trama romántica, la pasión de María Luz y el negro Matalaché con alegaciones explícitas contra los prejuicios raciales, y constituía la línea argumental principal de la novela; la segunda trama recogía "el doble alegato en favor de la libertad política de los americanos del siglo XIX frente al asfixiante poder colonial de la metrópoli española y, además, la denuncia de la situación social del esclavo en dicha coyuntura histórica con el consecuente llamado a su liberación."³⁸⁹

³⁸⁹*Ibidem*, p.182.

La confrontación de dos razas se mantenía al igual que en los relatos indigenistas se planteaba entre indios y blancos, pero esa confrontación sólo existía en un principio y con una notable diferencia: aquí existía el elemento mediador entre dos mundos y esa mediación provenía del personaje de María Luz:

"En medio de la oprobiosa y eterna servidumbre en que vivía una veintena de seres humanos sin más voluntad que la de su señor y sin otro fin que el de aumentarle su caudal por medio del trabajo, la presencia de María Luz fue recibida como la aurora después de una noche de desvelo y angustia. Y aun cuando aquella agrupación se sintiera aliviada en la labor y mejorada en el trato, pues don Juan Francisco trataba a sus esclavos humanamente, algo instintivo en ellos les hacía entender que les faltaban unos ojos que comprendieran la tristeza de los suyos, unas manos que supieran curar sus llagas espirituales, una voz que les hiciera olvidar las rudas y destempladas de sus capataces, en una palabra, el corazón que supiera de piedad y de consuelo. Y esto sólo podía esperarlo del corazón de una mujer.

María Luz fue, en realidad, un sol en medio de esa noche de oprobiosa servidumbre. Desde el primer momento que la vieron esos hombres, que fue aquella mañana que recorrió la fábrica, guiada por José Manuel, una alegría repentina brilló en todos los rostros y un nuevo espíritu de trabajo se despertó en todas las almas. Hasta el congo, avieso y horrible, cuyo destino no era otro que el de girar en torno de un molino y detrás de una bestia, se sintió comunicativo y locuaz por primera vez en su vida."³⁹⁰

Ese elemento mediador, personificado en María Luz, suponía la posibilidad de la convivencia multiracial y se concebía, de este modo, en el discurso de López Albújar, la mejora no sólo de las relaciones humanas y de la consideración del otro, sino también una mejora en el desarrollo nacional mediante el incremento de la producción facilitado mediante esa coexistencia entre dos razas de la que en ningún momento se dudaba. Se repetía así un mensaje integrador que había surgido ya en *Cuentos andinos*, que perduraba en "El fin de un redentor" y que se seguía sosteniendo en *Matalaché*:

"Un sentimiento de humanización comenzó a extenderse por todos los ámbitos de aquel semipresidio, hecho como para torturar las almas y los cuerpos. El mismo don Juan parecía enterado de esta transformación, y como era hombre que, además del sentido de los negocios, tenía el de la vida, no tardó mucho en comprender de donde venía el soplo vivificante y renovador. Sus diez años de

³⁹⁰ *Amauta*, n°14, p.15.

viudedad y de medidas de continencia no habían sido suficientes para convertirlo en un misógino empedernido y menos para despertarle prevenciones contra las influencias de la mujer. Si era a su hija a quien se debía la renovación, pues que se debiera en buena hora. Él no iba a cometer la necedad de contrariarla, porque (sobre)³⁹¹ todo, cuando muy buen provecho había comenzado a rendirle.

La vuelta de esta hija venía sin duda a abreviarle su esperanza de enriquecimiento, que era su única ambición y la causa del aislamiento en que vivía."³⁹²

Ante la posibilidad de la coexistencia racial se abría la probabilidad del mestizaje, de la fusión de razas que significaba el amor de José Manuel por María Luz. El amor como entidad suprema de la existencia humana se configuraba así en el elemento que podía facilitar la convivencia multirracial y que proporcionaba al ser oprimido el reconocimiento de su condición y la posibilidad de alcanzar la dignidad de un hombre con plenos derechos:

"Pero el más impresionado y transformado por la influencia de esta mujer fue José Manuel. Su inteligencia creció de golpe, como a la mágica voz de un ensalmo. La obscuridad del pobre mundo en que viviera sumido desde que nació, comenzó a desvanecerse y a dejarse entrever horizontes de luz y de vida ignorados por él hasta entonces. Tuvo la intención repentina del sentido de la dignidad, el cual fue ensanchándosele hasta hacerle comprender toda la vileza y degradación en que vivía. Se vio realmente como era: un hombre como todos los demás, como todos esos que iban y venían libremente sobre la tierra, dueños de su voluntad y su destino. Y principió a meditar sobre los agravios de la suerte y los crueles designios de la justicia humana y divina. En su cerebro de mestizo, de semiprimitivo, el pensamiento libró rudos combates contra el pequeño mundo de sus ideas embrionarias, remachadas en él por la mano de los siglos y sostenidas por el prejuicio y la sordidez del blanco. Y de esa lucha, apenas sí llegó a sacar triunfante el sentimiento de su yo, vacilante, débil, quebradizo, pero sentimiento al fin.

Y su corazón empezó a sentir la necesidad del acoplamiento espiritual, que sólo por intuición había descubierto ser más fuerte y digno que aquellos otros de que había gozado hasta entonces por causa del sórdido interés de los amos. Amar como los blancos, eligiendo y excluyendo a voluntad, era también una ley de los negros. Su corazón se la había descubierto primero vagamente, en esa noche que encerrado con una mujer supo ésta, llena de pudor y rebeldía

³⁹¹En *Amauta* apareció esta frase con la forma "porque" que se trata de una errata de imprenta. En la edición de la novela aparece la forma "sobre".

³⁹²*Amauta*, n°14, p.15.

contenerle y dominarle con sólo una mirada y una frase. La frase la escuchó como un mandato y la mirada le mató de un golpe su pujante rijosidad, sumiéndole en la suave caricia de la contemplación y haciéndole respetar por primera vez el cuerpo de una esclava entregada a su albedrío. Y tuvo que respetarla porque algo, que él no podía explicarse, le decía que ese cuerpo, así indefenso y débil, tenía una fuerza que él no podía quebrantar, y esa era la del querer o no querer, es decir, la de la voluntad."³⁹³

El negro, el mulato, el mestizo, es decir, Matalaché, adquiría su dignidad por medio del amor, un amor revestido de cierta idealización de corte platónico, visible en la idealización del ser amado, en el predominio del amor espiritual sobre el amor carnal y en la importancia de las miradas frente a los contactos corporales. Mediante el amor y, consecuentemente, el mestizaje, las otras razas podían incorporarse a la modernidad y a la civilización, ya que de ese modo abandonarían sus costumbres primitivas y sus hábitos rudos y vulgares, pero también el blanco debía dejar de utilizar al negro como un semental, sin negarle, el poder dignificador del amor:

"El recuerdo de esas uniones pasajeras y bestiales le avergonzó. Cierto que esas uniones no eran obra de su voluntad, de su elección, de la poseída siquiera, sino del acatamiento de órdenes dictadas por un bajo interés y de las que él no venía a ser más que un simple instrumento de reproducción, tal como el hechor de una yegüada. Y hasta en medio de esas uniones seguía siendo esclavo. El ingreso a la habitación nefanda se le permitía sólo en la noche, a la cual entraba y salía con puntualidad humillante, con prohibición de escarceos eróticos, de pláticas inútiles, que pudieran retardar la yogada, o despertar en la hembra sentimientos de afecto y fidelidad hacia su poseedor que echaran a perder el fruto concebido. Y al primer inicio de preñez, la separación brutal, inexorable, muchas veces para siempre, de las que apenas le quedaba el recuerdo de alguna frase dulce o el sabor de algún beso rabioso, dado en un instante de inconsciente anhelo de liberación. Y el fruto de estas uniones sólo venía a ser un guarismo más en el capital del amo. El derecho de la paternidad estaba supeditado por ese otro, odioso y ultrajante, de la accesión. Se engendraba para el amo de la hembra esclava, no para ésta ni para el engendrador. Los derechos de la paternidad quedaban ahogados, muertos con el nacimiento del hijo, sin poder desarrollar ninguno de los sentimientos dignificadores del deber y la responsabilidad y menos los del amor."³⁹⁴

³⁹³ *Ibidem*, p. 16.

³⁹⁴ *Ibidem*.

Sin embargo, ese amor que debería ser considerado positivo iba a fracasar y sometería a María Luz a constantes dudas al creer que sus actos constituían un delito ante la ley de Dios, pero ese delito no se cometía más que ante la ley de los hombres. Por ello no dejaba de desprenderse de la voz del narrador una crítica a la Iglesia en tanto que colaboraba con ese injusto derecho que imponían los dirigentes en la tierra:

"Verdad que su falta era grande, inaudita. ¿Pero era realmente una falta? ¿Era un pecado haber cedido a los impulsos del corazón, a la ley del amor, única y divina, como lo oyera siempre gritar desde el púlpito, a los ministros del altar, que une e iguala a todas las criaturas, por más separadas que estén y diferentes que parezcan? Porque, después de todo, ¿qué había hecho ella sino darse en un acto de amor, como Jesús en la divina hora; restañar con sus besos las heridas de su alma, hechas por ella misma, y alumbrar con un poco de su luz la noche interminable de un esclavo? Y con su mirar retrospectivo iba descubriendo que lo que la llevara a entregarse no fue un simple anhelo de goce, sino un inconsciente sentimiento de piedad y sacrificio."³⁹⁵

La novela predicaba la necesidad de la libertad, la necesidad tanto de la libertad amorosa como de la libertad política y esa libertad debía afectar a todos los ciudadanos: blancos, indios, mestizos y negros, como dirá don Miguel Jerónimo durante la fiesta en La Tina:

"...no se trata de cambiar de amor sino de sistema, de darnos un gobierno que garantice la libertad y el trabajo de todos, criollos y mestizos, indios y libertos; que nos reparta una justicia más equitativa y no se la dé al que mejor le pague."³⁹⁶

Por este motivo gran parte del capítulo XIV de *Matalaché* se llenaba con la conversación de don Fernando en la que se predicaba la necesidad de la independencia política de la Corona española como condición *sine qua non* para alcanzar la libertad. Los juicios del personaje de don Fernando se insertaban a finales del S.XIX y era mediante esta reproducción de la historia, de lo que se había

³⁹⁵ *Amauta*, nº17, pp.41-42.

³⁹⁶ *Ibidem*, p.46.

deseado en el pasado, como López Albújar contrastaba el falso espíritu de la Independencia en Latinoamérica con el aciago presente que negaba la libertad a una parte de los ciudadanos y que a su vez formaba parte de la realidad de los hechos narrados y de su problemática. El contraste era evidente cuando se comparaba lo que sucedía en el tiempo de la historia y lo que se resistía a cambiar en el tiempo de la escritura desde el que se situaba López Albújar y desde el que partía el lector. La contradicción era, por tanto, manifiesta y resultaba el objeto de la denuncia del escritor en *Matalaché*.

Las distintas opiniones entre la aristocracia criolla que asiste a la fiesta de la Tina ponían de manifiesto las posturas enfrentadas que se oponían en el seno de la revolución de la Independencia. Mientras que unos abogaban por el estatismo de la situación, otros, como don Manuel de Diéguez Florencia, defendían la igualdad para todos los hombres, apoyando su argumentación en la ley de Dios, y la necesidad de separarse de la metrópoli:

"...la insurrección de las colonias no puede terminar sino con la libertad de todas ellas. La insurrección no es obra sólo de los hombres sino también de Dios, y contra Dios nada pueden los señores ni los déspotas. Ha llegado el momento en que los siervos se conviertan en hombres libres, de que la usurpación le ceda paso al derecho, y nada podrá detener este designio providencial. ¿Hasta cuándo cree usted que vamos a estar sumidos en esta esclavitud, padeciendo de desigualdades, menosprecios y postergaciones irritantes? Basta de tutela y explotación inicua. Estamos ya bastante crecidos para saber mejor que los de la península lo que nos conviene y lo que debemos hacer."³⁹⁷

Esta idea de la intercesión de un derecho religioso y un derecho político suponía la mezcolanza de dos libertades: una libertad humana y una libertad política que eran necesarias. Sin embargo, estas dos libertades, para Tomás G. Escajadillo no eran compartidas por los hacendados, industriales y demás sostenedores del poder social y económico de Piura: "no hay una sola oportunidad, una sola instancia en que un miembro de esa clase piense en la conveniencia de la libertad de los esclavos; ni siquiera parecen percibir su evidente relación con la otra libertad; son dos cosas distintas, no solidarias, ni asimilables; es decir, si bien están divididos

³⁹⁷ *Ibidem*, p.47.

entre sí en aquellos que respaldan el régimen colonial y aquellos que propugnan la independencia, todos están de acuerdo en conservar los privilegios económicos que les repara dicho régimen colonial.³⁹⁸ Resultan injustificadas las palabras de Escajadillo si tenemos en cuenta las palabras antes expuestas en boca del personaje de don Manuel de Diéguez Florencia que evidenciaban que también entre los miembros de la oligarquía existían, en el plano ficcional de *Matalaché*, voces que abogaban por esa liberación. Porque no ya la literalidad de estas palabras, que son suficientemente indicativas por sí mismas, sino la inserción de estas palabras en el plan general de la obra, revelaba que las clases y las razas en *Matalache* no eran personajes maniqueos y homogéneos como en la mayoría de ficciones indigenistas.

Todo ello conduce a pensar que López Albújar apostaba por la libertad y el derecho, por la igualdad de todas las razas, cuestión que quedaba manifiesta por la principal línea argumental de la novela *Matalaché*, puesto que era la imposibilidad de ese amor entre una mujer blanca y un mulato lo que motivaba toda la reivindicación de la obra y justificaba la apuesta de López Albújar por el mestizaje. Ante la modernidad volvía a surgir la pregunta que interrogaba sobre la identidad de los peruanos. Y ahora la apuesta era más civilizada y racional. Así, la convivencia entre las razas iba a ser un signo de progreso y una manifestación de la modernidad a la que el Perú debía aspirar para olvidar la vergüenza nacional que significaba el apartamiento del indio.

6.1.11.-Adalberto Varallanos.

"Crimen Celestial" de Adalberto Varallanos apareció en el número 26 de la revista *Amauta*, correspondiente a los meses de septiembre octubre de 1929³⁹⁹. Allí, el texto se iniciaba con una

³⁹⁸Tomás G. Escajadillo, "Para leer a Matalaché: el mundo polivalente de una novela retarguardista", en *La narrativa de López Albújar*, ed., cit., p.259.

³⁹⁹Adalberto Varallanos. "Crimen Celestial", en *Amauta*, n°26, septiembre-octubre de 1929, p.67-72. También publicó varios artículos: "En el dominio de Güiraldes. A Oliverio Gironde poeta transeúnte", n°10, diciembre de 1927, p.77; "Sonido interno de marzo", n°14, abril de 1928, p.33; "Entusiasmo a manera de elogio", n°15, mayo-junio de 1928, p.33.

biografía escrita por el propio autor que iba a poner de manifiesto el conflicto al que el escritor indigenista se enfrentaba. Como Martínez de la Torre, en su relato "Pogrom", Adalberto Varallanos que había nacido en la sierra y que había de emigrar a la costa, reconocería la crisis de identidad que los indigenistas habían sufrido al someterse a la hostilidad que la costa imprimía sobre las regiones. El ser tratado como indio sin serlo o el hecho de que ellos sintieran más próximos a los indios les conducía a todos ellos a una crisis de identidad sin solución. Por ello, en "Crimen celestial, Varallanos iba a mostrar lo que había sido su vida como una "infancia extraviada" que le llevaba a silenciar su biografía o parte de ella, como si la otra parte se hubiera anulado o no se quisiera reconocer como resultado de este conflicto:

"BIOGRAFÍA HASTA EL 29

Nací: 1903 -4- en Huánuco. Infancia extraviada entre los padres. Adolescencia en Jesús, Dos de mayo. Colegio. Lima. Una mujer, 2, 3, ninguna. A los 21 años asesiné mi esperanza, caso idéntico al de mi hermano pequeño. Juventud. Carezco de biografía. Me llamo:
Adalberto."⁴⁰⁰

Pero Adalberto Varallanos no carecía de biografía literaria, ya que antes de la publicación de este relato ya había dirigido la revista de vanguardia *Jarana* (1927)⁴⁰¹. Sorprendía el deseo de silenciar su biografía, pues Adalberto Varallanos había nacido en Huánuco y había estudiado en el Colegio de los Maristas; en 1922 viajará a Lima para estudiar en la Universidad de San Marcos; allí trabajará como editor e importador de libros. Entre 1926 y 1927 escribirá algunas composiciones en prosa breves que él llamaba semicuentos, en correspondencia con las seminovelas de Max Jacob, a mitad de camino entre la narrativa y el género poético. Para Esteban Pavlevitch, Varallanos a partir de 1926 "se empeña por aclimatar el superrealismo" a su estilo y es entonces cuando escribe en revistas como *Amauta*, *Guerrilla* y *Boletín Titikaka*⁴⁰². Aquejado de una

⁴⁰⁰ *Amauta*, n°26, p.67.

⁴⁰¹ Mirko Lauer, "La poesía vanguardista en el Perú", *ed., cit.*, p.78.

⁴⁰² Esteban Pavlevitch, "Prólogo", en Adalberto Varallanos, *Permanencia, cuentos, poemas y otros escritos, ed., cit.*, pp.35-37.

grave enfermedad muere en Lima a los veintiún años dejando como testimonio de su trágica existencia *La muerte de los 21 años*.

La redacción de la biografía del autor en "Crimen celestial" tenía la intención de resaltar su condición de hombre a caballo entre el mundo de la costa y de los blancos y el mundo de la sierra y de los indios. Presentaba una narración resumida que manifestaba una búsqueda de nuevos modos narrativos que se identificaba con el afán de experimentación de la narrativa vanguardista. Pero también se insistía en el problema de los hombres que habían vivido a caballo entre dos mundos enfrentados. Por ello ese "crimen celestial" no iba a ser únicamente el delito, contado en el relato y que unos bandoleros de la sierra iban a cometer contra la imagen del santo de una iglesia ante la requisición de las armas que tenían escondidas en sus faldas, sino que ese crimen también consistía en la voluntad caprichosa de aquel Dios que había abandonado a los hombres a vivir en ese conflicto. El relato de Varallanos, por tanto, no iba a presentar los hechos narrados desde la imparcialidad del que vivía y compartía dos mundos, sino que en él iba a pesar la simpatía por el mundo indígena.

La acción se iniciaba en la sierra peruana. Este marco se presentaba con dos o tres rasgos: se huía de la descripción detallista, propia del realismo decimonónico y el narrador se distanciaba de la narración tradicional emulando una actitud decadentista que enunciaba sus acciones tal como pasaban por su cabeza:

"Viaje. Final de viaje. Camino sin estación. Aspereza. En plena sierra. centro del Perú. departamento de Huánuco. Ha salido por rieles y llegué parado. Desearía conocer el pueblecito de Chaulán. Tal dije en pensamiento. Realización."⁴⁰³

El resultado era una narración fragmentaria que pretendía reflejar el estado del nuevo hombre, el hombre que formaba parte de la modernidad y que había dejado en el camino el viejo arte de narrar. Este nuevo modo de narrar afectaba también al tratamiento temporal. La narración se veía interrumpida por bruscos cambios temporales que apenas se explicaban, de modo que las secuencias se encadenaban con una explicación dada por un breve apunte:

"Después.

⁴⁰³ *Amauta*, n°26, p.67.

-¿Has visto a Naticha? Dile que venga y que mañana me ausento debe de estar en el puquio lavando la ropa".⁴⁰⁴

Pero esa narración iba a dejar constancia de la situación que se vivía en las regiones. Ya desde el principio, el narrador se dirige a Huánuco para interesarse sobre los robos cometidos en la región, se nos anunciaba un viaje peligroso a Chaulán que no hacía sino destacar la visión que de la sierra se tenía en la costa. Posiblemente porque era así en realidad y las regiones se habían convertido en un nido de bandoleros necesitados, que poco tenían que ver con aquel mundo idealizado de seres pacíficos que sólo se rebelaban ante las injusticias atroces de los gamonales y que Churata, Valcárcel, Garro, Urquieta, Reyna o Martínez de la Torre había retratado:

"-¿Y a qué vamos a Chaulán, Taita? Dicen que la gente es muy mala. A nosotros quizás no nos pasará nada. Pero esos cholos son muy malos. La otra vez le habían cortado la lengua a SABAS, porque había dicho que este año venían soldados. Muy pendejos cholos de Chaulán. Taita. Yo conozco a Serafin, el más valiente; ahora es regidor y muy alegre es..."⁴⁰⁵

Y esa situación de bandidaje manifestaba el descuido con que las ciudades de la costa mantenían a las regiones fuera del aparato del Estado. De hecho, si esa situación era tan peligrosa no se admitía que el periódico más importante del Perú ignorara por completo los hechos tal y como se manifiesta en un diario lleno de anuncios que el narrador sostendrá en sus manos:

"Cansancio. Fumo. Voy a acostarme en el pellón que está tendido cerca de la puerta de la choza. Por ahí veó botado un número de EL COMERCIO. Lo abro: sin editorial. Avisos, avisos. No hay nada de nuevo. Lo deajo. Estoy midiendo la tarde desde esta puerta."⁴⁰⁶

Entretanto no se dice nada de los personajes, que únicamente aparecen definidos por lo que dicen. Sin embargo, sabemos que el protagonista, que a su vez hace de narrador, tiene un sirviente, por

⁴⁰⁴ *Amauta*, n°26, p.68.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

tanto es blanco, pero a este hombre no le molesta vivir como los indios, puesto que vive en la sierra y habita en una choza. Mientras, posiblemente, su razón pertenece al mundo blanco, su fe está con el mundo indígena.

El mundo de la sierra se iba a mostrar como una realidad muy diferente a la de la costa, pues era un mundo muy primitivo al que la modernidad apenas había tenido acceso. Un mundo rural que implicaba pobreza y ninguno de los lujos a los que los costeños podían estar acostumbrados. Pero esa descripción se hacía sin prejuicios y existía, de ese modo, un afán de realismo mesticista en el que se aceptaban los caracteres de ambas razas como posibles en una realidad dual. Por ello se realizaba una breve descripción de la casa del preceptor de Chaulán sin criticar la austeridad de su sencillo hogar, pero ello no dejaba de dejar constancia del atraso y el desatendimiento que sufrían los pueblos de la región. Posiblemente, esta realidad era desconocida para los habitantes de la costa y el indigenismo se había planteado el rescate de este mundo de olvidados para que fuera reconocida como tal y para que la problemática obtuviera una respuesta:

"Choza con pretensiones de casa. Aquí el mueblaje no existe. Una sillita que ya se abraza al suelo. Un poyo. Monturas, alforjas, vasijas, un retrato fugitivo de Cristo en la pared que ya no se salva: pellejos de vaca, de carnero, ponchos, paquetes; en un ángulo un fogón olvidadizo."⁴⁰⁷

Porque el indio que mostraba Varallanos no era un indio enfrentado al sistema. Iba a ver indios y cholos malos, pero la mayoría de los indios tenían cosas en común con los habitantes de la costa. Por ello, no era casual que apareciera una imagen de Cristo en la casa de un indio como símbolo de ese mundo mestizo que se retrataba y se trataba de valorar positivamente. La falta de prejuicios respecto a la otra raza aparecía también en el momento en que el narrador describía al preceptor, descripción que manifestaba cierta comprensión por parte del narrador y que ponía en evidencia los defectos de alimentación, los problemas culturales, el estado de relegamiento generalizado en que se había dejado condenado al indio, así como sus costumbres ancladas en un tiempo que poco tenía que ver con la modernidad que el gobierno leguista pregonaba a

⁴⁰⁷*Ibidem.*

bombo y platillo. La formula adquiriría mucho mayor realismo que la mayoría de narraciones indigenistas que circulaban en esos años por el Perú:

"El preceptor va a hablar:

-(Mi hombre tiene voz débil. Ha comido poco, y seguramente el miedo le ha impuesto el color de sus palabras, frías, suspensivas. Su mirada es respetable, su indumentaria intermedia, su faz es de temeroso, cuerpo para caminatas cortas; se nota que estuvo sentado, pobre-rápida-inmediatamente sentado... SENTADO TODA UNA MEDIA VIDA. Temblante, parada de soslayo y una manao caliente, saliente arbolito enteco. Uñas vírgenes. El sombrero en un paraguas. Luto: por la lluvia muerta.)"⁴⁰⁸

Sin denunciar explícitamente a los responsables de este estado de marginalidad respecto a los rumbos del país en que las regiones del interior vivían a finales de los años veinte, se apuntaba a algunas cabezas del poder como causantes o colaboradores del mantenimiento de esta situación. Por ello el cura del pueblo, que había huido de allí se iba a llamar Crisóstomo Ladroni, sobrenombre que delataba los abusos que algunos representantes de la Iglesia acometían en las zonas rurales. La autoridad iba a responsabilizar a los bandoleros de que nadie quisiera vivir allí, pero la realidad iba a ser muy distinta:

"-Habrà visto al entrar a la población que no hay iglesia, que el cura don Crisóstomo Ladroni, ejemplar sacerdote, ya no vendrá, a decir más misas, ni piensa pisar más por este pueblo. La culpa la tienen los PONCIANOS y especialmente ese indio SIMILLUCO. Qué cholo tan malo y alegre. Es un gran pendejo. En este lugar, señor, como en otros del Dos de Mayo, los indios tienen muchas armas que las compran del Cerro o de Huanuco. Para ellos que son bandoleros el arma es lo máspreciado, quitarles, es para promover su cólera, borrachera y la muerte.

La muerte al que les quita."⁴⁰⁹

No obstante, esa realidad era muy diferente de la versión dada por el preceptor, puesto que las necesidades tanto económicas como de seguridad no se atendían en las regiones. Y así, el precepto contaba los problemas que causaban los bandoleros con las armas,

⁴⁰⁸ *Amauta*, n°26, pp.68 y 69.

⁴⁰⁹ *Amauta*, n°26, p.69.

pero también mostrará el último oficio que había mandado a Lima en que se daba cuenta de la situación de bandolerismo. La solución había tardado cuatro meses, después de los cuales se había presentado un regimiento de soldados, y ese larguísimo plazo no hacía sino denunciar que las soluciones a la sierra siempre llegaban tarde porque las regiones se mantenían relegadas del ritmo al que caminaba la costa:

"Polvareda en el cerro de Chalhuan, cerca. Caballos. Banderolas. Uniformes. Brillos opacos de fusiles. La tropa. La tropa. La tropa.

Transmisión eléctrica de la noticia.

-SOLDADOS SHAY, SOLDADOS, SHAY.

Un indiecito corre donde Tucto, Ponciano, Similluco, donde sus primos, parientes, animales."⁴¹⁰

Pero la situación de bandidaje en la que vivían las regiones no sólo era negativa para los hacendados o para los habitantes de la costa que podían leer en las páginas de Valcárcel, Churata, Reyna o Delmar la amenaza de una "tempestad" que iba a bajar de los Andes, sino que esos delitos eran igualmente dañinos para la población indígena y mestiza que habitaba la sierra. Por ello, cuando lleguen las tropas, los indios manifestarán su descontento ante ese olvido al que se sometía a las regiones y que motivaba en cierta manera los delitos que todos sufrían:

"-Les he reunido para que me entreguen las armas que los PONCIANO, TUCTO y otros tienen en su poder. Con estas armas se está fomentando el bandolerismo y la matanza. (Una chola grita: Sí Taita, no tengo ya ni una sola gallina, todos me los ha muerto...Malditos). Uds saben, al menos, donde los tienen escondidos. Aviseme; si no tendré que fusilar a los cabecillas, si no declaran pronto. ¿Dónde están los fusiles? Avisen."⁴¹¹

Ante el silencio de la multitud, los soldados comenzarán a registrar el pueblo. Al final encontrarán los fusiles escondidos entre el manto de los santos en la iglesia. Los soldados se marcharán una vez requisadas las armas. Y esa era toda la solución que ponía el gobierno de la costa ante la pobreza y el atraso que motivaba el

⁴¹⁰*Ibidem.*

⁴¹¹*Amauta*, n°26, p.70.

surgimiento de bandas de forajidos. No se mediaban decisiones económicas, ni culturales ni de ningún otro tipo. La modernidad se quedaba fuera de las regiones, y del mismo modo que se atentaba contra el indio mediante la violencia, ahora la requisición de las armas era la única medida que se tomaba para solucionar los problemas de ese recondito mundo rural que aparecía olvidado por el gobierno de Lima.

La reacción de los forajidos no se hará esperar. Cuando vuelvan a buscar sus armas y no las encuentren, arremeterán contra las figuras de los santos dispuestas en la plaza y luego rematadas como en un fusilamiento. No contentos con el fusilamiento decidirán incendiar la iglesia:

"Humo, llamaradas. Canción del humo. El humo es una ilusión perdida. ¿Dónde está el poema? Aquí. El poema del humo. Cambia el color de la semi noche. Dios se siente al final del humo. Las llamaradas inundan de luz la comarca. Calor."⁴¹²

Se volvía a repetir la venganza anunciada por Valcárcel como una tempestad, pero esta vez sin telurismo, sin utopía milenarista, sin ninguna alusión al retorno de aquel pasado idealizado y falsificado del antiguo imperio de los incas. Ahora se contaba lo que sucedía en la realidad, la manera como aquellos hijos del río olvidado por Dios se rebelaban contra la autoridad porque se había desatendido durante muchos años la región que habitaban y esa desatención se perpetuaba en el presente y mantenía al indio en una situación de pobreza extrema y sometido a la violencia que implicaba esa penuria habitada de bandoleros y bandidos que no eran más que signos visibles de ese estado. Los hechos se constataban únicamente y no había una valoración explícita que censurara los acontecimientos. Por este motivo, el relato concluía con la reflexión interior del narrador que mostraba su comprensión de lo acontecido, puesto que no aparecía una crítica a los hechos ocurridos. El narrador se mostraba como un testigo que ni criticaba ni proponía una solución al asunto. Y la vida continuaba igual que antes de que vinieran los soldados desde la capital, pero el narrador enjuiciaba, a su vez, a los que se recreaban en esta violencia atroz y se preguntaba dónde residía la belleza de un poema cuyo único final era siempre la destrucción y

⁴¹² *Amauta*, n°26, p.72.

que no proponía una solución. Se desprendía una crítica a aquel Estado que olvidaba a la mayoría de ciudadanos que habitaban el Perú, pero también hacia aquellos, como Valcárcel o Churata, que habían visto en la venganza, en la utopía milenarista y en la destrucción una propuesta de modernidad que no acompañaba al bienestar de los más perjudicados en el conflicto. Por ello el narrador de ese "crimen celestial" cuestionaba su "adolescencia chola" como componente de esas dos razas en conflicto que él llevaba en su conciencia y "los volúmenes de mí mismo" quedaban "rotos" y por ello surgía "una difícil sonrisa en mi cerebro". Ni la radicalidad de algunos indigenistas era la apropiada para solucionar el problema del indio, ni la ignorancia que mostraba la Administración de Leguía tampoco. El mundo del indio era visto con la jovialidad de un mundo primitivo y natural:

"¡SIMILLUCO! Traiga su alegría antigua, poncho al brazo, esta mañana mascón de fastidio, para saltar, para gozar, para correr, para reír.

Mascando sus pensamientos digo. Así pues.

ADOLESCENCIA CHOLA

Pienso en la longitud de un romanticismo sin tristeza, sin palabras y sin lágrimas. La antigüedad circula en mis venas y puedo reír en un curaca falso. Amarro la soga de mi cansancio en una ruina que se queda en un pueblo aquel: Chaulán. Rompo los volúmenes de mí mismo y hay una sonrisa difícil en mi cerebro. ¡Qué vamos a hacer, qué vamos a hacer! Giro en las márgenes de una nueva antigüedad. Oh cholo, Oh cholo"⁴¹³

Con Adalberto Varallanos la literatura se aproximaba a la vida y la narrativa de vanguardia se mostraba como la respuesta literaria a la necesidad de explicar el mundo andino ante ese olvido de la modernidad al que la costa sometía al resto de la nación. Adalberto Varallanos constataba la existencia de un mundo mestizo que se distanciaba de la realidad dual presentada por el indigenismo recalcitrante y ahondaba en ese cuestionamiento de la triste condición del mestizo en el Perú de los años veinte, condición que en los años cincuenta se manifestará en una de las mejores obras de la literatura peruana de todos los tiempos y que José María Arguedas recogerá como una maldición en su novela *Los ríos profundos*. El mesticismo proclamado por Varallanos se acercaba así más a la

⁴¹³ *Ibidem*.

realidad que el mundo de violencia e injusticia que únicamente tenía a la hacienda andina como marco. De este modo se desatendía a una parcialización de lo real que resultaba lo más característico de la narrativa en defensa del indio en la mayoría de los relatos del indigenismo peruano.

6.1.12.-César Vallejo.

La respuesta a la modernidad fue en el Perú de muy distinto tipo. Uno de los más brillantes síntomas en los años veinte está constituido por la obra de César Vallejo. La modernidad suponía una convulsión en todos los órdenes y el hombre quedaba como un ser desasistido, carente de asideros ferreos a los que sujetar la precaria existencia en aquellos años. Frente a un sistema de valores caduco, el hombre debía sobrevivir en un mundo donde las normas de convivencia carecían de validez. Como señala López Alfonso, "la obra de Vallejo expresa este doloroso trance de modo excepcional y con una persistencia que se encuentra en pocos escritores"⁴¹⁴ Los escritores indigenistas sólo supieron responder a la irrupción de la modernidad con la defensa del indio. Vallejo respondió con la defensa del hombre. Aunque su inclusión en este trabajo puede plantear algunos reparos, hemos preferido incluirlo dada la importancia del autor y su dudosa inserción dentro de los márgenes del indigenismo por parte de algunos críticos.

Nacido en Santiago de Chuco en 1892⁴¹⁵, César Vallejo será el poeta más universal de las letras peruanas. César Abraham Vallejo Mendoza fue un cholo, un mestizo, el hijo pequeño de una familia numerosa que desde joven fue ávido lector y que ya desde joven se inclinó por la poesía. Su vida transcurriría entre Trujillo y Lima realizando trabajos de preceptor, contable y profesor. En Trujillo formará parte del grupo *Norte* al lado de Antenor Orrego, autor del prólogo de *Trilce* y que publicaría los primeros poemas de Vallejo en el periódico *La Reforma*, y Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA. En Lima ya, se vincula a la revista *Colónida* que desde

⁴¹⁴Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, ed., cit., p.185.

⁴¹⁵Sobre la vida de César Vallejo consúltese Juan Espejo Asturrizaga, *César Vallejo, itinerario del hombre*, Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1965.

1916 dirigía Abraham Valdelomar⁴¹⁶.

Desde 1918, año en que publica su primer poemario, *Los heraldos negros* -un libro en donde se sedimentan todavía los resquicios del simbolismo modernista con huellas de Julio Herrera y Reissig, Valdelomar, José María Eguren y Darío junto, junto al sesgo personal y los hallazgos vanguardistas del ultraísmo y el creacionismo que se mantendrán en su poesía⁴¹⁷ - Vallejo expresaba la dolorosa experiencia de la modernidad. Con *Los heraldos negros*, Vallejo iniciaba una búsqueda formal que confluía en una poesía de una especial densidad personal basándose en una ruptura contra toda la lógica poética. Aunque el libro muestra notables huellas del simbolismo y el parnasianismo francés⁴¹⁸, en el plano temático supone la aparición de algunos temas nuevos ajenos al esteticismo modernista: los motivos de la tierra natal, del hogar, del dolor y el sufrimiento como una condición fundamental de la existencia, el sentimiento de culpa, el amor a la humanidad, la blasfemia contra Dios, etc., no eran sino la respuesta de un hombre que atravesaba el penoso camino en un mundo donde la seguridad religiosa, política o ética se habían desvanecido por completo. En el plano formal presentaba como novedad la inclusión de neologismos e indigenismos, la entrada del lenguaje familiar y la introducción de palabras antipoéticas en la estructura del poema⁴¹⁹. En la sección de "Nostalgias imperiales", Vallejo hincaba su palabra en el alma de la raza indígena, mediante la fijación de la vida local con la que superaba el cosmopolitismo y exotismo de los modernistas⁴²⁰. Ahí es

⁴¹⁶Luis Alonso Girgado, "Estudio preliminar", en *Antología de la poesía hispanoamericana del S.XX*, Madrid, Alhambra Longman, 1990, p.51.

⁴¹⁷Julio Vélez, "Introducción", en César Vallejo, *Poemas en Prosa. Poemas humanos. España aparta de mí este cáliz*, Madrid, Cátedra, 1988, p.15.

⁴¹⁸César González Ruano, "El poeta César Vallejo, en Madrid", entrevista publicada en *El Heraldo de Madrid*, Madrid, 27 de enero de 1931; reproducido en Julio Vélez y Antonio Merino, *España en César Vallejo*, t.II, Madrid, Fundamentos, 1984, pp.13-17; reproducido también en Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988, pp.23-27.

⁴¹⁹Hedvika Vydrová, "Las constantes y las variantes en la poesía de César Vallejo: *Los heraldos negros*", en Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988, p.57.

⁴²⁰Víctor Fuentes, "Superación del modernismo en la poesía de Vallejo", en

donde la crítica cree ver los primeros brotes indigenistas de Vallejo⁴²¹:

En los paisajes de Mansiche labra
imperiales nostalgias de crepúsculo;
y lábrase la raza en mi palabra,
como estrella de sangre a flor de músculo⁴²².

Pero en *Los heraldos negros* no existía reivindicación económica de la causa del indio, no existía una denuncia expresa de las injusticias cometidas contra él. El libro cambiaba el tono poético de español a peruano mediante expresiones y recuerdos de la sierra. Este hecho colocaba, según algunos críticos, a Vallejo "a la vanguardia del fenómeno indigenista peruano"⁴²³. Por ello Mariátegui le dedicaría copiosas páginas en su más célebre ensayo y de él diría: "Vallejo es el poeta de una estirpe, de una raza. En Vallejo se encuentra por primera vez en nuestra literatura, sentimiento indígena virtualmente expresado."⁴²⁴ Pero Vallejo no recogía el espíritu del indio a la manera que lo habían hecho los indigenistas. Vallejo hablaba del hombre, del dolor universal del hombre ante un mundo desprovisto de apoyos que lo cercaba en un reducto sin salida.

Con *Trilce*, Vallejo pondrá de relieve esta visión pesimista de la existencia mediante un lenguaje que ponía en crisis el orden poético establecido. La agresión al sistema se daba mediante la transgresión ortográfica, la desaparición de las formas verbales y artículos, la invención de neologismos, tecnicismos, cultismos, arcaísmos y regionalismos, la supresión de la estrofa y la hilación de imágenes antirreferenciales. Vallejo llevaba al límite las posibilidades expresivas del poema:

Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988, p.177.

⁴²¹Phyllis Rodríguez Peralta, "Sobre el indigenismo de Vallejo", en *Revista Iberoamericana*, Pichttburg, nº127, abril-junio, 1984, p.430-432.

⁴²²César Vallejo, *Los heraldos negros* (1918), en *Poesía completa*, Lima, CICLA-CONCYTEC, 1988, p.32.

⁴²³Phyllis Rodríguez Peralta, "Sobre el indigenismo de Vallejo", *ed., cit.*, p.-432.

⁴²⁴José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *ed., cit.*, p.308.

"De *Los heraldos negros* (1918) a *Trilce* (1922) se percibe un cambio notable pero también una continuidad profunda. *Trilce* deja atrás toda la retórica literaria heredada y continúa el proceso de conocimiento poético inaugurado en el primer libro: traspasa las imágenes generalizadoras y el predominio afectivo - que distinguían a los primeros poemas- para proponerse el camino infernal de una aventura interior, donde la poesía ampliará su capacidad de cuestionamiento y empezará a sugerir su necesidad de fundación. En el infierno que es *Trilce* los varios círculos de esa aventura reordenadora testimonian su riesgo y su incesante ruptura: ruptura definitiva con un mundo tradicional e idealista, ruptura con la lógica insuficiente del discurso poético, y ruptura con el lenguaje que designa, reemplazado por el lenguaje que figura. La persona poética, confesional, que presidía *Heraldos*, cederá su propia proclividad dramática y exultante. El encuentro de la persona y el mundo será en *Trilce* también cuestionamiento mutuo: la pregunta por el conocimiento revierte los puntos de vista, los esquemas, los órdenes fijados, para proponerse un conocimiento desde el revés, y es por eso que aquí a una persona confesional reemplaza una persona metafórica."⁴²⁵

Con *Trilce*, Vallejo se adelantaba en varios años a la renovación de la poesía hispanoamericana que consolidarían *Altazor* (1931), de Vicente Huidobro, y *Residencia en la Tierra* (1933), de Pablo Neruda⁴²⁶. Esta revolución lingüística que presentaba el libro de Vallejo escapaba a la mera experimentación formal. *Trilce* suponía una actitud diferente ante el arte y ante la vida que era la visión dolorosa del hombre ante el sórdido mundo de la modernidad:

"Su rebelión formal era el intento de destruir la mirada automatizada que impone un lenguaje espurio, un salto al vacío para recuperar la visión auténtica de la realidad. Y esto se conseguía sólo ejerciendo valerosamente la libertad, hasta arribar a los confines desérticos de la expresión, hasta llegar a las fronteras de la incomunicación entre los hombres, obligatorio punto de partida para una nueva comprensión."⁴²⁷

⁴²⁵Julio Ortega, "Lectura de *Trilce*", en Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988, pp.99-100.

⁴²⁶Edgar Montiel, "La prosa matinal de un poeta", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°454-455, v.I, abril-mayo, 1988, p.466.

⁴²⁷Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, ed., cit., pp.57-58.

Pocos meses después de la aparición de *Trilce*, a mediados de marzo de 1923, Vallejo recibía los primeros ejemplares de otro libro suyo, esta vez de prosa, titulado *Escalas melografiadas*. Como señalaba Sonia Mattalía, la vinculación de *Escalas* con *Trilce* se podía observar a partir de su mismo encuadre contextual en que nacían los dos libros y que ejemplificaban la soledad vanguardista que suponían estas obras en el ambiente vanguardista⁴²⁸. En 1923 Vallejo sólo llevaba cuatro años en Lima y difícilmente se había acomodado al nuevo ambiente intelectual. González Prada (1918), Ricardo Palma (1919) y Valdelomar (1919) habían muerto poco antes de su llegada, lo cual significaba la muerte de los referentes más próximos de la nueva generación. En 1920, Vallejo sufría su encarcelamiento de 112 días en Trujillo. En 1920 Mariátegui renovaba el panorama periodístico con su periódico *La Razón* y nacía el APRA⁴²⁹. Todas estas circunstancias encierran a ambos libros en una óptica que responde al mismo hecho: la visión desasosegada de un hombre que se enfrentaba a la dureza de los años de entreguerras. El libro resultaba un reflejo en prosa de *Trilce* en tanto que mantenía "la radicalidad de sus propuestas y compartía un buen número de sus inquietantes obsesiones"⁴³⁰. Del mismo modo se pronunciaría Luis Monguió cuando opina que "algunos relatos de la primera parte de *Escalas* pueden considerarse estados en prosa de varios de los poemas de *Trilce*"⁴³¹. Y ello porque ambos libros suponían una respuesta a la desilusión del hombre de poder crear un mundo coherente. Ante la muerte de Dios como regidor de los destinos y los valores de la Humanidad, sólo quedaba el vacío⁴³². Se

⁴²⁸Sonia Mattalía, "*Escalas melografiadas: Vallejo y el vanguardismo narrativo*", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, v.I, n°454-455, abril-mayo, 1988, p.333.

⁴²⁹André Coyné, "Años y contexto de *Trilce*", en *César Vallejo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1968, pp.108-ss.

⁴³⁰Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, ed., cit., p.59.

⁴³¹Luis Monguió, *César Vallejo, vida y obra*, Lima, Editora Perú Nuevo, s/f., p.132.

⁴³²Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador*, ed., cit., p.185.

trataba del principio de una nueva realidad, la realidad del mundo moderno, y Vallejo daba constancia de esa nueva sensibilidad que suponía el fenómeno vanguardista optando por un resultado con el dolor como componente esencial.

Poco antes de su viaje a París, Vallejo publicaría en 1923 *Fabla salvaje*, narración que, aunque ambientada en los campos andinos, se salía del regionalismo al uso, "ya que venía a perturbar hábitos lectores y certidumbres consoladoras"⁴³³. Para Carlos Meneses, se trataba de "su obra narrativa mejor lograda técnicamente" y mostraba una novedad respecto a *Escalas melografiadas*: el ambiente es siempre rural⁴³⁴. Al igual que en *Escalas*, la afinidad con Kafka era decisiva a la hora de narrar la historia de Balta, el esposo que sufría las consecuencias de una imaginaria deslealtad por parte de su esposa, narración en la que Vallejo fusionaba en un mismo plano las emociones del personaje y el fatalismo de la historia. La carencia de un asidero religioso hacía que Dios aquí fuera el responsable de un poder arbitrario que el hombre no podía comprender.

Amauta, como la tribuna más importante de la vanguardia en el Perú, debía recoger esta nueva sensibilidad del hombre moderno de la cual la obra de Vallejo era una notable muestra. En *Amauta* César Vallejo publicó únicamente un relato titulado "Sabiduría"⁴³⁵. El autor pretendía escribir una novela con el mismo título y este relato sería su primer capítulo⁴³⁶. De hecho, en *Amauta* apareció con el subtítulo de "capítulo de una novela inédita". La versión que se publicó en *Amauta* no resultó la definitiva ya que su autor la modificó varias veces a lo largo del tiempo⁴³⁷. El relato fue incluido

⁴³³*Ibidem*, p.60.

⁴³⁴Carlos Meneses, "La narrativa de César Vallejo", *ed., cit.*, p.43.

⁴³⁵César Vallejo, "Sabiduría", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927, pp.16-17. Además publicó varios artículos y poemas: "Me estoy riendo", n°3, noviembre de 1926, p.4; "Poesía nueva", n°3, p.17; "Se prohíbe hablar al piloto", n°4, diciembre de 1926, p.17; "Autopsia del superrealismo", n°30, abril de 1930, pp.44-47.

⁴³⁶Carlos Meneses, "La narrativa de César Vallejo", *ed., cit.*, p.39.

⁴³⁷Para consultar las diferentes modificaciones que presenta el texto se puede consultar la edición crítica que ha hecho de toda su narrativa Antonio Merino, en César Vallejo, *Narrativa completa*, Madrid, Akal, 1996, pp.281-285.

finalmente en su novela *El Tungsteno*⁴³⁸. Para Meneses, este capítulo "tan recargado literariamente en el que el personaje Benites sufre una horrible pesadilla, durante la que afloran todas sus ilimitadas y mezquinas ambiciones, se convierte -con escasas variantes- en un episodio de *El Tungsteno*, y, aunque el proceso delirante de Benites, ayuda a comprender mejor su comportamiento, no encaja con el resto"⁴³⁹ Aunque resulta imposible de demostrar, posiblemente Vallejo redactó con anterioridad diversos relatos que luego insertó en el plan general de la obra.

El Tungsteno será la obra narrativa más representativa del Vallejo de estos años y, posiblemente la más programática⁴⁴⁰. La idea central de la novela estaba presidida por la ideología socialista que en 1931 acababa de adoptar el autor⁴⁴¹. Desde 1927, los escritos teóricos de Vallejo insistían sobre la doble tarea del intelectual revolucionario, un militante y un productor de arte, de modo que quedaban unidas conciencia y creación, arte y vida⁴⁴². El intelectual revolucionario "no se circunscribe a cultivar nuevas vegetaciones en el terreno político, ni a modificar geológicamente ese terreno, sino que debe transformarlo química y naturalmente."⁴⁴³ La novela reflejaba, de ese modo, su reciente ingreso en el partido comunista, sus viajes a Rusia y sus experiencias como testigo presencial de las injusticias cometidas contra los indios⁴⁴⁴. Vallejo ponía de relieve

⁴³⁸"Sabiduría" se incluyó con numerosas modificaciones en el capítulo primero de *El Tungsteno*. La parte incluida se puede consultar en César Vallejo, *Narrativa completa*, ed., cit., pp.193-194.

⁴³⁹Carlos Meneses, "La narrativa de César Vallejo", ed., cit., p.41.

⁴⁴⁰Jean Franco, *César Vallejo. La dialéctica de la poesía y el silencio*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984, p.236.

⁴⁴¹Vid. Keith McDuffie, "Todos los ismos el ismo: Vallejo rumbo a la utopía socialista", en Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, ed., cit., pp.221-264.

⁴⁴²Serge Salauin, "La novela vallejana o la conquista conflictiva de la madurez (1927-38)", en Nadine Ly (Ed.), *César Vallejo: la escritura y lo real*, Madrid, Ediciones de La Torre, 1988, p.72.

⁴⁴³César Vallejo, "Los artistas ante la política", en *La cultura peruana*, ed., cit., p.120.

varias escenas en las que se mostraba la explotación que sufría el indio por parte de la empresa norteamericana *Mining Society*, ejemplo para Vallejo de la explotación del capitalismo, y las autoridades del país.

Pero allí el narrador no pertenecía al mundo indio y en ningún momento pretendía penetrar en él. Siempre mantenía una perspectiva exterior, a pesar de la simpatía mostrada por la causa indígena. Y este distanciamiento no se debía a un desconocimiento del mundo andino, ni, como señala Rodríguez Peralta, a que "las técnicas novelescas que actúan en el esquema de la novela indigenista no son las más adecuadas para expresar la complejidad de este tipo de situaciones"⁴⁴⁵. Vallejo mostraba aquí un intento de aplicar el marxismo a la causa indígena y poder solucionar de este modo los problemas del indio, pero también el bardo de Santiago de Chuco superaba las limitaciones de la obra local y de la obra de tesis política. Vallejo asumía la existencia del hombre universal, y no sólo del indio, como un trasunto absurdo de la realidad, una realidad sustentada por "la lógica de los males", de manera que la conciencia del hombre pasaba de la culpa de obras anteriores a la responsabilidad como arma de vencer esa lógica que no se debería corresponder con el mundo⁴⁴⁶.

El episodio narrado en *Sabiduría* ponía de manifiesto este afán de trascendencia que colocaba al relato por encima de localismos más o menos marcados. Allí se habla del dolor y la angustia del hombre en un universo de valores y conductas heredadas que habían dejado de tener justificación. De este modo, la figura de Dios, el apoyo principal de las antiguas ideas, resultaba ser un testigo ciego que no sentía piedad del dolor de Benites cuando éste caiga enfermo, y este olvido divino y esta falta de piedad se acrecentará cuando la esposa de Balta le ruegue que se apiade de su esposo al principio del relato:

⁴⁴⁴En 1910 Vallejo trabajó en las oficinas mineras norteamericanas de Quiruvilca; en 1911 fue tutor del hijo de un hacendado y propietario de minas; en 1912 trabajó como cajero en la hacienda Roma cerca de Trujillo.

⁴⁴⁵Fhyllis Rodríguez-Peralta, "Sobre el indigenismo de César Vallejo", *ed., cit.*, p.439.

⁴⁴⁶Francisco José López Alfonso, *César Vallejo: las trazas del narrador, ed., cit.*, p.186.

"-¡Dios es muy grande! -exclamó ella enternecida y en voz apenas perceptible-. ¡Ay Divino Corazón de Jesús! -añadió levantando los ojos a la efigie y juntando las manos, henchida de inefable frenesí. ¡Tú lo puedes todo, Señor! ¡Vela por tu criatura! ¡Ampárale y no le abandones! ¡Por tu santísima llaga, Padre mío! ¡Protégenos en este valle de lágrimas!"⁴⁴⁷

Pero ante la suplica de la esposa, únicamente se obtenía el silencio por respuesta. La mujer quedaba sola y únicamente así le quedaba como salida expresar su dolor mediante el llanto: "No pudo contenerse y se puso a llorar en silencio"⁴⁴⁸. El dolor del hombre y el silencio divino en el que se apoyaba la lógica del mundo afectaban tanto a Benites como a su esposa, y también al resto de los hombres. La imagen divina debería ser la imagen del mundo, pero esa imagen ya no era válida y esa disfunción quedaba representada por las alucinaciones del protagonista que, de no estar enfermo, no lo vería así:

"Benites, en medio de las visiones de la fiebre, había mirado a menudo el cuadro del Corazón de Jesús que estaba al alcance de sus ojos, pendiente en su cabecera. La divina imagen se mezclaba a las imágenes del delirio, envuelta en un arrebol blanco y estático, semejante a un nevado: era la cal del muro en donde se diseñaba en la realidad."⁴⁴⁹

Frente a un mundo caduco en donde primaban los valores religiosos, surgía el mundo real, el mundo de la modernidad en donde la imagen del hombre se deshacía ante el abuso del capitalismo más extremo de la Mining Society. Así Benites vía cómo abusaban de él los propietarios de la empresa:

"Las alucinaciones de Benites se relacionaban con lo que más preocupaba a Benites en el mundo tangible, tales como el desempeño de su puesto en las minas, su negocio en sociedad con Marino y el deseo de un capital suficiente para ir enseguida a Lima a terminar lo más pronto posible sus estudios de ingeniero. Vio que Marino se quedaba con su dinero y todavía le amenazaba

⁴⁴⁷ *Amauta*, n°8, p.17.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

pagarle, ayudado por todos los pobladores de Qivilca."⁴⁵⁰

En medio de la alucinación, Benites trataba de escapar por las montañas de todo aquello que en la vida real le agobiaba. Era perseguido por sus enemigos y la imagen del Corazón de Jesús que presidía el lecho penetraba en el delirio y le defendía, pero esa defensa será momentánea, porque luego el hombre quedaba sólo sometiéndose a los designios no de la ley divina, sino de la cruel ley de los hombres, de la lógica de los males personificada en los dirigentes de la empresa:

"Entonces el Corazón de Jesús entraba en el conflicto, y espantaba con su sola presencia a los agresores y ladrones, para luego desaparecer instantáneamente, como un relámpago, y dejarle desamparado en el preciso momento en que el gerente de la Mining Society se paseaba colérico en el escritorio del Cuzco y le decía: 'Puede usted irse. La empresa le cancela el nombramiento en atención a su mala conducta. Es mi última decisión.' Benites le rogaba cruzando las manos lastimosamente. El gerente ordenó a dos criados que le sacasen de la oficina. Vanían dos indios sonriendo, como si se escarneciesen de su desgracia, le cogían por los brazos, le arrebatában y le propinaban un empujón brutal. Pero el Corazón de Jesús acudía con tal oportunidad que todo volvía a quedar arraglado en su favor. El Señor se esfumaba después como en un vértigo."⁴⁵¹

La acción cobraba ciertos tintes de absurdo que se correspondían con la falta de lógica que tenía la misma existencia del hombre. De hecho, Benites rogaba con las manos cruzadas, al igual que lo haría frente a la divinidad, pero esta vez rogaba a los hombres que sustentaban el poder, a los hombres que sustentaban la lógica del mal terrenal. Los culpables eran los empresarios, pero el protagonista no cesaba de poseer un sentimiento de culpa. Benites repasaba su vida en medio del delirio sabiendo que el fin de sus días estaba cerca. Pero ni para ello el hombre adquiría suficiente consistencia: "Pero no tenía tranquilidad para ello. Ni siquiera podía coordinar sus ideas acerca del trance en que se hallaba, mucho menos acerca de su vida y conducta en el mundo terrenal, del cual guardaba ahora un sentimiento obscuro e impreciso." Se trataba de un sujeto

⁴⁵⁰*Ibidem.*

⁴⁵¹*Ibidem.*

desasistido, del hombre que se enfrentaba a los males de la modernidad, a los males de una lógica que no se basaba en la bondad humana según la idea cristiana, sino que se basaba en la lógica del abuso del hombre frente al hombre sin que Dios, asidero fundamental, interviniera para nada. Por ello Benites trataba de recordar sus buenas y malas acciones en su paso por la tierra, pero la conclusión a la que llegará es que era imposible trazar una jerarquía en todo lo que había hecho:

"Ni un solo recuerdo roedor. A veces se insinuaba alguno, tímido, borroso, que bien examinado a la luz de la razón, acababa por desvanecerse en las neutras comisuras de la clasificación de valores, o que, mejor sopesado todavía, llegaba despojarse del todo (*sic*) de su tinte culpable, reemplazado éste, no ya sólo por otro indefinible, sino por el tinte contrario: tal recuerdo resultaba en el fondo ser el de una acción meritoria que Benites entonces reconocía con verdadera fruición paternal."⁴⁵²

Ante la llegada del momento fatal, Benites tratará de encontrar un asidero al que sujetar sus últimos momentos en la tierra. Buscará la imagen divina. En la alucinación creará sentirse ante la imagen de Dios, pero Benites recuperaba pronto la lucidez y se daba cuenta de que se encontraba solo. El dolor del hombre contemporáneo ante su soledad u ante la carencia de un referente en que creer surgía como la representación de la angustia del hombre ante una existencia absurda:

"Luego volvió en sí, y al sentirse apartar de delante del Señor, condenado al error al acaso, como número disperso, safo de la armonía universal, por una gris e incierta inmensidad, sin alba ni poniente, un dolor indescriptible y nunca experimentado en su vida, le colmó el alma hasta la boca, ahogándole, como si mascase amargos vellones de tinieblas, sin poderlas ni siquiera pasar."⁴⁵³

Y este dolor del hombre, para Benites, encontraba sus motivos en el dolor sufrido por Cristo en el calvario. La lógica divina se convertía así en una lógica del absurdo: resultaba injustificado que Cristo sufriera en la cruz, y que los hombres tuvieran que cargar con aquel dolor como una culpa. Benites trataba de interpelar a la imagen divina, para que, al aliviar su dolor divino, menguara el dolor y la

⁴⁵²*Ibidem.*

⁴⁵³*Ibidem.*

culpa que él sentía en esos momentos. Pero esa interpelación sólo recibía el silencio por respuesta. Al igual que al principio del relato, cuando su esposa rogaba que se aliviara el dolor del enfermo, el hombre no recibía ninguna solución a su dolor desde las instancias divinas. Por ello el ruego de Benites se irá transformando en una protesta hasta que el hombre expulse su responsabilidad y la culpa que le atenazaba. No eran culpa del hombre sus errores y sus delitos, sino que era culpa de Dios que ni siquiera le daba el derecho a nacer: "¡Señor! ¡Yo fui el delincuente y tu ingrato gusano sin perdón! ¡Cuándo pude no haber nacido siquiera!"⁴⁵⁴. La precaria existencia del hombre se revestía del absurdo total en las últimas frases del relato. Benites intentaba expulsar su sentimiento de culpa, su angustiada sensación de obrar mal continuamente sin remisión y sin posibilidad de obrar de otra forma:

"-¡Señor! ¡Pero mi vida ha sido triste y tormentosa! Tú lo sabes. ¡Si tropezaba y golpeaba a un guijarro, éste se ponía a llorar, diciendo que él tenía la culpa! ¡Si llamaba a una puerta para ayudar a padecer, se me hacía pasar a un festín! ¿Qué he podido hacer, pues, Señor?

Jesús respondió con estas únicas palabras:

-¡Ajustarte al sentido de la tierra!"⁴⁵⁵

El hombre estaba condenado de antemano porque sus destinos se ajustaban a la lógica de la tierra, a la lógica de los mismos hombres que poseían la responsabilidad de que la existencia fuera un cúmulo de injusticias sin sentido. Y ese "sentido de la tierra" apuntaba a la responsabilidad del mismo hombre, pues era éste el que cuando golpeaba achacaba las culpas a otros y cuando se comportaba de manera injusta cumplía con los objetivos trazados. En *El tungsteno* Vallejo acusaba de esta manera a los hombres de las grandes empresas que sustentaban un sistema explotador, pero a su vez, como lo demostraba el relato "Sabiduría", hablaba de la angustia del hombre ante los cambios e iniquidades de la modernidad cuando los valores heredados ya no daban respuesta a la realidad circundante. En Vallejo la modernidad era ya un hecho consumado que le hacía

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p.18.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

distanciarse notablemente de los escritores de su generación acuciados por la cuestión de la identidad de los hombres de las regiones ante el arribo de lo moderno. En *El tungsteno* se condenaba a las estructuras sociales y económicas viendo en el comunismo la luz que iba a alumbrar los nuevos tiempos. Se idealizaba así el tiempo primitivo en que los hombres eran ajenos a la dominación sin que existiera la propiedad como signo económico de ésta. Posiblemente Mariátegui estuviera al tanto del plan general de la obra y pensara publicar alguna entrega más. Su considerable admiración por la obra de Vallejo justificaba la inclusión en *Amauta*, pero debió sorprender también esta visión, inusual en el Perú, del hombre contemporáneo que respondía a un auténtico espíritu de la vanguardia.

6.1.13.-La narrativa indigenista: un proyecto de utopía nacional.

En muchos de los relatos indigenistas subyacía un discurso que buscaba la realización de una utopía, consistente en la inversión del orden político establecido. Pero esta manifestación de gran parte de la narrativa de estos años no había nacido de la noche a la mañana, sino que respondía a un largo proceso de historización de las distintas experiencias que en las regiones se habían experimentado desde la llegada de los españoles.

Si buscamos en el diccionario la entrada del término utopía, éste nos señala que la utopía es un "plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación"⁴⁵⁶. Y hacia este proyecto inviable se dirigieron autores como Valcárcel, Urquieta, Churata, Reyna, Delmar o Martínez de la Torre. Este discurso provenía de las regiones fundamentalmente.

Muy diferente era el discurso modernizador que no giraba sus ojos hacia el pasado, como los autores citados, sino que sostenía una visión del presente sin reminiscencias pretéritas y que por ello era más realista. María Wiese, aun quedándose con la opción conservadora, enfrentaba ambas posturas en su relato "El forastero". López Albújar intentaba dar una visión verista del indio y proporcionaba un modelo de nación que incluía también al blanco y

⁴⁵⁶Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española* (1992), dos volúmenes, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, t.II, p.2053.

al mestizo y en donde se daba cabida a la convivencia interétnica. Y, finalmente, César Vallejo, mostraba el conflicto del hombre moderno escenificado en el paisaje andino. No se trataba de otra cosa que de enfrentarse a la modernidad. Mirar al pasado, de manera delirante, a la manera de Valcárcel, o mirar al presente a la manera de Vallejo o López Albuja; no era otra cosa que dar respuesta al mundo que cambiaba alrededor de estos escritores. El discurso utópico fue, como señala Roger Bastide⁴⁵⁷, una manera de encarar la modernidad.

Este discurso utópico no nació en los años veinte, sino que su origen se podía rastrear desde poco después de la llegada de los conquistadores. El discurso utópico nació oficialmente en 1516 con el libro de Tomás Moro titulado *Utopía*⁴⁵⁸. El libro de Moro inauguró un género literario al que le siguieron las obras de Campanella, Bacon, Huxley u Orwell. Todos coincidían en tres puntos fundamentales: la construcción imaginaria que eludía la alusión a una situación concreta, la representación completa de la sociedad y el desarrollo de algunos planteamientos de carácter humanitario a través de la vida cotidiana.

Algunos críticos, como Bronislaw Braczko señalarán que "la utopía quiere instalar la razón en lo imaginario"⁴⁵⁹. Braczko sostiene que hay determinadas épocas históricas en las que la utopía es un género más frecuente y uno de esos momentos, gracias a los libros de caballerías, como dice Leonard, coincide con el descubrimiento de América:

"Tan extraordinarios eran los hechos de los conquistadores que el relato estricto que de ellos hacían los prosaicos cronistas parecían novelas de aventuras. La realidad sobrepasaba a la fantasía, y por lejos que llegase la imaginación, la verdad que ofrecían al hombre las tierras del otro lado del mar no le iban en zaga. Ser joven entonces en la Península Ibérica era tener fe en lo imposible. Un enorme mundo resplandecía de posibilidades para la aventura y lo novelesco; allí podían realizarse todos los sueños de fama y de fortuna. La vida, pues, estaba

⁴⁵⁷ Roger Bastide, "Para una cooperación entre el psicoanálisis y la sociología en la elaboración de una teoría de las visiones del mundo", en AAVV, *Sociología contra psicoanálisis*, Madrid, Planeta, 1986, pp.191-207.

⁴⁵⁸ Vid., Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3v., Madrid, Taurus, 1981. Versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo.

⁴⁵⁹ Bronislaw Braczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

llena de irresistibles urgencias a la deslumbrante luz del Renacimiento, y las sombras del Medievo se desvanecían."⁴⁶⁰

El proceso de gestación de las utopías se entremezclaba con otra corriente ideológica: el milenarismo, la idea de que el mundo tenía su fin en el año mil o al final del siglo. Algunos entendieron que el milenarismo suponía el fin de las injusticias y la miseria⁴⁶¹. América, en este sentido, era "el escape, el refugio de los que en España, por uno u otros motivos, no eran bien considerados"⁴⁶². De este modo, el milenarismo pasaba a América de la mano de los franciscanos que se embarcaban hacia México, Quito, Chile y Perú⁴⁶³. El distanciamiento de la Metrópoli hacía que, para los conquistadores, todo fuera posible y que América se convirtiera en el lugar utópico por excelencia, como demostraría la aventura de Lope de Aguirre que, en 1559, llegó a autoproclamarse rey de los territorios conquistados⁴⁶⁴ o los escritos de Vasco de Quiroga⁴⁶⁵. Al

⁴⁶⁰Irving Leonard, *Los libros del Conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996², p.38.

⁴⁶¹"Los ricos no tenían justificación. Por el contrario eran instrumentos del mal. Fue el milenarismo revolucionario, sustento de revueltas y rebeliones campesinas, la más importante de las cuales sería dirigida en 1525 por Thomas Munzer: episodio de esas guerras campesinas en Alemania donde emerge el sueño violento de una sociedad igualitaria, nivelada por lo bajo, conformada únicamente por campesinos. Existió otra corriente 'apocalíptico elitista', propalada en ambientes intelectuales, en la que se optaba por medios pacíficos como el ejercicio de una acendrada piedad, la mortificación del cuerpo, las flagelaciones como medio de aproximarse a lo divino. las corrientes más radicales del milenarismo tuvieron como principal escenario a Europa central. El espiritualismo mesiánico, en cambio, encontró un terreno propicio en la península ibérica, en un momento en el que los conflictos sociales (expulsión de los moriscos y judíos y después guerra de comunidades), coincide con el descubrimiento y conquista de América." Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, p.27.

⁴⁶²Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Itsmo, 1978, p.131.

⁴⁶³Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: utopía y mesianismo en los Andes*, ed., cit., pp.29-30.

⁴⁶⁴Una recreación literaria sobre este interesante personaje se puede leer en la novela de Ramón J. Sender, *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre*, Madrid, Editorial Magisterio español, 1967. Véase también de José Antonio del Busto, *Lope*

fin y al cabo, Colón creía que había llegado al Paraíso y que había encontrado su propia utopía.

Fuertes repersusiones tuvo la idea de la utopía en Perú. El Perú se caracterizaba por el "fracaso reiterado de la oligarquía nativa por constituir un Estado efectivamente nacional, por articular nacionalmente espacios y hombres"⁴⁶⁶. La situación del indio, rota la estructura del *ayllu* durante la colonia y tras los fracasos de los gobiernos oligárquicos de la Independencia, llegaba a la encrucijada de los años veinte enajenado totalmente del concepto y de los símbolos de la nación:

"En cuanto a lo que llamo la marginación de los olvidados, ésta adopta modalidades muy diferentes. Alcanza su más lograda expresión durante los 80 años que siguen a la declaración de la Independencia. La población indígena vive confinada en sus comunidades, y guarda con el resto de la nación relaciones sólo periféricas y discontinuas. El campesino indígena apenas sí sabe que es peruano: para él, el Estado casi no tiene realidad, salvo cuando se manifiesta de modo indirecto, bajo la forma del cobrador de impuestos o del sargento reclutador..."⁴⁶⁷

Hasta los primeros años del S.XX, el indio era visto como un elemento carente de importancia y, lo que es más grave, carente de la dignidad del blanco o el mestizo: "Era considerado como el residuo de una raza que había degenerado y para la cual no se veía ninguna esperanza de redención o mejoramiento."⁴⁶⁸ Los indios desconocían a veces que eran peruanos⁴⁶⁹. Se consideraba que la explotación del

de Aguirre, Lima, Editorial Universitaria, 1965.

⁴⁶⁵Vid. Silvio Zavala, "La utopía de América en el siglo XVI", en *Cuadernos Americanos*, n°4, julio-agosto, 1965, pp.130-138.

⁴⁶⁶Heraclio Bonilla, "Comunidades de indígenas y Estado Nación en el Perú", en Alberto Flores Galindo, *Comunidades campesinas*, Chiclayo, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, 1988 (2ª ed.)

⁴⁶⁷François Bourricaud, "Notas acerca de la oligarquía peruana", en AAVV, *La oligarquía en el Perú*, Buenos Aires, Amorrota, 1969, p.37.

⁴⁶⁸José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980, pp.164-165.

⁴⁶⁹Esta falta de sentimiento nacional se manifiesta con intensidad en el cuento de López Albújar "El hombre de la bandera". La acción transcurre en el año 1883, en

indio era necesaria e inevitable. Los mestizos del Cuzco, por ejemplo, se alejaban de lo que había sido su cultura, hablaban castellano e incluso imitaban el acento de la Península⁴⁷⁰. Existía el prejuicio de que el indio era un ser inferior y se pensaba que lo mejor que le podía ocurrir en el futuro era su extinción. Todo ello suponía un atentado contra la identidad indígena. La mayoría de las propuestas indigenistas se correspondían con un movimiento que intentaba buscar la auténtica identidad nacional, que para los indigenistas era la nacionalidad andina. De este modo, el indigenismo se planteaba como un concepto impreciso ya que el Perú era un estado multicultural y multiétnico:

tomo a uno de los hechos más importantes de la historia peruana: la Guerra del Pacífico. La historia se inicia con la reunión que tienen los principales jefes indígenas con un miembro de la comunidad, ausente durante bastantes años, llamado Aparicio Pomares de Chupán, que les pone al tanto de la invasión que se ha producido en parte del territorio peruano por las tropas chilenas. Aparicio Pomares intenta convencerles de que deben tomar partido en favor del gobierno peruano, porque el Perú está formado por los mistis, dirigentes de las élites peruanas, y por ellos mismos, indígenas pobres que viven en la zona andina. Al principio, Aparicio Pomares encuentra ciertas reticencias por parte de los indios, pero les dice que él también es indio y que es necesaria la unión de todos los peruanos para luchar contra el invasor, pues, si bien los mistis les han oprimido, peor será la opresión de los chilenos. Al final Aparicio Pomares logra convencerles y todos se dirigen bajo su mando a la batalla definitiva que se resuelve, tras un duro combate, a su favor. En la batalla es herido el protagonista, el hombre de la bandera, que se retira a las montañas a esperar el descanso definitivo, alejándose de todos los honores que le corresponden como héroe de guerra. En este relato se puede encontrar el siguiente monólogo que pone de manifiesto la necesidad de convencer a los indios de que luchan en favor de la causa peruana, aunque ellos la consideran la causa del misti: "(...)Hace cuatro años que me tomaron en Huánuco y me metieron al ejército y me mandaron a pelear al sur con los chilenos. Y fui a pelear llevando a mi mujer y a mis hijos colgados del corazón. ¿Qué iba a ser de ellos sin mí? Todos los días pensaba lo mismo y todos los días intentaba desertarme. Pero se nos vigilaba mucho. Ya en el sur, una vez que supe por el sargento de mi batallón por qué peleábamos, y vi que otros compañeros, que no eran indios como yo, pero seguramente de mi misma condición, cantaban, bailaban y reían en el mismo cuartel, y en el combate se batían como leones, gritando ¡Viva el Perú! y retando al enemigo, tuve vergüenza de mi pena y me resolví a pelear como ellos. ¿Acaso ellos no tendrían mujer y guaguas como yo? Y como oí que todos se llamaban peruanos, yo también me llamé peruano. Unos peruanos de Lima; otros peruanos de Trujillo; otros peruanos de Arequipa; otros peruanos de Tacna. Yo era peruano de Chupán... de Huánuco." Enrique López Albújar, *Cuentos Andinos*, Lima, Colección popular, sin fecha, pp.62-63.

⁴⁷⁰*Ibidem*, p.165.

"El indigenismo es precisamente para nosotros un movimiento que busca expresar la auténtica identidad nacional, la andina y que representa el anhelo larvario, todavía impreciso, para redefinir el Perú total, como un estado multinacional, en que las diversas etnias o nacionalidades que lo pueblan puedan encontrar su auténtica liberación y hallar su verdadera identidad."⁴⁷¹

La historia de esta liberación y de esta búsqueda de la identidad peruana tuvo a menudo un carácter mesiánico, ya que "el tema central es la figura de un Principio Unitario que ha de restaurar el orden destruido por la Conquista española"⁴⁷². Esta concepción de un orden natural que se correspondía con el establecimiento del Imperio Inca es la que subyacía en el pensamiento de José Carlos Mariátegui en su ensayo "Esquema de la evolución económica":

"Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico -laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo- vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc..."⁴⁷³

Este orden original⁴⁷⁴, representado por la figura del Inca, había sido desequilibrado a partir de la empresa española, de modo que un componente fundamental en la ideología popular andina iba a ser el mesianismo, es decir, el regreso al orden anterior, a la armonía

⁴⁷¹José Tamayo Herrera, *El pensamiento indigenista*, Lima, Mosca Azul, 1981, p.18.

⁴⁷²Juan Ossío, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, Lima, Ediciones Ignacio Prado Pastor, 1973, p.14.

⁴⁷³José Carlos Mariátegui, "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., p.13.

⁴⁷⁴Sobre la existencia de un orden unitario original en otras culturas que queda desbaratado ante la presencia de una cultura extraña se puede consultar el trabajo de Onorio Ferrero, "Significado e Implicaciones Universales de un Mito Peruano", en Juan Ossío, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed., cit., pp. 415-438.

previa a la llegada de los españoles, y este hecho adquiriría una raigambre mucho más profunda en el seno de la cultura popular andina:

"...la ideología mesiánica andina se basa en una concepción cíclica del tiempo y en una concepción en que el mundo y el orden social aparecen ordenados desde la eternidad, y que no obstante, se ajusta a la definición 'milenaria' de Hobsbawm ya que el campesino andino espera que su mundo tal cual es resurja profundamente cambiado."⁴⁷⁵

La profunda inserción del mesianismo en la cultura popular andina debía mucho al modo como los indígenas entendieron la Conquista. A partir de este modo de percepción se entendían muchos de los hechos que de ella se generaron: la Conquista fue vista como un "Pachacuti", un juicio final, es decir, como un cataclismo encabezado por seres de un poder superior al humano. De ahí que en muchos de los ritos indígenas derivados de esta ideología el restablecimiento del orden no pudiera ser realizado por seres humanos⁴⁷⁶. El restablecimiento del orden anterior y esa vuelta al pasado no debía entenderse como un regreso literal en el tiempo, sino como un regreso del sistema armónico de la sociedad incaica, un regreso al mundo en el que el Inca y sus idolatrías no estaban sometidas al poder del invasor⁴⁷⁷. La inversión de los acontecimientos implicaba una inversión del papel de los sujetos, de modo que el dominado en el mundo actual sería el dominador en el nuevo milenio y viceversa, proceso que suponía una sublimación de

⁴⁷⁵Juan Ossio, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed., cit., p.20.

⁴⁷⁶*Ibidem*, p.22.

⁴⁷⁷"En una sociedad cuya transmisión de la cultura fue y sigue siendo, al menos en algunas regiones, predominantemente oral, el pasado se remodela constantemente en el presente y por lo tanto no es visto como algo independiente de este último; además, si se concibe al tiempo como un suceder de ciclos que van desapareciendo por cataclismos, no se piensa en regresar al cielo inmediatamente anterior. Para el hombre andino el concepto de Inca básicamente significa Principio de Orden al margen de cualquier consideración temporal y si se invoca el retorno al tiempo del Inca, debe entenderse simplemente que se invoca el retorno al Orden. Por iguales razones tampoco puede decirse que el milenio se representa como nuevo y único. El milenio en el mundo andino se presenta como nada más que la inversión simétrica del orden actual." *Ibidem*, p.23.

sentimiento frustrante que llenaba el espacio de los años veinte⁴⁷⁸.

En ese sentido, el milenarismo, el mesianismo o la utopía andina nacían de un esfuerzo por entender el cataclismo que suponía la conquista. Por ello, como señala Alberto Flores Galindo, "identidad y utopía son dos dimensiones del mismo problema"⁴⁷⁹. Porque la utopía de la revitalización del incario construía la imagen del pueblo indígena unificado según existía antes del inicio de la Conquista, situación que no se correspondía con la realidad desde la llegada de los españoles, ya que la invasión occidental, si bien marcó algunos factores de cohesión ante la llegada del usurpador, también introdujo nuevos conflictos que fragmentaban la estructura social del territorio. En consecuencia la utopía andina suponía una idealización de la realidad:

"La idea de un hombre andino inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresa, entonces la historia imaginada o deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado."⁴⁸⁰

El regreso al mundo incaico, esa reedificación del pasado mediante un encuentro de la memoria y lo imaginario, era una respuesta a la fragmentación, una respuesta historicista a la falta de identidad tras el descalabro colonizador, una respuesta que pervivirá hasta el S.XX y que se hacía de nuevo necesaria ante la modernidad, porque el mundo peruano cambiaba a una velocidad inimaginable al igual que lo había hecho con la llegada de los españoles. Esta ficción social encontraba su apoyo en el hecho de que, mientras el imperio

⁴⁷⁸ Cuando Alejandro Ortiz Rascaniere preguntó en Vicos ¿Cómo viven los muertos en el cielo? Juan Coletto respondió "Sólo el alma. El cuerpo se acaba en la sepultura". ¿Que cosa hará el alma? "Dicen que trabaja para donde nuestro Dios. Como aquí trabajamos sembrando, seguro que así es. Como acá siembran. Los ricos están allá con la cabeza envuelta, llenos de vergüenza, en cambio los que somos pobres acá, gozamos de todo lo mejor. Acá trabajamos con la yunta, allá así trabajan los ricos. A los mistis y señores allá los indios los hacen trabajar a punta de chicote. Como ellos nos hacen trabajar aquí, en el otro pueblo nosotros les hacemos trabajar a ellos." Alejandro Ortiz Rascaniere, "El Mito de la Escuela", en Juan Ossío, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed., cit., p.37.

⁴⁷⁹ Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.9.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p.13.

había desaparecido con la llegada de los españoles, la cultura pervivía fuertemente arraigada hasta el presente⁴⁸¹ y "entre los andinos la memoria fue un mecanismo para conservar (o edificar) una identidad"⁴⁸². También hay que tener en cuenta que la remisión al pasado en la construcción de una ideología utópica formaba parte de la norma en lo que serán estas ideas a lo largo del S.XX⁴⁸³.

A esto se añade el hecho de que la mayoría de los peruanos tenían una imagen positiva de lo que era el Imperio Incaico, a pesar de que fuera un pueblo dominador de otros pueblos, a pesar de que realizaran una igualación lingüística del territorio, a pesar de que el incario fuera una sociedad de castas y a pesar de que practicaran sacrificios humanos con finalidad religiosa⁴⁸⁴. Con la finalidad de desmitificar esta imagen del Perú antiguo, un abogado conservador, llamado Louis Boudin, que pretendía criticar el socialismo como régimen opresivo, escribió *El imperio socialista de los incas* (1928)⁴⁸⁵. Sin embargo, la visión que se tenía del socialismo incaico en el Perú es diferente a la que mantenía Boudin⁴⁸⁶ y este hecho

⁴⁸¹Luis E. Valcárcel, *Etnohistoria del Perú Antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, p.17.

⁴⁸²Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., 1986, p.15.

⁴⁸³"En tanto que antes del S.XIX las utopías son invariablemente estables y ahistóricas, ideales fuera del tiempo, ahora se vuelven dinámicas y ligadas a una serie histórica anterior". Frank E. Manuel, "Hacia una historia psicológica de las utopías", en *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p.116.

⁴⁸⁴Vid. Adam Anderle, *Los movimientos políticos en el Perú*, La Habana, Casa de las Américas, 1981, pp. 140-149. Véase también Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los incas*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1988, pp.167-171.

⁴⁸⁵Louis Boudin, *El imperio socialista de los incas* (1928), Santiago de Chile, Zig-Zag, 1962.

⁴⁸⁶"Una reciente investigación sociológica sobre la enseñanza de la historia en los colegios de Lima, mostró que la mayoría de los encuestados tenían una imagen claramente positiva del imperio incaico. Los alumnos procedían tanto de sectores adinerados (hijos de empresarios y altos profesionales), como de los sectores más pauperizados (pobladores marginales, desocupados)." Datos ofrecidos por Gonzalo Portocarreño, *Enseñanza y representación de la historia del Perú*, Lima, Universidad Católica, 1985. Recogido por Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., 1986,

mantenía una estrecha relación con los sucesivos períodos críticos que se acumulaban en la historia peruana, ya que el hombre, y especialmente el indio, tendía a idealizar el pasado cuando el presente no le satisfacía. Todo pasado fue mejor, decía el conocido dicho español, pero esta frase gozaba de mucha mayor relevancia en las culturas, como la peruana, donde la transmisión oral tenía mayor peso:

"En las sociedades fundadas sobre la tradición oral, la memoria de la comunidad tiende involuntariamente a enmascarar y a integrar los cambios. A la relativa plasticidad de la vida material, corresponde una acentuada inmovilidad de la imagen del pasado. Las cosas siempre han sido así; el mundo es lo que es. Sólo en los períodos de transformación social profunda surge la imagen, generalmente mítica, de un pasado distinto y mejor; un modelo de perfección, frente al cual el presente aparece como una decadencia, una degeneración. Cuando Adán labraba y Eva hilaba, ¿quién era noble?. La lucha por transformar el orden social se convierte en tal caso en un intento consciente de volver al mítico pasado."⁴⁸⁷

Un hecho de gran alcance en la historia de la utopía en el Perú lo constituye la muerte de Atahualpa, capturado en noviembre de 1532 y condenado al garrote en agosto de 1533. Tras su muerte, Perú quedó sin un monarca visible. Para los indígenas, la derrota del Inca era inimaginable, hecho que desprendía un trasfondo traumático para la memoria de la sociedad indígena⁴⁸⁸, pues su muerte coincidía con el "pachacuti", final de un período de quinientos años que implicaba una transformación, un nuevo tiempo de cambio y castigo, un tránsito, un momento de inversión del orden establecido⁴⁸⁹ que se

⁴⁸⁷Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos* (1981), Madrid, Mario Muchnik Editores, 1996, p.122.

⁴⁸⁸Nathan Watchel, "La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena", en Juan Ossío, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed., cit., pp.55-56.

⁴⁸⁹"Para muchos hombres andinos la conquista fue un pachacuti, es decir la inversión del orden. El cosmos se dividía en dos; el mundo de arriba y el mundo de abajo, el cielo y la tierra que recibían los nombres de hananpacha y hiripacha. Pacha significa universo. El orden del cosmos se repetía en otros niveles. La capital del imperio, el Cuzco, estaba dividida en dos barrios, el de arriba y el de abajo. La división en mitades se encontraba en cualquier centro poblado. El imperio, a su vez, estaba compuesto por cuatro suyos. Esta dualidad se caracterizaba porque sus partes eran opuestas y necesarias entre sí. Mantener ambas, conservar el equilibrio, era la garantía indispensable para que todo pudiera funcionar. El cielo requería de la

produjo mediante la imposición del dominio español. Pero la idea del regreso del Inca no surgió de manera espontánea en el pueblo andino. La utopía andina suponía una reformulación de la memoria como alternativa al presente aciago que ya se había manifestado en otras culturas, asunto que ha estudiado Mircea Eliade:

"El fin del mundo. La respuesta a esta pregunta puede encontrarse en los mitos. En la mitología de todas las tribus guaraníes que sobreviven todavía en Brasil existe la tradición de que un incendio o un diluvio había destruido por completo un mundo anterior y de que la catástrofe se repetirá en un mundo más o menos próximo. Sin embargo, la creencia en una catástrofe futura es rara entre otros grupos tupi. ¿Debería considerarse esto como una influencia cristiana? No necesariamente. Entre otros pueblos arcaicos se han confirmado ideas parecidas. Y, lo que es más importante, en ciertos casos es difícil decir si la catástrofe cósmica tuvo lugar en el pasado o si se repetirá en el futuro también -esto ocurre porque la gramática de las respectivas lenguas no distingue entre el pasado y el futuro-. Finalmente debemos recordar que un mito tukuma según el cual la futura catástrofe será obra de Dyoí, el Héroe Civilizador. Se supone que éste último está ofendido por el cambio de las tradiciones tribales como consecuencia del contacto con los blancos cristianos. esta creencia es parcialmente comparable con la de los guaraníes. Ahora bien, es difícil imaginar que un mito que anuncia el fin inminente del mundo a causa de las influencias culturales de los blancos sea de origen cristiano."⁴⁹⁰

Este estudioso añade más adelante:

"El contacto con los conquistadores exacerbó la búsqueda del paraíso, le dio el carácter urgente y trágico -o incluso pesimista- de la huida desesperada de un cataclismo cósmico inminente; pero no fue el contacto con los conquistadores lo que inspiró la búsqueda."⁴⁹¹

La añoranza del pasado era lo que mueve al Inca Garcilaso de la Vega a escribir sus *Comentarios Reales*⁴⁹², obra de un mestizo

tierra, como los hombres de las divinidades." Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.43.

⁴⁹⁰Mircea Eliade, "Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología", en Frank E. Manuel (Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, ed., cit., p.326.

⁴⁹¹*Ibidem*, p.332.

⁴⁹²Garcilaso de la Vega el Inca, *Comentarios Reales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985¹³. Selección y prólogo de Augusto Cortina.

que sentía de manera angustiosa el problema de la identidad y que estaba convencido de que el pasado sustentaba un discurso político pertinente para el futuro⁴⁹³:

"A Garcilaso se le hace evidente que es en el terreno de la interpretación histórica donde se juegan las orientaciones de la política colonial, que hay pugnas para legitimar una línea de conducta u otra. se trataba de detener la espada y los arcabuces como norma de gobierno, para que diesen a una nación ya dominada las consideraciones propias a un pueblo que ha creado una civilización - son 'gentiles' y no bárbaros diría Garcilaso-, que han organizado un un imperio -una 'patria' y no un mero espacio territorial, señalaría también. Había pues que mostrar que se trataba de un reino de gentiles, que había conformado un vasto imperio. Para dar la batalla dignificadora era necesario reconstruir la historia, una historia en la que los propios indios se reconocieran, y a su vez mostrara los altos valores de la cultura incaica para poder sindicar como bárbaro a todo aquél que quisiera destruirla. Es cuando decide iniciar su monumental esfuerzo de rectificación, de levantar los prejuicios, de poner apostillas a las crónicas en uso (a las diatribas de Diego de Fernández se sumaron las de López de Gomara), y aume la responsabilidad de llamarse Inca. Reivindica su función de protagonista y de testigo, y solicita a sus parientes que elaboren especialmente para él la relación de los acaeceres de sus antepasados."⁴⁹⁴

El regreso del Inca se manifestará en la cultura andina en dos manifestaciones rituales⁴⁹⁵: el mito de Inkarrí y el mito del Taki-Onkoy.

El mito de Inkarrí se detectó por primera vez en 1955, en la comunidad cuzqueña de Q'ero, en Paucartambo, por una expedición dirigida por Óscar Núñez del Prado. Arguedas recogió en Puquio dos

⁴⁹³Vid. Aurelio Miró Quesada, *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Cultura Hispánica, 1972; José Durand, *El Inca Garcilaso clásico de América*, México, Sepsentas, 1976.

⁴⁹⁴Edgar Montiel, "Política de la nación. El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº537, marzo, 1995, p.63.

⁴⁹⁵"El procedimiento de construcción de una utopía produce dos cualidades literarias típicas, y casi invariables, en el género. En primer lugar, el comportamiento de la sociedad se describe ritualmente. Un ritual es un acto social significativo, y el utópico se interesa únicamente en las acciones típicas que son significativas de aquellos elementos sociales que él acentúa." Northrop Frye, "Diversidad de utopías literarias", en Frank E. Manuel (Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, ed., cit., p.56.

versiones del mito y Josafat Roel Pineda encontró ese mismo año una más. En 1963, un discípulo de Arguedas Alejandro Ortiz Rascanieri, encontró en Ancash un mito posthispánico con grandes similitudes al mito de Inkarrí⁴⁹⁶. Según Alberto Flores Galindo, hasta 1972 se habían encontrado quince versiones del mito de Inkarrí⁴⁹⁷. Según Franklin Pease, el mito de Inkarrí había comenzado a propagarse en el S.XVIII⁴⁹⁸. Por su parte, José Antonio del Busto señalaba que el mito se había originado con la muerte de Túpac Amaru I, decapitado en la Plaza de Armas del Cuzco en 1572⁴⁹⁹.

El contenido del mito era el siguiente:

"Inkarrí es un híbrido de la palabra quechua *inka* y la española *rey*, y *el mito*, en la versión más extendida, se refiere a él como a un dios primero, y a veces segundo o derivado o instrumento de un supremo dios, capaz de detener al sol y a los vientos, fundador de cuanto existe -y sobre todo del Cusco (*Sic.*), para lo cual lanzó una barreta de oro desde la cumbre de una montaña- que fue apresado por el rey español, martirizado y decapitado. Su cabeza fue llevada a la antigua capital del Incario. Pero ella no ha desaparecido. Esta viva, enterrada, y discretamente, a partir de ese cráneo el cuerpo de Inkarrí se va reconstituyendo dentro de la tierra. Cuando su ser entero se haya rehecho, Inkarrí volverá al mundo y tendrá lugar el juicio final."⁵⁰⁰

El mito de Inkarrí mostraba la pervivencia de la fe religiosa, el trauma del desmembramiento del Incario y el impacto de la conquista. Mostraba a su vez la inversión de los dos ordenes, el de los dominados y los dominadores. Estos factores se proyectaban "en la esperanza de su secreta reconstitución y en la profecía del retorno a la tierra del dios derrotado para hacer justicia y redimir a los

⁴⁹⁶José María Arguedas, "Mitos quechuas posthispánicos", en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, ed., cit., p.34-79.

⁴⁹⁷Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.19.

⁴⁹⁸Franklin Pease, *El dios creador andino*, Lima, Mosca Azul, 1973.

⁴⁹⁹José Antonio del Busto, *Historia general del Perú*, Lima, Studium, 1971, p.379.

⁵⁰⁰Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p.162.

oprimidos"⁵⁰¹.

Una concepción similar a este mito parecía haber inspirado a José María Arguedas para escribir su cuento "El sueño de pongo": un colono de una hacienda, humillado por un terrateniente, se imagina cubierto de excrementos; el desenlace del relato muestra al señor lamiendo los pies del colono, de modo que se establecía una inversión de la realidad⁵⁰². Se podría decir que Arguedas, como el Menocchio estudiado por Ginzburg, "proyectaba sobre la página impresa elementos extraídos de la tradición oral"⁵⁰³ y no otra cosa hicieron los narradores más radicales de Amauta que con el delirio de Valcárcel imaginaban un orden en el que el indio se iba a tomar la justicia por su mano. También el mito pasará a los medios académicos. Valcárcel escribía su *Tempestad en los Andes* que suponía un trasplante del miedo de los indígenas al hombre blanco y Arguedas, en *Todas las sangres*, parecía anunciar al final de la novela el principio de una revolución violenta. Esta revolución se caracterizaba por una violencia exagerada y por una polarización de los bandos donde los mestizos se diluían en favor de la aparición de blancos e indios: "Se trata, en este último caso de convertir el odio cotidiano e interno, la rabia, en un gigantesco incendio, en una fuerza transformadora. Dos imágenes del Perú."⁵⁰⁴

La otra manifestación de carácter ritual era el Taki Onkoy: se trataba de un levantamiento religioso, la rebelión de las huacas, contra el dios y los templos de los conquistadores y un retorno al culto prehispánico. Los dioses indígenas habían despertado e iban a destruir los templos cristianos⁵⁰⁵. El castigo consistía en el contagio

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.19.

⁵⁰³ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, ed., cit., p.163.

⁵⁰⁴ Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit, p.22.

⁵⁰⁵ "...tratando de revitalizar los elementos religiosos de su cultura, se exigía de los adeptos la búsqueda de los restos de santuarios derribados y destruidos por los misioneros; una vez hallado, el despojo recuperaba simbólicamente el valor de todo el santuario y recibía los sacrificios correspondientes." Luis Millones Santa Gadea, "Un movimiento nativista del S.XVI: el Taki Ongoy", en *Revista peruana de Cultura*, nº3, Lima, 1964, p.137.

de enfermedades y epidemias a los indios que habían aceptado el bautismo. Éstos deberían andar en el futuro con la cabeza y los pies en alto y serían convertidos en animales. La resurrección pondría fin al dominio europeo. En el nuevo imperio sólo serían aceptados los indios que fueron fieles. Se restablecían también los ayunos y los antiguos ritos incaicos⁵⁰⁶. En el desarrollo del mito tuvo una especial importancia el baile: "Los fieles bailaban sin descanso hasta caer en trance y, entre temblores y espasmos, repudiaban el catolicismo."⁵⁰⁷

El movimiento fue visto por las autoridades españolas como un insurgencia peligrosa y sufrió una dura represión a cargo del visitador Cristóbal de Albornoz y el futuro cronista Huamán Poma de Ayala. Juan Chocné, su principal dirigente, y el resto de los cabecillas fueron detenidos y obligados a abjurar de su fe, fueron trasquilados para que se hiciera pública su humillación y se les impuso el castigo del látigo junto con diversas multas.

Al igual que en el mito de Inkarrí, la visión ficticia del pasado servía para restablecer el sentimiento frustrante de la identidad perdida con el evento conquistador⁵⁰⁸. El mito del Taki Ongoy pasó a los escenarios dramáticos. Raúl Meneses señalaba que en 1952 se encontró un drama fechado en 1871 en Chayanta titulado *La tragedia del fin de Athaualpa* en el que en la escena final Pizarro le enseñaba la cabeza del Inca al rey español y éste le contestaba: "¿Cómo hiciste eso! / Ese rostro que me trajiste / es mi propio rostro". De este modo, el rey y el Inca coincidían. El drama acababa con Pizarro arrojado a la hoguera y toda su descendencia destruida⁵⁰⁹.

Diversos dramas del siglo XVII mostraban públicamente el

⁵⁰⁶Luis Millones Santa Gadea, "Un movimiento nativista del S.XVI: el Taki Ongoy", en *Revista peruana de Cultura*, n°3, Lima, 1964, pp.134-139; "Nuevos aspectos del Taki Ongoy", en *Historia y Cultura*, n°1, Lima, 1965.

⁵⁰⁷Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, ed., cit., p.248.

⁵⁰⁸"...en el Taky Ongoy se descubre de un lado, una reacción de autodefensa de un sector considerable de la población nativa ante un proceso de absorción cultural y religioso, y del otro, las semillas de lo que, con el tiempo, adquirirá las formas elaboradas de una utopía arcaica: la resurrección de un pasado míticamente embellecido con elementos asimilados de la cultura dominante y la fantasía creadora de los escritores y artistas." *Ibidem*.

⁵⁰⁹Raúl Meneses, *Teatro quechua colonial*, Lima, Edubanco, 1982, p.504.

establecimiento de la utopía que se hacía colectiva. Por entonces se hacía muy frecuente entre los miembros de la aristocracia indígena la elaboración de su propia genealogía que se remontaba hasta la época de los incas. En el siglo XVIII la utopía se transformará en imagen y abundarán los murales que representaban a los incas como vengadores y que ejemplificaban la llegada del tiempo de la venganza⁵¹⁰.

Cabe preguntarse, entonces, por qué la ideología mesiánica se mantuvo durante tanto tiempo y todavía iba a mostrar restos en nuestro tiempo. En primer lugar, la persistencia del rito se iba a ver favorecida por la continuidad de la tendencia desestructuradora del país andino desde la Conquista hasta el S.XX. La ausencia de vínculos y símbolos de fusión entre las distintas etnias y culturas que sobrevivían en el Perú había sido determinante en este sentido. En segundo lugar, la resistencia a la evangelización en determinados puntos del país, sobre todo en el sur -Cuzco, Arequipa, Puno-, lugares donde se mantenía el rito del Taki Ongoy, explicaría la discontinuidad de la utopía que no afectaba a todo el territorio⁵¹¹. Klaiber apuntaba a la pervivencia del Taki Ongoy como factor decisivo a la hora de valorar la débil evangelización de algunas zonas⁵¹². En tercer lugar, el mito se ayudaba de la incidencia durante todo el período poscolonial de distintos movimientos insurgentes de carácter mesiánico que se ocupaban de hacer pervivir la idea de la utopía incaica en el imaginario de la población indígena.

Los ejemplos antes expuestos apuntaban hacia la importancia que adquiriría la cultura popular en la definición de la literatura peruana del S.XX, es decir, la importancia de las ideas de las clases inferiores que habían condicionado el pensamiento de las clases

⁵¹⁰ Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., pp.69-70.

⁵¹¹ "La idea se propaga entre los indios, llega a criollos, españoles, nativos de la selva central, mestizos, pero no consigue la unanimidad como es obvio: son sectores, núcleos, segmentos de esa sociedad colonial que, sin embargo, al terminar el siglo XVIII, abrigarán la esperanza de unirse para hacer una revolución y expulsar a todos los españoles." Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, ed., cit., p.70.

⁵¹² Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988, p.26.

superiores⁵¹³. La transmisión de estas ideas y su deformación daba lugar a una parte considerable de la narrativa rural publicada en *Amauta*. Los movimientos utópicos, que posteriormente serían motivo literario entre los escritores de los años veinte, de los que destacaban gran parte de los relatos indigenistas publicados en *Amauta*, constituían un elemento esencial en el mantenimiento de la utopía desde sus orígenes hasta el siglo XX.

Y por ello la palabra se volvía una amenaza en la prosa de Valcárcel. La palabra se volvía una venganza mediante la muerte del blanco y la inversión de la rígida estructura social del Perú. Churata mostraba, por su parte, indios fieros que eran capaces de vengarse de los blancos, y ese poder de venganza aparecía igualmente idealizado que aparecía en Valcárcel, aunque con un lirismo menor. Churata reproducía nuevamente, al igual que Valcárcel, el tema de la utopía arcaica, la inversión del orden establecido, la venganza y la posibilidad de revitalizar el primitivo comunismo incaico. Y esa utopía servía de persuasión a una clase dirigente que no hacía sino desatender las reclamaciones de los indios serranos.

Ernesto Reyna no apuntará a la convivencia entre razas, sino a la formación de una sola raza. El discurso resultará absolutamente excluyente de la raza blanca. Pero ahora ya no se hablará del restablecimiento del incario, sino que la revolución únicamente se verá en términos de revolución social y racial para luchar contra lo que fue la Colonia y lo que había sido la República.

La amenaza se vuelve a repetir con Serafin Delmar: el indio era mordido por un perro, era atacado y se volvía un ser terriblemente fiero. Tras la simbología se volvía a presentar la amenaza, aunque esta vez sin inversión del orden establecido.

Si con Valcárcel y Churata el indigenismo se había vuelto una amenaza, una amenaza teñida del rojo de la sangre que iba a bajar de las montañas, con Martínez de la Torre, el hombre que acabó siendo director de *Amauta*, el indigenismo, la literatura y la amenaza volvían

⁵¹³El trabajo de Carlo Ginzburg resulta muy iluminador en la valoración de las ideas populares en la deformación de la cultura dominante: "Muchas veces, ideas o creencias originales se consideran por definición producto de las clases superiores, y su difusión entre las clases subalternas como un hecho mecánico de escaso o nulo interés; a lo sumo se pone de relieve con suficiencia la decadencia, la deformación sufrida por tales ideas o creencias en el curso de su transmisión." Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos, ed., cit., pp.10-11.*

a caminar cogidas de la mano, aunque esta vez con la influencia del marxismo a la moda bajo las luces de la modernidad. Con Urquieta, el padre del narrador y el negro Tomás, esclavo que ocupaba la misma posición en la sociedad que el indio, trazaban juntos una venganza contra el teniente Silva, el blanco, el representante del poder. Incluso Mateo Jaika veía las venganzas de los indios como algo admirable que invertía momentáneamente el orden de regidores y regidos.

La utopía de ver al hombre blanco humillado, del mismo modo que el indio lo había estado durante siglos, la utopía de ver a la raza india redimida de sus males, era una idea que flotaba en el imaginario colectivo del Perú de los años veinte. Las rebeliones campesinas de aquellos años eran una buena muestra, y la literatura de tesis, como lo era gran parte de la narrativa rural de *Amauta*, era una literatura propagandística⁵¹⁴ al servicio de una causa política que utilizaba al indio como argumento para criticar el estado de la nación. Como todo acto de persuasión, esta literatura debía de tomar una idea fuertemente arraigada en la sociedad, un mito que flotara en el imaginario social⁵¹⁵, y el mito de gran parte de los narradores de *Amauta* fue el incario y la posibilidad de ver invertido el orden de aquella sociedad en la que la clase dirigente había subyugado a los descendientes de los antiguos incas. Pero esa literatura propagandística no tenía el fin de invertir el orden social, tal como sucedía en la ficción, sino que se trataba de una amenaza a los dirigentes para que se mejoraran las condiciones de vida de los indios.

No todas las narraciones encajaban en el desarrollo de esta utopía al servicio de la causa, pero se trataba de constituir un frente común que se opusiera al régimen oligárquico que reunía a las

⁵¹⁴Como precisión del concepto de propaganda, seguimos a K. Young cuando señala que "la propaganda es el empleo deliberado de símbolos con el propósito de cambiar las creencias e ideas de la gente y, en último término, sus actos". K. Young, "La propaganda", en K. Young y otros, *La opinión pública y la propaganda*, Barcelona, Paidós, 1993, p.196;

⁵¹⁵Vid. K. Young, "Opinión pública", en K. Young y otros, *La opinión pública y la propaganda*, Barcelona, Paidós, 1993, pp.30-31; Guy Duradin, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, Barcelona, paidós, 1983, pp.11-24; Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*, Madrid, Taurus, 1997, pp.51-115.

fuerzas burguesas del país. El indio iba a ser el principal argumento de esa lucha y, por lo tanto, era lógico que todos estuvieran en el mismo flanco de la batalla siempre que esa lucha se hiciera contra el dominio de lo burgués.

7.-Conclusiones.

Con la derrota en la Guerra del Pacífico, el Perú culminaba un período de su historia que ponía de manifiesto el momento de desintegración nacional. El Perú no era una nación, sino un Estado dominado por la vieja oligarquía que mantenía a las tres cuartas partes de la población, de raza indígena, al margen del desarrollo de resto del país. Con la llegada al poder de Piérola, se intentó integrar en mayor medida a las masas, aunque el resultado fue poco satisfactorio.

Con el cambio de siglo, la entrada de capital extranjero en Perú se había incrementado. La población había sufrido un fuerte crecimiento. El desarrollo económico de la costa aumentó en todos los órdenes. Estos hechos daban lugar a un nuevo tipo de contradicciones entre los propietarios y los sectores populares del Estado. El nacimiento del movimiento obrero, el malestar de las clases medias y la radicalización de los estudiantes en la Universidad de San Marcos iban a ser muestras de estas tensiones.

A su vez, en las regiones del sur, la penetración capitalista rompía con las formas tradicionales de producción a las cuales estaba acostumbrada la población indígena. El descontento motivó diversas rebeliones a principios de siglo. El profundo malestar que suponían estos desbarajustes hacían temer que se desencadenara una rebelión mucho más intensa que pusiera en peligro la estratificación del Estado y la retención del poder en manos de la oligarquía tradicional.

Por estos motivos el presidente Augusto B. Leguía, que representaba los intereses de la oligarquía, iba a dar la espalda a este grupo social ante las presiones de la oposición. Leguía buscó el apoyo de las clases medias y los sectores obreros para poder gobernar sin limitaciones. Por ello algunas medidas populistas hacia

la mejora de las condiciones de trabajo del indio iban encaminadas a ganarse el favor de las masas. El indio se convertía así en un valor de cambio, en un tema que llenaba el discurso del gobierno para ganarse el apoyo de las clases populares.

Pero la corrupción estatal, la entrega de los recursos del país a los Estados Unidos, así como el incumplimiento de las leyes que intentaban mejorar las condiciones de los trabajadores de las ciudades y de las regiones, junto a la influencia de los procesos revolucionarios de Rusia y México, desencadenarían el descrédito de los dirigentes. Y así, en aquellos años, un periodismo creciente empezó a reflejar el malestar del momento y a concienciar a la opinión pública. No se necesitaba mucho más, por tanto, para que las masas obreras despertasen y canalizasen todas las tensiones nacionales ante los desequilibrios a los que se enfrentaba el país.

De este modo, la aparente bonanza económica escondía tremendos conflictos sociales que ponían en peligro el orden social en vigencia y según el cual una minoría de raza blanca dominaba a la mayoría de los ciudadanos indios o mestizos. El principal problema del Perú era la cuestión indígena y, por ello, los escritores de las clases medias iban a ver con simpatía la causa del indio. De este modo, la intelectualidad de vanguardia iba a dirigir su descontento contra el poder mediante la defensa del indio.

Desde los tiempos de Bartolomé de las Casas se había iniciado una corriente literaria que tomaba al indio como motivo e intentaba defenderlo de los abusos propiciados por sus opresores. En esta defensa no faltaron excesos de idealización que sirvieron para reivindicar la dignidad del habitante natural americano.

Así pues, el indio era un elemento exótico que, todavía a principios del S.XX, aparecía en los textos literarios de García Calderón. En ese universo de ficción el referente europeo iba a condicionar una literatura anclada en los modelos decimonónicos del romanticismo del viejo continente, pero también iba a esconder los intereses de la clase rectora, reflejados en un modelo social mediante el cual se intentaba preservar el poder con un inmovilismo anacrónico y en desacuerdo con los nuevos vientos de la modernidad. Riva-Agüero reivindicaba en su *Carácter de la literatura del Perú independiente* una tradición cuya capital estaba en España, pero, a su vez, defendía los intereses de la rancia oligarquía criolla que veía su *status* en peligro ante el avance de las clases medias. A Riva-Agüero, como a Belaúnde, no le interesaba

ver al indio, pues primaba la retención del poder en manos de la clase rectora que los sentimientos humanitarios. Los dos ensayistas defendían el estatismo de la situación y, aunque Belaúnde fuera algo más progresista, los dos establecían el debate nacional en términos de razas. Era cierto que todo el Perú lo hacía, pero ello no les excluye de una dura crítica a la que la Historia les deberá someter, pues su visión del Perú contribuía a enmascarar la realidad.

Con anterioridad, Manuel González Prada había criticado el paternalismo ingenuo con que se había tratado de redimir al indio e iba a exigir medidas económicas que solucionasen de una vez la problemática indígena. González Prada se equivocaba al considerar que los males del indio provenían de la Conquista y la Colonia, pero acertó al indicar que las soluciones no se encontraban únicamente en las medidas educativas. El problema del indio era fundamentalmente económico. Por tanto, no eran necesarios los gestos paternalistas con que el Estado acostumbraba a actuar. Su obra iba a ser de capital importancia en el desarrollo de las ideas en el Perú, pues con él nacía el indigenismo moderno.

A pesar del avance que sus escritos suponían, no se contaba con el lastre de la Historia idealizada, y esa idealización del indio tenía que perdurar en la novela que más soportaba su influencia, aunque entre los dos autores existiese una gran distancia. En *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, existía todavía el tono paternalista, se distinguía entre blancos buenos que se correspondían con la modernidad y que debían ser los elegidos para regir los designios del país, y blancos explotadores que no entendían el rumbo de los nuevos tiempos y que seguían respirando el aire de lo viejo en una evidente correspondencia con el mundo de la antigua oligarquía. Se daba un paso más, pero el indio seguía siendo un sujeto puramente decorativo que seguía el modelo del romanticismo europeo, las elites blancas seguían dirigiendo los destinos de la nación y esta elección resultaba todavía una cuestión indiscutible.

Con la llegada de la vanguardia había llegado el momento de que el arte se pusiera a favor de los más desfavorecidos frente el poder de la oligarquía y frente a la expansión del imperialismo extranjero. Pero entre aquellos escritores no faltaba quien podía aprovechar las circunstancias para subirse al carro de la vanguardia cuando defender al indio podía implicar la mejora de su propia situación. Porque, mientras que el indio no mejoró su condición social, sí que lo hicieron muchos indigenistas. Porque una vez pasó la

fiebre del indigenismo, los mismos escritores escribieron sobre otros temas, olvidándose por completo de la causa que algunos, esporádicamente, habían defendido. Sin embargo, la problemática del indio no había variado en absoluto, y algunos de aquellos que tanto habían presumido de su defensa habían abandonado su compromiso.

La vanguardia pretendía definir la identidad en el Perú. En esta búsqueda, una primera aproximación había surgido ya en 1848, cuando Narciso Aréstegui había publicado *El Padre Horán*. Allí se llamaba la atención sobre la responsabilidad del escritor ante la sociedad compuesta por indios. Del mismo modo se había producido un avance con la aparición en escena de la prédica de González Prada. Contra lo viejo y contra la sujeción del país a los viejos cimientos de la oligarquía aristocrática ya se había opuesto el grito de disconformidad de los escritores aglutinados en torno a la revista *Colónida*. De este modo, Abraham Valdelomar se oponía al orden vigenete al cuestionar la identidad del Perú en su relato *El caballero Carmelo*. Pero era ahora, cuando el avance de las clases medias parecía irrefrenable, cuando el presidente Leguía favorecía con gestos electoralistas a los indios para ganar el favor popular, mientras luchaba con las fuerzas opositoras en las elites de la sociedad y los deseos del Partido Civilista, era ahora, después de las repercusiones de la Revolución en México, después de los sucesos revolucionarios en Rusia, ahora, cuando las miras estaban en la penetración del capitalismo extranjero más despiadado, ahora, cuando los estudiantes de San Antonio Abad, en el Cuzco, pedían que la modernización llegara a sus planes de estudios, ahora, cuando la prensa agitaba a las masas y las masas comenzaban a organizarse para defender sus intereses de clase en torno a los sindicatos y al Partido Comunista, ahora, cuando las espadas estaban más afiladas entre los seguidores de la izquierda radical y los defensores de la coalición burguesa del APRA. Era entonces cuando la respuesta a la pregunta ¿qué es el Perú? resonaba con mayor fuerza entre todos los habitantes de la nación como una necesidad inquebrantable que había que satisfacer.

Y esta pregunta era la consecuencia de una tensión, causada por el conflicto que suponía la llegada de la modernidad, en un mundo en el que la mayor parte de la población vivía bajo el yugo de un régimen semifeudal. El atraso de las regiones suponía un imperdonable contraste con el desarrollo de las ciudades de la costa. Se exigía, por tanto, la modernización, pero dicha modernización

debía ser conciliada con la tradición cultural del país, es decir con la tradición de la cultura indígena, que había pasado a ser la verdadera tradición nacional. La narrativa indigenista iba a reflejar esa cuestión en los relatos aparecidos en *Amauta*, asignando al país esa nueva tradición y proporcionando una nueva imagen de la nación, muy diferente a la que ofrecía la literatura oficial.

En este mundo, existían muchos proyectos para salir de estas tensiones; para solucionar los problemas del país e incorporar la nación al mundo moderno, y todos aquellos que exigían la renovación contemplaban al indio como un hermano, a pesar de que ellos no fueran indios y a pesar de que muchos no habían visto un solo indio en los Andes. Había llegado el espíritu de lo nuevo y, en Perú, ese nuevo espíritu equivalía a una revaloración de la indianidad. El arte debía estar con los más desfavorecidos, con las voces sin voz, porque había que acercar el arte a la vida. El arte no podía seguir formando parte de una torre de marfil, de esa esfera autónoma separada de la sociedad y del acontecer diario, tal y como había hecho la generación de Riva-Agüero y Belaúnde. El arte no podía seguir sirviendo a los intereses de la oligarquía, no podía seguir siendo un signo de carácter burgués, el arte no podía enmascarar la realidad, porque el arte podía ser un instrumento para cambiar la situación.

Al ser diferentes las preocupaciones del escritor en las ciudades de la costa que en las regiones del interior, debía haber respuestas distintas. Junto a las preocupaciones más cosmopolitas de las grandes ciudades, se alternaba un discurso estetizante y experimental con un discurso de mayor compromiso social. Serafin Delmar o María Wiese centraron su atención tanto en la costa como en el interior del país. De este modo, los escritores de la costa introdujeron en sus cuentos los problemas de la región, aunque su conocimiento de esa parte del país fuera escaso y ese mundo no formara parte de su realidad más inmediata.

Difícilmente se dio el caso contrario entre los escritores de provincias. A excepción de Vallejo o de Abraham Valdelomar el escritor de las provincias atendía a su realidad más próxima. En las regiones se reivindicó la figura del indio y su identidad suponía el aporte fundamental a la nacionalidad. La propuesta debía servir a la integración de la región en la totalidad del Estado, como consecuencia de su previa consolidación. Todos denunciaban la situación de atraso que vivía el interior del país. La mayoría

reclamaba soluciones económicas y, por ello, había que concienciar a las clases medias y populares en ascenso que podían presionar a los dirigentes. Había que luchar contra lo instituido, porque poco tenía que ver el mundo moderno con el de los viejos escritores que enmascaraban la realidad, pero también porque existía un deseo de desbancar a aquella clase política que se eternizaba en el poder.

Fue en el sur donde las protestas alcanzaron su mayor radicalidad, puesto que contemplaban el problema mucho más de cerca y esa radicalidad se iba a manifestar tanto en las revistas editadas en provincias como en las narraciones publicadas por estos autores en *Amauta*, *La Sierra*, *Pututu*, *Kuntur*, *Boletín Titikaka* eran la respuesta al relegamiento en que vivían las regiones y el lugar del debate que debía servir para sacar a la luz los problemas que afectaban al indio y a su integración en la nación. Pero, mientras los indigenistas del Sur eran, principalmente, mestizos, de clase media, los indigenistas de Lima eran en su mayoría blancos o mestizos, que mantenían cierta proximidad con las clases dirigentes. ¿Por qué los escritores de Lima, que no coincidían con problemas de clase o raza con los indios, iban a defenderlos de aquel olvido al que el Estado los condenaba?

Aunque los indigenistas mantenían muchos puntos en común, el indigenismo no era una corriente homogénea. Sus contribuciones fueron de capital importancia para el desarrollo del pensamiento y de la literatura que se gestó en el Perú en las primeras décadas del S.XX y en especial para la gestación de la narrativa del indio que se produjo en las páginas de *Amauta* de 1926 a 1930. Bajo las etiquetas de marxismo, andinismo y misticismo, se solapaban los nombres de Mariátegui, Uriel García, Basadre y muchos otros, pero las diferencias eran demasiado importantes para hablar de un único indigenismo. Todos eran compañeros en un mismo objetivo. Había que luchar contra el poder de la costa, había que sacar a las regiones del ostracismo cultural, y escenificar la crueldad de los gamonales era una buena manera de atacar el sistema, para poner de relieve el odio racial que existía entre costeños y serranos, en definitiva, para exigir la integración de las regiones en la estructura general del Estado. Todos coincidían en esta propuesta, pero también mantenían diferencias. Por ello el indigenismo no era una corriente con los mismos objetivos en todos los casos.

En este mundo nació la revista más importante de la vanguardia en el Perú: *Amauta*. Su fundador, José Carlos Mariátegui,

iba a erigirse en el defensor de todos los indios, en el adalid de la modernidad en el Perú. Mariátegui recogió el espíritu de entreguerras, la conciencia de la crisis por la que atravesaban las sociedades burguesas. Había que demoler los cimientos del viejo mundo, y el repudio de lo burgués, de lo viejo, equivalía en el Perú al rechazo de la Costa, a la lucha contra el imperialismo, contra la oligarquía y los gamonales, contra el régimen patrimonial. En 1928, Mariátegui publicaba sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* que recogían muchas de las ideas ya anticipadas en *Amauta*. Había que incorporar al indio a la modernidad, pero dicha inclusión debía ser conciliada con la tradición. En esa apuesta, la vieja utopía del incario era, para Mariátegui, un símbolo de esplendor que se podía repetir en el futuro. El viejo *ayllu*, la antigua y falsa armonía del imperio incaico debía servir de posibilidad para implantar una economía socialista que sería la que serviría para incorporar al indio a la modernidad.

Pero, difícilmente, podía salir de esta idea un proyecto integrador, ya que Mariátegui partía de prejuicios de raza. Bajo un aparente planteamiento en términos de lucha de clases Mariátegui situaba los problemas del Perú en términos étnicos que suscitaban nuevos rencores. La utopía nacía así de una idealización errónea: se culpaba de todos los males del Perú moderno a la Conquista española, a la raza blanca, a la costa, mientras se olvidaban los beneficios del mestizaje cultural y se daba una lectura parcial de la historia de la Colonia. La verdad desaparecía tras la estela del tiempo y se olvidaban las distintas castas en que se dividía la sociedad de los incas, se olvidaba la explotación de otros hombres en esa sociedad, se olvidaban los sacrificios humanos, se despreciaba al negro y al mestizo, que también eran peruanos, se olvidaba el mestizaje, y se contaba con la posibilidad de revitalizar el *ayllu*. La utopía iniciada en el S.XVI no dejaba de repetirse bajo los destellos de la modernidad. Nacía de esta manera una concepción religiosa del socialismo que no era otra cosa que un sueño con el que persuadir a las masas.

Muy lejos quedaban las ideas de Mariátegui del viejo espíritu del hispanismo, pero también muy lejos quedaba su visión del Perú de la de sus contemporáneos Jorge Basadre y Uriel García. Con ellos nacía otra visión del país que no planteaba el problema indígena como una lucha de razas. Se reconocía el problema económico como el principal escollo que sufría el país, pero apuntaba al mestizaje

como una posibilidad encaminada hacia un futuro esperanzador. Se trataba de unir y no de resucitar rencores históricos, porque el futuro era una posibilidad y la modernidad una apuesta fuerte por la que había que optar si se quería sacar al indio de aquel mundo miserable y supersticioso en que vivía y que eran un signo irrefutable del atraso de la nación.

Pero el planteamiento que venció entre los intelectuales fue el de Mariátegui, el cual obtuvo más acólitos a partir de su tribuna: *Amauta*. Allí se reprodujeron las ideas de Mariátegui y la de otros intelectuales que él seguía de cerca. Allí entraron los principales pensadores de la izquierda europea: Barbusse, Sorel, Freud, Bernard Shaw, Lenin y Stalin. En *Amauta* estuvo presente el discurso de algunos autores, como Waldo Frank y Spengler, que anunciaban de manera brutal la decadencia de la sociedad burguesa.

El mayor mérito de *Amauta* se hallaba en que iba a reflejar el contradictorio espíritu de una época, en que daba cabida a la cultura indígena, en que recogía las colaboraciones de los indigenistas de provincias, los cuales posiblemente hubieran pasado de manera anónima por el mundo editorial de no haber publicado algo en sus páginas. A pesar de la presencia de los escritores del sur, sus críticas nunca se dirigieron frontalmente contra el régimen de Leguía, ya que este enfrentamiento hubiera implicado el cierre inmediato de la revista.

No obstante, a sus páginas no tenía acceso todo el mundo. Haya de la Torre y sus seguidores quedaron apartados de la revista a partir de la ruptura entre éste y Mariátegui en 1928. Aunque las contradicciones ideológicas estuvieron presentes, la revista no iba a ser tan abierta como anunciaba su director. Existían diferencias entre los escritores, pero todos eran compañeros de un mismo camino, de una larga marcha que compartían su desprecio por el régimen burgués, la lucha contra el imperialismo, y la denuncia de la situación indígena. Y cualquier medio valía para unirse a la marcha.

Se trataba de una revista de ideas, una revista donde cabía el debate, pero su principal objetivo era el adoctrinamiento y la concienciación. Por ello la narrativa ocupaba un lugar importante en la revista que únicamente sería superado por el ensayo. La narrativa debía servir para que las clases medias en ascenso, que demandaban nuevas lecturas, fueran conscientes de lo que ocurría en otros lados del Perú. El relato rural sería el que más peso tendría en la revista. Pero, al igual que en el ensayo, en la mayor parte de los casos se caía

en los mismos prejuicios raciales que Mariátegui. Los autores con mayor presencia en sus páginas, Valcárcel y Churata, se situaban en la misma posición ideológica que Mariátegui, reproduciendo su lucha de razas.

La narrativa indigenista hecha desde las regiones iba a ser una narrativa social que trataba de las desigualdades e injusticias que sufría el indio. Estas injusticias se referían únicamente a la raza indígena, se excluía al resto de la sociedad y los personajes siempre carecían de valor individual. Se trataba de un mundo polarizado en donde se enfrentaban dos razas coincidentes con dos estereotipos. El personaje cobraba así el valor de toda la raza, pues era el carácter testimonial de los sucesos de un indio el medio para poner de manifiesto el estado o la situación que afectaba a toda la raza. La narrativa indigenista tendía al realismo, con la intención de acercar la literatura a la vida, pero se trataba de un realismo selectivo que apartaba todo aquello que perjudicaba la intencionalidad del relato, un realismo tendente a acentuar aquellos hechos y situaciones causantes de las miserias del indio. La violencia, el maltrato, las violaciones, el engaño, la marginalidad, la situación de enfrentamiento entre etnias se trazaban mediante la hipérbole, que tenía como fin la concienciación del lector sobre los hechos denunciados. Se trataba así de mostrar en qué estado de descomposición se encontraba la sociedad, cuya víctima principal era el habitante mayoritario del Perú. El texto actuaba como una técnica más de persuasión. Se pretendía concienciar al lector de la maldad del poder que respaldaba las abominables acciones contra los indios. Se pretendía que los lectores de las clases medias presionaran así a la clase dirigente y, a su vez, que los dirigentes se sintieran amenazados, pues, en caso de repetirse nuevamente las barbaridades que sufría el indio, se podía producir la anunciada "tempestad" que predicaba Valcárcel.

Esta narrativa indigenista partía de hechos conocidos que posiblemente eran ciertos, pero se revestía de estereotipos, como el gamonal, el patrón o el indio bueno, sumiso y trabajador, que acababan en una narración de carácter tendencioso. El relato era fruto de la imaginación, aunque las circunstancias en que se desarrollaba la historia, el medio ambiente en que se movían los personajes, la naturaleza de los problemas a los que refería y el fundamento de la denuncia se extraían de la realidad.

Hubo, así pues, una narrativa indigenista que reflejaba la lucha

de razas de la que habían hablado Mariátegui y los indigenistas del sur. Con ello, ni Mariátegui, ni Valcárcel u otros narradores -Ernesto Reyna o Gamaliel Churata, Serafin Delmar, Miguel Ángel Urquieta o Ricardo Martínez de la Torre- se inventaban nada nuevo, sino que recogían una idea que se remontaba a los años del conquistador. La utopía del milenarismo utópico, según el cual los indios conseguirían algún día invertir el orden establecido por los blancos desde la Conquista y con el cual se había sometido a la población al oprobio y a la miseria, sería la idea que recogerían muchos narradores indigenistas para persuadir y amenazar a la clase dirigente.

Pero esa amenaza no iba encaminada a invertir el orden social. Se debían mejorar las condiciones de vida del indígena, pues en caso contrario se produciría una rebelión generalizada. Se producía una aparente defensa del indio por aquellos que no eran indios, pero ello valía a la mayor parte de los indigenistas para convertirse en los amautas, en los sabios, en los filósofos que tenían que enseñar, concienciar y dirigir a unos indios que para los indigenistas estaban "idiotizados"; tal como señalaba Eugenio Garro desde las páginas de la tribuna de Mariátegui¹. Los indigenistas se autoerigían en los hombres que iban a mejorar sus condiciones de vida, aunque ese pueblo "idiotizado" siguiera ocupando los puestos más bajos del escalafón social. De ahí que no resultara extraña la polémica que mantuviera Luis Alberto Sánchez con el director de *Amauta* que acusaba al indigenismo de "caterva" en busca de su propio provecho. De ahí que Uriel García criticara a aquellos defensores del indio que no pertenecían a ese mundo y que ni siquiera lo conocían. De ahí que hubiera gamonales que patrocinaran revistas de estos escritores.

De este modo, la palabra se iba a convertir en una amenaza, una amenaza que rescataba mediante ese reciente interés por el indio la historia de una utopía. Se reiniciaba así la utopía arcaica que no era otra cosa que la revitalización sublimada de las antiguas frustraciones indígenas reprimidas durante siglos de dominación de la oligarquía blanca o mestiza. Y todo era una llamada a las clases medias y altas. Mediante la palabra, mediante aquel sentimiento reprimido durante siglos, surgía desde las murallas de las antiguas *guacas* la idea de un indio aterrador que podía despojar de todos sus privilegios a los

¹Eugenio Garro, "Los Amautas en la Historia Peruana; capítulo de una interpretación filológica de la cultura incaica", en *Amauta*, Lima, nº3, noviembre de 1926, p.39.

hombres blancos, y esa idea se transformaba en un instrumento de agitación para persuadir a las clases medias emergentes que eran las que podían presionar al poder. Se trataba de crear una opinión pública que cuestionara los fundamentos de una sociedad que sólo guardaba iniquidades para el indígena.

El gobierno populista de Leguía se había quedado sin respuestas ante las continuas reclamaciones de los sectores indígenas e indigenistas. Había agotado la posibilidad de redimir al indio de las iniquidades sufridas, pues suponía la reducción de los privilegios de la clase dirigente de donde él mismo procedía. Ya no valían gestos paternalistas basados en la creación de una fundación para ayudar a los indios y que denunciara las injusticias o la proclamación de "el día del indio". Sus intentos habían resultado fallidos ante la presión que ejercían los intereses señoriales, los cuales chocaban con cualquier plan de redención que alejara al indio de su simple papel de trabajador en condiciones de explotación.

Los indigenistas lo sabían y había que pasar a la acción, y la palabra era "acción". Había que concienciar, pero también aterrorizar, para que se supiera lo que podía pasar en caso de que tal situación estallase en una revolución. Una respuesta violenta, como ya se había producido en otras ocasiones, iba a ser negativa no sólo para los que sustentaban el poder, sino para los intereses de todos, incluida la clase media a la que pertenecían los indigenistas. La "tempestad" que anunciaba Valcárcel podía sumir al país en una catástrofe de la que jamás se levantaría, pero también la difusión del discurso utópico, presente en muchos relatos de *Amauta*, no era sino un modo de concienciación que a través de las clases medias haría germinar el clima adecuado para presionar al régimen.

Para los indigenistas a veces era mejor ser temido que ser amado y, por ello, Luis E. Valcárcel adoptaba ese tono telúrico, delirante, lírico, a medio camino entre el ensayo de interpretación y el género narrativo, a modo de himno que anunciaba la *Tempestad en los Andes*, la "tempestad" que bajaría de la sierra para instaurar una nueva cultura. Había que amenazar a los que tenían el poder y, para ello, plantear el problema como una lucha de razas. Por eso para Valcárcel era lo mismo el conquistador que el blanco. La utopía estaba en sus escritos y consistía en una idealización del indio, en la inversión del orden establecido, en el regreso a la sociedad incaica. No importaba que se justificara la violencia en esta "tempestad", ni que de ella se desprendiera un crudo racismo con tal de que el

discurso sobre el indio sirviera para despertar conciencias.

Por ello Valcárcel denunciaba la explotación del indio, su utilización en el ejército, el servicio escolar obligatorio cuando era inadecuado a sus necesidades, el trabajo gratuito, y rechazaba las actitudes paternalistas, porque en Valcárcel no existía un gesto elogioso que proviniera de la mano de un blanco, a no ser que se tratara de la Iglesia Adventista a la cual él mismo pertenecía. Valcárcel reconstruía una sociedad polarizada, enfrentada por la valía de la raza, un enfrentamiento que separaba todavía más del Perú integral a indios y blancos. Sus relatos suponían la superación del modelo de Clorinda Matto de Turner, pero aquí ya no había posibilidad de convivencia. La modernidad venía dada por la figura del indio y por la eliminación del blanco, por alguien de raza india o con un espíritu afin a ella. Y todo era un mecanismo cuya utilidad consistía en salvaguardar sus propios intereses de clase. Por ello no importaba caer en sofismas y razonamientos fáciles tras los cuales se escondían sus propios prejuicios de raza y clase que menospreciaban al indio, mostrando su lado más conservador al igual que el hispanismo más recalcitrante.

Por este motivo el indio, entre los indigenistas radicales como Valcárcel, Gamaliel Churata, Ernesto Reyna, Serafín Delmar o Martínez de la Torre, era representado como un personaje plano, con una escasa caracterización psicológica, pues resultaba más sencillo de esta manera desembocar en la idealización. El indio de Valcárcel era un ser individual que mediante la alegoría representaba a todos los indios y excluía a los blancos, lo cual suponía un rechazo de la convivencia y una apología del racismo. Los prejuicios raciales no tenían visos muy diferentes de los de Mariátegui. Aunque éste último tuviera los ojos puestos en el futuro y Valcárcel mirara hacia la grandeza de un pasado fenecido, ambos autores se basaban en criterios biológicos que exaltaban en exceso a la raza.

La venganza, la utopía y la misma radicalidad de Valcárcel se hallaba también en Gamaliel Churata, pero el autor de "El gamonal" aprovechaba los avances formales de la vanguardia. Su cuento "El gamonal" no apuntaba en otra dirección que en desbancar del poder al blanco y al mestizo, en convertir en placer los sufrimientos acusados por la raza durante algo más de cuatro siglos de opresión. De nuevo se acudía a criterios raciales que distanciaban al indio de la integración, pero que suponían la única respuesta que una parte de los indigenistas dieron a la crisis que suponía la entrada en la

modernidad.

Ernesto Reyna contó la historia de una sublevación en la que los indios tomaban el poder. La figura de *El Amauta Atusparia* significaba el nuevo hombre, capaz de hacerse con el poder y de subvertir el orden establecido, haciéndole pasar al blanco el mismo dolor y las mismas injusticias que el indio había sufrido con anterioridad. Pero, en este relato, los indios sólo iban a ser dirigidos por un mestizo, una especie de amauta capaz de hacer resurgir la ferocidad pretérita del guerrero indígena. Se manifestaba, así, un deseo de inversión del orden político, una voluntad de denunciar las injusticias cometidas contra el indio, lo cual no era más que una manera de preservar sus propios intereses de clase. La inversión debía sonar como una pesadilla en los oídos de los hombres que sustentaban el poder y que podían paliar las carencias más evidentes de los indígenas para que éstos no desencadenaran una rebelión general.

El indio volvía a ser un argumento de presión utilizado a conveniencia del escritor siguiendo los rumbos de la fiebre indigenista. En "El perro negro", de Serafin Delmar, el indio sumiso se podía volver un ser feroz, al igual que un perro, un ser que, si era tratado como un animal, como el protagonista, resultaba una bestia capaz de hacer estragos en la sociedad peruana. Del mismo modo, el indio podía ser un hombre sumiso si se le aplicaba un trato menos cruel, aunque éste no se correspondiera con la equidad total. Con este discurso se decía que si el indio era rebelde se debía al mal trato recibido. Se reivindicaba una mejora de las condiciones de vida del habitante de la sierra, pues en caso contrario, no sería un único indígena, como en el cuento de Delmar, quien se rebelaría, sino una multitud que podría acabar con el orden político en vigencia.

Al mismo tiempo, el relato despertaba una sospecha sobre algunos escritores que trataban esporádicamente el tema del indio. El arte verdadero representaba las obsesiones de los artistas, pero estas obsesiones se hacían muy volubles en el caso de Serafin Delmar, ya que era capaz de alternar dos estéticas, en las que el indio entraba y desaparecía como por arte de magia al tanto de la oportunidad de aparecer en las páginas de la revista más importante de la vanguardia peruana. ¿Si el compromiso de un indigenista era tan profundo, cómo es que el indio aparecía y desaparecía de su obra? ¿No se trataba de un falso vanguardismo como el que denunciaba César Vallejo en su artículo "Poesía nueva"? ¿No se trataba de hablar sobre el indio en la

revista más importante de la vanguardia peruana mientras que en el resto de su obra el indio podía asemejarse a una realidad inexistente? ¿No parecía que eran los indigenistas los nuevos amautas que iban a educar y dirigir a los indios?

La narrativa indigenista no dejaba de supurar una dosis de propaganda y una dosis de mitología religiosa. Mariátegui así lo había esbozado en sus *Siete ensayos*, y Martínez de la Torre trasladaría ese sentido religioso del marxismo a su relato "Pogrom". Allí también se ponía de manifiesto la circunstancia que acuciaba al escritor indigenista: un personaje rechazaba su propia identidad a causa de las injusticias que se cometían contra los obreros y contra los indios, contra aquellos que habían sido tratados injustamente por el poder. También aparecía la amenaza y la utopía del mismo modo que en Valcárcel, y un marxismo poco ortodoxo, en forma de utopía milenarista, significaba la idea que podía incorporar al indio y al Perú a la modernidad: "¡El mar es funesto! Un día bajarán la Sierra y la Montaña. Cierta hora los verá caer desde las altas cumbres. Avanzarán con el estruendo de las tormentas. Serán impacables, porque traerán una fuerte civilización autóctona.". El protagonista sólo iba a aceptar como identidad su indianidad, su afinidad espiritual y de clase con el indio, a pesar de ser blanco, porque su raza significaba un sinónimo de la costa, un igual de la injusticia y de la vergüenza que acuciaba al país, pero también podía significar convertirse en uno de los nuevos amautas que concienciaban y educaban a los indios. Se culpaba a la costa de la explotación de los indios, y se amenazaba con la llegada de la venganza de la masa indígena que bajaría de la sierra como una unión de proletarios. Se repetía la misma amenaza que había aparecido en los escritos de Valcárcel y su temible "tempestad", la misma venganza que Churata promulgaba en su relato "El gamonal", la misma voluntad vengativa que Ernesto Reyna había recalcado en la revuelta de *El Amauta Atusparia*. Se seguía amenazando a las clases dirigentes y se fundamentaba aquel conflicto en un criterio étnico, aunque aquí se aludía a la necesidad de forjar una clase social que reuniera a todo el proletariado.

En el relato de Miguel Ángel Urquieta, "El mapuche", también se planteaba el problema de la nacionalidad en términos raciales. Según el trato que recibieran las razas inferiores, éstas respetarían el orden social vigente o, por el contrario, se rebelarían. Se hablaba de la raza negra, pero el conflicto se leía en términos de clase

oprimida. Se planteaba el problema de lo que haría el esclavo con su libertad y se predicaba que un exceso de libertad podía ser peligrosa. De este modo, el indio podría rebelarse y tratar al blanco como un perro, acometer todas las tropelías que el blanco estaba acostumbrado a practicar con el indio, con el fin de que el blanco se convirtiera en un perro fiel, en un ser sumiso, como lo era el indio. Y el mestizo, que quedaba cercado entre dos frentes, veía peligrada su identidad, pero también sus intereses, entre dos mundos, dos razas y dos clases sociales. Al igual que el esclavo de "El mapuche", el indio se podría convertir en un ser fiel o en un ser temible que ponía en peligro los privilegios de todos. La venganza y la inversión del orden establecido se repetían otra vez, y otra vez aparecía la vieja utopía de que los dominadores de hoy, mañana podían ser dominados. Había que evitar esa inversión.

Aunque en un tono menos exaltado, lo mismo sucedía con los "Relatos aymaras" de Mateo Jaika. Allí pervivía, tal vez, el deseo de mostrar al genuino habitante americano como manifestación de que el Perú de las regiones era el Perú real y era el que no salía en los periódicos de la capital. Pero el resultado era una aproximación que resultaba una impostura. Allí el mundo de la delincuencia se veía con la misma admiración que el delincuente había sido tratado en la narrativa anarquista. El indio recibía el castigo por sus robos, pero nadie se preguntaba por los motivos de que se cometieran los delitos ni la forma de solucionar las miserias del indio, y todo volvía a enfrentar a la costa y la sierra. Pero el mundo tratado por Jaika no dejaba de ser un calco fallido con el que el escritor no acertaba a retratar el mundo del indio.

Todos los indigenistas pretendían mostrar al habitante andino en su mundo y denunciar su mísera situación. *Amauta* contribuyó notablemente en esta causa. Por ello aparecía en las páginas de *Amauta* un escritor como Eugenio Garro y un relato como "La hija de Cunca". Allí se denunciaba el atraso en que se encontraba el indio. El indio debía incorporarse al mundo moderno y el incesto y la superstición eran los signos de ese atraso. Era necesario un cambio de mentalidad. La fórmula no dejaba de tener una intención didáctica. Como Garro ya había señalado en *Amauta*, los indigenistas iban a ser los nuevos amautas y dentro de esta tarea entraba la de educar y enseñar ese mundo que había terminado por ser desconocido a los habitantes de la costa.

El indigenismo se había asignado a sí mismo el papel de rector

de los indios del Perú. Ellos iban a ser los que condujeran al Perú hacia la modernidad. Pero el problema estribaba en cómo asumir los avances propiciados por el mundo moderno. Algunos, como Mariátegui, pensaban que había que tomar las ideas de la vieja Europa, pero ello implicaba el peligro de calcar los avances europeos, el gusto y las modas del viejo continente, y de copiar sin más, sin tener en cuenta el contexto, la historia y la tradición del país al que se intentaba empujar hacia la modernidad. María Wiese profundizaba en este problema con su cuento "El forastero", y esta cuestión ponía otra vez de manifiesto la dicotomía entre los modelos importados y los modelos autóctonos. Por ello se intentaba explicar que la modernidad no podía implicar la pérdida de la propia identidad. El Perú se tenía que modernizar, pero sin caer en el peligro del olvido de la tradición propia. Mariátegui ya lo había dicho en sus *Siete ensayos*, y María Wiese lo repetirá en su narrativa. Wiese mostraba cierta resignación al hecho de que la modernidad difuminase la huella de la tradición. Parecía algo inevitable, pero su denuncia quedaba ahí.

A pesar de su defensa de la tradición y de abogar por la conveniencia de su sostenimiento, María Wiese plasmaba un mundo en donde los blancos representaban los valores de occidente y los reflejos de lo moderno, mientras que los indios, por su parte, encarnaban la tradición. En ningún momento se cuestionaba que iban a ser esos mismos blancos los encargados de guiar los destinos de la nación. El resultado era, a su pesar, que el indio asimilara la cultura de Europa, que se integrara en la sociedad moderna o que desapareciera sin remisión, y eso mismo era el postulado que se desprendía de la hacienda en donde se situaba la acción de "El forastero". Del mismo modo que en *Aves sin nido* se planteaba el problema de la modernidad, en su cuento "El veneno", el blanco bueno luchaba contra las injusticias cometidas a los indios y sustentaba la modernidad bien entendida, mientras que los blancos malos eran los que se seguían comportando a la manera de la vieja oligarquía criolla y se resistían a aceptar los avances que implicaba la inserción en el mundo moderno. ¿No eran esos blancos o mestizos los verdaderos amautas? No eran ellos mismos, los indigenistas, esos blancos o mestizos, ideológicamente afines al indio, los únicos que podían guiarlo en la encrucijada de la modernidad?

María Wiese criticaba la apariencia, el lujo más superficial y los hábitos frívolos originales de Occidente que se colaban en la

mentalidad de los miembros de la clase propietaria. Y ese afán de ser moderno sólo en apariencia, criticado por Wiese en "El forastero" se ponía de relieve también en dos relatos de corte urbano como "El hombre que se parecía a Adolfo Menjou" y "Dos hombres". Wiese seguía el pensamiento mariateguiano de cerca y también pensaba en la necesidad de asimilar la modernidad sin abandonar la tradición.

Como en el folletín de Clorinda Matto de Turner se producía un enfrentamiento racial, pero, a diferencia de los textos de Reyna, Valcárcel, Delmar y Churata, se abría la posibilidad de que existiera una convivencia entre las distintas etnias. María Wiese no hacía sino reflejar los intereses de la clase social a la que pertenecía, pero no de manera muy diferente a la del resto de los indigenistas.

María Wiese también escribió narraciones ubicadas en la ciudad, pero éstas ni tenían nada que ver con los oprimidos de la ciudad ni con los de las regiones. Posiblemente, ella sólo se preocupara de estos temas después de su matrimonio con José Sabogal, una vez se viera influida por el círculo de Mariátegui. Por tanto, puede parecer que fue uno de esos escritores que se subió al tren de la modernidad cuando el indio ya era un signo del debate de lo moderno, cuando el indio era ya un valor de cambio, ya que su fervor en defensa de los indios contrastaba con el resto de lo publicado en *Amauta*. Sus otros cuentos no hablaban del indio. El resto de su producción estaba más cerca del confesionalismo decimonónico de corte burgués que de cualquier propuesta de acercar la literatura a la problemática social del momento. Al igual que Serafín Delmar o Ernesto Reyna, María Wiese mostraba dos estéticas: una europeizante y de acuerdo con el gusto de la burguesía, y otra más acorde con los postulados de la revista *Amauta*. El indigenismo volvía a ser un tren que despertaba la apariencia de la modernidad y al que los escritores se podían subir y bajar para recaer en la mejor estación.

El enfrentamiento racial y la segregación biológica que los indigenistas utópicos criticaban al poder de la costa y que ellos mismos utilizaban como amenaza, se distanciaban del planteamiento narrativo de uno de los autores peruanos más importantes que publicó en *Amauta*: Enrique López Albújar. Seguía en pie la denuncia de los males del indio, pero con un tono bien distinto, lejos del realismo selectivo de la mayoría de los indigenistas y de su exaltación lírica. En *Matalaché*, se reclamaba la dignidad de un esclavo negro a la hora de enamorarse de una mujer blanca. Aunque

se trataba el problema de la raza negra en las haciendas de la costa, el conflicto de la explotación era igualmente válido para la situación del indígena, que era el tema que en mayor medida tenía que tratar López Albújar en toda su producción. *Matalaché*, introducida en el contexto de *Amauta*, recibía una lectura a favor del indio. Se apostaba por la convivencia entre razas. Por tanto, se defendía al hombre, independientemente de su raza. También se trataba de incorporar al indio a la modernidad, y aquí, al igual que había plasmado en sus ensayos Jorge Basadre, sí que se apostaba por una visión de futuro, por un verdadero Perú que integrara a todas las razas y que incorporara a las regiones al sistema productivo, un Perú que superara la fácil dicotomía establecida entre la cultura indígena y la cultura occidental. Por ello, en correspondencia con Basadre, López Albújar, pintaba a un indio más creíble, muy lejos de las idealizaciones delirantes de Valcárcel, Churata o Reyna. El indio tenía virtudes y defectos y se hacía necesaria su incorporación al ritmo de la nación.

Pero las diferencias de López Albújar con el resto de indigenistas aún eran más grandes, porque López Albújar tampoco plasmaba la venganza, ni reproducía la vieja utopía que superponía a unas razas sobre otras. López Albújar apuntaba a una apuesta mucho más viable que la de otros narradores de *Amauta*. Tampoco parecía que aceptara esa defensa aparentemente tan desinteresada del indio que hacían aquellos que se querían convertir en amautas capaces de guiar al pueblo. Ese interés, que ponía al indigenismo bajo sospecha, iba a constituir uno de los temas de "El fin de un redentor". Allí no apuntaba a otro sitio que en esta dirección. El automóvil, como signo de la modernidad, parecía ser el redentor de los males del indio, pero el indio iba a seguir ocupándose de los trabajos más duros e iba a seguir ocupando el estrato más bajo de la sociedad. Había que integrar al indio en el mundo moderno, pero también había que señalar con el dedo a aquellos aparentes redentores que creían defender al indio mientras que lo seguían relegando al puesto de trabajador manual sin una posibilidad de ascender en la escala social. Allí se cuestionaba que la modernidad fuera a ser la panacea que remediara todos los males del indio, tal como rezaba Mariátegui. Parecía que llegaba el momento en que los redentores del indio se terminaban al igual que iba a ocurrir con la fiebre indigenista.

Las maneras de encarar la modernidad fueron de muy distinto tipo y el abanico de propuestas ante este hecho en las páginas de

Amauta fue bastante amplio. Otros autores se implicaron en la denuncia de las injusticias cometidas contra el indio, pero no vieron la necesidad de concienciar al lector para que tomara partido en esa división racial. Estas muestras tuvieron mucho menor peso en el grueso de los números de *Amauta*, porque se les concedió mucho menos espacio que a los autores de denuncia como Valcárcel o Churata, tanto en la extensión de sus relatos, como en el número de colaboraciones.

Entre esos autores, Adalberto Varallanos, planteaba la problemática del hombre consciente de los problemas que aquejaban al país, un hombre que vivía entre dos mundos, un hombre con "el cerebro partido en dos mitades" que se correspondían con las dos razas y las dos afinidades en que se dividía el Perú. En su "Crimen celestial", la prosa experimental se mezclaba con la imaginería de la vanguardia y se mostraba como la respuesta literaria a la necesidad de explicar el mundo andino, un mundo que en su relato aparecía olvidado por la costa, pero sin el lirismo exagerador de Valcárcel o Churata. Allí, con un tratamiento humorístico, la región de Huanuco carecía de soluciones a sus problemas, y el bandolerismo y los robos que causaban los propios indios eran los problemas que complicaban la vida de la población. Se criticaba la cortedad del brazo del poder para llegar a las regiones y el hecho de que las soluciones no fueran reales sino simples parches, que sólo momentáneamente reparaban los daños, sin afrontar de verdad la situación de la población. Se abandonaba la denuncia política delirante y exagerada, postulando la existencia de un mundo mestizo que se distanciaba de la realidad dual presentada por el indigenismo radical. Incluso se parodiaban esas posturas y se cuestionaba la belleza de la temible "tempestad" cuando ésta no significaba más que la desunión y la destrucción de lo que era el país.

A pesar de la larga lista de escritores que aparecieron en *Amauta*, uno de ellos destacaba por encima de todos. Ese escritor, encargado de sobrevivir a las modas de la vanguardia y de superar el olvido que los demás han sufrido, no podía ser otro que el más universal de los escritores peruanos: César Vallejo. Su discurso no hablaba del dolor del indio, a pesar de la opinión de algunos críticos, ni del blanco, ni del mestizo, sino del dolor del hombre, el dolor del hombre universal. El indigenismo había dado su respuesta de la modernidad fijando su atención únicamente en el indio, y su propuesta sobre el país era que el Perú era un país de indios. El

indigenismo sólo supo ver un mundo de indios. Vallejo respondía de la modernidad hablando de un mundo de hombres, hombres doloridos por el hecho de vivir, una visión que suponía un espectro mucho más amplio que las limitaciones impuestas por el indigenismo.

En Vallejo el hombre aparecía condenado por el mismo destino, por el rumbo de unos años demasiado complejos para ser asimilados de la noche a la mañana. El hombre estaba condenado al sufrimiento por la época que le había tocado vivir, la misma modernidad que ya era un hecho consumado. Porque el futuro del hombre se veía condenado a regirse según la lógica de la tierra que imponía o bien un Dios inmisericorde o bien el capitalismo más cruel. Dios había callado para siempre y el capitalismo no admitía preguntas. Sólo quedaba el hombre para responder a ese absurdo del hecho de vivir. El "sentido de la tierra", citado por Nietzsche, apuntaba a la responsabilidad del mismo hombre, pues era éste el que era el culpable de sus malas acciones y el que achacaba las culpas a otros cuando se comportaba de manera injusta. Pero el hombre representado por Benites no hacía sino cumplir con su dificultoso papel de ser hombre y con las responsabilidades que su existencia conllevaba. Con un breve episodio, incorporado después a *El tungsteno*, Vallejo acusaba de esta manera a los hombres de las grandes empresas que sustentaba un sistema explotador, pero a su vez hablaba de la angustia humana ante los cambios e iniquidades de la modernidad; cuando los valores heredados ya no daban respuesta a la realidad circundante. En *El tungsteno* se condenaba a las estructuras sociales y económicas que la modernidad había impuesto, viendo en el comunismo la luz que iba a alumbrar los nuevos tiempos. Pero en "Sabiduría" no se hablaba de un hombre bueno o malo, de un hombre idealizado en favor de una u otra causa, sino que se hablaba del hombre real enfrentado a un momento histórico en el que los cambios le impedían sujetarse con firmeza a los escasos asideros que la realidad le mostraba. Era una visión inusual en el Perú, la visión del hombre contemporáneo que respondía a un auténtico espíritu de la vanguardia, a una nueva sensibilidad que definía la escisión de lo humano como el resultado de una crisis global, que era la que acaecía en las primeras décadas del S.XX.

Éste era el recorrido de la narrativa rural en la revista *Amauta*. Como el ensayo, el género narrativo también mostraba distintas variantes que impedían hablar de una única narrativa.

Temáticamente, frente al relato del indio, que ocupó la mayor parte del corpus, se situaba sólo el relato de César Vallejo que superaba las estrecheces del mundo indígena. Se trataba de una respuesta diferente a la modernidad, una respuesta que contrastaba con la visión del indigenismo que reducía la nacionalidad a la nacionalidad indígena.

Pero tampoco el relato indigenista parecía una totalidad coherente en la que todos los autores se presentasen con los mismos objetivos, la misma retórica, los mismos temas, la misma visión del indio, el mismo concepto de la identidad y la misma postura ante la modernidad.

A pesar de que la clasificación de estos relatos no podía conducir a una rígida taxonomía, se puede hablar de un primer grupo de narradores que contemplaba la modernidad como una carencia que sufría el país y que se debía resolver rápidamente. La situación del indio era una consecuencia de ese atraso. Era, en mayor o menor medida, una narrativa de denuncia en donde cabrían autores como Valcárcel, Gamaliel Churata, Ernesto Reyna, Serafín Delmar, Miguel Ángel Urquieta, Martínez de la Torre y Mateo Jaika. Este grupo de escritores compartiría la idea de la denuncia de las injusticias cometidas contra el indio. En la mayoría de los casos se trataba de un relato de tesis que pretendía concienciar al lector de los males que aquejaban al indio. En algunos se exigía una mejora de sus condiciones materiales, aunque no se correspondiesen con una igualdad total.

En la mayoría de ellos se manifestaba la utopía milenarista, en unos casos con una voluntad de regresar a la prosperidad del Incanato, en otros, con un deseo de inversión del orden establecido que iba a situar al indio como opresor de los que le habían relegado a su condición de miseria durante siglos.

Algunos de estos escritores planteaban una propuesta que iba a resaltar las diferencias entre la costa y la sierra, que resucitaba los odios y los rencores entre las razas, que se basaba en fundamentos biológicos. Ese racismo contradecía sus críticas a la costa y se distanciaba de la idea de un "Perú integral" al separar más la nación en lugar de unirla.

Formalmente, estos autores mostraban más diferencias que afinidades. Por una parte, autores como Martínez de la Torre, José Varallanos o Gamaliel Churata mostraban una evidente asimilación de los procedimientos narrativos de vanguardia, tales como las

imágenes delirantes, el humor o la estructura fragmentaria. Pero, frente a ellos, se situaban relatos de corte más tradicional como los de Valcárcel, Ernesto Reyna o Mateo Jaika.

López Albújar, Eugenio Garro, José Varallanos y María Wiese también denunciaban el atraso y la marginalidad del indio, pero se distanciaban del grueso del grupo en tanto que su denuncia no manifestaba la misma contundencia. En ellos estaba ausente la utopía milenarista. Tampoco sus obras tenían el propósito de amenazar a la clase dirigente con la posibilidad de una rebelión. Frente al indigenismo utópico y radical, estos narradores intentaban mostrar el atraso en que vivían las regiones sin resucitar los odios interétnicos que sobrevivían en el Perú.

Sin embargo, entre estos escritores también había bastantes diferencias. Varallanos mostraba la asimilación de la técnica vanguardista, mientras que López Albújar, Garro y María Wiese se caracterizaban por la práctica de un realismo más tradicional.

La llegada de los avances de la modernidad debía ser la solución al desequilibrio de las regiones frente a la costa. La apuesta por la convivencia entre las razas se presentaba en Varallanos mediante su doble condición que lo situaba entre esos dos mundos, mostrando su simpatía por el mundo indígena. López Albújar apostaba por esa convivencia en su novela *Matalaché*, mientras que en "El fin de un redentor" se imponía el desenmascaramiento de aquellos interesados defensores del indio que exigían mejoras materiales para el indio, aunque éste siguiera ocupando el mismo puesto en la sociedad.

Finalmente, César Vallejo constituía un grupo aparte. El autor de Santiago de Chuco se planteaba no sólo el rol que el hombre iba a jugar en los nuevos tiempos, sino que en su relato se criticaban las consecuencias que para él tenían los desequilibrios que imponía el mundo moderno. La acción se situaba en un contexto rural, pero ese ambiente local no presentaba al indio ni mostraba el problema de la sierra, sino que se reflexionaba sobre el hombre universal. La irrupción de la modernidad era un hecho ante el cual el hombre se rebelaba, aunque el sujeto nada podía hacer contra ella, y el problema residía en la identidad del hombre frente a un mundo cambiante en donde la lógica que organizaba y regía los destinos de las personas se había vuelto absurda y condenaba a los humanos al dolor y el sufrimiento por el simple hecho de estar en esta tierra. Sólo quedaba como respuesta un grito de rebeldía, un grito de angustia al

que Dios no iba a responder.

Este amplio abanico conformaba la narrativa rural en *Amauta*. Con ellos Mariátegui mostró a sus lectores un amplio panorama de los escritores que en aquellos momentos renovaban las letras peruanas. Todos ellos de una manera o de otra daban explicación y testimonio de una época acuciada por los cambios que la modernidad imponía y todos ellos en cierta medida eran una respuesta y una manifestación de lo que ese proceso implicaba. La narrativa indigenista fue la que llenó más páginas en *Amauta* frente a otro tipo de relatos.

En la mayor parte de los relatos había un hecho evidente: la defensa del indio surgía del estrato de los mestizos o de los blancos, pero nunca de los propios indios y esa defensa nacía condicionada por un escaso conocimiento y una documentación inexistente sobre la vida y la situación de los indígenas. ¿Por qué, entonces, defender a una raza que resultaba ajena, cuando no contrapuesta, a los intereses de la clase de la cual salían los principales discursos que pretendían defenderla? ¿Acaso los indigenistas iban a defender un proyecto que perjudicara sus propios intereses? Los indigenistas abogaron por el indio porque el progreso del país resultaba imposible sin la incorporación del indio al pleno proceso de producción. El Perú no podía vivir con la mayor parte del país segregada en las montañas o en la periferia de las grandes ciudades, distanciada de todos los cambios que se producían en el mundo. Sin duda alguna, también existían razones humanitarias que obligaban a los intelectuales a ser críticos con la realidad que les rodeaba, y la explotación inhumana del indio era el principal motivo de indignidad para la nación. También algunos indigenistas habían sido tratados como indios cuando no lo eran y habían visto su identidad partida y la mitad de su yo, que pertenecía a aquel mundo olvidado por Dios, se dolía por los males que acosaban al indio y que venían de su propia raza y de su propia clase social. Por ello algunos hicieron suya la causa ajena y se apropiaron de la reclamación del habitante que sufría las injusticias más despiadadas.

Pero, en otros casos, debieron existir ambiciones políticas, económicas y editoriales que empujaban a los escritores a ponerse de lado de los más desfavorecidos. Este fervor por la causa indigenista se acrecentaba en las primeras décadas del siglo en coincidencia con el surgimiento de los movimientos de vanguardia en el país andino, y ser indigenista era una de las muchas maneras de ser moderno y de

incorporarse al carro de los avanzados.

El indio se convertía en motivo para llenar las páginas de centenares de tesis doctorales, de estudios etnográficos, de cuentos, novelas y poemas. El indio se iba a convertir en una moda, una moda que hacía vender libros, que permitía largas lecciones en las aulas de San Antonio Abad, porque así lo exigían los nuevos sujetos sociales, los nuevos lectores procedentes de las clases medias en ascenso, pero nunca eran los indios los que solicitaban la necesidad de este mercado, pues ellos seguían viviendo al margen del aparato nacional.

Pero también había algo de ambición política en ese interés por el indio. Existía una ambición de poder, propiciada por el vacío del discurso del gobierno de Leguía que no podía soportar la presión conservadora de la oligarquía y la exigencia creciente de los sectores populares que reclamaban una mayor participación en los puestos del poder. Sus palabras ya se habían convertido en signos vacíos de una retórica que no daba ninguna solución al problema y que no conseguían evitar la radicalización de los partidos opositores. El indio seguía aislado de esta lucha, pero algunos indigenistas pretendían que se convirtiera en el arma argumento que podía poner y quitar gobiernos. Así, desde el Cuzco, Valcárcel amenazaba con la llegada de una "tempestad", en caso de que se siguiera desatendiendo el problema indígena, y, a su prédica, se unía la voz de muchos escritores que apoyaban dichas amenazas, pues la rebelión del indio podía ser peligrosa para todos, patriciado y clases medias. Era mejor aliviar sus perentorios problemas, aunque ello no se correspondiera con un igualitarismo total. Esa defensa podía responder a fines totalmente altruistas, pero también a la posibilidad de ver en peligro sus privilegios de clase. Porque los indigenistas no eran a ojos de los indios diferentes del resto de los blancos. Una rebelión generalizada iba a perjudicar su posición social a no ser que fueran ellos mismos los que se levantaran como máximos defensores de los indios.

Los indigenistas coincidieron en la década de 1920, y desaparecieron casi simultáneamente al mismo tiempo que se producía el fallecimiento de Mariátegui y la agonía de la revista *Amauta*, así como con el fin del *Boletín Titikaka*. El ocaso del movimiento coincidía con la sustitución del régimen de Leguía por la dictadura de Sánchez Cerro, momento en que la izquierda iba a quedar dividida por la pugna entre comunistas y apristas. El indigenismo sufrió la disgregación del frente político de izquierda ante la lucha de ambos partidos. Con la llegada de la dictadura y la

imposibilidad de hacerle frente, el indio dejaba de ser un argumento literario, pues ya no era un valor de cambio en el debate político. La fiebre del indigenismo se había acabado, tal vez porque ya la modernidad se consideraba un hecho consumado y el debate del indio ya había perdido el vigor de antaño en medio del régimen dictatorial. Claro que la denuncia indigenista continuaría en Ciro Alegría, en Arguedas, en Scorza, pero el indigenismo ya no era una fiebre que llenaba las páginas de las publicaciones por doquier.

En los años de *Amauta* el agotamiento del discurso oficial había creado la posibilidad de que el indio se convirtiera en un arma arrojadiza que podía servir a los planes de los indigenistas para salvaguardar su posición social e incluso para mejorarla. Indudablemente, debió de existir más de una actitud sincera que puso su pluma al servicio de una causa que consideraba justa, pero también podemos pensar en la posibilidad de que muchos de los autores que incluyeron al indio en sus relatos o en sus ensayos, no hicieron otra cosa que subirse al tren de una moda, al tren del indigenismo, a los márgenes de una estética que les podía hacer populares y que les podía permitir sacar su obra a la luz en la revista más importante de la vanguardia en el Perú.

De otra forma no se explicaba la efervescencia del indigenismo en tan solo algo más de veinte años, así como su rápido declive, potenciado, por otra parte, por la persecución política. Tampoco quedaría explicado, en ese caso, que los autores de la costa escribieran relatos sobre el indio cuando el indio no suponía una parte de su realidad más próxima. No encontraría justificación el hecho de que los escritores, que provenían del estrato blanco o mestizo y que residían en la costa, lucharan contra sus propios intereses de clase, ni tampoco el que algunos reprodujeran, en algunos textos, los tópicos de la denuncia de los indigenistas, y que, en otros, se olvidaran por completo del indio.

Amauta también mostró relatos que introducían la visión del mundo urbano, pero éstos fueron muchos menos que los que hablaban del hombre de las regiones. Tal vez porque el problema capital era tratar de incorporar a las regiones en la marcha general de la nación, tal vez porque esos relatos tenían ya cabida en otras revistas de la capital o tal vez porque en ellos nunca se hablaba del indio. Ni Díez-Canseco, ni María Wiese, ni Ángela Ramos, ni Martín Adán, ni Estuardo Núñez hablaron del indio recién llegado a la ciudad. Y aunque esta ausencia pueda parecer extraña, podemos

suponer que los indios en la capital eran todavía unos personajes muy extraños. La narrativa urbana adquirió casi siempre un compromiso con el personaje de la ciudad, aunque bajo moldes y temas mucho más diversos que la narrativa rural. La sensibilidad del hombre de la ciudad era muy distinta a la del hombre de las regiones y sus problemas también eran otros. Por ello en la narrativa urbana estaba totalmente ausente el problema de la identidad, ya que la costa era la región dominante y no requería ningún tipo de integración en aquellos inclementes años de la tercera década del siglo.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

- ANUARIO BIBLIOGRÁFICO PERUANO 1967-1969, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1976.
- AAVV, *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1928, v.LXII.
- AAVV, *Peruanidad e identidad*, La Cantuta-Chosica (Perú), Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, 1997.
- AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1981.
- AAVV, *Historia del Peru*, Lima, Mejía Baca, 1985, 11 volúmenes..
- AAVV, *Perú: hechos y cifras demográficos*, Lima, Consejo Nacional de Población, 1984.
- AAVV, *Primer encuentro de narradores peruanos*, Lima, Casa de la Cultura del Perú, 1969.
- AAVV, *Memoria Visual de los Andes Peruanos. Fotografías 1990-1950*, Madrid, Fundación Natwest, 1994.
- AAVV, *Mariátegui y la literatura*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1980.
- AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927.
- AAVV, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.
- AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987.
- ADÁN, Martín, *La casa de cartón*, Lima, sin editorial y sin fecha. Prológo de Alberto Escobar y notas de Elsa Villanueva.
- AGUILAR, Luis Felipe, *Cuestiones indígenas*, Cuzco, Biblioteca El Comercio, 1922.
- AGUIRRE GAMIO, Hernando, *Mariátegui: destino polémico*, Lima, Instituto Nacional de

Cultura, 1975.

-ALAZRAKI, Jaime, "El indigenismo de Martí y el antiindigenismo de Sarmiento", en *Cuadernos Americanos*, año XXIV, v.CXLI, n°4, julio -agosto, 1965.

-ALCIBÍADES, Mirla, "Mariátegui, *Amauta* y la vanguardia literaria", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°4, 2° semestre, 1992.

-ALDRICH, Earl M., *Regionalismo e indigenismo*, Madrid, La Muralla, 1980.

-ALEGRÍA; Ciro, "A manera de prólogo", en Enrique López Albújar, *Memorias*, Lima, Talleres Gráficos P.L. Villanueva, 1963.

———"Notas sobre el personaje en la novela Hispanoamericana", en Juan Loveluck, *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1969.

-ALFAJEME, Augusta y VALDERRAMA, Mariano, "El surgimiento de la cuestión agraria y del llamado problema indígena", en Carlos Iván Degregori y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Ediciones CELATS, 1978.

-ALIMONDA, Hector, "Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad", *Anuario Mariateguiano*, v.VI, n°6, 1994.

-AMORÓS, Andrés, *Introducción a la novela contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1976.

-ANDERLE, Adam, *Comunistas y apristas en los años treinta en el Perú*, Acta Histórica, Szeged, 1978.

———*Los momentos políticos del Perú*, La Habana, Casa de las Américas, 1981.

-ANDERSON IMBERT, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

———"Discusión sobre la novela de América", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

———*Teoría y técnica del cuento*, Barcelona, Ariel, 1992.

-ANTÚNEZ DE MAYOLO, Santiago, "El problema del indio y de la tierra", en AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927

——— *La sublevación de los indios del Callejón de Huaylas*, Lima, Ediciones Kuntur, 1987.

-AQUEZZOLO, Manuel (Ccomp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976.

-ARÉSTEGUI, Narciso, *El Padre Horán*, Lima, Imprenta El Comercio, 1948.

-ARGUEDAS, José María, "Testimonio", en *Primer encuentro de narradores peruanos*, Lima, Latinoamericana Editores, 1986.

———*Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, S.XXI Editores, 1975.

———*Cantos y cuentos quechuas*, 2 vol., Lima, Municipalidad de Lima, 1986.

———y ROMUALDO, Alejandro, "Poesía y prosa en el Perú contemporáneo", en panorama actual de la literatura latinoamericana, Madrid, Fundamentos, 1970.

- ARIAS-LARRETA, Abraham, *El cuento indoamericano*, Barcelona, Edición del autor, 1978.
- ARICÓ, J., "Mariátegui y la formación del Partido Socialista en el Perú", en *Socialismo y participación*, nº11, Lima, octubre-diciembre, 1981.
- ARROYO REYES, Carlos, "Luces y sombras del incaísmo modernista peruano. El caso de los cuentos de Abraham Valdelomar", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 539-540, mayo-junio, 1995.
- "Abraham Valdelomar y el movimiento colonidista", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº557, mayo, 1996.
- "Entre el regeneracionismo y el Volkgeist", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº577-578, julio-agosto, 1998.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista, *El Inca Garcilaso en sus 'comentarios'*, Madrid, Gredos, 1964.
- BARRERA, Trinidad, "Escalas melografiadas o la lucidez vallejana", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº456-457, v.I 1988.
- BASADRE, Jorge, *Equivocaciones*, Lima, 1928.
- "Divagación sobre literatura reciente" (1928), en Nelson Osorio (comp.), *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia hispanoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988. Recogido también en Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales en el Perú: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Valencia, Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996.
- Perú: Problema y Posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*, Lima, Ronsay, 1931. Segunda edición: Lima, Banco Internacional del Perú, 1978. La más reciente es Lima, Librería Studium, 1987.
- La promesa de la vida peruana y otros ensayos*, Lima, Publicaciones de la revista *Historia*, 1943.
- Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*, Lima, Ed. Huascarán, 1947.
- La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú* (1929), Lima, Ediciones Huascarán, 1947.
- Chile, Perú y Bolivia independientes*, t.II, Barcelona Salvat, 1948.
- "Leguía y el leguismo", en Jorge Basadre y otros, *Primer panorama de ensayistas peruanos*, Lima, Editorial Latinoamericana, 1958.
- Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 17 volúmenes, 1968.
- La vida y la Historia. Ensayo sobre personas, lugares y problemas*, Lima, Fondo del Libro del Banco Industrial de Perú, 1975.
- La Vida y la Historia*, Lima, Talleres Industrial Gráfica S.A., 1981.
- BASOMBRÍO, Carlos, *El movimiento obrero. Historia gráfica*, nº1, Lima, Tarea (Asociación de publicaciones educativas), 1981.
- y Sagástegui L., Wilson, *El movimiento obrero. Historia gráfica*, nº2, Lima, Tarea (Asociación de publicaciones educativas), 1981.

- BASTIDE, Roger, "Para una cooperación entre el psicoanálisis y la sociología en la elaboración de una teoría de las visiones del mundo", en AAVV, *Sociología contra psicoanálisis*, Planeta, 1986.
- BAZÁN, Armando, *Mariátegui y su tiempo* (1939), Lima, Empresa Editorial Amauta, 1969.
- BAZÁN, Santiago, *Biografía de José Carlos Mariátegui*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1939.
- BEIGEL, Fernanda, "Un portavoz, una revista y una vanguardia: el proyecto de José Carlos Mariátegui y la periodización de la revista *Amauta*", en *Anuario Mariateguiano*, v. VIII, nº8, 1996.
- BEJAR, H, "APRA-PC, 1930-1940: Itinerario de un conflicto", en *Socialismo y participación*, nº9.
- BELAÜNDE, Víctor Andrés, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, en *Obras Completas*, vol. I, Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, 1987, Lima, Imprenta y Librería de San Pedro, 1908.
- *La realidad nacional*, París, 1931, en *Obras Completas*, vol. II, ed., cit.
- *La síntesis viviente*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1950.
- *Memorias*, Lima, 2 vol., 1961.
- *Peruanidad*, Lima, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, 1983, en *Obras Completas*, vol. V, ed., cit.
- *Meditaciones peruanas*, en *Obras Completas*, vol. II, Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987.
- *La realidad nacional*, en *Obras Completas*, vol. II, ed., cit.
- BELMONTE, José, *Historia contemporánea de Iberoamérica*, Madrid, Guadarrama, 1971, tres tomos.
- BELLINI, Giuseppe, *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Castalia, 1997.
- BENEDETTI, Mario, "Acción escrita y creación literaria", en *El ejercicio del criterio*, Madrid, Alfaguara, 1995.
- "La realidad y la palabra", en *op. cit.*;
- "Convalecencia del compromiso", en *op. cit.*
- BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones*, vol. I Madrid, Taurus, 1971, p.44.
- "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica" (1936), en *Discursos interrumpidos*, v. I, Madrid, Taurus, 1987.
- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, en *Iluminaciones*, vol. IV, Madrid, Taurus, 1998.
- BERGER, Victor, *Ensayos sobre Mariátegui*, Simposio de Nueva York, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.
- BERMÚDEZ, Oscar, *Historia del salitre*, Santiago de Chile, Ed. Universidad de Chile, 1963.
- BEVERLEY, John, *Del Lazarillo al Sandinismo. Estudios sobre la función ideológica en la*

literatura española e hispanoamericana, Minnesota, Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1987.

-BOLAÑOS, Federico, "La nueva literatura peruana", en *La Pluma*, Año III, v.X, febrero, 1929, recogido por Gloria Videla, en *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano*, t.II, Mendoza-Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1990.

-BONILLA, Heraclio, *Guano y burguesía en el Perú*, Lima, ed. IEP, 1974.

———"La emergencia del control norteamericano sobre la economía peruana", en *Desarrollo Económico*, 1977, vol.16, n°64.

———"El área andina como situación y como problema (Notas para una discusión)", en Francisco Miró Quesada y otros, *Historia, problema y promesa: homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1978.

———"Comunidades indígenas y estado nación en Perú", en Alberto Flores Galindo, *Comunidades campesinas*, Chiclayo, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, 1988 (2ª ed.).

———y otros, *La independencia en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

-BORGES, Jorge Luis, "El primer Wells", en *Otras inquisiciones* (1952), en *Obras completas de Jorge Luis Borges*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989.

———"De la alegoría a las novelas", en *Otras inquisiciones*, en *Obras Completas de Jorge Luis Borges*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989.

-BOSI, Alfredo, "La parábola de las vanguardias latinoamericanas", en Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Madrid, Cátedra, 1991.

-BOUDIN, Louis, *El imperio socialista de los incas*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1962.

-BOURRICAULD, François, "Algunas características originales de la cultura mestiza en el Perú contemporáneo", *Revista del Museo Nacional*, Lima, t.XXIII, 1954.

———*Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1954.

———"Notas acerca de la oligarquía peruana", en AAVV, *La oligarquía en el Perú*, Buenos Aires, Amorruta, 1969.

-BÓVEDA, Xavier, "Los intelectuales dicen Rafael Cansinos-Asséns", en Gloria Videla, *El Ultraísmo*, Madrid, Gredos, 1963.

-BRACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, París, Payot, 1978.

-BRETON, André, *Manifiestos del Surrealismo*, Madrid, Guadarrama, 1974.

-BRINTON, Crane, "Utopía y democracia", en Manuel, Frank E.(Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.

-BURGA, Manuel y FLORES GALINDO Alberto, *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1979.

———"Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)", en AAVV, *Historia de Perú*, Lima, Mejía Baca, 1985.

- BÜRGER, Peter: *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.
- BUSTO, José Antonio del, *Lope de Aguirre*, Lima, Editorial Universitaria, 1965.
——— *Historia general del Perú*, Lima, Studium, 1971.
- CABALLERO, María Milagros, "Clorinda Matto de Turner", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, Vol.II, Madrid, Cátedra, 1987.
- CARAVEDO MOLINARI, Baltazar, *Clases, lucha política y gobierno en el Perú: 1919-1933*, Lima, Retama, 1977
- CARMAGNANI, Marcelo, *América Latina de 1880 a nuestros días*, Barcelona, Oikos-Tau Editores, 1975.
- CARNERO CHECA, Genaro: *José Carlos Mariátegui periodista*, Lima, La acción escrita, 1964.
- CARRILLO, Francisco, *Clorinda Matto de Turner y el indigenismo literario*, Lima, Biblioteca Universitaria, 1967.
——— *Literatura quechua clásica*, Lima, Horizonte, 1986.
- CARRIÓN, Benjamín, "Jorge Basadre: Perú: problema y posibilidad", en Francisco Miró Quesada y otros, *Historia, problema y promesa: homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1978.
- CASSETTA, Giovanni, "Labor, revista sindical de los años veinte", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.
- CASTAÑEDA, Esther, "Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura del Perú independiente. Washinton Delgado" (reseña), *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, nº17, 1^{er} semestre, 1983.
- CASTOLDI, Alberto, *El texto drogado*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997.
- CASTRO, Augusto, *El Perú un proyecto moderno*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, 1994.
- CASTRO H., Guillermo, "El proceso de la cultura latinoamericana 1898-1930: José Carlos Mariátegui", *Casa de las Américas*, La Habana, nº118; enero-febrero, 1980.
- CASTRO ARENAS, Mario, *La novela peruana y la evolución social*, Lima, Ediciones, Cultura y Libertad, sin fecha, 1964.
- CASTRO POZO, Hildebrando, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1969.
- CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1991.

- COLLAZOS, Óscar, *Los vanguardismos en América Latina*, Barcelona, Península, 1977.
- CONCHA, Jaime, "Mariátegui y su crítica del latifundio", en Victor Berger, *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.
- CÓRDOVA ROSAS, Isabel, "Vallejo también para niños", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°456-457.
- CORNEJO, Raúl Estuardo, *La narrativa de López Albuja*, Madrid, Anaya, 1961.
- CORNEJO POLAR, Antonio, "El sentido de la narrativa de José María Arguedas", en *Revista Peruana de Cultura*, Lima, n°13, Lima, diciembre, 1970.
- "La imagen del mundo en La serpiente de oro", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°2, 2º semestre, 1975.
- "Aves sin nido: indios, 'notables' y forasteros", en *La novela peruana, siete estudios*, Lima, Horizonte, 1977.
- "Matalaché: las varias formas de la esclavitud", en *La novela peruana, siete estudios*, Lima, Horizonte, 1977.
- "Para una interpretación de la novela indigenista", en *Casa de las Américas*, XVI, n°100, La Habana, enero-febrero, 1977.
- "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, v.IV, n° 7 y 8, Lima, 1978.
- "La experiencia europea de Mariátegui" (reseña), *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, año V, n°9, 1er semestre, 1979.
- "La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia", en *Lexis*, n°4, julio, 1980.
- "Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista", Lima, Lascontay, 1980.
- "Literatura peruana: una totalidad contradictoria", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°19, 1º semestre, 1984.
- "La formación de la tradición literaria en el Perú", Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989.
- "Historia de la literatura del Perú republicano", en AAVV, *Historia del Perú*, vol.VIII, Lima, Juan Mejía Baca, 1985.
- "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina", en *Anuario Mariateguiano*, v.V, n°5, 1993.
- "Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas", Lima, Ed. Horizonte, 1994.
- y Paoli, Roberto, "Sobre el concepto de heterogeneidad a propósito del indigenismo literario", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°12, 2º semestre, 1980.
- CORNEJO POLAR, Jorge, *Antología de la poesía de Arequipa en el S.XX*, Arequipa, INC, 1976.
- CORRAL, Wilfrido, "Raros y canónicos", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°557, mayo, 1996.
- COSÍO, Félix, "La Universidad del Cusco ante el problema indígena", en *Revista Universitaria*, n°35, Cuzco, agosto de 1921.

- COTLER, Julio, *Claves, estado y nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- COYNÉ, Andrés, "Años y contexto de Trilce", en *César Vallejo*, Buenos Aires, Nueva visión, 1968.
- CUEVA, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- CÚNEO, Dardo, "Nota sobre José Carlos Mariátegui", *Cuadernos Americanos*, nº5, septiembre-octubre, 1966.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio, "Reseña histórica del indigenismo", en *Cuadernos Americanos*, nº17, marzo-abril de 1956.
- *La literatura política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, México D. F., ed. de Andrea, 1957.
- "Poética y marxismo en Mariátegui", *Hispanamérica*, nº34-35, 1983.
- "Religión y revolución en Mariátegui", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, nº1, vol. XXXIV, Publications of the Congress of the United States about Latin America, 1984.
- "El indigenismo peruano y Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, nº127, abril-junio, 1984.
- "La superación del anarquismo en Mariátegui", en Victor Berger, *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.
- "La influencia ideológica de Mariátegui en el movimiento chicano", en Victor Berger (Ed.), *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.
- "Vallejo y Mariátegui: convergencias y divergencias", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº454-455, v.I, abril-mayo, 1988.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Ricardo, *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982.
- CHAVARRÍA, Jesús, "La desaparición del Perú colonial", en *Aportes*, nº3, París, enero de 1972.
- CHIARINI, Paolo, *La vanguardia y la poética del realismo*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1964.
- CHURATA, Gamaliel, *El pez de oro*, La Paz-Bolivia, Editorial Canata, 1957.
- *Antología y valoración*, Lima, Ediciones Instituto Puneño de Cultura, 1971.
- "Alzamiento de los Pizarros", en J. Tamayo Herrera, *El pensamiento indigenista*, Lima, Mosca Azul, 1981.
- "Mama Kuka", en *El Pez de Oro. Retablos de Laykhakuy*, Puno, Festival del Libro Puneño, 1987.
- DEGREGORI, Carlos Iván, y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Ediciones CELATS, 1978.
- DELGADO, Washington, *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente*, Lima, Ricchay, 1980.

- DELMAR, Serafín, *Sol: están destruyendo a tus hijos*, Buenos Aires Americalee Ediciones, 1941.
- "Interpretación social del arte en América", en *Repertorio Americano*, t.XVII, n°8, 25 de agosto, 1928, recogido por Gloria Videla, en *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano*, t.II, Mendoza-Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, 1990.
- DEUSTA, José y RÉNIQUE, José Luis, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú: 1897-1931*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1984.
- DÍAZ ROZZOTO, Jaime, "José Carlos Mariátegui y las posibilidades del desarrollo no capitalista de la comunidad indígena peruana", en *Cuadernos Americanos*, v.CXLVI, mayo-junio, 1966.
- DÍEZ CANSECO, José, *Suzy*, en *Mercurio Peruano*, Lima, año XIII, v.XX, n°141-143, mayo-julio de 1930. Existe una edición más reciente: *Suzy*, Lima, Editor Renée Díez Canseco, 1979.
- Estampas Mulatas*, (Prólogo de Federico More), Lima, Librería Francesa Científica y Casa Editorial F. y E. Rosay, 1930.
- Estampas Mulatas*, Santiago de Chile, Zig-Zag, Biblioteca Americana, 1938.
- Estampas Mulatas*, en *Obras Completas de José Díez Canseco*, t.II, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad, 1951.
- Duque*, incluye prólogo de Luis Alberto Sánchez, Santiago de Chile, Editorial Ercilla, 1934.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Itsmo, 1978.
- DURAND, Francisco, "Industrialización y clases sociales en el Perú", en *Análisis*, n°7, enero-abril, 1979.
- DURAND, José, *El Inca Garcilaso clásico de América*, México D.F., Septentas, 1976.
- DURANDIN, Guy, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, Barcelona, Paidós, 1983.
- ECO, Umberto, "Uso práctico del personaje", en *Apocalípticos e integrados* (1968), Barcelona, Tusquets, 1995.
- EHLERT, Klaus, "Bajo el signo del imperialismo", en AAVV, *Historia de la literatura alemana*, Madrid, Cátedra, 1991.
- ELIADE, Mircea, "Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología", en Manuel, Frank E. (Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.
- ENCINAS, José Antonio, *Causas de la criminalidad indígena en el Perú (Ensayo de Psicología Experimental)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1919, pp 16-21. Reproducido en W. Kapsoli, *Historia y psicología del indio*, Lima, Caribe, 1989.
- ESCAJADILLO, Tomás G., *La narrativa de López Albújar*, Lima, CONUP, 1972.

- "José María Arguedas y el indigenismo de Mariátegui", en AAVV, *Mariátegui y la literatura*, Lima, Amauta, 1980.
- "Meditación preliminar acerca de José María Arguedas y el indigenismo", en *Revista Peruana de Cultura*, nº13 y 14, 1980.
- "El indigenismo (no) ha muerto: ¡Viva el indigenismo!", en *hueso úmero*, nº5 y 6, abril-septiembre, 1980.
- "El Mariátegui que nos falta", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, nº20, 2º semestre, 1984.
- "Una contribución bibliográfica mayor sobre la literatura peruana", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, nº19, 1er semestre, 1984.
- Narradores peruanos del S.XX*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- ESCALANTE, José Ángel, "Nosotros los indios", R. Gutiérrez Rea, en *La polémica del indigenismo*, ed., cit.
- ESCOBAR, Alberto, *Antología de la poesía peruana*, Lima, Ediciones Peisa, 1973.
- La narración en el Perú*, Lima, 1960.
- ESCORZA, Manuel, *Redoble por Rancas* (1970), Barcelona, Planeta, 1978.
- La tumba del relámpago*, Barcelona, Plaza y Janés, 1988.
- ESPEJO ASTRIZAGA, Juan, *César Vallejo, itinerario del hombre*, Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1965.
- FALCÓN, Jorge, *Amauta: polémica y acción de Mariátegui*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1979.
- El hombre en su acción*, Lima, Hora del Hombre, 1982.
- FERNÁNDEZ CIFUENTES, Luis, *Teoría y mercado de la novela en España: del 98 a la República*, Madrid, Gredos, 1982.
- FERRARI, Américo, "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los Siete ensayos de José Carlos Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, nº127, abril-junio, 1984.
- FERRERO, Onorio, "Significado e implicaciones Universales de un Mito Peruano", en Juan Ossio, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed., cit.
- FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- FLORES GALINDO, Alberto, "Los intelectuales y el problema nacional", en Emilio Romero y otros, *7 ensayos: 50 años de historia*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1979.
- La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*, Lima, Centro de Estudios y Promoción de Desarrollo, 1980.
- Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.
- Comunidades campesinas*, Chiclayo, Centro de Estudios Sociales Solidaridad, 1988 (2ª ed.).
- Tiempo de plagas*, Lima, El caballo rojo ediciones, 1988.

- y Sulmont, Denis, *El movimiento obrero en la industria pesquera. El caso de Chimbote*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1972.
- y otros, *Oligarquía y capital comercial en el sur peruano*, Lima, Universidad Católica del Perú, 1977.
- FLOREZ, Nelida, "La mujer en Amauta. Presencia de la mujer en la obra de José Carlos Mariátegui", en *Anuario Mariáteguiano*, v.VII, n°7, 1995.
- FORGUES, Roland, "Mariátegui y la cuestión negra", en *Anuario Mariáteguiano*, v.VI, n°6, 1994.
- FOSTER, David William, *Peruvian Literature. A Bibliography of Secondary Sources*, Connecticut, Greenwood Press, 1981.
- FRANCKE BALLVE, Marfil, "El movimiento indigenista en el Cuzco (1910-1930)", en Carlos Iván Degregori y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, Ediciones CELATS, 1978.
- FRANCO, C, "Mariátegui-Haya: surgimiento de la izquierda nacional", en *Socialismo y participación*, n°8, abril-mayo, 1981.
- "Sobre la idea de nación en Mariátegui", en *Socialismo y participación*, n°11, Lima, octubre-diciembre, 1981
- "Impresiones del indigenismo", en *hueso úmero*, Lima, n°19; octubre-diciembre, 1984.
- FRANCO, Jean, *César Vallejo. La dialéctica de la poesía y el silencio*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984.
- "César Vallejo", en Antonio Merino (Ed.), *En torno a César Vallejo*, Gijón, Ed. Júcar, 1988.
- FREYRE, Gilberto, *Interpretación del Brasil*, México, FCE, 1964.
- FRISANCHO, José, *Del jesuitismo al indianismo*, Lima, Southwell, 1928.
- FRYE, Northrop, "Diversidad de utopías literarias", en Manuel, Frank E.(Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, (1967), 2 vol., México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Vigilar y castigar*, (1972), Madrid, S. XXI Editores, 1988.
- FUENTES, Víctor, *La marcha al pueblo en las letras españolas*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1980
- "Superación del modernismo en la poesía de César Vallejo", en Antonio Merino (Ed.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988.
- FUENZALIDA, Fernando, "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en AAVV, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

- GÁLVEZ, José, *Posibilidad de una genuina literatura nacional*, Lima, Editora M. Moral, 1915.
- GARCÍA, Uriel José, *El nuevo indio*, (Cuzco, 1930), Lima, Editorial Universo, 1973.
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco, *Le Perou contemporain*, París, Dujarrig et Cie, 1907.
———*La creación de un continente*, París, Ollendorf, 1913.
- GARCÍA CALDERÓN, Ventura, *Cuentos peruanos*, Madrid, Aguilar, 1964.
———*La venganza del cóndor*, Madrid, Ed. Mundo Latino, 1924. Existe una edición más reciente en Lima, Peisa, 1977.
- GARCÍA SALVATECCI, Hugo, *El pensamiento de González Prada*, Lima, Ed. Arica, 1974.
———*Sorel y Mariátegui*, Lima, ed. Delgado Valenzuela, 1980.
- GARRELS, E., "Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario", *Escritura*, Caracas, I, enero-junio de 1976.
- GERMANÁ, César: "La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú", en *Análisis* (Cuadernos de investigación), n°2-3, abril-diciembre, Lima, 1977.
———"Mariátegui, el marxismo y la revolución", *Análisis*, n°1, enero-marzo, 1977.
- GIL CASADO, Pablo, *La novela social española*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- GINSBERG, Morris, *Manual de sociología*, Buenos Aires, Losada, 1954.
- GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos*, Madrid, Mario Muchnik, 1981.
- GIRARDO, Luis Alonso, "Estudio preliminar", en *Antología de la poesía hispanoamericana del S.XX*, Madrid, Alambra Longman, 1990.
- GOIC, Cedomil, *La novela hispanoamericana*, Valparaíso-Chile, Ed. Universitaria, 1973.
- GOICOECHEA, María Elena, "Amauta: Proyecto cultural de Mariátegui", en *Anuario Mariateguiano*, Lima, v.V, n°5, 1993.
- GOLDHAGEN, Daniel Jonah, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997.
- GOLOBOFF, Gerardo Mario, "Ideas estéticas y literarias de José Carlos Mariátegui", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°394, abril, 1983.
———"Elementos para un balance del indigenismo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°417, marzo de 1985.
———"Mariátegui y el problema estético literario", en Luna Vegas, *Mariátegui y la literatura*, ed. cit.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, "La novela indigenista en la toma de conciencia de la identidad iberoamericana", *Revista La Torre*, Lima, año III, n°9.

- GONZALES, Omar, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Ediciones Preal, 1996.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "El estilo de Mariátegui (papel para un retrato)", *Anuario Mariateguiano* III, n°3, Lima, 1991.
- GONZÁLEZ MONTES, Antonio, "7 ensayos/ 50 años de historia" (reseña), *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n°10, 2° semestre, 1979.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Páginas libres*, ed. América, Madrid, 1915.
- GONZÁLEZ VIGIL, Ricardo, "Colónida y el Modernismo", en AAVV, *Retablo de autores peruanos*, Lima, Ediciones Arco iris, 1990.
———*El Perú es todas las sangres (Arguedas, Alegría, Mariátegui, Martín Adán, Vargas Llosa y otros)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- GRASES, Pedro, "De la novela de América", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p.70.
- GROSSMANN, Rudolf, *Historia y problemas de la literatura latinoamericana*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972.
- GULLÓN, Ricardo, "Indigenismo y modernismo", en Homero Castillo, *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid, 1974. Este mismo artículo se reproduce en *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1973.
———*Diccionario de literatura española e hispanoamericana*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- GUTIÉRREZ, Miguel, "Ideología y política en los estudios literarios peruanos", en *hueso úmero*, Lima, n°4, 1980.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael, "Literatura y sociedad", en *Texto crítico* (Veracruz), III, n°8, 1977.
———"La literatura hispanoamericana de fin de siglo", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.II, Madrid, Cátedra, 1987.
———"Literatura fantástica y modernidad en Hispanoamérica", en Enriqueta Morillas Ventura (Coord.), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Ediciones Siruela, 1991.
- HALPERIN, DONHI, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1988.
- HARSS, Luis, *Los nuestros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966.

- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, *Obras completas*, Lima, ed. Mejía Baca, 1977.
- HENOSTROSA; Andrés, *Manuel González Prada* (Antología), México D.F., Editorial de la Secretaría de Educación, 1943.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Max, *Breve historia del modernismo*, Mexico, FCE, 1954.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario, *Las tensiones históricas en Hispanoamérica en el S.XX*, Madrid, Guadarrama, 1961.
- HOBSBAWM, Eric J.: "Los elementos feudales en el desarrollo de América Latina", en *Análisis*, n°5, mayo-agosto, Lima, 1975.
- "Ocupaciones campesinas de tierras en el Perú", *Análisis*, n°2-3, abril-diciembre, 1977.
- Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.
- IGLESIAS, Amalia, *Memorial de Amauta*, Madrid, Endymión, 1988.
- JIMÉNEZ BORJA, "Prólogo", en José de la Riva-Agüero, *Obras Completas*, Lima; Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962.
- JITRIK, Noé, "Papeles de trabajo: notas sobre vanguardismo latinoamericano", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año VIII, n°15, 1er semestre, 1982.
- KAPSOLI, W., *Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco 1880-1963*, Mimeo, Lima, 1971.
- Sublevaciones de Esclavos en el Perú (S.XVIII)*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1975.
- Los Movimientos Campesinos en el Perú*, Lima, Delva Editores, 1977.
- El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1980.
- "Prospecto del grupo 'Los Zurdos' de Arequipa", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°20, 2 semestre, 1984.
- Historia y psicología del indio*, Lima, Caribe, 1989.
- KLAIBER, S.J., *La iglesia en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- KRISTAL, Efraín, "Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, v. XIV, n°27, 1^{er} semestre, 1988.
- LARCO HOYLE, Rafael, "Prólogo", en AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927
- *Perú*, Barcelona, Juventud, 1966.
- LARCO HERRERA, Rafael, "El problema del indio", en AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927
- "Nota preliminar", en AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927
- LAUER, Mirko, *Introducción a la pintura peruana del S.XX*, Lima, Mosca Azul, 1976.

- "La poesía vanguardista en el Perú", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, nº15, 1^{er} semestre, 1982.
- El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del S.XX*, Mosca Azul Editores, Lima, 1989.
- LAVIANA CUETOS, María Luisa, *Túpac Amaru*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1990.
- LEECH, Geoffrey, *Semántica*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.
- LEÓN PORTILLA; Miguel, *Visión de los vencidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.
- LEONARD, Irving A., *Los libros del conquistador*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996².
- LIPSCHUTZ, Alejandro, *El Indoamericanismo y el Problema Nacional en las Américas*, Santiago de Chile, Nascimento, 1944.
- LITVAK, Lily, *La mirada roja. Estética y arte del anarquismo español (1880-1913)*, Barcelona, Ediciones del Serval, 1988.
- España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- LOAYZA, Luis, "Riva Agüero en los 7 ensayos", en *hueso úmero*, nº2, Lima, julio-septiembre, 1979.
- "Una teoría de la literatura peruana", en *hueso úmero*, nº19, Lima, octubre-diciembre, 1984.
- "Inactualidad del novecientos", en *hueso úmero*, nº21, diciembre, 1986.
- Sobre el 900*, Mosca Azul Editores, Lima, 1990.
- LÓPEZ, Sinesio, "La generación de 1905", en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987
- LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, *Cuentos Andinos*, Lima, Colección popular, sin fecha.
- Nuevos cuentos andinos*, Lima, 1937.
- Memorias*, Lima, Talleres Gráficos P.L. Villanueva, 1963.
- LÓPEZ ALFONSO, Francisco José, "El arte y la revolución: una lectura de *El tungsteno*", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº454-455, v.I, 1988.
- César Vallejo: las trazas del narrador*, Universidad de Valencia, Departamento de Filología Española, Cuadernos de Filología, 1995.
- Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Valencia, Generalitat Valenciana-Instituto Juan Gil-Albert, 1996.
- "La cuestión del indio en *Cuentos andinos* de López Albuja", en *Anuario de la Universidad Complutense de Madrid*, 1998, en prensa.
- LÓPEZ GARCÍA, Ángel, *Escritura e información*, Madrid, Cátedra, 1995.
- LÓPEZ SORIA, José Ignacio, "La ideología de la identidad nacional", *hueso úmero*, nº8, enero-

marzo, 1981.

———*El pensamiento fascista (1930-1945)*, Lima, Mosca Azul, 1981.

-LOSADA, Alejandro, "Rasgos específicos de la producción literaria ilustrada en América Latina", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, t.III, n°6, Lima, 2º semestre, 1977.

———"Para un proyecto de historia social de la producción cultural en América Latina 1780-1970", en *hueso úmero*, n°4, enero-marzo, 1980.

———*La literatura en la sociedad de América Latina, Perú y el Río de la Plata: 1837-1880*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1983.

———"Articulación, periodización y diferenciación de los procesos literarios en América Latina", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, n°17, 1983.

-LOVELUCK, Juan (Coord.), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Universitaria, 1966.

———"Crisis y renovación de la novela hispanoamericana", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

-LOZANO ALVARADO, Samuel E., *Ande e indigenismo: identidad y conflicto*, Universidad Nacional de Cajamarca, 1982.

-LUKÁCS, Geörg, *Significación actual del realismo crítico*, México, Ed. Era, 1963.

———"Realismo socialista hoy", en *Revista de Occidente*, n°37, abril de 1966.

———*Problemas del realismo* (1955), México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

-LUNA VEGAS, Ricardo, *Introducción a Mariátegui*, Lima, Casachún, 1975.

———"A los cuarentinueve (Sic.) años de la muerte de Mariátegui: dos preguntas autocríticas", *Casa de las Américas*, n°115, julio-agosto,, 1979.

———"Genaro Camero Checa: gran periodista, discípulo de Mariátegui", *Casa de las Américas*, n°128, septiembre-octubre, 1981.

———"La posibilidad del socialismo peruano según Mariátegui y Basadre", en *Anuario Mariateguiano*, v.IV, n°4, 1992.

-MACERA, Pablo, "El indio visto por los criollos y españoles", en *Trabajos de historia*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1977, t.II

———*Visión histórica del Perú*, Lima, Ed. Milla Batres, 1978.

———*Conversaciones con Basadre*, Lima, Mosca Azul, 1979 (2ª ed.).

———"La historia en el Perú: ciencia e ideología", en *Trabajos de Historia, Teoría*, vol. I, Lima, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos/G. Herrera Editores, 1988.

-MANUEL, Frank E.(Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.

———"Hacia una historia psicológica de las utopías", en Manuel, Frank E.(Comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.

———y Manuel, Fritzie P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3v., Madrid, Taurus, 1981. Versión castellana de Bernardo Moreno Carrillo.

-MANZONI, Aída Cometta, *El indio en la novela de América*, Buenos Aires, Editorial

Futuro, 1960.

-MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1923), Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

-----"Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte", en *Mundial*, Lima, 4 de diciembre de 1925. Recogido en el libro del mismo autor *Peruanicemos el Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986.

-----"Itinerario de Waldo Frank", publicado en la revista *Variedades*, Lima, 4 de diciembre de 1929 y reproducido en *El Alma Matinal*, en *Obras Completas de José Carlos Mariátegui*, Lima, 1960.

-----*Cartas de Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1969.

-----*Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1970.

-----*Avanguardia artística e avanguardia política*, ed. y trad. Antonio Melis, Milán, Gabriele Mizzota Editore, 1975.

-----*Correspondencia (1915-1930)*. Editada por Antonio Melis, 2 vol., Lima, Biblioteca Amauta, 1984.

-----*Ideología y política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1987.

-----*La novela y la vida*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995.

-----*Temas de nuestra América*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995.

-----*El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995.

-----*Temas de educación*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995.

-----*El Artista y la Época*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995.

-----*La Escena Contemporánea*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995.

-MARTÍNEZ, Héctor, "Tensión y conflicto en el proceso de formación de la nacionalidad peruana: el caso andino", en *Aportes*, n°9, 1968.

-----"Evolución de la propiedad territorial en el Perú", en *Aportes*, n°16, abril, 1970.

-MARTÍNEZ GARCÍA, F., "Introducción", en *César Vallejo, Poemas humanos. España aparta de mí este cáliz*, Madrid, Castalia, 1989.

-MARZAL, Manuel, "El problema indígena en Lombardo Toledano y Mariátegui", en *Socialismo y Participación*, n°11.

-MARX, Karl, "Manifiesto del Partido Comunista", en Enrique Tierno Galván, *Antología de Marx*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1972.

-MATOS MAR, José, *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

-----"El indigenismo en el Perú", en AAVV, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1970.

-MATSUSHITA, Marta Elena P. de, "Mariátegui y la revolución socialista del Perú", en *Working Paper*, Centro de Estudios de América Latina, Universidad de Nazán, n°1, marzo, 1985.

- MATTALÍA, Sonia, "Escalas melografiadas: Vallejo y el vanguardismo narrativo, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°454-455, v.I, 1988.
- MATTO DE TÚRNER, *Aves sin nido* (1889), La Habana, Casa de las Américas, 1974.
- MCDUFFIE, Keith, "Todos los ismos el ismo: César Vallejo rumbo a la utopía socialista", en *En torno a César Vallejo*, edición de Antonio Merino, Ed. cit.
- MEDINA, Pío Max, *Causas del estacionarismo indígena y el remedio eficaz para su regeneración*, Lima, Imprenta La Industria, 1906.
- MELÉNDEZ, Concha, *La novela indianista en Hispanoamérica*, Rio Piedras, Universidad de Puerto Rico, 1961.
- MELIS, Antonio, "Estética, crítica literaria y política cultural en la obra de José Carlos Mariátegui", en *Textual (Revista del Instituto Nacional de Cultura)*, n°7, junio, Lima, 1973.
- "Mariátegui, primer marxista de América", en AAVV, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975.
- "Introduzione", en José Carlos Mariátegui, *Avanguardia artística e avanguardia política*, ed. y trad. Antonio Melis, Milán, Gabriele Mizzota Editore, 1975.
- "El debate sobre Mariátegui: resultados y problemas", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año II, n°4, Lima, 2° semestre, 1976.
- "La lucha en el frente cultural", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.
- "Mariátegui y la crítica de la vida cotidiana", en Victor Berger, *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.
- "Ecos de Amauta en un periódico italiano (1927-1930)", *Anuario Mariáteguiano*, v.III, n°3, 1991.
- "José Carlos Mariátegui hacia el S.XXI", *Cuadernos de Recienvenido*, n°1, Universidad de Sao Paulo, 1996.
- MENESES, Carlos, "La narrativa de César Vallejo", Barcelona, Camp de l'arpa, n°30, marzo, 1970.
- MENESES, Raúl, *Teatro quechua colonial*, Lima, Edubanco, 1982.
- MERCADO, Rogger, *Las guerrillas del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Popular, 1967.
- MERINO, Antonio, *En torno a César vallejo*, Madrid, Júcar, 1988.
- "Estudio preliminar", en César Vallejo, *Narrativa completa*, Madrid, Akal, 1996.
- MESEGUER Illán Diago, "José Carlos Mariátegui y el realismo literario marxista", en *Textual*, Lima, n° 5 y 6, Diciembre, 1972, pp. 9-11
- José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.
- MILLONES, Luis, "Un movimiento nativista del S.XVI: el Taki Ongoy", en *Revista peruana de Cultura*, n°3, Lima, 1964.

- MIRÓ QUESADA, Aurelio, *Costa, sierra y montaña*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1969.
-----*El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*, Madrid, Cultura Hispánica, 1972.
- MIRÓ QUESADA, Francisco, *Historia, problema y promesa: homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
-----"Historia y teoría en la obra de Jorge Basadre", en Francisco Miró Quesada y otros, *Historia, problema y promesa: homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1978.
- MIRÓ QUESADA Juan, *La rebelión de Juan Santos*, Lima, Ed. Milla Batres, 1973.
- MONGUIÓ, Luis, *La poesía postmodernista peruana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
-----"Sobre la caracterización del modernismo", en Homero Castillo, *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid, 1974.
-----*César Vallejo, vida y obra*, Lima, Editora Perú Nuevo, sin fecha.
-----*El vanguardismo en la poesía peruana*, 1984.
- MONTEZUMA DE CARVALHO, Joaquim, "José María Arguedas, novelista", en *Revista Peruana de Cultura*, n°13 y 14.
- MONTIEL, Edgar, "La prosa matinal de un poeta", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°454-455, v.I, 1988.
-----"Política de la nación. El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°537, marzo, 1995.
- MONTROYA, Rodrigo, "Ejes regionales de producción no-capitalista y desarrollo del capitalismo dependiente", en *Análisis*, n°4, enero-abril, Lima, 1978.
-----*Capitalismo y no capitalismo en el Perú*, Lima, Mosca Azul Editores, 1980.
-----"El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui y en 1994", *Anuario Mariateguiano*, v.VII, n°7, 1995.
-----y otros, *Producción parcelaria y universo ideológico*, Lima, Mosca Azul editores, 1979
- MORE, Federico, "La hora undécima del señor Ventura García Calderón", en *Colónida*, Lima, n°2, 1 de febrero de 1916.
- MORETIC, Yerko, *José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970.
-----"Tras las huellas del indigenismo literario en el Perú", en Larco-Juan, *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Casa de las Americas, 1976.
- NEIRA SAMÁNEZ, Hugo, "En busca de Juan Croniqueur", *Revista Peruana de Cultura*, v.XX, n°147-148, Lima, septiembre-octubre de 1960.
- NIETO, Jorge, "La transición intelectual del joven Haya", en AAVV, *Pensamiento Político*

Peruano, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987

-NUGENT, Guillermo, "Tradición y modernidad en José Carlos Mariátegui", en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987.

-NÚÑEZ, Estuardo, "José Carlos Mariátegui y su experiencia italiana", *Cuadernos Americanos*, XXIII, 6, noviembre-diciembre, 1964. También en Armando Bazán, *Mariátegui y su tiempo*, ed., cit.

-----*La literatura peruana del S.XX*, México, Editorial Pormaca, 1965.

-----"José Carlos Mariátegui y la recepción del surrealismo en el Perú", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, nº5, 1^{er} semestre, 1977.

-ORRILLO, Winston, "La solidaridad cubana con Mariátegui: cartas inédita", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, nº4, 1976.

-ORTEGA, Julio, *La cultura peruana, experiencia y conciencia*, México, FCE, 1978.

-----"Lectura de *Trilce*", en Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988.

-----"Introducción", en César Vallejo, *Trilce*, Madrid, Cátedra, 1991.

-ORTIZ RASCANIERE, Alejandro, "El Mito en la Escuela", en Juan Ossío, *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed., cit.

-OSORIO, Nelson, "Para una caracterización del vanguardismo literario hispanoamericano", *Revista Iberoamericana*, nº114-115, enero-junio 1981.

-----"La recepción del manifiesto futurista de Marinetti en América Latina", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año VIII, nº15, 1er semestre, 1982.

-----*La formación de la vanguardia literaria en Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de Historia, 1985.

-----*Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia hispanoamericana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.

-OSSIO, Juan, *Ideología mesiánica del mundo andino*, 2ª ed., Lima, (s.e.), 1973

-PACHECO VELEZ, César, *Jorge Basadre o la pasión por la historia*, Lima, Separata de la Revista de Historia y Cultura, nº15, sin fecha.

-----"Estudio preliminar", en Victor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*, Lima, Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, 1983.

-PAGES LARRAYA, Antonio, "Mariátegui y el realismo mágico", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº325, julio 1977.

-PARIS, Robert, "El marxismo de Mariátegui", en *Aportes*, París, nº17, julio de 1970, pp.7-30.

-----"Mariátegui: un surrealismo ambiguo", en *Aportes*, París, nº22, octubre, 1971, pp. 168-184.

-----"Ensayo introductorio", en *Sette Saggi Sulla Realtà Peruviana e Altri Scritti Politici*, Torino Einaudi, 1972.

- "La formación ideológica de Mariátegui", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.
- "El sorelismo de Mariátegui", en *Aportes*, n°22, octubre, 1981.
- "Mariátegui y Gobetti", en *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Cuadernos del pasado y del presente, 1981, pp.155-175.
- La formación ideológica de José Carlos Mariátegui, Cuadernos del Pasado y el Presente*, n°92, México, 1981.
- PARSONS, Talcott, *Estructura y proceso de las sociedades modernas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- PAVLEVITCH, Esteban, "Prólogo, en José Varallanos, *Permanencia, cuentos poemas y otros escritos*, Buenos Aires, Andimar, 1968.
- PAZ, Octavio "La máscara y la transparencia", prólogo al libro de Carlos Fuentes, *Cuerpos y ofrendas*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe, *Narración histórica de la Guerra de Chile contra el Perú y Bolivia*, t.III, Ed. Milla Batres, 1979.
- PEASE, Franklin, *El dios creador andino*, Lima, Mosca Azul, 1973.
- PEÑA, Antonio, "José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde: visión y propuesta conservadora, en AAVV, *Pensamiento Político Peruano*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo, 1987.
- PEÑA-ARDID, Carmen, *Literatura y cine*, Madrid, Cátedra, 1996.
- PERALTA, Alejandro, *Tierra-aire*, Lima, Minerva, 1971.
- PERALTA, Antero, *La Faz Oculta de Arequipa*, Arequipa, Ed. Universitaria, 1977.
- Walaycho*, Arequipa, Imprenta Cuzzy, sin fecha.
- PESCE, Luis, *Indígenas e inmigrantes*, Lima, Imprenta de La Opinión Nacional, 1906.
- PINO, Juan José del, "Psicología de la mujer india", en *Contemporáneos*, Lima, n°1, abril, 1909, pp.344-349. Reproducido en W. Kapsoli, *Historia y psicología del indio*, Lima, Caribe, 1989.
- PIÑÓN, Helio, "Prólogo: perfiles encontrados", en Peter Bürger, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.
- PODESTÁ, Bruno, "Ricardo Palma y Manuel González Prada: historia de una enemistad", en *Revista Iberoamericana*, v.XXXVIII, n°78, Pittsburg, enero-marzo, 1972.
- "Revistas peruanas de este siglo", en Francisco Miró Quesada y otros, *Historia, problema y promesa: homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1978.
- "Mariátegui en Italia", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta,

- 1980.
- POE, Edgar Alan, "El gato negro", en *Narraciones extraordinarias*, Madrid, Círculo de Lectores, 1980.
- PORTAL, Marta, *Proceso narrativo de la revolución mexicana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- PORTOCARREÑO M. Felipe, "El pensamiento político de Haya de la Torre", en *Análisis*, nº1, enero-marzo, 1977.
- PORTUONDO, José Antonio, "El rasgo predominante de la novela hispanoamericana", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, pp.87-94.
- PRADO, Javier, *El genio de la lengua y la literatura castellana y sus caracteres en la historia general del Perú*, Lima, Imprenta del Estado, 1918.
- PUPO-WALKER, Enrique, "El cuento modernista: su evolución y características", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.II, Madrid, cátedra, 1987.
- El cuento hispanoamericano del S.XX*, Madrid, Castalia, 1996.
- QUEREJAZU CALVO, Roberto, *Guano, Salitre, Sangre (Historia de la Guerra del Pacífico)*, La Paz, Cochabamba, Ed. Los amigos del libro, 1979.
- QUIJANO, Anibal, "Imperialismo, clases sociales y dependencia en el Perú (1895-1930)", en *Clases sociales y crisis política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977.
- Introducción a Mariátegui*, México, Ediciones Era, 1982.
- QUINTERO, Rodolfo, *Mariátegui y nuestras culturas: aportaciones del gran Amauta del Perú*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1985.
- QUIROGA, Manuel E., "Proyecto de legislación indígena", Arequipa, Tipo, Quiroz, 1920, pp. 3-9. Reproducido en W. Kapsoli, *Historia y psicología del indio*, Lima, Caribe, 1989.
- RAMA, Ángel, "Las dos vanguardias hispanoamericanas", en *Maldoror*, nº9, 1973, p.59.
- "Mezzo secolo di narrativa latinoamericana"*, en *Latinoamericana. 75 narratori*, Florencia, Vallecchi, 1973.
- "El área cultural andina (Hispanismo, mesticismo e indigenismo)", en *Cuadernos Americanos*, México, Vol.XCVII, nº6, noviembre-diciembre, 1974.
- Transculturación narrativa en América Latina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RAMA, Carlos M., *Historia del movimiento obrero y social latino-americano*, Barcelona, Laia, 1976.
- RAMOS ZAMBRANO, Augusto, *Tormenta altiplánica*. Incluye un prólogo de Alberto

Flores Galindo, Lambayeque, CONCYTEC, 1990.

-REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española* (1992), dos volúmenes, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

-REDFIELD, Robert, *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966.

-REINAGA, César Augusto, *El indio y la tierra en Mariátegui*, Cuzco, 1959.

-RELLA, Franco, *Metamorfosis. Imágenes del pensamiento*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, colección Espasa-Mañana.

-REYNA, Ernesto, *Los tesoros de Huarmey*, Lima, Ed. Perú Actual, 1936

-----*Fitzcarrald, el rey del caucho*, Lima, Club del Libro Peruano, 1942..

-REINAGA, Fausto, *El indio y los escritores de América*, La Paz-Bolivia, Ediciones PIB, 1968.

-RIQUER, Martín de, y VALVERDE, José María, *Historia de la Literatura universal*, Madrid, Planeta, 1986, v.VIII y IX.

-RIVA-AGÜERO, José de la, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, Ronsay, 1905. Existe una edición más reciente en *Obras Completas*, t.I, Lima, Universidad Católica, 1962.

-----*Paisajes peruanos*, Lima, Latinoamericana, 1957.

-ROCHABRÚN, Guillermo: "Apuntes para la comprensión del capitalismo en el Perú", en *Análisis*, nº1, enero-marzo, 1977.

-----"La visión del Perú de Julio Cotler. Un balance crítico", en *Análisis*, nº4, enero-abril, 1978.

-RODRÍGUEZ, César A., "Prólogo", en Alejandro Peralta, *Tierra-aire*, Lima, Minerva, 1971.

-RODRÍGUEZ MONEGAL, *Narradores de esta América*, Montevideo, Alfa, 1969.

-RODRÍGUEZ PERALTA, Phyllis, "Sobre el indigenismo de César Vallejo", en *Revista Iberoamericana*, nº127, Abril-junio, 1984.

-RODRÍGUEZ REA, Miguel, *La literatura peruana en debate (1905-1928)*, Lima, Ed. Antonio, Ricardo, 1985.

-ROEL, Virgilio, *El Perú en el siglo XIX*, Lima, El alba, 1986.

-ROMERO, Emilio, "Gamaliel Churata, el medio, el momento y el hombre", en AAVV, *Antología y valoración*, Lima, Instituto Puneño de Cultura, 1971.

- ROMERO, José Luis, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- ROUILLÓN, Guillermo, *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*, ed. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1963.
- La creación heroica de José Carlos Mariátegui. La edad de piedra*, ed. Arica, Lima, 1975.
- ROVIRA, Catherine, *Semblanza y circunstancia de Manuel González Prada*, Miami, Universal, 1993.
- ROVIRA, José Carlos, "Mariátegui ante la cultura española", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n 531, septiembre, 1994.
- SACOTO, Antonio, *El indio en el ensayo de la América española*, Cuenca-Ecuador, Núcleo del Azuay de la Casa de Cultura, 1988.
- SÁENZ, Moises, *Sobre el indio ecuatoriano*, México D.F., Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, 1933.
- SAÍNZ DE MEDRANO, Luis, "César Vallejo y el indigenismo", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°456-457, 1988.
- SALAÜN, Serge, "La novela vallejana o la conquista conflictiva de la madurez (1927-38)", en Nadine Ly (Ed.), *César Vallejo: la escritura y lo real*, Madrid, Ediciones de La Torre, 1988.
- SALAZAR BONDY, Sebastián, "La evolución del llamado indigenismo", en *Sur*, Buenos Aires, n°293, Marzo-Abril, 1965.
- Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 vol., Lima, Ed. Moncloa, 1965.
- Lima la horrible*, Lima, Peisa, 1973.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto, -----*La literatura peruana*, Lima, Talleres Perú, 1928.
- "Prólogo", en Serafin Delmar, *Sol: están destruyendo a tus hijos*, Buenos Aires, Americalle Ediciones, 1941.
- Haya de la Torre y el APRA*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1955.
- "¿El indianismo literario, tendencia original o imitativa?", *Revista Nacional de Cultura*, enero-febrero, 1960.
- Panorama de la literatura del Perú*, Lima, Milla Batres, 1974
- "La polémica sobre el indigenismo" (Textos y documentos recopilados por Manuel Aguézola Castro), Lima, Mosca Azul Editores, 1976.
- "Resurrección y promulgación de Martín Adán", en *Escafandra, lupa y atalaya*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1977.
- "La tristeza en la literatura peruana", en *Escafandra, lupa y atalaya; ensayos (1923-1976)*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1977.
- "Resurrección y promulgación de Martín Adán", en *Escafandra, lupa y atalaya; ensayos (1923-1976)*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1977.
- Apuntes para una biografía del APRA*, ed. Mosca Azul, Lima, 1978.

- Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, Lima, Mosca Azul, 1981.
- "Prólogo", en Martín Adán, *La casa de cartón*, Lima, sin editorial y sin fecha.
- y Oviedo, José Miguel, *Conversaciones*, Lima, Mosca Azul Editores, 1973.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás, *La población de América Latina*, Madrid, Alianza, 1977.
- SÁNCHEZ VIAMONTE, "La cultura frente a la Universidad", en *Amauta*, nº1, septiembre de 1926.
- SARLO, Beatriz, "Vanguardia y criollismo: la aventura de Martín Fierro", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. VIII, nº15, Lima, 1^{er} semestre, 1982.
- Una realidad periférica: Buenos 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- "Modernidad y mezcla cultural", en Horacio Vázquez Rial (Coord.), *Buenos Aires 1880-1930. La capital de un imperio imaginario*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- SARMIENTO, Faustino Domingo, *Recuerdos de provincia* (1843), Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1992. Edición y prólogo de María Caballero Wangüermert.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia de los incas*, Madrid, Miraguano Ediciones, 1988.
- SEGUÍ, Antonio, "Visiones, curaciones y arte en el Antisuyo" (Reseña), en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº569, noviembre, 1997.
- SENDER, Ramón J., *La aventura equinoccial de Lópe de Aguirre*, Madrid, Editorial Magisterio español, 1967.
- SCHEBERT, Helmut, "Indigenismo y modernismo", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, nº10, 2^o semestre, 1979.
- SHKLAR, Judith, "Teoría política de la utopía: de la melancolía a la nostalgia", en Manuel, Frank E.(Comp.), *Utòpias y Pensamiento Utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.
- SCHULMAN, Ivan A., *Génesis del modernismo: Martí, Nájera, Silva, Casal*, México, El Colegio de México, 1966.
- "Poesía modernista". Modernismo/modernidad: teoría y poiesis", en Luis Iñigo Madrigal (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol.II, Madrid, Cátedra, 1987.
- SCHWARTZ, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Madrid, Cátedra, 1991.
- SIEVES, Wilhelm, *Geografía de Bolivia y Perú*, Barcelona, Labor, 1957.
- SPALDING, Karen, "Estructura de clases en la sierra peruana: 1750-1920", en *Análisis*, nº1, enero-marzo, 1977.

- SOBREVILA, David, "El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948" (reseña), *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año V, n°6, 1^{er} semestre de 1979.
-----"Prólogo", en Miguel Ángel Rodríguez Rea, *La literatura peruana en debate (1905-1928)*, Lima, Antonio Ricardo Editores, 1985.
- SOLOGUREN, Javier, *Antología general de la literatura peruana*, México, FCE, 1981.
- SOMMERS, Joseph, "Literatura e historia: las contradicciones ideológicas de la ficción indigenista,
-----Joseph Sommers, *Yañez, Rulfo, Fuentes*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.
- STABB, Martin S., *América Latina en busca de su identidad*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- SULMONT, Denis, *El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956*, Lima, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975.
-----"La industrialización temprana en el Perú y el azar en la historia", en *Análisis*, n°1, enero-marzo, Lima, 1977.
-----*El movimiento obrero peruano (1890-1980)*, Lima, Tarea, 1979.
- SYLVERS, M., "La formación de un revolucionario", en AAVV, *Mariátegui en Italia*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980.
- TAMAYO HERRERA, *Historia social del Cuzco republicano*, Lima, 1978.
-----*Historia del indigenismo cuzqueño*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980.
-----*El pensamiento indigenista*, Lima, Mosca Azul, 1981.
-----*Historia social e indigenismo en el Altiplano*, Lima, Ediciones Treintaitrés, 1982.
- TAMAYO VARGAS, Augusto, *Literatura peruana*, Lima, Universidad de San Marcos, 1965.
-----*150 artículos sobre el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.
-----"El proceso de la literatura", en AAVV, *Presencia y proyección de Siete ensayos*, Lima, Biblioteca Amauta, 1976.
-----"La realidad y la realización artística de José María Arguedas", en *Revista Peruana de Cultura*, n° 13 y 14.
-----"Persistencia del indigenismo en la narrativa peruana", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n°350, agosto, 1979.
- TAURO, Alberto: "Introducción", en *Amauta*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1976.
-----*Amauta y su influencia*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1960.
-----*Clorinda Matto de turner y la novela indigenista*, Lima, Universidad de San Marcos, 1976.
- TERÁN, Oscar, "Los escritos juveniles de Mariátegui", Buelna, México, II, 4-5, enero-marzo de 1980.

- "Latinoamérica: naciones y marxismos. (Hipótesis sobre el planteamiento de Mariátegui y Ponce acerca de la cuestión de la nación)", en *Socialismo y Participación*, n°11, octubre-diciembre, 1981.
- THORP, Rosemary y BETRAM, Geoff, *Industrialización en una economía abierta. El caso del Perú en el período 1840-1940*, Lima, Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1974.
- TORD, L.E., *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*, Lima, Editoriales Unidas, 1978.
- TORRE, Guillermo de, *Claves de la literatura hispanoamericana*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- Historia de las Literaturas de Vanguardia*, Madrid, Guadarrama, 1974.
- TORRES, Carlos Arturo, *Los ídolos del Foro*, Madrid, Editorial América.
- TORRES RIOSECO, Arturo, "De la novela en América", en Juan Loveluck (Coord), *La novela hispanoamericana*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- TUDELA Y VARELA, Francisco, *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*, Lima, Imprenta La Industria, 1905.
- ULAM, Adam, "Socialismo y utopía", en Manuel, Frank E. (Comp.), *Utopías y Pensamiento Utopico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982. Traducción de Magda Mora.
- UNRUH, Vicky, "El pensamiento estético de Mariátegui. Una lectura crítica de las vanguardias", *Anuario Mariateguiano*, v.VII, n°7, 1995.
- URRELLO, Antonio, *José María Arguedas. El nuevo rostro del indio. Una estructura mítico-poética*, Lima, Mejía Baca, 1974.
- VALCÁRCEL, C.D., y otros, *Historia general de los peruanos*, Lima, Iberia, 1969.
- VALCARCEL, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Lima, Minerva, 1927.
- "Ideario", en AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927.
- Etnohistoria del Perú Antiguo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- "Con Jorge Basadre", en *Homenaje a Jorge Basadre*, t.II, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- VALDELOMAR, Abraham, *La ciudad de los tísicos*, Lima, Editorial Rivera, 1997.
- VALDERRAMA, Mariano y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, CELATS, 1978.
- VALEGA, José María, "El indio en la vida nacional", en AAVV, *Hacia el despertar del alma india*, Lima, Southwell, 1927

- VALLEJO, César, *La cultura peruana (Crónicas)*, Lima, Mosca azul editores, 1987.
-----*Poesía completa*, Lima, CICLA-CONCYTEC, 1988.
-----*Narrativa completa*, Madrid, AKAL, 1996. Edición de Antonio Merino.
-----"Los artistas ante la política", en *Mundial*, Lima, 30 de diciembre de 1927. Reproducido en *Literatura y arte*, textos escogidos.
-----"Contra el secreto profesional. A propósito de Pablo Abril de Vivero", en *Variedades*, Lima, 7 de mayo de 1927. recogido en César Vallejo, *La cultura peruana*, Lima, Mosca Azul, 1987, p.92.
- VALLEJO, Santiago, "La vida en la hacienda", Trujillo, 1927. Reproducido en W. Kapsoli, *Historia y psicología del indio*, Lima, Caribe, 1989.
- VANDEN, Harry E., *Mariátegui, influencias en su formación ideológica*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975.
- VARALLANOS, Adalberto, "Crimen celestial", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre-octubre de 1929.
-----"En el dominio de Güiraldes. A Oliverio Girondo poeta transeúnte", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
-----"Sonido interno de marzo", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
-----"Entusiasmo a manera de elogio", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.
- VARALLANOS, José, *Permanencia, cuentos, poemas y otros escritos*, Buenos Aires, Andimar, 1968.
-----*El cholo y el Perú*, Buenos Aires, Imprenta López, 1962.
-----*El caudal de los años*, Lima, Edición del autor, 1972.
-----"Churata, su obra y el indigenismo o peruanismo profundo", en AAVV, *Antología y valoración*, Lima, Instituto Puneño de Cultura, 1971.
- VARGAS LLOSA, Mario, "José María Arguedas y el indio", en *Casa de las Américas*, octubre-noviembre, 1956.
-----"Novela primitiva y novela de creación", en *Revista de la Universidad de México*, XXIII, n°10, junio, 1969.
-----*La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia general del Perú*, Lima, Carlos Milla Batres, 1981.
- VÁSQUEZ, Manuel R., *Ecos de la Sierra*, Caraz, 1906.
- VÁZQUEZ RIAL, Horacio, "Superpoblación y concentración urbana en un país desierto", en H.Vázquez Rial (Dir.): *Buenos Aires, la capital de un imperio imaginario*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- VEGA, Garcilaso el Inca, *Historia General del Perú*, Barcelona, Editorial ramón Sopena, 1972. Introducción de Carlos González.
-----*Comentarios Reales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985. Selección y prólogo de Augusto

Cortina.

-VÉLEZ, Julio, "Introducción", en César Vallejo, *Poemas en Prosa. Poemas humanos. España aparta de mí este cáliz*, Madrid, Cátedra, 1988.

-----y Antonio Merino, *España en César Vallejo*, vol.II, Madrid, Fundamentos, 1984.

-VERANI, Hugo, *Las vanguardias literarias del S.XX*, Milán, Bulzoni, 1986.

-VIDELA DE RIVERO, Gloria, *El Ultraísmo*, Madrid, Gredos, 1963.

-----"L'ultraïsme en Espagne et Amérique Latine", en *Les avant-gardes littéraires au XX^{ème} siècle*, Akadémiai Kiadó, 1984.

-----*Direcciones del vanguardismo latinoamericano*, Mendoza-Argentina, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, UNC, 1994.

-VILLANES Cairo, Carlos, "El indigenismo en Vallejo", en *Cuadernos Hispanoamericanos* (Homenaje a César Vallejo), nº456-457, junio-julio, 1988.

-VILLANUEVA, Darío, *Teorías del realismo literario*, Madrid, Espasa Calpe-Instituto de España, 1992.

-VILLANUEVA, V., *El militarismo en el Perú*, Lima, Empresa Gráfica T. Schench S.A., 1962

-VILLAVERDE ALCALÁ-GALIANO, Luis, "El sorelismo de Mariátegui", en *Aportes*, París, nº22, octubre, 1971.

-VILLAVICENCIO, Modesto, "El bandolerismo en el Perú", en *Revista Peruana de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Lima, 1928, pp. 15-18. Reproducido en W. Kapsoli, *Historia y psicología del indio*, Lima, Caribe, 1989.

-VYDROVÁ, Hedvika, "Las constantes y las variantes de la poesía de César Vallejo: *Los heraldos negros*", en Antonio Merino (Coord.), *En torno a César Vallejo*, Madrid, Júcar, 1988.

-WACHTEL, Nathan, "Pensamiento salvaje y aculturación: el espacio y el tiempo en Felipe Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega" en *Sociedad e ideología*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973.

-----"Rebelión y milenarismo", en Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino*, 2ª ed., Lima, 1973.

-----"La visión de los vencidos: la conquista española en el folklore indígena", en Juan Ossio, *op. cit.*

-WISE, David, "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos en los años 1920", *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, nº122, enero-marzo, 1983.

-----"Vanguardismo a 3800 metros: el caso del Boletín Titikaka", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, v.X, nº20, Lima, 2º semestre, 1984.

-----"La Sierra (1927-1930): "The voice of the men of the Andes", en *Revista Interamericana de bibliografía*, v.XXXV, nº2, 1985.

- "Amauta (1926-1930): Una fuente para la historia cultural peruana", en Victor Berger (Ed.), *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amauta, 1987.
- WIESSE, María, *El modistón, La Hermana Mayor (Comedias)*, Lima, Tip. del Centro Editorial, 1918.
- Santa Rosa de Lima*, Lima, Casa Editorial F y E. Rosay, 1922.
- José María Córdova, Lima, Tip. de la "Voce d'Italia", 1924.
- Nocturnos*, Lima, Imprenta Lux, 1926.
- La Huachafita*, Lima, Imprenta Lux, 1927.
- La romántica vida de Mariano Melgar*, Lima, Club del Libro Peruano, 1929.
- Trébol de cuatro hojas*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1932.
- Nueve relatos*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1933.
- Quipus*, Lima, Tip. de la Voce d'Italia, 1936.
- Aves nocturnas*, Lima, taller Gráfico de P. Barrantes, 1941.
- La Cruz y el Sol*, Lima, Imprenta Lux, 1943.
- Viaje al país de la música*, Lima, sin editorial, 1943.
- Estancias*, Lima, Imprenta Guillermo Lenta, 1945.
- José Carlos Mariátegui, *etapas de su vida*, Lima, Ed. Hora del Hombre, 1945 y en Lima, Biblioteca Amauta, 1971.
- Motivos líricos*, Lima, Imprenta Lux, 1945.
- Antología de la poesía amorosa peruana*, Lima, Editorial Hora del Hombre, 1946.
- Reseña de Lima*, Lima, Ed. Contur, 1946.
- El mar y los piratas*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1947.
- Diario sin fechas*, Lima, Compañía de Imprentas y Publicaciones, 1948.
- El niño ese desconocido*, Ediciones Bustamante y Balluvían, 1949.
- Linterna mágica*, Ediciones Bustamante y Balluvían, 1954.
- YEPES, Ernesto, *Perú 1820-1920. Un siglo de desarrollo capitalista*, Lima, Ed. IEP, 1972.
- "Burguesía y gamonalismo en el Perú", en *Análisis*, n°7, enero-abril, Lima, 1979.
- YOUNG, K. y otros, *La opinión pública y la propaganda*, Barcelona, paidós, 1993.
- YURKIEVICH, Saúl, *A través de la trama (sobre vanguardias literarias y otras concomitancias)*, Barcelona, Muchnik Editores, 1984.
- ZALAZAR, Daniel E., "Las posiciones de Sarmiento frente al indio", en *Revista Iberoamericana*, n°127, Abril-junio, 1984.
- ZAVALA, Silvio, "La utopía de América en el S.XVI" en *Cuadernos Americanos*, año XXIV, v.CXLI, n°4, julio-agosto, 1965.
- ZEA, J. Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976.
- ZUBIZARRETA, Armando, *Perfil y entraña del Caballero Carmelo*, Lima, Editorial Universo, 1968.

TEXTOS PROCEDENTES DE AMAUTA.

-AAVV, "Bases para reformar la Universidad del Cuzco. Ante Proyecto de un nuevo Estatuto Universitario", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-ABRIL, Xavier, "Traducción estética de Eguren", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.

-----"Boulevard", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.

-----"Kechua", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.

-----"Taquicardia del sueño a la creación", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-----"La obra de arte no es espectacular", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.

-----"No se ha hecho nada y no hay un hombre", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.

-----"Contra la naturaleza muerta", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.

-----"Canto de la ciudad y el hombre moderno", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.

-----"Defensa de la vida", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.

-----"Apunte para la comprensión espiritual de España", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.

-----"Elegía bibliográfica de Xavier de Otto Braun", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.

-----"Poema turista del mar atlántico", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1918.

-----"Estética del sentido en la crítica nueva", en *Amauta*, Lima, n°24, junio de 1929.

-----"Guía del sueño", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre-octubre de 1929.

-----"City Blok. Homenaje lírico a Waldo frank", en *Amauta*, Lima, n°28, enero-febrero de 1930.

-----"Harrogate", en *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928.

-ADÁN, Martín, "Paseo de noche", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.

-----"Blanca Arnaudt", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.

-----"Gira", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.

-----"Contra Josefina Backer", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.

-----"Romance del verano inculto", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.

-*AMAUTA* (1926-1930), ed. facsimilar, introducción de Alberto Tauro, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1976.

-ANDRADE, Juan, "El nuevo curso de la Revolución China", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928.

-ANISIMOV, Vladimir, "Henri Barbusse", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.

-ARAGÓN, Luis, "El proletariado del espíritu", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.

-ARCINEGAS, Germán, "El hombre, la bestia y la flor", en *Amauta*, Lima, n°32.

-ARMAZA, Emilio, "Kolli", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.

- AZUELA, Mariano, "Los de abajo", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- BÁBEL, Isaak, "La Carta", de *Cuentos de la caballería roja*, en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- "La sal", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.
- BARBUSSE, Henri, "El presente y el porvenir", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- "La Batalla Antifascista. Discurso de apertura del Congreso antifascista celebrado en Berlín a comienzos de marzo del presente año", en *Amauta*, Lima, n°23, mayo de 1929.
- "La paciencia", en *Amauta*, Lima, n°28, enero, febrero de 1930.
- BASADRE, Jorge, "José María Eguren y la poesía nueva", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- "Caudillaje y acción directa", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.
- "Mientras ellos se extienden. Cronología sintética de la reciente acción yankee al norte de Panamá", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "Elogio y elegía de José María Eguren", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.
- BAZÁN, Armando, "Vigilia", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926.
- "Con Manuel Beingolea" (entrevista), en *Libros y revistas*, Lima, n°1, en *Amauta*, febrero de 1926.
- "Sombra", "Mediodía", "Insomnio", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- "Kyra Kyralina de Panait Istrati" (reseña), en *Libros y revistas*, Lima, n°7, enero de 1927, p.3.
- "Orilla", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.
- "Horizonte", "Lluvia", "Tarde", "Sombra", "Alba", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- "Cable", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- "La poesía de Pablo Neruda", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "Viaje", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- "Tarde", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "Borde", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "Jardín de Luxemburgo" y "Metro", en *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928.
- "El Cristo de Georg Grosz", en *Amauta*, Lima, n°22, abril de 1929.
- "Curso Nuevo. APRA. Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales de América Latina. Célula de París. Centro de Estudios Antiimperialista", en *Amauta*, Lima, n°25, julio-agosto de 1929.
- BRUM, Blanca Luz, "La noche", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
- "Círculo", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.
- "Nocturno", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.
- "Regreso del trabajo", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- "Poema", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "Nicaragua", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "Fuerza", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.
- "Poema", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.
- "Pequeña Antología de la Revolución", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928.
- "Himno de fuerzas", en *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928.

- "Cantos de blanca luz", en *Amauta*, Lima, n°25, julio-agosto de 1929.
- CERRUTO, Óscar, "Jubilo del amigo nuevo", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- COX, Carlos Manuel, "Con César A. Rodríguez", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
- "Lo que nos dijo Joaquín Edwards Bello", *Libros y revistas*, en *Amauta*, n°7, marzo de 1927.
- "Revolución y peruanidad", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- "El indio y la escuela en México", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.
- "Spengler y el derecho", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- CHUKIWANKA, Francisco, "El caso de Chukiwanka Ayulo", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.
- "Carta periodística de un indio", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- CHURATA, Gamaliel, "El gamonal", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.
- "Tojiras", en *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928.
- "Elegía plebeya por la compañera que murió imilla", en *Amauta*, Lima, n°23, mayo de 1929.
- "Elogio de José Carlos Mariátegui", en *Amauta*, Lima, n°32.
- DELMAR, Serafín, "El perro negro", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "Mensajes de la noche", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
- "El aventurero de un paisaje muerto", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- "Itinerario de viaje", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "Norte", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "Film", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.
- DÍEZ CANSECO, José, *El gaviota*, en *Amauta*, Lima, n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.43-50 y n°28, enero de 1930, pp.49-52 y 57-69.
- EGUREN, José María, "Canción de noche", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.8.
- "Preludio", en *Amauta*, n°2, octubre de 1926, p.13.
- "Tempera", en *Amauta*, n°5, enero de 1927, p.2.
- "Favila", en *Amauta*, n°6, febrero de 1927, p.12.
- "Véspera", en *Amauta*, n°8, abril de 1927, p.4.
- "La niña de la garza", en *Amauta*, n°11, enero de 1928, p.13.
- "La noche de las alegorías", en *Amauta*, n°21, febrero-marzo de 1929, pp.9-10.
- "Hespérida", en *Amauta*, n°21, ed., cit., p.10.
- "Sonela", en *Amauta*, n°27, noviembre-diciembre de 1929, p.3. -----"Línea. Forma. Creacionismo", en *Amauta*, n°28, enero-febrero de 1930, pp.1-3.
- "Motivos estéticos", en *Amauta*, n°29, marzo de 1930, pp.21-23.
- "La canción del regreso", en *Amauta*, n°29, marzo de 1930, pp.53-55.
- EHREMBURG, Ilya, "La literatura rusa de la revolución", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- ENCINAS, José Antonio, "Algunas consideraciones sobre la educación del indio en el Perú", en *Amauta*, Lima, n°32.

- FALCÓN, César, "La Dictadura Española. Marañón, Asúa y la Monarquía", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1927.
-----"El conflicto minero", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927, pp.3-4 y n°6, febrero de 1927, pp.27-28.
-----"El orgullo inglés", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- FRANK, Waldo, "El redescubrimiento de América. Los últimos días de Europa", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928, pp.1-3 y n°13, marzo de 1928, pp.5-8.
-----"Retrato de Charli Chaplin", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre de 1929.
- FREUD, Sigmund, "Resistencias al psicoanálisis", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926.
- GALVÁN, Luis E., "¿Qué hace nuestra Universidad por la investigación científica?", en *Amauta*, n°6, febrero de 1927.
-----"Psicopedagogía de los exámenes", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.
- GARCÍA, Uriel José, "La música incaica", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
-----"El nuevo indio", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
-----"El nuevo indio: antecedentes morales", en *Kuntur*, Cuzco, n°1, octubre de 1927.
- GARRO, Eugenio, "Los Amautas en la Historia Peruana; capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
-----"Sobre la obra poética de González Prada", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.
-----"La Iglesia y el Estado", en *Amauta*, Lima, n°19, noviembre-diciembre de 1928.
-----"El progreso como evolución social", en *Amauta*, Lima, n°25, julio-agosto de 1929.
-----"La hija de Cunca", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.
-----"The Dark Mother. A novel by Waldo Frank" (reseña), en *Libros y revistas*, Lima, n°7, enero de 1927, p.4.
- GASCH, Sebastián, "Panorama de la moderna literatura europea", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.
- GLAESER, Ernesto, *Los que teníamos doce años*, en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre-octubre de 1929, pp.5-12; n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.50-68; n°28, enero-febrero de 1930, pp.71-83; n°29, marzo de 1930, pp.58-76; n°30, abril de 1930, pp.67-78.
- GOBETTI, Piero, "Tres ensayos", en *Amauta*, Lima, n°24, junio de 1929, pp.10-16 y 21-22.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel, "Nuestros indios", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.
- GROSZ, Georg, "El arte y la sociedad burguesa", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926.
- GUILLÉN, Alberto, "Poesía", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
-----"Azahares", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.
- HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl, "Romain Rolland y la América Latina", en *Amauta*,

Lima, n°2, octubre de 1926.

-----"Nuestro frente intelectual. Mensaje de Haya de la Torre para Amauta", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.

-----"Sentido de la lucha antiimperialista", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.

-----"Sobre el papel de las clases medias. En la lucha económica de América Latina", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.

-----"El problema histórico de nuestra América". Conferencia dada en el anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria de México", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928, versión de Carlos Manuel Cox.

-HIDALGO, Alberto, "Ubicación de Lenin (poema de varios lados)", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926, p.14.

-----"Pequeña retórica personal, en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927, p.6.

-----"Biografía de la palabra Revolución", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927, p.33.

-----"Envergadura del anarquista", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927, p.36.

-----"La hora cero", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928, p.14.

-HURWITZ, Jacobo, "Atado a mis manos", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.

-----y Nicolás Terreros, "Panorama de la política mexicana. El movimiento Reaccionario Gómez-Serrano-De la Huerta", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-IBÉRICO, Mariano, "Los dos misticismos", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.

-INGENIEROS; José, "Terruño, patria, humanidad (Ultimo capítulo de Las fuerzas morales, obra póstuma), en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.

-LABARCA HUBERTSON, Amanda, "Indefensa", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929, p.63.

-LAMARQUE, Nydia, "La vida heroica de Rosa Luxemburgo", en *Amauta*, Lima, n°30, abril de 1930.

-LENIN, Vladimir, "El kantismo criticado de derecha a izquierda", en *Amauta*, Lima, n°22, abril de 1929.

-LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique, "Sobre la psicología del indio", en *Amauta*, n°4, Lima, diciembre de 1926.

-----"El fin de un redentor", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-LUNATCHARSKY, Anatolio, "El desarrollo de la Literatura soviética", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.

-----"La educación pública en Rusia", en *Amauta*, Lima, n°27, noviembre-diciembre de 1929.

-----"El marxismo y el arte", en *Amauta*, Lima, n°31.

-LUXEMBURGO, Rosa, "Navidad en el asilo de noche", en *Amauta*, Lima, n°22, abril de 1929.

-MAMANI, Inocencio, "Tupuiyac Munasccan, comedia quechua. Visto y oído por José Gabriel Cosío y algunas acotaciones de Gamaliel Churata", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de

1928.

- MARIÁTEGUI, José Carlos, "Presentación de *Amauta*", en *Amauta*, n°1, septiembre de 1926, p.1.
- "Les Haidoucs de Panait Istrati" (reseña), en *Libros y revistas*, Lima, noviembre de 1926, p.2.
- "Carta a Samuel Glusberg", 10 de enero de 1927, publicada en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- "Jose Sabogal", en *Amauta*, n°6, febrero de 1927.
- "Segundo acto", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- "Los de abajo, de Mariano Azuela" (reseña), en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928, p.42.
- "Aniversario y balance", *Amauta*, n°17, septiembre de 1928, p.1.
- "La Reforma Universitaria", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "González Prada", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.
- "Populismo literario y estabilización capitalista", en *Amauta*, n°28, enero-febrero de 1930.
- "Sobre un tópico superado", en *Amauta*, Lima, n°29, febrero-marzo de 1930.
- MARINETTI, F.T., "Movimiento futurista", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- MAROFF, Tristán, "Espartacus y Sandino", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo, "Ellos y nosotros", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "La capital proletaria", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- "Por la unión de los pueblos de América Latina", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "La revolución mexicana y el clero", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928.
- "La multitud", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "Aviso luminoso", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- "Pogrom", n°15, en *Amauta*, Lima, mayo-junio de 1928.
- "Polémica y acción", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.
- "El movimiento obrero en 1919. Apuntes para una interpretación marxista de la historia social", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928.
- "Contra la demagogia burguesa. Cabeza de ratón del reformismo criollo", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.
- "Aspectos de la estabilización capitalista", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.
- "La teoría del crecimiento de la miseria aplicada a nuestra realidad", en *Amauta*, Lima, n°23, mayo de 1929, pp.57-64; n°25, julio-agosto de 1929, pp.57-66; n°26, septiembre-octubre de 1929, pp.73-81; n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.73-80.
- "La huelga victoriosa de Morococha", en *Amauta*, Lima, °26, septiembre-octubre de 1929.
- "Tercera etapa", en *Amauta*, Lima, n°30, abril-mayo de 1930.
- "La reforma universitaria en la Argentina", en *Amauta*, Lima, n°30, abril de 1930, pp.48-52, n°32, pp.37-48 y 53-64.
- "Ubicación histórica del proletariado peruano", en *Amauta*, Lima, n°29, febrero-

marzo de 1930.

-MARX, Karl, "Espartero, su personalidad. Las causas de sus triunfos y derrotas", en *Amauta*, Lima, n°24, junio de 1929.

-MAYAKOVSKI, "Izquierda Marchen", en *Amauta*, Lima, n°32.

-MAYER DE ZULEN, Dora, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926.

-----"La idea de castigo", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.

-----"La fórmula Kellog", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.

-----"Frente al imperialismo yanqui", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.

-----"América para la Humanidad", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.

-----"El problema religioso en Hispanoamérica", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-MELLA, Julio Antonio, "La lucha revolucionaria contra el imperialismo. ¿Qué es el APRA?", en *Amauta*, Lima, n°31.

-----"¿Qué es el APRA? Un populismo americano", en *Amauta*, Lima, n°32.

-MERCADO, Guillermo, "Carta a los maestros del Perú", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926.

-----"Poema XIV", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.

-----"Noche de juerga", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.

-----"Con motivo del libro *Radiogramas del Pacífico* de Serafin del Mar", en *Amauta*, Lima, n°9, *Libros y revistas*, p.1.

-----"El sentido del ridículo en la educación", en *Amauta*, Lima, n°1, diciembre de 1927.

-----"Cholita", en *Amauta*, Lima, n°12, enero de 1928.

-----"La procesión", en *Amauta*, Lima, n°28, enero-febrero de 1930.

-MIRÓ QUESADA, César, "Poema", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.

-----"Mahuaré", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.

-----"Poema", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928.

-----"Poema sin fronteras", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928.

-----"Kipukamayo", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928.

-----"Perfil del marinero en la ciudad", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.

-----"Poema en hoz a Máximo Gorki", en *Amauta*, Lima, n°24, junio de 1929.

-----"Adyacencia de la fruta y el canto", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre de 1929.

-NAVARRO, A., "La Revolución Boliviana", en *Amauta*, Lima, n°31, pp.77-78.

-NERUDA, Pablo, "Sonata y destrucciones", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1930.

-----"Monzón de mayo", en *Amauta*, Lima, n°28, enero-febrero de 1930.

-NÚÑEZ, Estuardo, "La esquina", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.

-----"Meditación del circo", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928.

-----"Ensayo sobre una estética del color en la poesía de Eguren", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.

-----"Emil Ludwig: la novela biográfica alemana", en *Amauta*, Lima, n°24, junio de 1929.

- "Puntos", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.
- "Madrugada", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- ORIBE, Emilio, "Estuardo Núñez", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928.
- OQUENDO DE AMAT, Carlos, "Los sapos y otras personas de Alberto Hidalgo", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- ORREGO, Atenor, "El canto del hombre", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
- "Apuntes para una filosofía o interpretación del pensamiento", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.
- "Realismo y revolución", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.
- "Americanismo y peruanismo", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "Arte vital", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.
- "Dios encadenado", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "El gran destino de América. ¿Qué es América?", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928.
- "Cuál es la cultura que creará América", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- "La obra poética de Nicanor de la Fuente", en *Amauta* Lima, n°15, mayo-junio de 1928.
- "Prada, hito de juvenilidad en el Perú", en *Amauta*, Lima, n°16, julio de 1928, p.1; n°17, septiembre de 1928, pp.14-16 y n°18, octubre de 1928, pp.8-9.
- "Algunas notas de andar y ver. Contribución a la estimativa de Ortega y Gasset", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.
- "¿Qué es una filosofía", en *Amauta*, Lima, n°27, noviembre-diciembre de 1929.
- ORTEGA Y GASSET, José, "Arte chino: Figuras de la China. Los Lojan del templo de Ling-Yen-Si", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- PERALTA, Alejandro, "Cristales del Ande" y "El indio Antonio", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926.
- "Las bodas de Martina", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.
- "Travesía andinista", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- "Lecheras del Ande", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "Poema", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "Canción del Titikaka", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- "Suburbio", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- PILNIAK, Boris, "Arina", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- PORTAL, Magda, "Los libros de la Revolución Mexicana", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- RADO, Casiano, "Carta a José Carlos Mariátegui", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927.
- RAMOS, Ángela, "El poeta de los ojos dorados", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.
- "La sonrisa de José Carlos", en *Amauta*, Lima, n°30, abril de 1930.
- RESURGIMIENTO, "La violenta situación de los indios en el departamento de Cuzco", en

Amauta, Lima, n°6, febrero de 1927.

-REYNA, Ernesto, *El amaута Atusparia*, en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre-octubre de 1929, pp.38-49; n°27, noviembre-diciembre de 1929, pp.30-42, y n°28, enero de 1930, pp.37-47.

-----"Noticia", en *Amauta*, Lima, n°30, abril-mayo de 1930.

-----"Una noche de luna en Llanguanuco", en *Amauta*, Lima, n°29, enero-marzo de 1929.

-RODRÍGUEZ, César A., "Atahualpa", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.

-----"Mutatis mutandis", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.

-----"Carta de César A. Rodríguez a José Varallanos", en *Amauta*, Lima, n°18, octubre de 1928.

-----"Carta de César A. Rodríguez", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.

-ROMERO, Emilio, "El Cuzco católico", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-SACO, Carmen, "La altura elemento estético: La torre Eiffel", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.

-----"Moscú, la ciudad mística", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927.

-----"José de la Solana", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928.

-----"La llegada a Moscú", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.

-----"Ramón Gómez de la serna", en *Amauta*, Lima, n°15, mayo-junio de 1928.

-----"Balance sumario de Bourdelle", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre-octubre de 1929.

-----"Sugestiones del arte de Julia Codesido", en *Amauta*, Lima, n°27, noviembre-diciembre de 1929.

-----"José Carlos Mariátegui, constructor profeta", en *Amauta*, Lima, n°30, abril de 1930.

-SEOANE, Manuel, "Nacionalismo verdadero y nacionalismo mentiroso", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.

-SILVA HERZOG, Jesús, "El problema agrario de México y la Revolución", en *Amauta*, n°20, enero de 1929.

-SHAW, Bernard, "Bernard Shaw habla sobre los problemas de Inglaterra y el Socialismo", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.

-----"Definición del socialismo", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.

-STALIN, J.V., "Hacia la socialización de la agricultura", en *Amauta*, Lima, n°31.

-TROSKY, León, "Vladimiro Iliitch Lenin", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.

-UNAMUNO, Miguel de, "Mi pleito personal", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.

-----"Cuatro años de dictadura", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.

-UGARTE; César Antonio, *El gobierno socialista en Rusia*, en *Amauta*, n°20, enero de 1929, pp.1-12; n°21, febrero-marzo de 1929, pp.45-52 y 57-62.

-URQUIETA, Miguel Ángel, "El mapuche", en *Amauta*, Lima, n°13, noviembre de 1926.

- "González Prada y Urquieta", en *Amauta*, Lima, n°15, enero de 1927.
- "Mensaje a la Convención Internacional de Maestros de Buenos Aires", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "Afirmaciones", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- VALCÁRCEL, Luis E., "Tempestad en los Andes", en *Amauta*, Lima, n°1, septiembre de 1926.
- "El problema indígena", en *Amauta*, Lima, n°7, marzo de 1927.
- "Los nuevos indios", en *Amauta*, Lima, n°9, mayo de 1927.
- "Génesis y proyecciones de Tempestad en los Andes", en *Amauta*, Lima, n°11, enero de 1928.
- "Sumario del Tawantinsuyo", en *Amauta*, Lima, n°13, marzo de 1928.
- "Hay varias Américas", en *Amauta*, Lima, n°20, enero de 1929.
- "Motivos ornamentales incaicos: el álbum de Tupayachi", en *Amauta*, Lima, n°22, abril de 1929.
- "Sobre peruanidad", en *Amauta*, Lima, n°26, septiembre de 1929.
- "Duelo americano", en *Amauta*, Lima, n°30, abril-mayo de 1930.
- "La Sierra Trágica", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- VALLE, Félix del, "La hora de América", en *Amauta*, Lima, n°6, febrero de 1927, pp.30-21 y n°7, marzo de 1927, pp.18-20.
- "Los crímenes del invierno", en *Amauta*, Lima, n°10, diciembre de 1927, p.51.
- VALLEJO, César, "Sabiduría", en *Amauta*, Lima, n°8, abril de 1927.
- "Me estoy riendo", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- "Poesía nueva", en *Amauta*, Lima, n°3, noviembre de 1926.
- "Se prohíbe hablar al piloto", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.
- "Autopsia del surrealismo", en *Amauta*, Lima, n°30, abril-mayo de 1930.
- VASCONCELOS, José de, "El nacionalismo en América Latina", en *Amauta*, Lima, n°4, diciembre de 1926.
- VÁSQUEZ, Emilio, "Kutinijatawa", en *Amauta*, Lima, n°25, julio-agosto de 1929.
- VELASCO ARAGÓN, Luis, "Protesta de Luis Velasco Aragón", en *Amauta*, Lima, n°17, septiembre de 1928.
- VELÁSQUEZ, Carlos A., "La nueva educación", en *Amauta*, Lima, n°2, octubre de 1926.
- WIESSE, María, "El forastero", en *Amauta*, Lima, n°14, abril de 1928.
- "El niño y el sentido de lo maravilloso", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927.
- "Los problemas del cinema", en *Amauta*, Lima, n°12, febrero de 1928.
- "Momentos cerca de Shubert", en *Amauta*, Lima, n°19, noviembre-diciembre de 1928.
- "Elementos de la poesía de Eguren", en *Amauta*, Lima, n°21, febrero-marzo de 1929.
- "El mensaje de José Carlos Mariátegui", en *Amauta*, Lima, n°30, abril-mayo de 1930.
- "Elogio de José Carlos Mariátegui", en *Amauta*, Lima, n°32.
- "El hombre que se parecía a Adolfo Menjou", en *Amauta*, Lima, n°23, mayo de 1929.
- "Dos hombres", en *Amauta*, Lima, n°10, enero de 1927.

-ZARATE, Fidel, "Himno escolar a González Prada", en *Amauta*, Lima, nº16, julio de 1928.

-ZOSCHENKO, Mijail, "Una noche terrible", en *Amauta*, Lima, nº9, mayo de 1927, pp.17-19; nº10, diciembre de 1927, pp.71-73.

