

Francisco José López Alfonso

«HABLO, SEÑORES, DE LA
LIBERTAD PARA TODOS»

(López Albújar y el
indigenismo en el Perú)



Prólogo de José Carlos Rouira

CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

«Hablo, señores, de la libertad para todos»
López Albújar y el indigenismo en el Perú

Francisco José López Alfonso

«Hablo, señores, de la libertad para todos»
López Albújar y el indigenismo en el Perú

Prólogo de José Carlos Rovira

Cuadernos de *América sin nombre*

Cuadernos de *América sin nombre*
dirigidos por José Carlos Rovira
Nº 17

COMITÉ CIENTÍFICO:

Carmen Alemany Bay

Miguel Ángel Auladell Pérez

Beatriz Aracil Varón

Eduardo Becerra Grande

Teodosio Fernández Rodríguez

Virginia Gil Amate

Aurelio González Pérez

Rosa M^a Grillo

Ramón Lloréns García

Francisco José López Alfonso

Remedios Mataix Azuar

Sonia Mattalia

Ramiro Muñoz Haedo

María Águeda Méndez

Pedro Mendiola Oñate

Francisco Javier Mora Contreras

Nelson Osorio Tejada

Ángel Luis Prieto de Paula

José Rovira Collado

Enrique Rubio Cremades

Francisco Tovar Blanco

Eva M^a Valero Juan

Abel Villaverde Pérez

El trabajo está integrado en las actividades de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericanos» y en el proyecto «Desarrollo y consolidación de las investigaciones sobre creación de un corpus textual de recuperaciones del mundo precolombino y colonial en la literatura hispanoamericana» (MEC/HUM 2005-04177/ FILO)

Los cuadernos de *América sin nombre* están asociados al Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti.

Ilustración: Composición sobre José Sabogal, carátula para el número 1 de *Amauta*

© Francisco José López Alfonso

I.S.B.N.: 84-7908-904-0

Depósito Legal: MU-2219-2006

Fotocomposición e impresión: Compobell, S.L. Murcia

/

A mi padre

•

Índice

Prólogo de José Carlos Rovira	11
Introducción	17
1. Nación, indígena, modernidad	25
1.1. El hispanismo. Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966)	38
1.2. El indigenismo. José Carlos Mariátegui (1894-1930)	56
1.3. El mestizaje. Jorge Basadre (1903-1980) ..	81
2. <i>Pututus</i> , la narrativa indigenista en <i>Amauta</i>	99
3. Aproximación a <i>Cuentos Andinos</i>	127
4. «El fin de un redentor»	149
5. López Albújar, <i>El amigo del pueblo</i> (Sobre <i>Nuevos cuentos andinos</i>)	163
6. Bibliografía	187
7. Nota sobre la procedencia de los textos	195

PRÓLOGO

Francisco José López Alfonso nos tiene acostumbrados desde hace años a una reflexión abierta y fructífera sobre la literatura peruana, a la que dedicó, junto a muchos artículos, un libro esencial sobre la prosa de César Vallejo en 1995 (*César Vallejo, las trazas del narrador*) y una antología de textos en el mismo año en la que enfocaba figuras y pensamiento imprescindible (*Indigenismo y propuestas culturales en el mundo andino: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*). Se encuentra sin duda el autor, aunque en su trayectoria entran otros muchos temas de la literatura brasileña y mexicana, entre los peruanistas próximos y principales por su dedicación y novedad de enfoque: sólo una visión compleja de la sociedad en la que se inscriben las figuras abordadas permite una rigurosa familiaridad con las mismas, y un diálogo con los años en los que iniciaba el siglo pasado y hasta la década de los cuarenta del mismo, cuando Perú se abría a formas de modernidad que cuajaban en trazas de pensamiento y de formulaciones todavía actuales, si tenemos en cuenta que aquellos viejos debates están en el origen todavía de problemas contemporá-

neos. Un indigenismo nada idílico, o sea, no indianista, es la base reflexiva que el título del libro que presentamos quiere indicar: «Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos», decía Manuel González Prada en 1888, en un famoso discurso que sirve como parteaguas ideológico de la cuestión indígena en Perú.

La confrontación con este indigenismo tiene un discurrir preciso en la obra de los que fueron bautizados como «hispanistas», y adquiere un tono de revisión histórica desdoblado en sus dos posibilidades a partir de la llamada generación de la Reforma Universitaria, en la que, junto al indigenismo, la realidad mestiza del Perú se afrontará también como una tercera posibilidad, a través del llamado mesticismo.

Los orígenes ideológicos de la confrontación (Manuel González Prada, Francisco García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde...) son trazados con firmeza en un capítulo inicial que nos conduce a la conformación de un pensamiento indigenista en la segunda década del siglo XX, y a la expresión política de figuras como José Carlos Mariátegui o Víctor Raúl Haya de la Torre, cuyos programas de transformación social, diferenciados aunque con un mismo impulso en su origen, chocaron una y otra vez con la persistencia oligárquica.

La fijación ideológica de la confrontación en los años veinte tiene en el estudio de las figuras y representaciones del hispanismo (Víctor Andrés Belaúnde), el indigenismo (José Carlos Mariátegui) y el mesticismo (Jorge Basadre) un espacio de entrada obligatorio para abordar también la cuestión estética buscada, que desarrolla en un segundo capítulo, dedicado a fijar el paradigma de la narrativa indigenista a través de las ideas y narraciones que fueron construyéndola en *Amauta*, la revista de Mariátegui, quien definió con precisión

un nuevo espacio ideológico de la cuestión: «el indigenismo literario traduce un estado de ánimo, un estado de conciencia del Perú nuevo». *El gamonal*, relato de Gamaliel Churata, *Tempestad en los Andes* de Luis Valcárcel, son emblemas originarios de una producción que va jalonándose de nombres como Serafín del Mar, Eugenio Garro, Adalberto Varallanos, Ricardo Martínez de la Torre, hasta llegar a la presentación de Enrique López Albújar, a cuyo rescate se dedica el bloque último del libro.

López Albújar siempre ha soportado reservas críticas, aunque todos recordemos la afirmativa valoración realizada por Mariátegui a propósito de los *Cuentos andinos*. O la consideración como lección originaria, que tuvo impacto en los escritores más jóvenes, que es la que manifestó siempre Ciro Alegría: «Los muchachos de mi generación, imbuidos de las nuevas corrientes políticas, que eran signos de los tiempos que comenzábamos a escribir, vimos en López Albújar a un escritor que, no haciendo literatura proletaria, sí era una vigorosa expresión del pueblo».

La mirada del juez, profesión que López Albújar desempeñó en varias localidades de la sierra peruana, principalmente en Huánuco, está presente desde su ensayo «Psicología del indio» que publica en *Amauta*, para establecerse como perspectiva literaria en la creación de los *Cuentos andinos* según manifestaba con prevención Luis Alberto Sánchez sobre el escritor: «no pudo ni quiso ocultar que su experiencia derivaba de su función judicial, o sea que se había enfrentado a menudo a indígenas acusados de algún delito o crimen. Mala escuela para conocer a una raza o clase social.» Desde esta óptica, un mundo degradado, injusto, con respuestas sociales violentas y delictivas, crea una trama narrativa que algunos consideran uno de los mejores cuadros indigenista, mientras

otros insisten en el carácter confuso que presentan. López Alfonso realiza una lectura minuciosa de varios de los relatos para afirmar la capacidad de crear cuadros humanos que responden al Perú de aquellos años, construido en la violencia de las relaciones sociales, en la explotación y las respuestas a la misma, en la posibilidad del escritor de diagnosticar males de la sociedad aun sin aportar soluciones.

En los capítulos siguientes, con la lectura de otro cuento publicado en *Amauta*, como «El fin de un redentor», una reflexión sobre la fábula inicial de animalización de los personajes nos lleva a un camino de lectura que quiere resaltar la vigencia de elementos del relato en un marco social de indios y blancos que se asume desde una perspectiva mestiza, no excluyente, en la denigratoria vida que a todos rodea por igual.

Los *Nuevos cuentos andinos* de 1937 marcan un camino de continuidades junto a novedad en el ámbito de la propuesta que el autor está buscando: la igualdad natural entre los seres humanos, al margen de cuestiones de raza, es un principio enarbolado en los relatos como marco de las relaciones, destacando la tiranía sobre el indígena como base de una rebeldía necesaria para construir una nueva sociedad, que es propósito ya del autor en el establecimiento de un principio de libertad «para todos», enfocado a partir de la libertad de los más oprimidos, los indígenas, que adquieren un tratamiento diferencial en el presente doloroso del país. La persistencia del pasado nos lleva a un abismo en el presente a través de una narrativa eficaz, aunque minusvalorada críticamente, por lo que aquí se pretende rescatar una voz que López Alfonso considera esencial en el panorama de la tradición indigenista.

Los objetivos del libro se cumplen sin duda con acierto, en diálogo con una tradición y una obra diferenciada de la

misma que aquí adquiere una nueva lectura producto de un tiempo de reflexión certero y, como se verá en las páginas que siguen, fructífero, por la capacidad de leer textos en una trama compleja y amplia de conocimiento de la tradición indigenista y la conformación ideológica de Perú en los años tratados.

Sobre el tiempo dedicado, recuerdo al autor jovencísimo, allá por 1990, en un seminario en Alicante en el que interveníamos Ana Pizarro, Sonia Mattalía y yo mismo. Francisco era un profesor ayudante reciente que debía estar haciendo una de sus primeras incursiones como conferenciante, ante unos alumnos que agradecieron su intervención sobre «El pensamiento estético de Mariátegui», esbozos teóricos que están en el germen de reflexiones que en este libro orienta hacia otros espacios del creador de *Amauta*. En todos estos años ha estado y sigue entre nosotros como miembro de la Unidad de Investigación de nuestra universidad que patrocina estas publicaciones y ha integrado como investigador los proyectos ministeriales que nos financian. El trato ha sido fructífero para nosotros y, creo, que también para él. Participante en nuestros congresos y seminarios, que siempre ha considerado también suyos, el autor es capaz de dinamizar una reflexión rigurosa ante los destinatarios últimos de la actividad: los estudiantes que reciben con interés y sorpresa las propuestas. Hace meses le solicité un libro para esta colección y el resultado, me atrevo a calificarlo como muy importante, es el que el lector tiene entre sus manos.

José Carlos Rovira
Noviembre de 2006

INTRODUCCIÓN

En esta obra de reconstitución y venganza no contemos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!¹.

Así clamaba Manuel González Prada en 1888 en su famoso «Discurso en el Politeama», leído por un niño en viejo teatro limeño. La derrota en la guerra del Pacífico (1879) que lo motivaba había socavado traumáticamente la brecha entre el pasado y el futuro que venía abriéndose desde tiempo atrás. Pero no era su causa. Como el mismo González Prada subrayó: «La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos defensores,

¹ Manuel González Prada, «Discurso en el Politeama», *Páginas Libres. Horas de Lucha*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 43-48, p. 46.

las armas del enemigo fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre»².

La necesidad de romper con esta tradición de oscuridad y oprobio —«los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra»— simplemente se transformó en una realidad tangible para todos con la tragedia bélica; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política. Se imponía romper con esta tradición; en el plano más inmediato, romper con la continuidad de gobiernos cuya labor cabía «en tres palabras: imbecilidad en acción»³, para poder crear un orden de cosas nuevo.

La condenatoria prédica de González Prada se dejó oír. Sin embargo, los primeros jóvenes que se aplicaron a reflexionar sobre ella, los miembros de la llamada generación novecentista, la juzgaron excesiva. «González Prada y sus discípulos todo lo exageran, violentan y sacan de quicio», decía José de la Riva Agüero⁴. En efecto, el debilitamiento de la tradición era evidente y no sólo por el episodio bélico, pero ésta se hacía imprescindible para la modernización real y no simplemente epidérmica del país. Porque el pasado no había muerto, ni siquiera era pasado. Estaba ahí, en la iglesia, en la universidad, en el derecho... impregnándolo todo con su inadvertida presencia. Únicamente el estudio de la historia podía revelar su presencia para combatirlo.

Pero, además, no todo en ese pasado era pernicioso. Una vez que se contemplaba la historia en su totalidad, las cosas adquirirían un sentido y se descubrirían en el pasado fuerzas positivas que debían ser conservadas. La razón positivista

² *Ibidem*, p. 44.

³ *Ibidem*, p. 47.

⁴ José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, E. Rosay Editor, 1905, p. 203.

debía guiar la acción y reconocer el hilo que debía unir pasado y futuro, la auténtica tradición que podría consolidar la modernidad. Tradicionalismo dinámico o evolutivo llamó Víctor Andrés Belaúnde a este proyecto. En la práctica, el propósito se concretó en una estrategia política que aspiraba a modernizar el país desde arriba, conservando las viejas jerarquías sociales que sancionaban la desigualdad entre razas, no sólo como un hecho transitorio e histórico, sino definitivo. Es lo que se llamó *hispanismo*.

Un eco mucho mayor tuvo el mensaje de González Prada entre los miembros de la siguiente generación, la de la Reforma Universitaria. Coincidieron con él en la necesidad de crear un nuevo orden de cosas en el Perú, pero también con sus antagonistas políticos, los hispanistas, en la necesidad de estudiar la historia. Esta convicción de la importancia de saber qué sucedió parecía estar de acuerdo con una glorificación del hacer, antes que con la actitud básicamente contemplativa del historiador. La visión del pasado era también una visión del futuro y necesitaban con urgencia uno mejor.

En buena medida, la lectura del proceso histórico peruano hecha por José Carlos Mariátegui y otros intelectuales indigenistas de la nueva generación fue la inversión de la realizada por los hispanistas: si éstos consideraban que, en la formación de la nacionalidad, el indio apenas podía ser otra cosa que la plebe sujeta a los descendientes de los conquistadores; los indigenistas juzgaron que estos encomenderos blancos eran únicamente un obstáculo, una anomalía que había interrumpido el curso de la auténtica historia, la nacionalidad indígena del país.

La cuestión del indio era la cuestión social del Perú, el más grave de los problemas, como incluso lo calificara

Belaúnde en 1914; aunque en su proyecto nacional lo más que los indios podían aportar era «la constancia resignada en el esfuerzo»⁵, es decir, su trabajo.

Esta suerte de colonización interior –«el indio no tiene derechos sino obligaciones»⁶– ya había sido denunciada por González Prada, cuyo pensamiento influyó decisivamente en el indigenismo. Lamentablemente, los indigenistas interpretaron literalmente el fragmento del «Discurso en el Politeama» en el que se leía: «No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera»⁷; olvidando que el fragmento iba precedido de esta otra oración: «Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos»⁸.

Esta nebulosa emocional y demagógica que a menudo fue el indigenismo agrupó ideologías muy diversas. En ocasiones, se aproximó al esquemita marxiano, pero en otras, a una concepción claramente burguesa de la sociedad. De hecho, muchos indigenistas, como Ciro Alegría, militaron en el APRA. Incluso la visión católica no le fue extraña. Podría decirse que el indigenismo miraba hacia el futuro, pero a veces esta mirada fue tan lastimosamente superficial que

⁵ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908), *Meditaciones Peruanas*, vol. II de la *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 21-37, p. 36.

⁶ Manuel González Prada, «Nuestros indios», *Páginas Libres. Horas de Lucha*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 332-343, p. 339.

⁷ Manuel González Prada, «Discurso en el Politeama», *Páginas Libres. Horas de Lucha*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 43-48, pp. 45-46.

⁸ *Ibidem*, p. 45.

contribuyó más que a iluminar la realidad a ocultarla, dando consistencia, enquistando, aquello que pretendía combatir. En otras manifestaciones, sin embargo, la mirada fue decididamente «pasatista» y las luchas anunciadas, lejos de todo valor social, quedaban reducidas a venganzas raciales. Es el caso de *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel, el libro que más influiría en la narrativa indigenista producida en los años iniciales del movimiento en el Perú.

Pero no todos los jóvenes de la generación de la Reforma Universitaria se decantaron por esta opción racial del país. Guiados, como los indigenistas, por un ideal de justicia social, no olvidaron la advertencia de González Prada: libertad para todos. Estos jóvenes defendieron una concepción mestiza del país, no sólo porque la realidad social apuntase a ello, no sólo porque el mestizaje renunciaba al enfrentamiento de razas que presuponían hispanismo e indigenismo; sino, fundamentalmente, porque el mestizaje aspiraba a neutralizar el concepto de raza en la reflexión sobre el Perú. Nada tenían que ver los problemas del país con el color del pellejo de sus habitantes. Los problemas eran sociales, políticos, como en cualquier otro lugar.

El primer capítulo de este libro, «Nación, indígena, modernidad», trata del enfrentamiento entre estos tres proyectos nacionales —hispanismo, indigenismo y mestizaje— y de sus presupuestos socio-históricos representados por el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde, José Carlos Mariátegui y Jorge Basadre, respectivamente.

En este agitado contexto, es fácil entender que el indigenismo literario fuese algo más que una moda estética. Mariátegui se percató de ello cuando todavía el movimiento, y especialmente la narrativa, experimentaba para encontrar su expresión más adecuada: «Los *indigenistas* auténticos —que

no deben ser confundidos con los que explotan temas indígenas por mero 'exotismo'— colaboran, conscientemente o no, en esta obra política y económica de reivindicación —no de restauración ni de resurrección»⁹.

En *Amauta*, la revista que fundara y dirigiera Mariátegui, se publicaron, además de poemas y ensayos sobre el indio, cuentos en los que se irían definiendo las características de esta narrativa que, hasta los años 60 aproximadamente, sería la más determinante de la literatura hispanoamericana. El capítulo segundo, «*Pututus*, la narrativa indigenista en *Amauta*», se propone esa caracterización del género.

Los tres capítulos que siguen están dedicados a la obra de Enrique López Albújar. El autor pertenece cronológicamente a la generación del Novecientos. Sin embargo, está lejos de las posiciones hispanistas de muchos de sus coetáneos. López Albújar era uno de esos abogados provincianos en los que había arraigado la prédica revolucionaria de González Prada, como lamentaba el líder hispanista José de la Riva Agüero que hubiese sucedido en el período finisecular con muchos otros jóvenes de provincias, donde «el atraso intelectual es espantoso e increíble»¹⁰.

En 1904, López Albújar funda en Piura su semanario de combate *El Amigo del Pueblo*, cuyo título posiblemente le fue inspirado por el periódico de igual nombre que sirviera de tribuna a Marat durante la Revolución Francesa.

⁹ José Carlos Mariátegui, «El proceso de la literatura», *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, pp. 229-350, p. 332.

¹⁰ José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, E. Rosay Editor, 1905, p. 212.

López Albújar escribe las cuatro páginas del semanario hasta su clausura en 1908, corrige pruebas y hasta colabora en la impresión¹¹. Desde *El Amigo del Pueblo*, según cuenta el mismo López Albújar en su volumen de memorias *De mi casona*, libró «rudas campañas contra todos los abusos de autoridad y del caciquismo»¹² y contra la incultura, reproduciendo páginas de González Prada e identificándose con sus posiciones.

No es inconsecuente que en 1920 continuara esta labor con la publicación de *Cuentos andinos*. Esta colección de relatos ha sido considerada por algunos estudiosos –entre los pocos que se han ocupado de su obra– como fundadora del indigenismo narrativo. A pesar de esta supuesta prioridad, la interpretación que del libro hiciese Luis Alberto Sánchez como un texto racista lo condenó al olvido cuando no al desprecio. La pereza intelectual y los prejuicios ideológicos petrificaron esta lectura.

El tercer capítulo, «Aproximación a *Cuentos andinos*», pretende reivindicar este libro, seguramente el mejor de los que escribió su autor en el ámbito de la ficción. Su propuesta mesticista y extraña a cualquier resabio de paternalismo se percibe mejor tras conocer las características generales del indigenismo dominante; de ahí que, aunque cronológicamente anterior, pospongamos su estudio al de la narrativa publicada en *Amauta*.

López Albújar, espíritu combativo y socarrón, no se intimidó ante los juicios incomprensivos de sus *Cuentos andinos*

¹¹ Sobre *El Amigo del Pueblo* véase Raúl-Estuardo Cornejo, *López Albújar, narrador de América*, Madrid, Anaya, 1961, principalmente pp. 77-83.

¹² Enrique López Albújar, *De mi casona*, Lima, PEISA, 1998, p. 58.

ni ante la indiferencia que provocó su lectura en los jóvenes narradores indigenistas. «El fin de un redentor» y la novela *Matalaché* fueron su respuesta. De ello trata el breve capítulo cuarto.

El último capítulo se ocupa de los *Nuevos cuentos andinos*, un testimonio del compromiso de su autor con la sociedad peruana. Diecisiete años después de *Cuentos andinos*, López Albújar volvía a reflexionar sobre la nación, el indio y la modernidad. Como en *Cuentos andinos*, continuaba sosteniendo la igualdad de los hombres, fuesen indios, blancos o mestizos. Ahora afirmaba que para que fuesen iguales, pero también libres, esos hombres debían transformarse en ciudadanos. La antropología jurídica exigía ser sustituida por el derecho positivo, por la ley. Y el significado original de la palabra *ley*, de la *lex* romana, no se olvide, es «conexión íntima» o relación, es decir algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que las circunstancias han reunido. Por consiguiente, la existencia de una nación como Perú no dependía de ninguna unidad tribal, étnica o de raza, sino de la ley.

1. NACIÓN, INDÍGENA, MODERNIDAD

Allí el enigma se llamó Perú, pero en otros lugares y por las mismas fechas, con pertinentes diferencias, atendió al nombre de México, Brasil o Argentina. En el país andino, los primeros en responder metódicamente a la pregunta *qué es el Perú* fueron los miembros de la llamada *generación novecentista*. Su inquietud se plasmó en obras como *Le Pérou contemporain* (1907) de Francisco García Calderón, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908) de Víctor Andrés Belaúnde o *El carácter de la Literatura del Perú independiente* (1906) y *La Historia en el Perú* (1910), ambas de José de la Riva Agüero. A través de estos y otros estudios se fue forjando cierta imagen institucionalizada del país que seleccionaba, ordenaba e interpretaba lo que desde entonces se han llamado las *bases de la cultura peruana*.

El fermento de este despertar nacionalista fue el sentimiento herido por la derrota ante Chile en la guerra del Pacífico (1879) y por la fustigante prédica radical que la siguió: González Prada denunció los males que habían conducido a la derrota, pero en su indignación había recargado

los defectos y oscurecido el porvenir. Al menos ésta es la versión que los novecentistas pretendieron fijar. «No creamos cumplido nuestro deber –decía Riva Agüero– cuando hayamos denunciado lo ruinoso y lo podrido, o lo que tal se nos imagina, si no lo reemplazamos con cosa mejor. En vez de arrojarnos mutuamente fango, unamos nuestros esfuerzos, y veamos si todavía se puede salvar algo de este naufragio de ilusiones y esperanzas que se llama historia de la República del Perú»¹³. En *Nosotros* (1946), libro que bien puede considerarse testamento del grupo. Ventura García Calderón reiteraba una vez más la «restauración del optimismo» que les tocó realizar:

Nuestra generación aprendió entre ruinas y pobreza que sólo podemos contar con nosotros mismos. Puede ésta definirse por un nacionalismo doloroso que hace el recuento de los desastres y trata de reparar mentalmente lo que destruyeron otros.

Y como tuvimos que fundar nuestro futuro optimista en nuestro más lejano pasado, puesto que el muy reciente era tan triste, nos vino a todos una urgente vocación de historiadores... Sin habernos puesto de acuerdo, nos aparejamos todos a escribir capítulos diferentes pero concordes de un elogio a la nación peruana...¹⁴

Sin embargo y a pesar de la activa defensa en cuestiones de frontera –en especial Belaúnde, a quien en un ditirámico discurso Porras Barrenechea considerara «el más celoso,

¹³ José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, E. Rosay Editor, 1905, p. 212.

¹⁴ Citado por Julio Ortega en «Tránsito de Ventura García Calderón», en *Crítica de la identidad*, FCE, México, pp. 69-92, p. 80.

capaz y afirmativo defensor de nuestros derechos territoriales», comparándolo a los antiguos quirites en el cuidado sagrado del hogar—, en la versión novecentista, el Perú no se caracteriza en relación a otros estados, como podría esperarse de un nacionalismo que afirma tener su origen en la derrota ante Chile. Lo que caracteriza al Perú no será una relación horizontal con otros estados sino una relación vertical que ordena jerárquicamente la sociedad del país.

Se trataba de un *nacionalismo defensivo*, como lo adjetivó Francisco García Calderón, para el que el enemigo no era tanto la república hostil que aprovechaba la peculiar «situación geográfica», la «larga costa que facilita las agresiones»¹⁵ para anexionarse Tacna y Arica, como las consecuencias de un primer embate modernizador que prometía prolongarse de forma acelerada. La tutela que las élites habían ejercido en la primera etapa del orden neocolonial era cada vez más protestada por las clases medias que se habían desarrollado en su seno y ahora exigían un lugar más digno, nuevos derechos, tras el descontento de la derrota. Su organización a finales del siglo XIX en partidos o tendencias políticas —el radicalismo de la Unión Nacional, el anarquismo, el movimiento provinciano e indigenista—, aunque a menudo reclutase a sus dirigentes entre la oligarquía, era el anuncio de la pronta incorporación a la escena pública de otros sectores sociales¹⁶.

Las críticas de los jóvenes novecentistas a los dirigentes de finales del XIX y principios del XX pretendieron monopolizar el descontento y la frustración generales, tomar innecesaria

¹⁵ *La creación de un continente* (1913), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. 265.

¹⁶ Tulio Halperin Donghi señala que el fenómeno tuvo dimensiones continentales. *Vid. su Historia contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, principalmente pp. 325-331.

la protesta y hasta la misma existencia de las citadas políticas opositoras para evitar brotes ideológicos mayores y asegurar la continuidad del viejo orden¹⁷. La estrategia no se resolvía en simple reacción; por el contrario, apuntaba, en palabras de Belaúnde, a un «tradicionalismo dinámico o evolutivo»¹⁸ que aspiraba a transformar el país desde arriba, sin tolerar que el poder cayera en otras manos que no fuesen las patricias. A este proyecto modernizador del Perú, sin alterar en profundidad sus estructuras, es a lo que se llamó *hispanismo*.

Contra este tibio pensamiento reformista y el orden que ambicionaba legitimar, se rebeló a fines de la segunda década un complejo entramado que oscilaba entre el resentimiento y la apuesta por un nuevo Perú. El fantasma conjurado por los novecentistas volvía más poderoso que nunca. En la universidad, reducto del poder vigente, se alzaba la voz antagónica de las capas medias. «Viendo en las Universidades el foco de irradiación y la mejor tribuna de esta ideología –decía Víctor Raúl Haya de la Torre, refiriéndose a la que calificaba como vieja ideología de las clases dominantes–, la juventud la ataca revolucionariamente apelando a nuevas formas culturales»¹⁹. Era la reforma que, estimulada por las esperanzas mesiánicas de la revolución rusa y sin ceñirse a la problemática universi-

¹⁷ Vid. Pablo Macera, «La historia en el Perú: ciencia e ideología», en *Trabajos de historia, Teoría*, vol. I, Facultad de Ciencias Sociales, U.N.M.S.M./G. Herrera editores, Lima, 1988 (edición facsimilar de la 1ª edición de 1977), pp. 3-20, pp. 5 y 6.

¹⁸ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908/1909), *Obras Completas*, vol. II Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 23-37, p. 34

¹⁹ Víctor Raúl Haya de la Torre, «La Reforma Universitaria», (1929), recogido en el volumen de título casi idéntico compilado y prologado por Dardo Cúneo, *La reforma universitaria (1918-1930)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, s.a., pp. 230-231, p. 231.

taria, se proponía revisar y resolver los problemas de organización y crecimiento de las repúblicas latinoamericanas²⁰.

También el emergente proletariado, todavía con confusa conciencia de clase o ganado por el anarcosindicalismo, hacía oír su protesta: en el norte, los obreros del azúcar de la hacienda Cartavio se declaraban en huelga y en Lima, la Federación Obrera local, apoyada por la comisión de estudiantes de la Universidad de San Marcos, organizaba el paro por la jornada de ocho horas. Estos acontecimientos del bienio 1918-1919, en particular el frente común de obreros y estudiantes contra las «oligarquías opresoras (...) en riña hoy entre sí, como cuervos por el cadáver»²¹, configuraban el marco adecuado para que Augusto B. Leguía tomase el poder tras un golpe de estado. Comenzaba entonces la falaz prosperidad del Oncenio (1919-1930) que, si acabó rápidamente con las expectativas populares, no dejó de afirmar la existencia de una auténtica *Patria Nueva*: una realización casi milagrosa de progreso concretada en carreteras, ferrocarriles, la sonaja –poco exitosa– de la redención del indio y el indiscutible ascenso de las capas medias en un estado en el que la preponderancia del capital estadounidense resultaba indiscutible²².

Este segundo embate de la modernidad, acelerado por la progresiva penetración del imperialismo estadounidense, que

²⁰ Vid. José Carlos Mariátegui, «El proceso de la instrucción pública», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Amauta, Lima, 1986, pp. 105-161, principalmente pp. 122-151.

²¹ Víctor Raúl Haya de la Torre, «Universidades Populares González Prada», (1924), recogido en Dardo Cúneo, *op. cit.*, pp. 67-73, p. 67.

²² Así lo reconoció hasta el mismo Jorge Basadre, sin duda poco adicto a la figura de Leguía, en su *Historia de la República del Perú 1822-1933*, tomo X: *Séptimo periodo. El oncenio*. Editorial Universitaria, Lima, 1983.

de modo previsible estimuló la atención sobre el problema patrio, acentuaba exageradamente lo que ya en los primeros años del siglo se hacía innegable: la realidad de un Perú plural y heterogéneo por cuya geografía el viajero se desplazaba como si atravesara la historia, desde la ciudad industrial de Vitarte hasta las pervivencias del trabajo colectivo prehispánico en la sierra o, más allá, las economías recolectoras de la selva. Así, los conflictos acaecidos en momentos y lugares distintos, más que expresar tensiones meramente locales, testimoniaban el estado general de un país que se desarrollaba con grandes desequilibrios.

La pregunta sobre cómo articular esta «¡Rotación de tardes modernas/ y finas madrugadas arqueológicas!», descrita por Vallejo años después, cobró una urgencia plena. De este modo, la idea de cultura peruana forjada en el oficialismo aristocrático pasaba a ser manipulada en la oposición que dio a los conceptos de *nación*, *indígena* y *modernidad* un sentido profundamente distinto.

Como les ocurriera a los novecentistas, también a los hombres de la llamada generación de la *Reforma Universitaria* –Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, Raúl Porras Barrenechea, Luis E Valcárcel, José Uriel García– les vino el apremio terrible de escribir historia. «Toda historia es historia contemporánea», dirá Jorge Basadre, convencido de que el presente es el momento en el que la virtualidad del pasado se revela, por fin, a plena luz. «Pensemos al estudiar este pasado en el Porvenir»²³, afirmará igualmente persuadido de la utilidad de la historia para forjar el propio futuro.

²³ *La iniciación de la República*, 2 vols. Librería Francesa Científica y casa editorial E. Rosay, Lima, 1929-1930, p. 415 del 2º tomo.

Esta consideración determinó que la historiografía para Basadre, Mariátegui, Haya –como para Riva Agüero o Belaúnde– no fuese mera crónica, sino un discurso íntimamente ligado a la política que denunciaba, desafiante y parcial, cómo la historia de unos no era la historia de otros:

Otra vez repito –indicará honestamente Mariátegui en la «Advertencia» de sus *Siete ensayos*– que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano²⁴.

Inmerso en plena lucha, el sujeto que hablaba no podía ocupar una posición neutral; tampoco el discurso histórico podía hacerlo. Se trataba de una historiografía no tanto polémica como propiamente beligerante en la que el enemigo común, condenado sin atenuantes, fue la vieja sociedad tradicional y sus más lúcidos ideólogos novecentistas; pero una historiografía que terminaría por revelar como antagonistas a estos aliados contra la burguesía oligárquica, pues sus proyectos nacionales eran bien distintos. El enfrentamiento entre Haya y Mariátegui resultó el más notable.

De otro lado, los sujetos sociales que se expresaban en estos discursos no se limitaban al uso de ideologías preexistentes, sino que en la elaboración de los mismos se autoconstruían como tales sujetos. El proceso de emergencia social se perfiló, pues, como ejercicio de identidad, cumplido contradictoriamente por diversos motivos. Ya Belaúnde en *La crisis presente*, discurso pronunciado en la apertura del año académ-

²⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Amauta, Lima, 1986 p. 12.

mico de 1914, había denunciado la debilidad económica y el sometimiento al yugo gubernamental de las clases medias. Las reformas del régimen leguista harían posible el acceso de este cuerpo de pequeños empleados al juego político, pero la notoria carencia de fuerza social propia los empujó, ingenua o estratégicamente, a decantarse por un rol vicario, autoproclamándose representantes de las masas populares, en especial del campesinado indígena²⁵.

En los casos más extraños, la impostura carnavalesca se completó adoptando para la máscara cobriza la expresión que más pudiese atemorizar a la oligarquía blanca y limeña: la de una apocalíptica invasión indígena que, descendiendo de los Andes, ocupara la costa, tomara Lima y, sin respetar siquiera a los mestizos, arrojara al mar también a los blancos. Contra esta tesis racista, el indigenismo protestó en otros casos una reforma agraria que acabara con el gamonalismo, representante en la sierra del poder oligárquico y limeño.

Lo cierto es que, mientras continuaban las rebeliones indígenas en Canas, Espinar, Ayacucho, Tajacaya, Huanca-né..., siempre debeladas por las fuerzas militares, la ficción de la representatividad fue asumida como cierta por aquéllos contra quienes se esgrimía. De esta forma, tras las amenazantes palabras, apareció el vivido espejismo de decididas hordas y los indigenistas vieron su escaso poder propio convertido en poder político de masas. Este rechazo oligárquico fijó además los rasgos de la máscara indigenista: el «indio utópico» de Valcárcel, el «nuevo indio» de Uriel García, el

²⁵ Vid. las contrarias interpretaciones que sobre esta representatividad hacen Antonio Cornejo Polar en *La formación de la tradición literaria en el Perú*, CEP, Lima, 1989, principalmente pp. 114-115 y Carlos Franco en «Impresiones del indigenismo», en *hueso húmero*, n° 26, pp. 44-68.

«indio-mestizo» de Hildebrando Castro Pozo,... significaban modos diferentes de percibir al indígena y sus relaciones con mestizos y blancos, diferentes lecturas del Imperio, la Colonia y la República, diferentes imágenes del presente y diferentes proyectos para el porvenir. Sin embargo, al experimentar el rechazo de todas y cada una de sus modalidades en la década del veinte, acabaron por aceptar años más tarde la identidad impuesta, pues debían de ser la misma cosa²⁶.

En realidad, como práctica política, este complejo y contradictorio desafío al poder central jamás tuvo una oportunidad. Sin embargo, detrás de él quedaba insinuado el problema del *regionalismo* que teñiría la reflexión de las alternativas políticas reales; un problema en cuyo núcleo se acomodaba la oposición entre el Perú serrano e indígena y el Perú costeño y occidental o –expresado en términos más contundentes– la conciencia de que el Perú no constituía una nación.

«Nuestra nacionalidad lleva el sello de un pecado original. Necesitamos una redención –había afirmado Belaúnde en 1914, consciente de la necesidad de incorporar al indígena a la vida colectiva–. El proceso histórico sólo ha desarrollado en nosotros el sentido de la explotación. Todos tenemos alma de encomenderos y corregidores»²⁷. Por ello, Mariátegui denunciaba sin tapujos que «la unidad peruana está por hacer» en un país donde «conviven, sin fusionarse aún, sin entenderse todavía, indígenas y conquistadores»²⁸. A lo mismo se refería Basadre, ya desde el emblemático título de su

²⁶ Vid. Carlos Franco, *op. cit.*

²⁷ Víctor Andrés Belaúnde, *La crisis presente* (1914), *Obras Completas*, vol. II, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 72-131, p. 123.

²⁸ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, pp. 206 y 105-106.

libro, cuando hablaba del Perú como problema, pero también como posibilidad.

Contra el pasado que encarnaban hombres como Alejandro O. Deustua, quien todavía en 1931 continuaba negando a la raza cobriza cualidades y esperanzas de redención y parecía lamentar que no hubiese sido exterminada como en Argentina²⁹, el indio pasó a representar no sólo una amenaza (aunque fuese más bien una baladronada), sino también un importante ingrediente de la modernidad. En buena medida ajenos a los hechos, estos contingentes humanos que sistemáticamente habían sido olvidados, que no desempeñaban casi papel alguno en la formación de la nacionalidad y de sus instituciones, devenían ahora el Perú auténtico (o una importante porción de él), el nuevo Perú. La lucha por consolidar esta diferente imagen nacional se tradujo en una paradoja que afirmaba lo local, lo «genuinamente peruano» —oculto hasta entonces, pero marcado por un indiscutible atraso— y, simultáneamente, el inevitable impulso internacional, a menudo asumido de forma indiscriminada, con sus técnicas e ideologías revolucionarias³⁰. Esta contradicción, difícilmente soluble, se manifestó en la coexistencia del regionalismo artístico y de la vanguardia, ambos plurales y heteróclitos³¹ e impregnó en distinto grado la elaboración de opciones políticas como el APRA y el comunismo, quizás vigentes hasta hoy o hasta no hace mucho, cuyos moldes y

²⁹ «Ante el conflicto nacional» (opúsculo). Callao, 1931, citado por Jorge Basadre en su *Historia de la República del Perú 1822-1933*, tomo XI: *Breves notas relacionadas con la educación, la ciencia y la cultura entre 1895-1933*, Editorial Universitaria, Lima, 1983, p. 161.

³⁰ Vid. Antonio Cornejo Polar, *op. cit.*, pp. 110 y Mirko Lauer, *El sitio de la literatura*. Mosca Azul editores Lima, 1989, principalmente pp. 26-31.

³¹ Antonio Cornejo, *ibídem*.

esquemas –ha señalado Pablo Macera– sirvieron para pensar y, a veces, para no pensar la realidad nacional³².

Por tanto y a pesar de las apariencias, el auténtico enfrentamiento no se dio entre la capital y las regiones. Como finalmente percibió Mariátegui, se trataba del «conflicto entre dos mentalidades, entre dos idearios, uno que declina otro que desciende (sic); ambos difundidos y representados así en la sierra como en la costa, así en la provincia como en la urbe»³³.

Forjar la unidad peruana sobre una base de justicia social fue la tarea que se impuso la nueva generación³⁴. Y en ello no había sólo una cuestión de filantropía, ni una amenaza al pasado oligárquico con el fantasma de las muchedumbres indígenas; estaba también la evidencia incontestable de que «la raza humillada» ocupaba un lugar muy importante en la economía del país. Así lo admitía el mismo presidente Leguía en el discurso electoral pronunciado el 3 de julio de 1924:

Las dos terceras partes de nuestra población están constituidas por los indios. Y el indio es apenas una gran víctima a la que abaten las servidumbres acumuladas del pasado y los abusos incalificables del presente.

El indio es, sin embargo, agricultor que cultiva las tierras con rara maestría; productor de casi todas nuestras riquezas; trabajador infatigable en las mortíferas labores mineras y, por último, es casi el único soldado del ejército nacional.

El indio, pues, lo es todo en el Perú y, en cambio, le damos un tratamiento de siervo. ¿Qué hemos hecho para

³² Pablo Macera, *op. cit.*, p. 7.

³³ José Carlos Mariátegui, «Regionalismo y centralismo», *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Amauta, Lima, 1986, pp. 194-228, p. 216.

³⁴ José Carlos Mariátegui, *ibidem*.

redimirlo? Hemos dictado leyes ineficaces, creando organismos burocráticos para defenderlo. Hemos realizado en su aparente provecho una gran obra de declamación respondiendo con declamaciones estériles el eco dolorido de sus quejas. Esto no puede continuar. Defender al indio significa defender nuestra vida económica, de la cual es el factor propulsor; nuestra raza, de la cual es el elemento predominante; nuestro ejército, del cual es sostén valeroso, resignado y heroico³⁵.

Lamentablemente, estas hermosas palabras quedaron reducidas a las declamaciones estériles que denunciaban; pues por más que Leguía gustase llamarse defensor del indígena, por más que bajo su dictadura la Constitución de 1920 reconociese la existencia de las comunidades indígenas y la imprescriptibilidad de sus tierras, lo cierto es que al amparo del régimen surgieron nuevos caciquismos provinciales y se consolidaron los ya existentes³⁶.

Similar reconocimiento, probablemente más sincero, a la significación del indígena en la economía peruana fueron los de Haya de la Torre y Mariátegui.³⁷ Ambos señalaron

³⁵ Citado por Jorge Basadre, *op. cit.*, tomo IX: *Sexto período. La república aristocrática* (continuación), p. 432.

³⁶ Es justo reconocer que con la nueva Constitución se produjeron algunos avances en el ambiente rural de la sierra, generalmente estancado. Pero no es menos cierto que el régimen de Leguía fue derribado por la voluntad popular del departamento de Cuzco. *Vid Jorge Basadre, op. cit.*, pp. 430-434.

³⁷ En nota al pie de su ensayo «El problema de la tierra» en *Siete ensayos*, Mariátegui reconocía su coincidencia absoluta con las ideas «sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular» expresadas por Haya de la Torre en *Por la emancipación de América Latina*: «Partimos de los mismos puntos de vista, de manera que es forzoso que nuestras conclusiones sean también las mismas».

que el cultivo de la tierra, labor tradicional y habitual en el indio, ocupaba a la gran mayoría de la población y que su primacía en la vida económica era enorme. Ambos sostuvieron la necesidad de devolver las tierras enajenadas por las oligarquías terratenientes a las comunidades indígenas y restablecer, impulsado por el auxilio de la técnica moderna, el sistema agrario incaico.

Por su parte, Basadre insistió en que el desvelo no debía restringirse a la distribución de la tierra y debía atender igualmente a la mayor producción y al mayor consumo: «Nuestro problema no es sólo de reparto; es también de aumento»³⁸.

En la convergencia de estos discursos se dejaba entrever el funcionamiento de un mercado nacional ampliado —«La mayor parte de los productos agrícolas y ganaderos que se consumen en el país —observó Mariátegui— proceden de los valles y planicies de la sierra»³⁹ que servía de sustento material a la reflexión sobre la obra del Perú y permitía pensar en él, quizá por primera vez después de mucho tiempo, como totalidad, incluyendo costa, sierra y selva y a todos sus hombres⁴⁰. La fundamental divergencia entre los diversos proyectos nacionales —hasta volverlos antagónicos— nacía del lugar que se asignaba a las masas populares, de mayoría indígena, en esta totalidad y el que se reservaban a sí mismos, como sujetos de una determinada clase social, los autores de estos discursos.

³⁸ Vid. *La promesa de la vida peruana*. Colección Historia, Publicaciones de la revista *Historia*, Lima, s.a. (1943?), pp. 54-55.

³⁹ «Esquema de la evolución económica», en *Siete ensayos*, p. 29.

⁴⁰ De la misma opinión es Alberto Flores Galindo, «Socialismo y problema nacional en el Perú», en *Tiempo de plagas*, El caballo rojo ediciones. Lima, 1988, pp. 46-56, p. 52.

1.1. El hispanismo. Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966)

«A diferencia de Riva Agüero, [Belaúnde] no publicó libros clásicos en su primera mocedad; son los de la prolongada madurez sus obras más importantes»⁴¹. Se equivocaba Basadre al realizar esta afirmación. En el proceso intelectual de Belaúnde, la razón es progresivamente sustituida por la fe, hasta alcanzar una actitud de ardoroso apologista del catolicismo en libros como *El Cristo de la fe y los Cristos literarios* (1935), *La Síntesis viviente* (1950), *Inquietud, serenidad, plenitud* (1951) o *Palabras de fe* (1952) que poco aportan al conocimiento del reino de este mundo. Es cierto, sin embargo, que fue Belaúnde —y no Riva Agüero— el único miembro de la generación Novecentista capaz de intentar refutar los *Siete ensayos* con los artículos que publicó en el *Mercurio Peruano* y que luego integrarían *La realidad nacional*; el único con capacidad de respuesta (aunque fuese limitada) de esa generación de escritores que al alcanzar la madurez, por una brusca aceleración de la historia, se encontraron en un mundo nuevo al que no supieron adaptarse⁴².

Esta terca intervención en el debate nacional justifica su elección como representante del *hispanismo*, avalada por el innegable interés de sus obras de juventud en nada inferiores a las de un Francisco García Calderón o un José de la Riva Agüero.

⁴¹ Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1933*, tomo XI: *Breves notas relacionadas con la educación, la ciencia y la cultura entre 1895-1933*, Editorial Universitaria, Lima, 1983, p. 199.

⁴² Vid. Luis Loayza, «Inactualidad del Novecientos», en *Sobre el Novecientos*, hueso número ediciones. Lima, 1990, pp. 7-12.

En la primera de ellas. *La filosofía del Derecho y el método positivo* (1904), tesis con la que optaba al grado de bachiller en jurisprudencia en la Universidad de San Marcos, el joven Belaúnde expresa un entusiasmo de converso por la doctrina de Comte. Afirma *la unidad fundamental del método científico*, ya sea su objeto la naturaleza o la sociedad; afirma *el fenomenalismo*, es decir, la convicción de que sólo los fenómenos accesibles a nuestra experiencia pueden ser objetos de saber («Hechos, fenómenos: he aquí la realidad cognoscible. Lo que se aparta de ella no puede llamarse ciencia; será a lo más un conjunto armónico, quizá bello, de cosas imaginadas»)⁴³; y, por último, la concepción «tecnicista» de la ciencia, dado que «según la doctrina positiva la ciencia no sólo tiene un fin especulativo, sino un fin práctico»⁴⁴. En suma, acepta los principios básicos del positivismo que aspiraba como saber a cancelar la visión religiosa y metafísica del mundo como etapas superadas de la historia.

En consonancia con este sentido evolutivo, de progreso secular, de las sociedades humanas, Belaúnde niega la existencia de un derecho natural como algo «inmutable, universal, innato»⁴⁵. El corolario que deduce de ello es lo falso de la igualdad de la naturaleza 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

⁴³ *La Filosofía del Derecho y el método positivo* (1904), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, vol. I de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 5-43, p. 8.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 25.

mismo pueblo varían esos caracteres de una manera bastante pronunciada según la herencia y el medio ambiente de los diversos individuos⁴⁶.

Esta «desigualdad empírica» permitía entrever el auténtico sentido de esa neutralidad axiológica opuesta a los ídolos de la superstición, a las arbitrariedades e incluso, como advierte Belaúnde, a «los intereses de clase»⁴⁷. La explicación objetiva de los fenómenos políticos sustituía el compromiso político y la defensa interesada de las opiniones. Siendo la sociedad y la política un conjunto más o menos definido de hechos sometidos a leyes, la ciencia política no podía dejar de ser sino «episteme», esto es, una ciencia exacta que estabilizaría el nuevo orden institucional a partir del consenso. Ya no era posible la anarquía intelectual, ni la agitación social. No cabía recurso crítico alguno a la razón. De este modo, aquel saber que en su origen se alzaba contra la religión y la metafísica devenía ahora técnica adaptativa de control.

El mismo fervor positivista animaba *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908), tesis para optar al grado de doctor en jurisprudencia en la Universidad de San Marcos. En este ensayo de innegable carácter precursor en los estudios sobre el imperio de los incas, Belaúnde realizaba una detallada e inteligente discusión de las diversas teorías elaboradas por la sociología jurídica y política sobre las instituciones prehispánicas (Markham, D'Orbigny, Spencer, Cunow, De Greef, Letourneau, Saavedra, Riva Agüero,...) que desmentía la imagen tradicional del antiguo Perú legada por los cronistas e ingenuamente repetida por los historiadores. Despro-

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 40.

visto de su aureola utópica, el comunismo incaico –creencia decisiva en las futuras tesis indigenistas, de modo particular en la obra de Mariátegui– resultaba ser apenas la unión de los *ayllus*, esto es, comunidades anteriores al imperio de los incas que ocupaban colectivamente la tierra, bajo el dominio de la tribu más poderosa, la de los quechuas: «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»⁴⁸.

El interés, sin embargo, no se centraba en el pasado precolombino, como parecía ratificar otro estudio cercano en su redacción. *Los mitos amazónicos del imperio incaico* (1911)⁴⁹, sino en el presente:

Desde el punto de vista práctico, un estudio semejante (una historia de las instituciones, principalmente las instituciones jurídicas) nos enseñaría las causas de nuestro atraso, los obstáculos que han detenido nuestra marcha y nos indicaría los medios para perfeccionar las instituciones actuales⁵⁰.

⁴⁸ *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, vol. I de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 49-134, p. 69.

⁴⁹ Este brillante ensayo, tesis para optar al grado de Bachiller en Letras en la Universidad de San Marcos, defiende el dominio inca –base de lo peruano– hasta la Amazonia, circunstancia negada tradicionalmente por los historiadores. Es posible que el sentido último del trabajo estuviese relacionado con las disputas fronterizas mantenidas por el Perú con otros países, pues extender los orígenes equivalía a legitimar los derechos sobre esas tierras, a extender la patria.

⁵⁰ *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*, p. 53.

Conocer el derecho prehispánico era necesario para comprender la Colonia –origen reconocido y condicionante de la suerte de la República–, pues sin duda hubo de influir sobre el derecho colonial, «el derecho que vivió, (distinto del legislado u ordenado)»⁵¹, hasta el punto que algunas instituciones de la antigua civilización se conservaron durante el virreinato y, todavía más, han sobrevivido en el período republicano, como es el caso de la comunidad indígena.

Lamentaba Belaúnde que la legislación en la República se hubiese desentendido de estas formas vivas del orden social y denunciaba la criminal preterición de la realidad por teorías de armónica perfección, por hermosas ficciones impracticables ante la existencia asimétrica: «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»⁵². Como ya hiciera Andrés Bello con el *Código civil de la República de Chile*⁵³, Belaúnde se planteaba la exigencia de atender la realidad tradicional. Considerarla, y no obviarla, era la condición para resolver el conflictivo choque entre el pertinaz pasado prehispánico y colonial con el proyecto modernizador del presente. La necesidad era tanto más imperiosa cuanto se admitía que la «cuestión social del Perú es la cuestión indígena (...), el más doloroso y trascendental de nuestros problemas»⁵⁴.

⁵¹ *Ibidem*, p. 61.

⁵² *Ibidem*, p. 61.

⁵³ Vid. Rafael Gutiérrez Girardot, «Derecho, lengua y legitimación histórica: Andrés Bello», en *La formación del intelectual hispanoamericano del siglo XIX*, University of Maryland at College Park, 1990, pp. 35-47.

⁵⁴ Víctor Andrés Belaúnde, *op. cit.*, pp. 61-62.

Si decisivos eran el reconocimiento de la problemática indígena y la responsabilidad que implicaba, no lo era menos el concepto de nación que resultaba del cuadro trazado del derecho peruano. González Prada en el conocido «Discurso en el Politeama» (1888) había afirmado provocadoramente que el verdadero Perú lo formaba «la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera». Alejandro Deustua, en un texto también de finales del XIX, declaraba por el contrario que el Perú no lo formaban ni los indios ni los mestizos. Ahora Belaúnde parecía responder que el Perú lo integraban unos y otros; que el Perú era la resultante de las diferentes civilizaciones que habían poblado aquel territorio, desde las antiguas sociedades preincas hasta la vigente República.

Éste y otros conceptos de la tesis doctoral se perfilaban en «La Historia», un magnífico discurso pronunciado en el Instituto Histórico el 13 de septiembre del mismo 1908 y publicado en el órgano de la corporación, la *Revista Histórica*, un año después. Belaúnde aclaraba aquí la idea de nación sugerida en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. El «alma nacional», surgida en lenta evolución, debía llegar a ser en la República la «mágica síntesis» de las mejores virtudes aportadas por las civilizaciones prehispánicas, por los conquistadores, por la sociedad colonial y, por último, por los «héroes de nuestra independencia». Esta englobadora concepción del Perú, *integral* como la denominará posteriormente, no implica, sin embargo, que el aporte de los distintos constituyentes de la nacionalidad fuese equivalente, como se puede inferir de la prejuiciosa consideración de la herencia racial: «Sobre una raza de espíritu gregario y de solidarismo mecánico, se estableció otra raza dotada

de fuerte instinto de dominación y de poderoso sentido de individualidad»⁵⁵.

Y así, lo mejor que «las razas primitivas» podían aportar a la anhelada síntesis ideal era «la constancia resignada en el esfuerzo» frente a «la pujanza de aquellos inmortales guerreros» que fueron los conquistadores, «el sentimiento de la ley y del orden, el sutil y fino sentido del derecho» de la época virreinal o «el ardor y la fe» de los independentistas⁵⁶. Por lo tanto, Belaúnde seguía sosteniendo la desigualdad entre los hombres proclamada en *La Filosofía del Derecho y el método positivo*; desigualdad en la que no sólo las diferentes etapas históricas jugaban un importante papel, sino también el biológico factor raza.

Esta reiteración del vínculo jerárquico sancionado por la conquista –en la perspectiva de Belaúnde, la realidad de dos razas– y la dificultosa geografía del país se confabulaban contra «el espíritu nacional»; pero sin discusión éste existía:

(...) es indudable que la libertad política no antecede a la aparición del alma nacional; por el contrario, la libertad política, la independencia, es el resultado de la formación de un nuevo espíritu colectivo y de su triunfo. En este supuesto, la independencia de un pueblo es la prueba de que ese pueblo ha conseguido formar su alma nacional⁵⁷.

La libertad política que da la independencia es, no obstante, insuficiente para un pueblo. Para asegurar el auténtico

⁵⁵ «La Historia» (1908), en *Meditaciones peruanas*, vol. II de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 21-37, p. 36.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 30.

progreso, el «alma nacional», es decir, el proyecto de futuro construido sobre la síntesis conciliadora de los diversos pasados, necesita

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 del cuadro de su pasada vida han estigmatizado lo que era malo y tomado lo que era bueno; y cuando del fondo de sus tradiciones perfeccionadas y enaltecidas han hecho brotar la fecunda floración de sus ideales⁵⁸.

Con otras palabras: afianzar el futuro requería de «la libertad moral»; etimológicamente, librarse del *uso*, de la *costumbre*, de la *manera de vivir*, en definitiva, de las *instituciones*. Pero no en lo que tuviesen de formal, sino de «esencia»: del espíritu que encerrasen de otras épocas y que aún sobreviviese en la sociedad, sofocando el presente e imposibilitando el futuro.

El genio rebelde y audaz de los conquistadores produjo las antiguas tiranías, de las cuales no son sino remedo los desplantes de nuestro moderno caudillismo. Al antiguo absolutismo, a la vieja manía ordenancista [del virreinato], corresponden nuestra moderna estatolatría y nuestro furor legislativo y reglamentario⁵⁹.

La iglesia, la universidad, el derecho, los mismos usos amorosos... todo estaba impregnado de esa inconsciente presencia del pasado. Únicamente la historia podía erradicar esa

⁵⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

pertinaz y dañina afección. Pero no la «Historia externa», el relato de los acontecimientos políticos y militares, sino la «historia interna», la que estudia las instituciones, el lento devenir de los diversos fenómenos sociales. Esta historia, que como señala Belaúnde, estaba todavía por hacer —tarea que en buena medida acometerá Jorge Basadre—, resultaba menos amena que la «externa» pero mucho más útil: tenía la capacidad de descubrir esa secreta presencia del pasado y de erradicarla al tornarla consciente, al objetivarla. «Por eso la historia no sólo es maestra; es liberadora»⁶⁰.

La propuesta de Belaúnde se perfilaba así como un proyecto racionalizador de vida nacional que aspiraba a objetivar el aporte de los diferentes legados históricos y a armonizarlos en una síntesis que conformara una sólida base para el progreso. En consecuencia, éste no podía ser alcanzado mediante la simple imitación de las sociedades más modernas. De hecho, la implantación violenta de las más avanzadas reformas había constituido un repetido fracaso en la historia de la República por el hiato entre la realidad y el deseo, por «la falta de ecuación entre el pensamiento y la vida»⁶¹, para decirlo con las palabras de Belaúnde.

El rechazo del «snobismo inconsciente», incapaz de deterrar el perenne pasado, no implicaba la aceptación de un «rancio conservadurismo», igualmente insostenible. La solución estaba en lo que Belaúnde llama *tradicionalismo dinámico o evolutivo*, que aseguraría el progreso al vincular la realidad histórica depurada con proyectos modernizadores —aunque tal vez procedentes del exterior— adaptados a las propias necesidades y no simplemente imitados.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁶¹ *Ibidem*, p. 28.

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 progreso⁶².

El proyecto de Belaúnde se mostraba lúcido en el estudio de la problemática peruana, pero ideológicamente interesado en su resolución, dado que en política el «espíritu tradicional» conduciría a «la reforma gradual, lenta y segura»⁶³. Sin negar la buena voluntad de un esfuerzo modernizador guiado por la razón, no es menos cierto que la práctica aseguraría de manera prolongada el control del país a un sector de la sociedad cuya identidad, apenas insinuada en este texto, develaría *La crisis presente*⁶⁴.

Este discurso, continuación práctica de la tesis planteada en la conferencia sobre *La Historia*, fue pronunciado en la ceremonia de apertura del año académico de la Universidad de San Marcos el 13 de abril de 1914. La denuncia de las manifestaciones de esa crisis del presente tenía algo de programático: endeudamiento alarmante del Estado, quiebra del mecanismo electoral, parlamentarismo estéril, absolutismo

⁶² *Ibidem*, p. 34.

⁶³ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁴ Ésta no era otra que *la aristocracia del espíritu* —«élites perpetuamente renovadas, jerarquía necesaria, obra de la democracia en marcha», según afirmaba Francisco García Calderón en el prólogo a *Los Ídolos del Foro* de Carlos Arturo Torres, (Editorial América, Madrid, s.a.) y que, dadas las posibilidades reales de acceso a los estudios superiores, era la autoimagen idealizada de la propia clase oligárquica, apenas abierta a los que podría denominarse los parientes pobres.

presidencial, división y pasividad de la clase dirigente, empobrecimiento y debilidad de la clase media y agitación de la masa popular en un clima de general pesimismo.

Confesamente, el cuadro optimista trazado por Francisco García Calderón en *El Perú contemporáneo* se había desvanecido y se imponía una cura, de acuerdo con las tesis del regeneracionismo que Belaúnde conoció en España, de ese «grande y amado enfermo que se llama el Perú».

La crisis, con repercusiones en el orden económico, tenía «sus causas profundas en el desquiciamiento moral», donde el término *moral* aludía a la bondad o malicia de las acciones, pero también a su condición de hábito, de costumbre. De esta forma, el absolutismo presidencial, que hace del jefe del Estado «un virrey sin monarca, sin Consejo de Indias, sin odores y sin juicio de residencia», señala el talante ético de la persona, pero responde igualmente a esa obstinada presencia del pasado que impide el auténtico progreso.

Idéntica valoración se hacía de «la crisis moral de la clase dirigente» que, incapaz de asumir las responsabilidades y sacrificios del poder, ha preferido simplemente usufructuarlo, como parece corresponder a una nacionalidad marcada en su origen por «un pecado original», a una sociedad cuyo «proceso histórico ha desarrollado (...) el sentido de la explotación»⁶⁵.

La tradición, afortunadamente, ofrecía también un modelo y un influjo positivo: el de los independentistas, animados no sólo por motivos económicos, sino por nuevos anhelos y «valores desconocidos de solidaridad, impulso heroico y

⁶⁵ *La crisis presente* (1914), en *Meditaciones peruanas*, vol. II de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 71-131, p. 123.

sentimiento de sacrificio»⁶⁶. Ésta y no la Colonia era la tradición que debía ser retomada y prolongada.

La clase media, formada por pequeños empleados, por profesionales liberales, «se ha burocratizado, carece de independencia económica y, por lo mismo, política»⁶⁷. También aquí el mal venía de lejos, de la sociedad colonial y su pasión por el intelectualismo decorativo:

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 clase de trabajo, y una instrucción superior esmeradísima para la clase dirigente.⁶⁸

La cita aprobatoria de Faguet, el uso incuestionado de la expresión *clase dirigente*, como si aludiese a una suerte inmutable, por más que fuese de empleo generalizado, parecía revelar una imagen cuasiestamental de la sociedad; impresión que no desmentía el apunte de la problemática indígena. Belaúnde lamentaba que la raza indígena no hubiera sido asimilada a la nacionalidad, que la independencia la igualara a las otras razas en el orden civil y político mediante una simple declaración constitucional sobre el papel que no impidió el tributo y la esclavitud durante los primeros treinta años de la República. En verdad, la redención real del indio sólo podía resultar para Belaúnde de una larga evolución sociológica, en la que la educación tendría un papel decisivo. Por

⁶⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 116.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 118.

ello hacía suyas las palabras de Bartolomé Herrera que en los debates constitucionales de 1849 declaró:

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 crearlos⁶⁹.

La tesis educacional de Belaúnde, que ya rechazara González Prada y Mariátegui condenaría, no especificaba en qué habría de consistir esta educación redentora. Pero la recomendación de cerrar la universidad a la clase media y el anhelo de convertir el Perú «en un pueblo de luchadores primitivos, rudos, simples y buenos»⁷⁰ permite vislumbrar el carácter y el sentido de esa instrucción.

Por otro lado, la cuestión indígena no era abordada aquí como el más doloroso y trascendental problema del presente, sino como un episodio explicativo del espíritu provincialista del parlamento. Hasta 1890 la constitución permitía votar a los indios, convirtiéndolos en la práctica electoral en instrumentos de los gamonales que los controlaban. Establecido el sufragio restringido, la ficción electoral iba a mantenerse porque en lugar de modificar la base de distribución, en atención al número de electores, se conservó la antigua base,

⁶⁹ *Ibidem*, p. 100.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 121.

de donde resultaba una desproporción irritante entre electores y elegidos. Así, por ejemplo, cada elector de Lima con su voto tenía una influencia veinte veces menor en los destinos de la República que un elector de Sandía. La consecuencia es que seguían «gobernando en el Perú los gamonales de provincia, porque, ellos que disponían de los indígenas, disponían también de los 600 o 1000 electores que, por término medio, tienen las provincias del Perú»⁷¹.

La reflexión apuntaba lúcidamente el carácter feudal del país e introducía un punto decisivo en el debate de la nacionalidad: *el regionalismo*. Belaúnde compartía con Dora Mayer la convicción de que el federalismo únicamente se expresaría en feudalidad; pero pensaba además que ésta, al corresponder a los intereses locales de los gamonales, derivaría en refuerzo del poder central, que sólo tendría ante sí fuerzas divididas. De otra parte, estas fuerzas, encarnando mezquinos egoísmos, y no valores culturales o económicos positivos, debían considerarse meramente provincialistas y no regionalistas.

Este criterio, próximo al que sostendría Mariátegui en sus *Siete ensayos* muestra el carácter progresista del proyecto nacional de Belaúnde respecto a la realidad vigente, aunque no niegue su condición conservadora. El ideal nacionalista —pues «la nacionalidad no está formada todavía»⁷²— debía ser de existencia y conservación, de *tradicionalismo evolutivo*. Y sería la universidad la que lo crease al estudiar la propia geografía e historia, al estudiar la tierra y los muertos; lo que equivalía a sentenciar que el sentimiento nacional era el sentimiento de la propia clase oligárquica, dado que la univer-

⁷¹ *Ibidem*, p. 106.

⁷² *Ibidem*, p. 127.

sidad estaba y debía de estar reservada para la llamada *clase dirigente*.

La crisis del presente, cerrado con el estentóreo grito de «¡queremos patria!», terminaba por perfilar un concepto de nación que venía elaborándose desde *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. Esfuerzo conciliatorio entre los métodos positivistas y la dirección idealista⁷³, el madurado proyecto de Belaúnde, el proyecto novecentista, que fue en buena medida el de una generación americana elitista e intelectualizada, se empeñó en conjurar «por la justicia preventiva el advenimiento de esas formas implacables de la lucha vital» que eran el anarquismo y el socialismo, como apuntara Carlos Arturo Torres⁷⁴ para el marco americano en general. El anarquismo ya había encontrado su voz, a veces retórica, vaga, confusa, señala Basadre⁷⁵, en González Prada, cuya prédica alarmó e inspiró simultáneamente la obra de los novecentistas. Pero fue el socialismo de José Carlos Mariátegui el que conmovió con más fuerza los cimientos ideológicos de la generación de 1905.

Lo cierto es que para 1918-19 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 síntoma⁷⁶. Con *La realidad*

⁷³ Vid. Raúl Porras Barrenechea, «Víctor Andrés Belaúnde, maestro de la peruanidad», discurso pronunciado en el homenaje nacional a Belaúnde el 25 de enero de 1944 y reproducido a manera de prólogo en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, vol. I de las *Obras Completas* de Belaúnde, pp. XXXVII-LII.

⁷⁴ *Los ídolos del Foro*, Editorial América, Madrid, s.a., p. 268.

⁷⁵ Vid. Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad*. Librería Francesa Científica y casas editorial E. Rosay, Lima, 1931, p. 197.

⁷⁶ Vid. José Carlos Mariátegui, «Una encuesta a José Carlos Mariátegui» (*Mundial*, Lima, 23 de julio de 1926), en *La novela y la vida*, vol. 4 de sus *Obras completas*, Amauta, Lima, 1985, pp. 153-161, pp. 157-158.

nacional Belaúnde intentó ajustarse a los nuevos tiempos o quizá, simplemente, negarlos. El libro, publicado en 1931, intentaba refutar la tesis planteada por Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La crítica no se planteaba ya desde una perspectiva positivista, sino desde un «reformismo social cristiano», como lo denominaba en el prefacio a la segunda edición. El mismo Belaúnde, en auténtica *confessio fidei*, comentaba su evolución, destacando el decisivo influjo que ejerció sobre su pensamiento la reacción idealista de Boutroux y de Bergson como paso previo a su conversión religiosa⁷⁷. Frente al positivismo, del que abjurara ya en el prólogo a la tesis de Mariano Ibérico, *La Filosofía de Enrique Bergson* (1917), sostenía ahora la vigencia de la «filosofía católica», una «filosofía perenne», como la denominará en *Palabras de fe*, que «concilie la necesidad de algo permanente y eterno y los cambios y mejoras inevitables»⁷⁸.

Muy lejos quedaban las convicciones juveniles en el método positivo cuando negaba validez al ideal religioso, pues darle apoyo para que realizara «sus conclusiones exageradas, sería destruir toda la obra de la civilización»⁷⁹. Pero el tránsito no era tan incoherente como pudiera imaginarse: si en un principio el positivismo, bajo su apariencia científica, devenía un instrumento de control, ahora el ideario del catolicismo, con su avanzado programa social, se mostraba

⁷⁷ Para una más detallada visión de este proceso véanse las páginas que le dedica Augusto Salazar Bondy en su *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 tomos, Francisco Moncloa editores, Lima, 1965, principalmente las páginas 206-210.

⁷⁸ Víctor Andrés Belaúnde, *La realidad nacional*, vol. III de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, p. 176.

• ⁷⁹ *La Filosofía del Derecho y el método positivo* (1904), p. 40.

como «el único que puede competir con el marxista»⁸⁰. En uno y otro caso, las ideas respondían a los mismos o próximos intereses de clase.

«La Biblia es letra y no espíritu, sin el tesoro de la tradición que la ilumina y la comunidad social que la mantiene. *Tradición es jerarquía, y comunidad, liturgia*»⁸¹. La afirmación resulta reveladora y mucho más en un país católico donde la iglesia conservaba un gran ascendiente «sobre el indiscutible fondo de dulzura y docilidad quechua»⁸². Por ello, Belaúnde dogmatiza que la «unidad de religión es la base de la unidad nacional, que, sin ella, acaso no existiría»⁸³; por ello, insiste en que «la regeneración de la raza aborígen» se lleve a cabo no sólo mediante un programa económico —que es el propuesto por Mariátegui—, sino a través de un vasto programa educativo que «podría en buena parte confiarse a institutos religiosos»⁸⁴.

A la *utopía imperativa*, característica del marxismo —todo o nada, ahora o nunca—, opone Belaúnde la *utopía indicativa* del reformismo cristiano que se propone un ideal y renuncia momentánea y estratégicamente a su completa realización⁸⁵,

⁸⁰ *La síntesis viviente*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1950, p. 117.

⁸¹ *La realidad nacional*, p. 81. El subrayado es nuestro.

⁸² *Ibidem*, p. 86.

⁸³ *Ibidem*, pp. 85-86.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁵ Esos conceptos fueron desarrollados por Belaúnde en la conferencia «La utopía y el sentimiento de lo Invisible» (1929), dictada en La Habana. Vid. César Pacheco Vélez, «Identidad nacional, proyecto y utopía en el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde», en *Peruanidad*, vol. V de las *Obras Completas* de VAB, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 443-466, principalmente pp. 459-466.

pues de hecho, el socialismo aspira a ser «una nueva religión» pero «no con sentido conservador o jerárquico, sino con sentido revolucionario o igualitario», la *Antropolatría*⁸⁶. No es extraño entonces que el beato Belaúnde opte por la auténtica religión, que aspire nostálgicamente por un futuro que sea reproducción de pasado: «La humanidad sólo recobrará su equilibrio y su 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»⁸⁷.

Prendado de lo irracional en su lucha contra el siglo XX, Belaúnde acentuará la apología del catolicismo en textos posteriores. En *Peruanidad*, increíblemente celebrado como el «gran libro de su ancianidad luminosa y espléndida»⁸⁸, planteará en términos teológicos la ya de por sí metafísica cuestión nacional: «La educación cívico-patriótica está unida a la educación religiosa. La Patria es un destino divino, ella constituye el escenario y el ambiente en que el hombre debe cumplir el destino que la Providencia le ha deparado»⁸⁹.

Ahora bien, si las propuestas de esta segunda etapa –que no son simplemente las de una democracia cristiana moderna, alejada del conservadurismo tradicional, como interpretara Basadre⁹⁰– no resultan aceptables, su impugnación del comunismo mariateguiano es altamente interesante. Ya *La realidad nacional* combatía con éxito general los excesos en que incurrió Mariátegui. Reconociendo el sentido realista de

⁸⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁸ *Vid.* César Pacheco Vélez, *op. cit.*, p. 463.

⁸⁹ *La realidad nacional*, p. 383.

⁹⁰ Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1933*, Editorial Universitaria, Lima, 1983, tomo. XI, p. 198.

la interpretación mariateguiana, Belaúnde criticaba los dictados de la demagogia racial que la asaltan:

(...) 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 el nacionalismo racial⁹¹.

La acusación, plenamente aceptable desde una perspectiva marxista, señalaba los obvios límites del indigenismo mariateguiano. Pero también es cierto que sus exageraciones y «lamentable antihispanismo» provocaron una reacción en la perspectiva hispanizante de Belaúnde y de los demás novecentistas revelando que su imagen del Perú –cuyo «espíritu es occidental, moderno, cristiano y, si se quiere, latino e hispanoamericano»–, no estaba exenta de racismo: «Bastaría –decía en referencia al régimen colonial español– la comparación con otros países y la historia reciente del contacto de *las razas superiores con los pueblos de color*, para probar nuestro aserto»⁹².

1.2. El indigenismo. José Carlos Mariátegui (1894-1930)

Contrariamente a Belaúnde y a Basadre, José Carlos Mariátegui no frecuentó el mundo de las aulas. Él mismo lo recordó: «Estoy lo más lejos posible de la técnica profe-

⁹¹ *La realidad nacional*, pp. 30-31.

⁹² *Op. cit.*, p. 24. El subrayado es nuestro.

soral y del espíritu universitario»⁹³. Asombra que un hombre que apenas había conocido una escuelita primaria y que había empezado como ayudante de linotipista y corrector de pruebas en el diario limeño *La Prensa* llegase a disertar sobre la escena contemporánea, sobre el artista y la época, sobre el marxismo y sobre siete decisivos problemas del Perú⁹⁴. Pero sorprende más que lo hiciese de tal forma que sus escritos hayan generado una bibliografía, hoy día, inabarcable.

Este periodista, «hombre de una filiación y una fe»⁹⁵, contribuyó a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. Su producción no es, sin embargo, un compendio acabado, ampliado y corregido por el autor. Y aproximarse a ella bajo otra conciencia implica una deformación; deformación que sin duda favorece el criterio temático —y no el cronológico— elegido por sus herederos y editores en la compilación de los artículos dispersos en las revistas de la época, principalmente *Mundial* y *Variedades*, y que constituyen el grueso de sus *Obras completas*.

Como advirtiese en sus *Siete ensayos reinterpretación de la realidad peruana*, se podría pensar que su pensamiento está inacabado, dadas las inconsecuencias y contradicciones que lo asaltan. Al respecto, conviene recordar no sólo que murió a los treinta y cinco años; también que lo principal de su obra se escribió a su regreso de Europa en el breve lapso

⁹³ José Carlos Mariátegui, «Advertencia», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), vol. 2 de sus *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1986, pp. 11-12, p. 12.

⁹⁴ Vid. Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1933*, Editorial Universitaria, Lima, 1983, tomo X, p. 31.

⁹⁵ Así lo confesaba en el prólogo a *La escena contemporánea* (1925), vol. 1 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1985, p. 12.

de siete años (1923–1930) y no de forma sistemática, sino al calor de las polémicas.

Resulta igualmente lógico suponer que él no pudo ser excepción al axioma que alguna vez sentenció: «La decadencia y la revolución, así como coexisten en el mismo mundo, coexisten también en los mismos individuos»⁹⁶.

Quizá sea esta paradójica condición de su pensamiento la que ha posibilitado interpretaciones tan disímiles de sus obras, diversos intentos de recuperación que atienden a distintas tendencias político-sociales: aprismo, reformismo socializante, comunismo fiel a la dirección de Moscú y hasta una condenatoria lectura trotskista⁹⁷.

Con los *Siete ensayos*, Mariátegui ofreció la primera explicación marxista del desarrollo económico y social del Perú. En las primeras líneas se plantea el fenómeno de la conquista como un cataclismo que hace pensar en Huamán Poma de Ayala. Aunque sin alaridos ni desgarrones retóricos, Mariátegui apunta que los españoles destruyeron la formidable máquina de producción colectivista regida por los incas, sin reemplazarla. En aquel otro principio cifra en buena medida la lacerante suerte del presente peruano, pues el virreinato, sobre las ruinas de una economía socialista, sentó las bases de una economía feudal cuyo proceso no ha terminado todavía⁹⁸.

En plena República, durante el llamado período del güano y del salitre, emerge en la costa una tímida economía

⁹⁶ «Arte, revolución y decadencia» (1926) en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completa*, Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 18-22, p. 18.

⁹⁷ Vid Aníbal Quijano, *Introducción a Mariátegui*, Ediciones Era, México D.F., 1982, pp. 52-57.

⁹⁸ «Esquema de la evolución económica», en *Siete ensayos*, pp. 13-34, p. 14.

burguesa que completa el dificultoso cuadro de la economía peruana:

(...) en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa, que por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada⁹⁹.

El lúcido diagnóstico de una realidad compleja y contradictoria, tal vez la gran aportación mariáteguiana¹⁰⁰, recuerda de alguna forma la tesis propuesta por el primer Belaúnde en su discurso sobre «La Historia»: la presencia del pasado que condiciona el presente e impide el auténtico futuro, el progreso.

Sin la disolución del feudo, señala Mariátegui, el derecho liberal no puede funcionar. Y el hacendado, el gamonal, es un señor feudal. Contra su autoridad es impotente la ley escrita. «El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito y aun el trabajo forzado sobreviven en el latifundio»¹⁰¹. El primer problema a resolver, por lo tanto, como apuntaba en la «Réplica a Luis Alberto Sánchez» (1927) era «el de la liquidación de la feudalidad, cuyas expresiones solidarias son dos: latifundio y servidumbre»¹⁰².

⁹⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁰⁰ *Vid.* Aníbal Quijano, *op. cit.*, pp. 80-83.

¹⁰¹ «El problema del indio», en *Siete ensayos*, pp. 35-49, pp. 36 y 40.

¹⁰² El artículo está recogido en *Ideología y política*, vol. 13 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1987, pp. 219-223, pp. 222-223. Los textos de la interesante polémica entre Mariátegui y Luis Alberto Sánchez sobre la cuestión indígena pueden ser consultados por el lector en la muy completa antología reparada por José Carlos Rovira, *Identidad cultural y literatura*. Alicante, 1992.

La feudalidad –fundamentalmente arraigada en la sierra donde se había cumplido el masivo despojo de la propiedad comunal indígena– se traducía en *el problema de la tierra* y en *el problema del indio*. Eliminar esa feudalidad significaba expropiar los latifundios no para crear pequeñas propiedades con su fraccionamiento, que sería la solución liberal, sino para devolverlos a la comunidad indígena. Únicamente así se podría eliminar la servidumbre que pesaba sobre el campesinado nativo: «El Perú tiene que optar por el gamonal o por el indio. Este es su dilema. No existe un tercer camino. Planteado este dilema, todas las cuestiones de arquitectura del régimen pasan a segundo término»¹⁰³. Era el paso previo e ineludible para modernizar el Perú:

La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso 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 campesina¹⁰⁴.

El problema del indio, su inexcusable redención, se evidenciaba entonces como un problema económico-social, el de la propiedad de la tierra, que repugnaba las soluciones que no fuesen de este tono: administrativa, jurídica, étnica, moral o eclesiástica, siendo esta última, propuesta por Belaúnde en su crítica de los *Siete ensayos*, la que Mariátegui juzgaba «indiscutiblemente la más rezagada y antihistórica de todas»¹⁰⁵.

¹⁰³ «Regionalismo y centralismo», en *Siete ensayos*, pp. 194-228, p. 215.

¹⁰⁴ «El problema del indio», *op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 42.

En este nuevo planteamiento del problema indígena, que tenía en Manuel González Prada un precursor reconocido, se discutían las bases económicas del estado desde un –supuesto– frente común, apuntado en expresiones como los *hombres nuevos*, la *nueva generación* e incluso explicitado en alguna significativa nota a pie de página:

Escrito este trabajo, encuentro en el libro de Haya de la Torre, *Por la emancipación de la América Latina*, conceptos que coinciden absolutamente con los míos sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular. Partimos de los mismos puntos de vista, de manera que es forzoso que nuestras conclusiones sean también las mismas¹⁰⁶.

Era todavía el momento de oposición a «lo viejo», planteado como un simple problema generacional; pero el frente único contra el grupo novecentista era más ficticio que real, como revelaría la inmediata ruptura entre Mariátegui y Haya de la Torre, sentenciada en el editorial «Aniversario y balance» que abría el número 17 de *Amauta*: la primera etapa de la revista como «voz de un movimiento y una generación» había concluido. La fundación del Partido Socialista Peruano ratificó esta ruptura que sería definitiva.

En realidad, el acuerdo no pudo ser más que momentáneo y limitado. Para Haya de la Torre, como exponía en *El antimperialismo y el APRA* (1928), el Perú era un país fundamentalmente feudal o semifeudal, a pesar de la presencia de una estructura capitalista forzada por el imperialismo. La revolución socialista, por lo tanto, era un imposible porque ello significaría obviar una etapa, la capitalista, en el desarrollo

¹⁰⁶ «El problema de la tierra», en *Siete ensayos*, pp. 50-104, p. 84.

histórico del país. Precisamente, el objetivo era alcanzar este estadio superando el feudalismo. La lucha contra la penetración estadounidense sólo respondía a su carácter de pillaje, a la *desnacionalización* de los bienes patrios, a la opresión del Perú, como de toda América Latina; en consecuencia, era necesario subordinar la lucha de clases a la lucha nacional contra el imperialismo, pero no contra la feudalidad. El APRA se definía entonces como partido pluriclasista. Integrado por obreros, campesinos y capas medias, el papel dirigente del nuevo *estado antimperialista* quedaba naturalmente destinado a estas últimas, más cultas y con desarrollada conciencia de clase; pues el proletariado es una «clase nueva, muy joven, débil» y «está en minoría, en completa minoría» y el campesinado indígena «se encuentra en un estado primitivo»¹⁰⁷.

El proyecto de Mariátegui era, obviamente, muy distinto y en él ocupaba un lugar decisivo la creencia en el comunismo incaico, sentina a la que una y otra vez va a caer su pensamiento. La idea, que ya había sido minuciosamente descartada por Belaúnde, que también rechazaría Basadre, tuvo sin embargo un enorme predicamento entre Mariátegui y los miembros de su generación. Sin duda, Mariátegui reconoce la diferencia entre el comunismo incaico y el comunismo contemporáneo, pertenecientes a distintas épocas y civilizaciones; pero esta diferencia, opina, no impide «su incorpórea semejanza esencial»¹⁰⁸.

La existencia de un comunismo prehispánico le parece incuestionable. La supervivencia de la comunidad indígena

¹⁰⁷ Vid. César Germana, «La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: reforma o revolución en el Perú», en *Análisis*, n° 2-3, abril-diciembre, Lima, 1977.

¹⁰⁸ «El problema de la tierra», *op. cit.*, p. 78.

y de «elementos espirituales» del comunismo incaico, como la cooperación, la solidaridad y el amor al trabajo constituyen, en su opinión, la mejor prueba de ello. Este comunismo *superstite*, a pesar del medio hostil, ofrecía evidentes posibilidades de evolución y desarrollo, según testimoniaban Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo que en este punto ejercieron una gran influencia sobre Mariátegui. La conclusión, teñida de esperanza, casi de convicción, no podía ser más lógica:

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 incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial?¹⁰⁹

No sólo la herencia prehispánica apuntaba la convicción de un futuro socialista en el Perú; también parecían garantizarlo la suerte de Rusia —«país [hasta hacía poco semifeudal] con el cual siempre es interesante el paralelo porque a su proceso histórico se aproxima el de estos países agrícolas y semifeudales mucho más que al de los países capitalistas de Occidente»—¹¹⁰ y acontecimientos presentes como la Reforma Universitaria, en la que núcleos de estudiantes, en estrecha solidaridad con el proletariado, se habían entregado «a la difusión de avanzadas ideas sociales y al estudio de las teorías marxistas»¹¹¹.

¹⁰⁹ «El problema del indio», *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁰ «El problema de la tierra», *op. cit.*, p. 64.

¹¹¹ «El proceso de la instrucción pública», en *Siete ensayos*, pp. 105-161, p. 127.

El proyecto mariateguiano consistía en pasar de comunismo a comunismo, en erradicar la feudalidad y el capitalismo dependiente hasta alcanzar un estadio socialista con un gran salto histórico favorecido por la herencia del comunismo agrario. Curiosamente, Mariátegui daba así cuerpo a la fórmula señalada por Belaúnde para afianzar un auténtico progreso: «Los ideales de un pueblo deben surgir del espíritu del mismo pueblo; deben formarse al calor de sus tradiciones reveladas y depuradas por la Historia. (...) Los ideales extraños al alma de un pueblo harían discontinuo e inseguro el proceso de su desarrollo»¹¹².

El vínculo entre el indigenismo y el socialismo contemporáneo permitiría modernizar el Perú sin romper con la tradición, enfrentar los problemas nacionales dentro del marco de un proceso internacional. Era la dolida respuesta de Mariátegui a la acusación de europeizante vertida desde el APRA, presente en la «Advertencia» que abría los *Siete Ensayos* y en las líneas finales del libro: «Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos»¹¹³.

En este proyecto modernizador, que buscaba superar el conflicto entre nacionalismo e internacionalismo, lo sustantivo era lo segundo. Así lo había declarado ya en un artículo de 1924, después de subrayar los confusos límites entre ambos conceptos: «La evidencia de la realidad nacional no

¹¹² Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908), en *Meditaciones peruanas*, p. 28. Por otro lado, la aproximación de Mariátegui al Belaúnde positivista resulta menos sorprendente si se considera que el materialismo histórico de las primeras décadas del siglo XX es, según Basadre, una de las estribaciones del sociologismo positivista surgido en América a fines del XIX (Vid. Jorge Basadre, *La promesa de la vida peruana*, p. 31).

¹¹³ «El proceso de la literatura», en *Siete ensayos*, pp. 229-350, p. 350.

contraría, no confuta la evidencia de la realidad internacional. La incapacidad de comprender y admitir esta segunda y superior realidad es una simple miopía, es una limitación orgánica»¹¹⁴. Y así volvería a repetirlo con posterioridad a la redacción de los *Siete ensayos* en el editorial del n° 17 de *Amauta*, «Aniversario y balance»:

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 todos¹¹⁵.

En el fondo, a Mariátegui, como sucediera con González Prada¹¹⁶, le interesaba sobre todo incorporar al Perú a la modernidad, cuya expresión más alta y tal vez definitiva encontraba en el socialismo. Ante este proyecto lo demás se tornaba secundario, incluyendo el carácter de «creación heroica» que debía animar al «socialismo indo-americano».

De cualquier modo, el vínculo entre *el comunismo incaico* (cuya misma existencia resulta insostenible) y el comunismo contemporáneo no era *per se* tan evidente como pretendían Mariátegui y buena parte de los intelectuales coetáneos. Como certeramente ha apuntado Paris, el pretendido comunismo agrario proporcionaba con demasiada facilidad respuestas y soluciones a los problemas de la realidad peruana,

¹¹⁴ «Nacionalismo e internacionalismo» (1924), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 59-67, p. 59.

¹¹⁵ Recogido en *Ideología y política*, pp. 246-250, pp. 247-248.

¹¹⁶ A propósito de esta consideración sobre González Prada, *vid.* Antonio Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, pp. 93-94.

circunstancia que le valdría a Mariátegui –con bastante justicia– ser acusado de «populista» por V. Miroshevsky¹¹⁷ en la década de los cuarenta.

La alucinada consanguinidad entre el indigenismo y las corrientes revolucionarias pretendía otorgar al indio los atributos de un proletario ahistórico. A este delirio pseudomarxista se añadía una concepción mística de la revolución:

Sabemos que una revolución es siempre religiosa (...) Poco importa que los soviets escriban en sus affiches de propaganda que *la religión es el opio de los pueblos*. El comunismo es esencialmente religioso¹¹⁸.

Con estos ingredientes, el discurso marxista-indigenista mariáteguiano –como buena parte de los diversos indigenismos– adquiriría 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.

Palpita en el pensamiento del autor de los *Siete ensayos* una percepción binaria de la sociedad peruana: de un lado, los unos y del otro, los otros, los justos y los injustos, los sometidos y los amos, los indios y los demás. No sorprende, por lo tanto, que Luis Alberto Sánchez, en su polémica con Mariátegui, lo acusara de enfrentar «gallo a gallo», hombre a hombre, sierra a costa. Y lo cierto es que, aunque Mariátegui alegara en sus respuestas la necesidad de un «Perú integral», reivindicando a «las clases trabajadoras, sin distinción de

¹¹⁷ Vid. Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Cuadernos de pasado y presente, México, 1981, pp. 178 y 183.

¹¹⁸ «El proceso de la literatura», p. 264.

costa ni sierra, de indio ni de cholo»¹¹⁹, en los *Siete ensayos* la aspiración no estaba exenta de prejuiciosos razonamientos. Quizá sea en el último de ellos, en el judicial «Proceso de la literatura», donde se hagan más evidentes.

Este ensayo recogía artículos publicados entre 1924 y 1928 en la sección «Peruanicemos el Perú» de la revista limeña *Mundial*. Era el más extenso de los que integraban el libro y el que lo cerraba a modo de conclusión, porque lo que se discutía en él no era una simple cuestión estética (¿habrá quien piense que haya algo referente al arte que sea simple o evidente?), sino la imagen y el proyecto del Perú.

«El proceso de la literatura» significaba la participación de Mariátegui en el debate que sobre la literatura peruana, esto es, sobre el Perú, venía desarrollándose desde 1905. En él habían participado de manera protagónica José de la Riva Agüero con su tesis de bachiller *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905), José Gálvez, autor de *Posibilidad de una genuina literatura nacional* (1915), Federico More con su agresiva protesta, «La hora undécima del señor Ventura García Calderón» (1916) y Luis Alberto Sánchez, con *Nosotros: ensayo sobre una literatura nacional* (1920)¹²⁰.

¹¹⁹ «Réplica a Luis Alberto Sánchez» (1927), en *Ideología y política*, pp. 219-223, p. 222.

¹²⁰ Vid. Miguel Ángel Rodríguez Rea, *La literatura peruana en el debate* (1905-1928), Antonio Ricardo, Lima, 1985 y Eugenio Chang-Rodríguez, «Proyecciones de la identidad nacional en la literatura del Perú republicano», en Saúl Yurkievich (coordinador). *Identidad cultural de Iberoamérica en su literatura*, Madrid, Alhambra, 1986, pp. 183-190. Para un breve resumen de la polémica puede consultarse nuestra «Aproximación al pensamiento estético de Mariátegui», publicado inicialmente en el volumen colectivo *Pensamiento crítico y crítica de la cultura en Hispanoamérica*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1991 y reeditado en el *Anuario mariáteguiano*, vol. V, n° 5, Lima, 1993, pp. 64-75.

En su trabajo, Mariátegui analizó y discutió cada una de estas tesis, pero ninguna con mayor vehemencia y acritud que la de Riva Agüero como encarnación de «lo viejo». Luis Loayza ha señalado que los ataques iban dirigidos no contra el Riva Agüero anterior al golpe de estado de Leguía en 1919, sino contra el que Mariátegui visitó en el exilio romano, simpatizante de Idea Nazionale y que regresaría a Perú en 1930 para convertirse en la primera figura intelectual de la reacción¹²¹. La hipótesis es sugerente y es posible que Mariátegui decidiera combatir el fascismo de Riva Agüero incluso antes de su repatriación, pero olvida que la idea del Perú implícita en el *Carácter de la literatura del Perú independiente*, antagónica a la defendida por Mariátegui, era suficiente para provocar la anatematizadora respuesta. Sostenía Riva Agüero el *carácter español provincial* de la literatura peruana desde la conquista y la obligación de conservar el legado hispánico, al tiempo que recalca la extrañeza del pasado precolombino:

El sistema que para americanizar la literatura se remonta hasta tiempos anteriores a la Conquista y trata de hacer vivir poéticamente las civilizaciones quechua y azteca y las ideas y los sentimientos de los aborígenes, me parece el más estrecho e infecundo. No debe llamársele americanismo sino exotismo. Ya lo han dicho Menéndez y Pelayo, Rubio y Lluch y Juan Valera (...)»¹²².

¹²¹ Vid. Luis Loayza, «Riva Agüero en los 7 ensayos...», en *Sobre el Novecientos*, hueso húmero ediciones. Lima, 1990, pp. 81-96, pp. 93-94.

¹²² José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905), citado por Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 242.

Riva Agüero no sólo negaba la posibilidad de un «americanismo histórico» precolombino; también rechazaba un «americanismo regional» que diese cuenta de los indios en el presente, condescendiendo únicamente a aceptar un «americanismo descriptivo» que se ocupara de la naturaleza. Lo indígena, en su opinión, era exótico, primitivo, carente de valor estético y, por ende, ajeno a la literatura peruana;¹²³ lo que equivalía a sentenciar la *no peruanidad* de los indios, un elevado porcentaje de la población, y su correspondiente falta de derechos.

No es extraño que en su furibundo ataque Mariátegui denunciara «el espíritu de casta de los *encomenderos coloniales*» que animaba las esenciales proposiciones críticas de Riva Agüero, resueltas casi invariablemente «en españolismo, colonialismo, aristocratismo»¹²⁴. Y aunque en su crítica llegase a manipular las afirmaciones de Riva Agüero, aunque se limitara a considerar tan sólo uno de sus libros y no el más logrado de ellos, como ha denunciado Loayza¹²⁵, en lo fundamental tuvo razón. Declaraciones tan rotundas como que «el problema indígena es el esencial problema peruano» o que «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», hechas en *Paisajes Peruanos*, el menos reaccionario de sus libros, no cambian en lo sustancial la situación, pues el indio es contemplado desde una perspectiva aristocrática que lo limita socialmente a campesino o soldado¹²⁶. En este

¹²³ Vid. Eugenio Chang-Rodríguez, *op. cit.*, p. 125.

¹²⁴ «El proceso de la literatura», pp. 231-232.

¹²⁵ Vid. Luis Loayza, *op. cit.*

¹²⁶ Vid. Manuel Miguel de Priego, «Mariátegui y Riva Agüero», *Anuario mariáteguiano*, vol. V, n° 5, Lima, 1993, pp. 89-144, p. 116.

punto incluso puede aceptarse ese exceso de pasión que le hace decir a Mariátegui: «El pensamiento de la generación futurista es, por otra parte, el de Riva Agüero»¹²⁷. Por más que Belaúnde protestase desde las páginas de *La Realidad nacional* una rica variedad ideológica dentro de la generación Novecentista¹²⁸, el sentir elitista y la consideración del indígena desde posiciones escasamente democráticas fue común al grupo¹²⁹.

Con menor acritud discutió Mariátegui las propuestas de los otros participantes en la controversia antes de exponer su propia tesis indigenista que justifica como la consecuencia del proceso histórico peruano, dado que «la literatura no es independiente de las demás categorías de la historia».

El entusiasmo del lector ante esta lúcida observación, ajena a todo reduccionismo economicista y tan distante del generalizado parecer de la época, que explicaba las obras como estricto producto de la sensibilidad del artista, crece cuando Mariátegui expone la tesis de los tres períodos por los que atraviesa una literatura nacida y desarrollada bajo la sombra de una conquista en la que el dualismo vencedores-vencidos, español-quechua en el caso peruano, aún no se ha resuelto. Se trata, en su opinión, de una teoría capaz de rendir cuentas de un proceso excepcional, inexplicable para la tradicional historiografía literaria con su rígida ordenación en etapas ilustrada, romántica y realista-modernista: es una teoría moderna, literaria y no sociológica, que no se ata –insiste Mariátegui– a

¹²⁷ «El proceso de la literatura», p. 281.

¹²⁸ Víctor Andrés Belaúnde, *La Realidad nacional*, p. 138.

¹²⁹ Sin embargo, Belaúnde, *op. cit.*, parece tener toda la razón cuando advierte que la ausencia de sendos estudios sobre Francisco y Ventura García Calderón responde al deseo de Mariátegui de presentar como infecunda y mediocre a la generación novecentista, pp. 136-137.

una taxonomía marxista para no agravar la impresión de que su exposición está signada por lo político:

Durante el primer período [el colonial] un pueblo, literariamente, 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 sentimiento¹³⁰.

El proceso trazado se corresponde con el de adquisición del propio sistema literario y, al mismo tiempo, con la progresiva vinculación de la literatura a la realidad histórica del país. Así, alcanzada la independencia política de España, la literatura del Perú continuó durante muchos años siendo colonial porque sus escritores siguieron pensando el Perú como colonia espiritual española.

Clausurada esta etapa colonial, concluido el dominio exclusivo de España, la literatura en el Perú experimenta diversas influencias, correlato estético del ingreso de Hispanoamérica en el universo capitalista. Frente al influjo monopolizador de España en la fase anterior, esta dependencia múltiple abría la posibilidad de una genuina escritura nacional. Clausurando este periodo cosmopolita ubica Mariátegui al indigenismo. Esta corriente anuncia, pero no es todavía, la literatura nacional, cuya primera manifestación tal vez se habría revelado ya en la obra de César Vallejo: «En estos versos del pórtico de *Los Heraldos Negros* principia acaso la poesía peruana. —(Peruana, en el sentido de indígena)»¹³¹.

¹³⁰ «El proceso de la literatura», p. 239.

¹³¹ «El proceso de la literatura», p. 309.

El tendencioso concepto de nación resultaba legítimo para Mariátegui por razones de estricta justicia:

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 económica¹³².

El indigenismo era entonces algo más que una simple moda estética. Estaba estrechamente articulado a los complejos factores económicos y sociales del momento. Este vínculo con la realidad, que hacía del auténtico indigenismo el traductor de «un estado de ánimo, (de) un estado de conciencia del Perú nuevo»¹³³, permitía distinguirlo de otros «americanismos» propuestos en el debate sobre la literatura nacional. El indigenismo defendido por Mariátegui, de espíritu antioligárquico, de absoluta condena del pasado positivista, respondía al activista proyecto de las vanguardias históricas: reintegrar el arte a la praxis vital. «Los «indigenistas» auténticos (...) colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación – no de restauración ni resurrección»¹³⁴.

El indio no representaba únicamente un tema literario. Por el contrario, encarnaba una raza, una tradición, un espíritu: el del comunismo incaico. Una vez más reaparecía el *ayllu*, ese fiasco filosofal que haría posible el milagro de transformar el Perú en una moderna sociedad socialista, como si cuatrocientos años apenas hubiesen sido un mal sueño.

¹³² *Ibidem*, pp. 332-333.

¹³³ *Ibidem*, p. 328.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 332.

Tristemente, la defensa de esta fantasía, la consideración del indio como representante de este «tipo orgánico de sociedad y cultura» llevó a Mariátegui al rechazo de mesticismos y de otras razas. Por eso y no sólo por su idealismo, el rechazo del utopista Vasconcelos; porque el mestizaje «ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio»¹³⁵.

En su afán por preservar el germen del comunismo autóctono, por demostrar la prioridad del indio como basamento de la nueva nacionalidad, Mariátegui enfrentó con evidentes prejuicios la aportación de otros grupos humanos del Perú. En estas desafortunadas páginas el fundador del Partido Socialista Peruano juzga que cuando el negro «se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida»¹³⁶.

En su opinión, ni chinos ni negros han contribuido a la formación de la nacionalidad con valores culturales o energías progresivas; tan sólo con vicios:

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 y 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 barbarie¹³⁷.

Estas aprensivas reflexiones —que, según su autor, no atendían al color de la piel, sino a la inobjetable inferiori-

¹³⁵ *Ibidem*, p. 340.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 334.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 341-342.

dad de cultura— impregnaban la corriente indigenista de un irracional racismo¹³⁸, por más que fuera el de los oprimidos, como ha apuntado Gutiérrez Girardot¹³⁹. Quizá por ello César Vallejo se preguntará en el carnet de 1932: «¿Sólo los indios sufren y no los cholos y hasta los blancos?»¹⁴⁰.

El racismo de este indigenismo socialista evidencia la dificultad —mal resuelta— de integrar la voluntad de reivindicar el lado indígena del país y la decisión de modernizar sociedad y cultura a través de la única vía del socialismo; porque el indigenismo tenía una misión que desempeñar: encausar y liquidar los residuos de un Perú feudal. De ahí su comparación con la literatura mujikista rusa:

Este indigenismo (...) podría ser comparado —salvadas todas las diferencias de tiempo y de espacio— al «mujikismo» de la literatura rusa prerrevolucionaria. El «mujikis-

¹³⁸ Conviene advertir, sin embargo, que en «El problema de las razas en la América latina», tesis defendida en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, 1929), con un conocimiento más meditado de la realidad, Mariátegui se alejaba de los excesos cometidos en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*; si no en los prejuicios negativos sobre otras razas, sí al menos en los prejuicios positivos sobre el indio: «Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto: el de que la creación de una nueva cultura será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio (...) sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con la fe mesiánica en su misión como raza en el renacimiento americano»; en *Ideología y política*, Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 22-95, p. 30

¹³⁹ Rafael Gutiérrez Girardot, «Revisión de la historiografía literaria latinoamericana», *Aproximaciones*, Protocultura, Bogotá, 1986, pp. 13-28, pp. 23-24.

¹⁴⁰ Recogido en el vol. IV de las *Obras completas* de César Vallejo, *El arte y la revolución*, Laia, Barcelona, 1978, p. 149.

mo» 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 al feudalismo ruso, del cual salió éste inapelablemente condenado¹⁴¹.

La comparación entrañaba, entonces, también un deseo, tal vez una convicción: que la literatura indigenista, como la que se ocupó de los mujiks, fuese igualmente pre-revolucionaria:

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 los propios indios estén en grado de producirla¹⁴².

Esta distinción entre literatura indigenista y literatura indígena significaba el ingreso de las letras peruanas en su período nacional, avalado por los logros sociales.

Curiosamente, este proceso literario, que arranca del período colonial y que Mariátegui juzga excepcional, se asemeja de manera sospechosa al proceso que él mismo trazara de las letras universales en diversos artículos. Así, la literatura del período colonial, superviviente en la obra de Riva Agüero y la llamada generación futurista, como encarnación de lo oligárquico, lo académico, lo viejo, tendría su equivalente en la escuela realista decimonónica, cuya defunción firma el

¹⁴¹ «El proceso de la literatura», p. 328.

¹⁴² *Ibidem*, p. 135.

creador de *Amauta* en «Algunas ideas, autores y escenarios del teatro moderno» (1924). El realismo con su romo positivismo no había sido un arte verdaderamente realista, sino que había mostrado una faz deformada y empobrecida de la existencia.

Será el nuevo arte de vanguardia el que ofrezca una versión verídica de la realidad superando lo que expresivamente denominará el «prejuicio de lo verosímil»¹⁴³. Pero este arte de vanguardia no es para Mariátegui señal de un nuevo orden, sino «síntoma de una civilización que se disuelve y decae», arte de la decadencia sin ser él mismo arte decadente¹⁴⁴.

Para él, los ismos «preanunciaban sin duda algunos matices de arte nuevo, pero no su espíritu»¹⁴⁵. De este modo, la vanguardia adquiere en Mariátegui la ambigua condición de arte transitorio:

No podemos aceptar —decía en su conocido artículo «Arte, revolución y decadencia»— como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. (...). La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también. Si no, lo único que queda es el paramento, el decorado. Y una revolución artística no se contenta con conquistas formales¹⁴⁶.

¹⁴³ «La realidad y la ficción» (1926), en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 22-25, p. 24.

¹⁴⁴ «El expresionismo y el dadaísmo» (1924), en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 64-69, p. 67.

¹⁴⁵ «Oliverio Girando» (1925), en *Temas de Nuestra América*, vol. 12 de *Obras completa*, Amauta, Lima, 1960, pp. 106-108, p. 107.

¹⁴⁶ «Arte, revolución y decadencia» (1926), en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 18-21, p. 18.

Se diría que en este juicio Mariátegui considerara la técnica un simple instrumento neutro y no un procedimiento expresivo-cognoscitivo; como si dudara de que la modernidad se hubiera incorporado vitalmente a la nueva sensibilidad. Pero cuando el ensayista habla de un *espíritu nuevo*, contrariamente a lo que suele creerse, no se refiere a la nueva sensibilidad en general, sino al aliento revolucionario marxista entrevisto bajo el velo soreliano del mito:

La mayor parte de los expresionistas, de los futuristas, de los cubistas, de los superrealistas, etc., se debaten en una búsqueda exasperada y estéril que los conduce a las más bizarras e inútiles aventuras. Su alma está vacía; su vida está desierta. Les falta un mito, un sentimiento, una mística, capaces de fecundar su obra y su inspiración¹⁴⁷.

La posición de Mariátegui está marcada por esta mística y no sorprende ver adónde van a parar sus reflexiones. En «Elogio de *El cemento* y del realismo proletario» (1929), Mariátegui retoma el tema del realismo decimonónico y apunta que una clase como la burguesía «aferrada a su costumbre y a su principio de idealizar o disfrazar sus móviles, no podía ser realista en literatura»¹⁴⁸.

Es el fundamento crítico y revolucionario marxista el que descubre el mundo; por lo tanto: «La literatura proletaria tiende naturalmente al realismo»¹⁴⁹. Ese realismo –previsible

¹⁴⁷ «George Grosz», en *La escena contemporánea* (1925), vol. 1 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 182-185, p. 185.

¹⁴⁸ «Elogio de *El cemento* y del realismo proletario» (1929), *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*. Editorial Amanta, Lima, 1985, pp. 196-204, p. 197.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 197.

parada de su pensamiento— es el arte que la vanguardia venía preparando. Pero no es el realismo socialista de Zdanov, porque para el autor peruano a «la revolución, los artistas y los técnicos le son tanto más útiles cuanto más artistas y técnicos se mantienen»¹⁵⁰.

Inútil mantener la incertidumbre: esta literatura de vanguardia, arte de transición, encontraría su homólogo en el indigenismo como momento que cierra la literatura del período cosmopolita y prepara, como aquélla, algo nuevo: la literatura indígena. Esta literatura que debe venir es el equivalente peruano de la literatura proletaria universal; pues no es otra ideología que la marxista, según Mariátegui, la que orienta las reivindicaciones de las masas trabajadoras del Perú, constituidas mayoritariamente por indios.

No se equivocaba mucho Víctor Andrés Belaúnde cuando afirmaba en *La realidad nacional* que el supuesto rechazo de Mariátegui a la «clasificación marxista en literatura feudal o aristocrática, burguesa y proletaria» y su sustitución por un proceso en tres períodos —colonial, cosmopolita y nacional— «no es sino la fórmula disimulada y novedosa de encubrir el viejo e insostenible cuadro marxista»¹⁵¹.

¹⁵⁰ «Un libertino, por Hermann Kesten» (1929), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 233-236, p. 236.

¹⁵¹ Víctor Andrés Belaúnde, *La Realidad nacional*, p. 105. Consecuentemente, se desvanece —aunque sea de modo parcial— la admiración por lo que se anunció como el razonamiento diferente y propio de un fenómeno excepcional: el proceso de la literatura peruana, en buena medida extensivo a las letras latinoamericanas. Por supuesto, afirmar la validez del proceso obviando el proselitismo sería deformar el pensamiento de Mariátegui. Por otro lado, el esquema mariateguiano tiene la virtud de escapar a concepciones rígidamente cronológicas que suponen la literatura como una línea única y de constante progreso. El juicio de Mariano Melgar como «el primer

La interpretación que Mariátegui hace de la literatura está signada por la racionalización del interés y de la pasión.

Declaro sin escrúpulo –advertía en las primeras páginas del «Proceso de la literatura» –, que traigo a la exégesis todas mis pasiones e ideas políticas, aunque (...) debo agregar que la política en mí es filosofía y religión¹⁵².

Parece oportuno no olvidar estas francas palabras al adentrarnos en el pensamiento mariateguiano, irregularmente tenido por la aludida emoción ético-religiosa. Algo de ello se revelaba en un reportaje para *Variedades*, «¿Qué prepara Ud.?»», cuando en un compulsivo paréntesis de la respuesta confesaba: «No soy un caso de voluntad. No pretendo sino cumplir mi destino. Y si deseo hacer algo es porque me siento un poco *predestinado* para hacerlo»¹⁵³. Y resultaba harto evidente en la entrevista para *Mundial* (julio de 1926), realizada por Angela Ramos, cuando afirmaba en una auténtica confesión de fe:

En el fondo, yo no estoy muy seguro de haber cambiado. (...) Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay de qué sorprenderse.

momento peruano de esta literatura» por su fondo auctóctono frente al exotismo de un Santos Chocano, temporalmente posterior, sugiere una concepción dialéctica de la literatura peruana, de la búsqueda de la autonomía que no se somete dócilmente al calendario. De cualquier modo, las consideraciones de Mariátegui sobre literatura, aunque a menudo cargadas de felices intuiciones, son menos interesantes y novedosas que sus observaciones sobre las prácticas e instituciones de la crítica y la historigrafía literarias que sabe ideológicas y referidas a un interés de clase.

¹⁵² «El proceso de la literatura», p. 231.

¹⁵³ «¿Qué prepara Ud.?» (1925), en *La novela y la vida*, vol. 4 de sus *Obras completas*, Amanta, Lima, 1985, pp. 145-146, p. 145.

Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionaria y larvadamente cuando yo tenía veinte años (...) en mi camino, he encontrado una fe. (...) Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios¹⁵⁴.

El *marxismo abierto* como lo ha denominado Salazar Bondy¹⁵⁵ marxismo al que por primera vez le cabía enteramente el término de «latinoamericano», como postulara Aricó¹⁵⁶, el marxismo que se negó a ser calco y copia y se propuso como creación heroica no llegó, tal vez por la temprana muerte de Mariátegui, a erradicar plenamente este lastre religioso.

En ese proceso [del movimiento proletario] —dice en *Defensa del marxismo*— cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista¹⁵⁷.

El concepto soreliano del mito se instituye en deficiente fórmula secularizadora de sus emociones místico-religiosas anteriores al viaje a Europa:

¹⁵⁴ «Una encuesta a José Carlos Mariátegui» (1926), en *La novela y la vida*, pp. 153-161, pp. 153-154.

¹⁵⁵ Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 tomo, Francisco Moncloa editores, Lima, 1965, pp. 311-342.

¹⁵⁶ José Aricó, «El marxismo latinoamericano», en Fernando Vallespín (ed.) *Historia de la teoría política*, vol. 4, Alianza Editorial, Madrid, pp. 379-414.

¹⁵⁷ *Defensa del marxismo* (1934), vol. 5 de las *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1988, p. 69.

La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria (...) es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales¹⁵⁸.

Años después, en su *Defensa del marxismo*, donde seguía reconociendo en Sorel a uno de los grandes pilares del marxismo, todavía afirmaba que el socialismo era el evangelio y método del movimiento de masas¹⁵⁹.

En defensa del marxismo mariateguiano se ha dicho que estas apelaciones a lo irracional son meros recursos psicológicos, medios para aproximar la complejidad del marxismo a obreros y campesinos. Al margen de lo improbable de tal explicación, conviene destacar el peligro de este componente irracional mítico tan exitosamente aprovechado por los diversos fascismos.

1.3. El mestizaje. Jorge Basadre (1903-1980)

Hay entre Belaúnde y Basadre significativos paralelismos. Compartieron la convicción de la unidad del proceso histórico peruano desde los tiempos más remotos hasta la actualidad; quizá porque ambos trabajaron en instituciones estatales para defender las fronteras frente a las pretensiones de los países vecinos. Ambos fueron catedráticos en la Universidad de Nacional de San Marcos y en algún momento

¹⁵⁸ «El Hombre y el Mito» (1925), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, pp. 23-28, p. 27.

¹⁵⁹ *Vid.* el significativo capítulo «Filosofía moderna y marxismo».

tuvieron la responsabilidad de abrir el año académico con discursos que ocupan, por derecho propio, un destacado lugar en la reflexión sobre el Perú. Basadre siempre respetó la figura y la obra de Belaúnde que en buena medida continuó al estudiar no sólo la *historia externa*, la de los acontecimientos más llamativos, sino también la *interna*, la del proceso legislativo, económico, religioso, cultural...

Sin embargo, su proyecto peruano está más próximo al de Mariátegui, al que, justamente por ello, discutió en más de una oportunidad con el propósito de delimitar la propia posición. En el *Prólogo* a la segunda edición (1978) de *Perú: problema y posibilidad* reconocía Basadre su deuda con las ideas del «Amauta», pero también con las de Víctor Raúl Haya de la Torre, cuyo caudillismo mesiánico, por otra parte, jamás aceptó. También admitía las enseñanzas de jóvenes intelectuales del grupo «germancista», liderado por Germán Leguía y Martínez, como José Antonio Encinas o Abelardo Solís y, por supuesto, las de su maestro, Pedro Zulen, el «chino».

Entonces de ahí me vino una especie de manía de seguir a Mariátegui —recordaba en una entrevista concedida hacia el final de su vida—; lo leía cuando pasó de *La Crónica* a *El Tiempo*, cuando sacó el periódico *La noche* contra *El día*¹⁶⁰.

El influjo de Mariátegui sobre el joven Basadre, la amistad que los unió, pero también las discrepancias que los enfrentan han dejado su impronta en las posteriores valoraciones

¹⁶⁰ «Acerca de la cultura y la política nacional e internacional», entrevista a Jorge Basadre, recogida en Noé Jave Calderón (organizador), *Jorge Basadre: la política y la historia*, Lluvia editores. Lima, 1981, p. 36.

que éste realizara sobre el autor de los *Siete ensayos*. Y así, bajo una actitud de respeto general, Mariátegui es mostrado en una ocasión como alguien que tiene un «fondo de dogmatismo», como un «proselitista» del que «se sabía siempre adonde iban a parar sus reflexiones»¹⁶¹ y en otra, como «un gran intelectual libre», cuyo «marxismo tuvo carácter abierto y vivo»¹⁶².

En *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú*, Basadre fijó su distancia respecto a los *Siete ensayos* mariateguianos. Era éste el aludido discurso con el que se abrió el año académico de 1929. Basadre, como el catedrático más joven de San Marcos, tan sólo veintiséis años, fue encargado por el rector Alejandro O. Deustua para pronunciarlo; responsabilidad que aceptó tras algunos titubeos, porque entre los oyentes estaría el presidente Leguía, con cuyo gobierno Basadre mantenía tensas relaciones¹⁶³.

El discurso no contuvo ningún ataque al leguismo, de acuerdo con la promesa hecha por su autor al rector Deustua, pero tampoco dio cabida ni siquiera en una frase a la pleitesía. Es más, contundentemente *La multitud, la ciudad y el campo* sostuvo la trayectoria multiseccular del Perú ante quien se consideraba el iniciador de una época germinal, la *Patria Nueva*, e insistía en que el auténtico Perú, esa verdadera *patria nueva*, obra de las masas y no de un individuo, se

¹⁶¹ Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad* (1931), Librería Studium ediciones. Lima, 1987, pp. 196 y 197.

¹⁶² Jorge Basadre, *La vida y la Historia*, Talleres Industrial gráfica s.a.. Lima, 1981, pp. 304 y 297.

¹⁶³ Baste recordar que Basadre fue encarcelado por la publicación del artículo «Mientras ellos se extienden», en *Amauta*. n° 17, en el que denunciaba los abusos cometidos por los Estados Unidos en los países centroamericanos y su influencia cada día mayor en la economía peruana.

formaría en el futuro¹⁶⁴. El texto, como recordara Basadre en el prólogo a la segunda edición, «se caracteriza por su sentido social y no meramente intelectual»¹⁶⁵. Audaz recorrido por «el Perú total, indígena, hispánico, criollo», *La multitud, la ciudad y el campo* se proponía «contribuir a un acuerdo esencial sobre las bases que fundamentan la nacionalidad, contribuir al debate de las ideas y no al choque de las pasiones»¹⁶⁶. La búsqueda del pacto no obedecía a un cómodo eclecticismo, sino a la convicción de que era necesario evitar un trágico futuro, amenazante ya en las líneas finales de *La promesa de la vida peruana* (1943).

Se trataba fundamentalmente de evitar los excesos del indigenismo sin caer en el hispanismo. Y ello no por relegar los conflictos de clase o cultura en función del problema nacional, limitado a un fetichismo de fronteras, como ha insinuado Flores Galindo¹⁶⁷, sino para crear los cimientos que hicieran posible –libre de presupuestos biológicos– la misma lucha de clases o la cultura real, entendida como algo distinto de un saber tradicional que puede y debe ser conservado y protegido en una especie de reserva o *ghetto* ante el avance implacable, voraz y maligno de la «cultura occidental»; prejuicio este último inexistente en Mariátegui, quien en el prólogo a los *Siete ensayos* insistía en la importancia para Indo-América de «la ciencia y el pensamiento europeos

¹⁶⁴ Así lo subraya Basadre en *La vida y la Historia*, pp. 328-335.

¹⁶⁵ Jorge Basadre, «Prólogo a la segunda edición» de *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú*, (1929), Ediciones Huascarán, Lima, 1947, p. ii.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. iii.

¹⁶⁷ Alberto Flores Galindo, «La terca apuesta por el sí», en *Tiempo de plagas*. El caballo rojo ediciones, Lima, 1988, pp.123-128, p. 125.

u occidentales», pero con fuerza en otros indigenistas de la época y, sin duda, de la actualidad.

La de Basadre tenía que ser necesariamente una propuesta *mesticista*:

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; (...)¹⁶⁸

Tocada de esperanza, la cita estaba distante del utopismo gratuito e irracional de Vasconcelos y apuntaba más bien contra los exclusivismos raciales, contra el mismo factor de raza como condicionante de la vida nacional. Lo mestizo, señalará de modo consecuente en un artículo de 1941, no es lo exclusivo peruano; simplemente el indicador sociológicamente más visible, ya que al lado de ellos caben otros muchos: indios, blancos chinos, negros,... que se sienten tan peruanos como aquéllos¹⁶⁹.

Desde esta equilibrada racionalidad, al abordar el problema del regionalismo, expresado a menudo como el justi-

¹⁶⁸ Jorge Basadre, *La multitud...*, pp. 248-249.

¹⁶⁹ «Estado peruano y 'nacionalidades' indígenas»; *La Prensa*, Lima, 18 de julio de 1941, citado por Waldemar Espinoza Soriano, «Jorge Basadre frente a la civilización andina», en Noé Jave Calderón (organizador), *op. cit.*, pp. 149-185, p. 182.

ficado «resentimiento» de la provincia respecto a la capital, esa irritación que sabe lo que no quiere pero no sabe lo que quiere¹⁷⁰, Basadre niega que las injusticias y los dolores sociales sean patrimonio de una raza o de una concreta división territorial. La arbitrariedad se padece en la sierra y en Lima, la sufren indios y también los que no lo son.

El diálogo con Mariátegui, presente en todo el texto aunque no se le mencione ni en una sola ocasión, se hace especialmente sensible en estas páginas:

Se explicaba esta prédica [contra Lima y la costa] en escritores de cultura netamente artística, sin bases mentales económicas ni sociológicas: como gesto estético, moral o biliar. No se explica en mentalidades socialistas. Los problemas que abarca el socialismo no son geográficos, ni meteorológicos, ni locales: son sociales y económicos¹⁷¹.

Por otro lado, el destino socialista del Perú –cuyo deseo hará explícito Basadre en su ensayo de 1931, *Perú: problema y posibilidad*– no podría alcanzarse con lecturas forzadas de la historia. Frente a la romántica idea, entonces dominante, de un pasado prehispánico socialista que pudiese servir de apoyo para acelerar la llegada de un futuro socialista, Basadre sostuvo con rigor histórico lo absurdo y anacrónico de la forzada comparación:

La realidad peruana prehistórica esencialmente rural y las doctrinas socialistas nacidas del industrialismo están separadas por poderosos factores de orden técnico y de civiliza-

¹⁷⁰ Jorge Basadre, *La multitud...*, p. 171.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷² Jorge Basadre, *La multitud...*, p. 24.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 16.

ción. 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 (...)¹⁷².

Basadre no desdeña los logros del Incario, su admirable organización fundamentalmente, pero no oculta sus defectos que, como posibles pervivencias, más serían obstáculos que facilidades para el tránsito al socialismo: rezagos de mentalidad primitiva como el animismo, el mismo «espíritu labriego» del indígena tan ligado al *ayllu*, donde «labriego quiere decir *docilidad, recogimiento en lo cotidiano, imperio del hábito, gravitación hacia el pasado, falta de individualidad*»¹⁷³. «Pero aún entonces –escribía Basadre en un artículo del mismo 1929– seguirán siendo extraños, como ahora, el señor don Carlos Marx y Pachacutec»¹⁷⁴.

La idea de «Perú como totalidad en el espacio y continuidad en el tiempo»¹⁷⁵ podría ser discutida en más de un sentido, pero sin duda era preferible a los exclusivismos hispanistas o indigenistas. Tan pernicioso y unilateral era la tesis de Deustua que consideraba al indio un lastre irredimible para el país, negándole cualidades, como la del indigenismo más radical que heredaba de los atávicos levantamientos campesinos su sabor a venganza. ¿Qué habría que hacer, preguntará acusadoramente Basadre en 1941, con los 136.979 mestizos y blancos del Cuzco, con los 165.713 mestizos del departamento de Junín, con los 186.095 de Ancash, con los 41.229 de Puno, con los 77.155 de Apurímac, etc.?¹⁷⁶

¹⁷⁴ «Marx y Pachacutec», *Nueva Revista Peruana*, Lima, 1 de agosto de 1929, año I, n° 1, pp. 16-22, pp. 21-22.

¹⁷⁵ «Prólogo a la segunda edición» de *La multitud...*, p. V.

¹⁷⁶ Citado por Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, pp. 180-181.

Unjamos por eso a la nacionalidad peruana integral, repitiendo como un «leit motif» para todos los pensamientos sobre la patria que el Incanato fue tan sólo el terreno y el Coloniaje tan sólo el aluvión de los cuales ha salido, va a salir la cosecha óptima¹⁷⁷.

Consciente de su dualidad cultural, de su trágica situación social. Basadre incorporó a la interpretación de la historia peruana el factor psicológico de *futuro*, de esperanzadora promesa como incentivo. Frente a los derrotismos, afirmaba Basadre una idea del Perú como porvenir, como futuro. Esta terca apuesta por el sí, este empeño por señalar soluciones y encontrar salidas, como advirtieran Salazar Bondy y Flores Galindo¹⁷⁸ va a caracterizar su pensamiento. Y es que *La multitud, la ciudad y el campo*, además de novedosas aportaciones a la historia peruana y aun latinoamericana –como la consideración de las fuerzas colectivas como protagonistas reales del devenir o el mismo y moderno planteamiento de la relación campo-ciudad–, contenía el germen de puntos de vista desarrollados en textos posteriores¹⁷⁹.

Perú: problema y posibilidad. Ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú (1931) tuvo como antecedente inmediato el proceso de las elecciones presidenciales y parlamentarias de 1931, cuando su autor, integrado en Acción Republicana, partido progresista de centro constituido el

¹⁷⁷ *La multitud,...*, p. 135.

¹⁷⁸ Vid. Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 tomos, Francisco Moncloa editores, Lima, 1965, pp. 432-435 y Alberto Flores Galindo, «La terca apuesta por el sí», en *op. cit.*, principalmente pp. 123-124.

¹⁷⁹ Así lo advertía el propio Basadre en el «Prólogo a la segunda edición» de *La multitud,...*

año anterior, comprobó que no tendría posibilidades porque sus puntos de vista no encajaban en el medio radicalizado. Reacio al silencio, el texto tenía mucho de declaración política, de programa para mejorar el país. Contra el clima tormentoso de «taras, culpas y errores» que hacía a algunos exclamar: «¡éste es un país imposible!», y a otros clamar por soluciones drásticas que sólo contribuían a incrementar la disociación de la realidad sociológica del país, Basadre expresaba su irrenunciable esperanza en un futuro en el que se consumara la integración del Perú. En el primer capítulo, «El sentido de la Historia Peruana», repetía su unitaria imagen del pasado como proceso que aspiraba a la síntesis a través de la metáfora que hacía del pasado prehispánico el terreno, de la conquista, la siembra y de las épocas posteriores, la cosecha y el comienzo de nuevas siembras. E inmediatamente añadía: «Más que el 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»¹⁸⁰. La función de la historia, en un concepto muy próximo al sostenido por Belaúnde y Mariátegui, consistía en conocer *lo que hemos sido*, pero también *lo que no hemos sido*.

Perú era un problema porque la desintegración en sus varios aspectos se mantenía; pero también, una posibilidad, reiteraba Basadre en el último capítulo, «Perú: realidad y solución». No se trataba de certeza, ni siquiera de una probabilidad, como recordara posteriormente en 1978 («Prólogo a la segunda edición», p. xx), pero sí de una posibilidad al menos. De hecho, ésta parecía tener fundamento cuando

¹⁸⁰ Perú: problema y posibilidad, p. 4.

se comparaban los estratos sociales del Perú al comenzar la República con los de la tercera década del siglo XX. No se había consumado la integración, pero sí una marcha hacia ella.

A los buenos augurios internos, se añadía la tendencia del mundo –con el que Perú se hallaba más íntimamente imbricado desde su incorporación al mercado capitalista internacional– hacia una mayor justicia social que, genéricamente, decía Basadre, puede ser llamada «socialismo». Esta orientación, a pesar de posibles retrocesos, era definitiva para un Basadre optimista en exceso.

Esta posibilidad expresaba, en realidad, un deseo. Y aunque en 1973 dijera a Pablo Macera: «Yo no soy ni he sido marxista»¹⁸¹, tal vez en 1931 estuviese más próximo al pensamiento de Marx que otros marxistas convictos y confesos. Creía que los mejores sectores del socialismo encuadraban la evolución histórica hacia un futuro más justo dentro de las pautas que fija el marxismo. Y frente a los que, como Belaúnde en *La realidad nacional*, le imputaban una visión parcial de la historia afirmó:

Es fácil, pues, acumular refutaciones de detalle al marxismo, pero ello implicaría una tarea mezquina frente a la exactitud inmovible de sus líneas capitales y a su prodigiosa repercusión en el mundo. En conclusión, habría que considerarlo sobre todo como un magnífico instrumento de dialéctica y de lucha que resultaría con un poder agigantado si se le completa según la época y según el país¹⁸².

¹⁸¹ *Conversaciones Jorge Basadre-Pablo Macera*, Mosca Azul editores, Lima, 1973, p. 60.

¹⁸² *Perú: problema y posibilidad*, p. 248.

Como Mariátegui creyó que: «El destino de América está en ser proyección de Europa y realizarse cada vez más plenamente en ella, si bien adoptando al asimilar esa proyección, módulos propios»¹⁸³. Y con él creyó que con la llegada del socialismo el Perú alcanzaría su verdad histórica, pues ni el capitalismo pleno ni el régimen intermedio del momento podrían solucionar sus problemas: «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»¹⁸⁴.

Esta coincidencia general no impidió que Basadre marcara las diferencias que separaban su socialismo del mariateguiano, tal como las había marcado en *La multitud, la ciudad y el campo*; sólo que ahora la crítica resultaba explícita. En el capítulo 9, «El planteamiento de la cuestión social y José Carlos Mariátegui», reconoció que con este periodista las ideas sociales alcanzaron un grado adulto en el Perú. Señaló que su propósito fue contribuir al socialismo peruano, pero denunció también que las deficiencias y los vacíos en sus ensayos, múltiples, son constatables incluso desde un punto de vista marxista.

En el capítulo décimo, al tratar la subversión de las provincias contra Lima, dio la razón a Belaúnde sobre Mariátegui; pues si bien éste orientó la inquietud, desviada hacia odios de carácter racial, geográfico o biliar, hacia posiciones menos violentas al advertir que regionalismo no significa separatismo, insinuó contradictoriamente la existencia de un Perú costeño y español frente a un Perú serrano e indíge-

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 249.

na. Basadre como Belaúnde, como el APRA, afirmó un país mestizo¹⁸⁵ pues consideraba regresivo el regionalismo puramente indígena.

La misma diferencia se evidenciaba en la lectura que ambos hicieron de la obra de José Sabogal. En un breve artículo para *Mundial*, señalaba Mariátegui el gran aporte de Sabogal a la definición de la cultura y personalidad de Indo-América, a la formación de la nueva peruanidad. Sin ser autor de tesis, dice Mariátegui, su obra influye poderosamente en la vida actual del Perú, porque sus imágenes engendran conceptos, porque son expresión del movimiento espiritual de un pueblo. Con facilidad se adivina a qué se refiere Mariátegui cuando habla de *este pueblo*, cuando afirma: «Sabogal es, ante todo, el primer *pintor peruano*»¹⁸⁶. La nacionalidad y la obra de Sabogal experimentaron una reductora comprensión:

Sabogal siente sus temas. Se identifica con la naturaleza y con la raza que interpreta en sus cuadros y en sus xilografías. Después de él, se ha propagado la moda del indigenismo en la pintura, pero quien tenga mirada penetrante no podrá confundir jamás la profunda y austera versión que de lo indio nos da Sabogal, con lo que nos dan tantos superficiales explotadores de esta veta plástica, (...)¹⁸⁷

¹⁸⁵ No parece necesario hacer notar lo diferente de este Perú mestizo en cada uno de los casos. El país mestizo y socialista de Basadre está separado tanto del conservador de Belaúnde como del pequeño burgués del APRA.

¹⁸⁶ José Carlos Mariátegui, «La obra de José Sabogal» (1928), recogido en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 90-93, p. 92.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 93.

Basadre, por contra, opina que la obra de Sabogal, el ensayo en busca de nuestra expresión más logrado, incluyendo literatura y música, abarca al Perú en su variedad histórica, geográfica y étnica: los motivos prehispánicos, la tapada colonial, los próceres de la República. «Abundan, por otra parte, en su obra –dice– las visiones del Perú de estos días. Insuperable intérprete del indio y de la sierra, ha sabido también captar el alma sensual y mixta de la zambita limeña»¹⁸⁸. Su amplia visión del Perú, le permitía además captar diferencias y matices dentro de la sierra misma, frente a la rigidez indigenista que tomaba a las mayorías indígenas como si fuesen una homogénea unidad, deficiencia que Basadre señalaría también en su *Promesa de la vida peruana* (1943)¹⁸⁹.

Pero la peruanidad del arte de Sabogal, destaca Basadre, no está en su vastedad. No está en las razas y subrazas que su pincel capta. «La suya sí que no es una peruanidad enumerativa y horizontal. Es una peruanidad esencial y vertical. No está sólo en su *anécdota*: está en su *categoría*»¹⁹⁰.

Si alguna crítica se le puede hacer a *Perú: problema y posibilidad*, –cuyo título se convirtió en programa y divisa para muchos, incluso sin haber leído el libro–, sería que supervaloró lo que unía en el Perú, subestimando los factores de desintegración, como el propio Basadre apuntara en el apéndice añadido en 1978¹⁹¹. No parece entonces muy justa la apreciación de Flores Galindo cuando juzga que, frente al

¹⁸⁸ *Perú: problema y posibilidad*, p. 231.

¹⁸⁹ *La Promesa de la vida peruana*, p. 53.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 233.

¹⁹¹ «Algunas consideraciones cuarenta y siete años después», p. 325. Por supuesto, hay otros elementos criticables como la galantería un tanto machista del capítulo undécimo, «La mujer en la vida peruana», por ejemplo; pero se trata de críticas que no afectan al cuerpo central del libro.

aprimismo y el comunismo, el tercer camino que quiso enarbolarse Basadre «adolecía de un cierto anacronismo»¹⁹². Tal vez, como opinó del levantamiento de Pumacahua, debiera haber triunfado. Su éxito hubiese sido el éxito del Perú fusionado, ni alejado del criollo ni alejado del indio.

El fracaso, sin embargo, obligaba a ratificar esa dimensión de futuro que caracteriza su conciencia histórica. Convencido de la necesidad para los hombres y los pueblos de un ideal que perseguir, Basadre afirmaba en 1943 *La promesa de la vida peruana*. Envuelta en llamas, Europa no podía ser en esas fechas el modelo de América, como se sostenía en las páginas finales de *Perú: problema y posibilidad*. Sin pretender el abandono de la modernidad, Basadre declaraba entonces: «Hoy desearíamos estar todavía más lejos de Europa de lo que estamos»¹⁹³. El ideal por realizar se encarnaba ahora en esa promesa no cumplida que significó la Independencia como sueño «de vida próspera, sana, fuerte y feliz».

Aunque el modelo fuese distinto, el proyecto no había cambiado. Era todavía la necesidad de acelerar el progreso material del país junto con la exigencia igualitaria que tenía su expresión más clara en el *somos libres* del himno.

El paraíso no se había perdido. El imperio de los incas nunca fue ese perfecto estado comunista soñado por los indigenistas. El llamado comunismo incaico nunca existió, como demostró Basadre al estudiar sus instituciones jurídicas en la imprescindible *Historia del Derecho Peruano* (1937). El único tomo de la *Historia del Derecho peruano*, de los dos que prometió Basadre, está dividido en tres secciones: una

¹⁹² Alberto Flores Galindo, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹³ *La Promesa*, p. 34.

primera sobre nociones generales, la segunda dedicada a la época prehispánica y la tercera, al derecho castellano y leyes indianas. Sociedad jerárquica, conquistadora y guerrera, su modo de producción fue lúcidamente caracterizado por Basadre como *asiático* (aunque no le diera este nombre), antes de que fuesen reeditados y conocidos los escritos en que Marx teorizaba sobre esta categoría.

El paraíso todavía estaba por encontrar. Y para ello eran necesarias unas auténticas élites que dirigiesen el pueblo para resolver las urgencias y abordar las aspiraciones. Basadre que fue el primero en estudiar a las muchedumbres reflexionaba ahora sobre las élites, señalando que no había nada reaccionario en la teoría del «necesario mando»:

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 obediencia¹⁹⁴.

Esta condición, siempre delicada¹⁹⁵, se completaba con la necesidad de «un pueblo *en forma*»: «no habrá Estado eficiente, ni habrá país cabalmente desarrollado si el pueblo es descuidado»¹⁹⁶. Como había afirmado en 1941, era urgente que las capas más pobres del país, participasen de los niveles de vida alcanzados por los demás, que compartiesen los

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁹⁵ Por más que Basadre afirmara que «ser de élite no se hereda: se conquista» (p. 50) —con lo que en principio ni incas, ni oligarquía lo fueron—, olvidaba la diferencia de oportunidades sociales también para alcanzar ese estado.

¹⁹⁶ *La Promesa*, p. 49.

beneficios médicos, educacionales y económicos¹⁹⁷. No sólo era imprescindible una justa distribución de la tierra, como querían los indigenistas; también se hacía necesario que el indio incrementara su producción; sin olvidar que el indio no era el único que estaba descalzo.

En realidad, la irreductible esperanza de Basadre en un futuro mejor para el país, la promesa de la vida peruana sólo confirmaba «esta hora feroz». Señalando el sol, este idealismo voluntarista mostraba el infortunio del presente y advertía sobre un sombrío porvenir que quizá ya se estuviese cumpliendo:

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 peruanos¹⁹⁸.

Su obra magna, *La Historia de la República*, revisada y ampliada hasta alcanzar los dieciséis tomos en la sexta edición de 1968-1969, podría considerarse la continuación de *La iniciación de la República (1929-1930)*. Pero en realidad, este ingente trabajo encuentra sus antecedentes metodológicos, su orientación ideológica y parte de sus contenidos en los trabajos publicados con anterioridad a 1939, fecha de la primera edición en dos tomos¹⁹⁹.

No intentó Basadre un avance centímetro a centímetro —lo que no significa, ni mucho menos, carencia de infor-

¹⁹⁷ «Estado peruano y 'nacionalidades' indígenas», *La Prensa*, Lima, 18 de julio de 1941, p. 5, citado por W. Espinoza Soriano, *op. cit.*, p. 181.

¹⁹⁸ *La Promesa*, p. 56.

¹⁹⁹ Vid. Jorge Puccinelli, «Presentación» a Jorge Basadre, *Perú: problema y posibilidad*, pp. IX-XVI, pp. XIII-XIV.

mación—, sino que se concentró, para profundizar, en unos cuantos puntos claves con nexo estratégico entre sí, como él mismo dijera del método de Riva Agüero en *La historia en el Perú*²⁰⁰.

El trabajo quedó completo con la publicación de *La introducción a las bases documentales para la Historia de la República* (1971), obra sin paralelo en la historiografía de lengua española, como ha señalado Gutiérrez Girardot²⁰¹, que presentaba en dos tomos las fuentes, los materiales empleados para hacer su *Historia*. También podríamos considerar *La Vida y la Historia (Ensayos sobre personas, lugares y problemas)* (1981) como el complemento de la *Historia de la República*, dado que ésta aborda únicamente el período de 1821 a 1933, esto es, hasta el gobierno de Sánchez Cerro, y en el texto póstumo Basadre da cuenta de acontecimientos del Perú posterior.

En la mencionada *Historia*, como queda dicho, Basadre sostuvo las mismas o muy similares ideas sobre la cuestión nacional a las expresadas en estudios anteriores. Quizá al convertirse en historiador de un período que vivió y del que fue beligerante actor —nos referimos en particular al Oncenio— adoptó un mayor distanciamiento, favorecido también por el paso del tiempo. Sin embargo, en sus juicios acerca de Francisco García Calderón, Riva Agüero, Belaúnde, Castro Pozo, Valcárcel o Mariátegui resultaba fácil observar cómo Basadre ratificaba sus propias ideas. Señaló el impor-

²⁰⁰ Jorge Basadre, «Prólogo» al vol. IV de las *Obras completas* de José de la Riva Agüero, *La Historia en el Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1965, pp. XI-XLII, p. XIX.

²⁰¹ Rafael Gutiérrez Girardot, «Presentación» del n° 2 de *Discusión*, Barral Editores, pp. 7-9, p. 8.

tante aumento de la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad en la década de 1920-1930; circunstancia que valoró en el «Apéndice» a *Perú: problema y posibilidad* como «el fenómeno más importante en la cultura peruana del siglo XX»²⁰². Pero ello no le impidió criticar su peligroso rencor, quizá incluso en su versión más elaborada, la maria-teguiana.

Pero también rechazó el hispanismo, con sus silencios sobre la violencia entre los siglos XVI y XX, sobre las injusticias sociales, económicas o culturales que hubo y que hay. El hispanismo exaltó el pasado colonial como proeza y él indigenismo denostó ese mismo pasado para refugiarse en la idealización de un pasado más remoto. Versiones belicosas de la historia, ambas rechazaron la anhelada imagen de lo peruano que Basadre concibió como «una comunicación, unidad sustancial de elementos heterogéneos, conciencia simultánea de lo diverso y uno»²⁰³ y que nunca llegó a ver realizada.

²⁰² *Perú: problema y posibilidad*, p. 326.

²⁰³ *Historia de la República del Perú 1822-1933*, tomo XI, p. 202.

2. *PUTUTUS*, LA NARRATIVA INDIGENISTA EN *AMAUTA*

La historia de Inglaterra en los siglos XV y XVI nos habla de los pequeños campesinos que fueron expulsados por sus señores de las casas y fincas en que vivían. El propósito, transformar todas aquellas comunidades rurales en pastos de ovejas para proveer con lana las fábricas textiles de forma lucrativa. Estos campesinos hambrientos tuvieron que organizarse en bandas saqueadoras y su destino fue terrible. Los gobiernos, los señores mataron a muchísimos de ellos y gran parte de los supervivientes fueron obligados a entrar en las nacientes fábricas en condiciones laborales increíbles.

La situación de estos hombres proporcionó el argumento para la primera gran utopía de los tiempos modernos: la *Utopía* de Tomás Moro, de 1516.

Una circunstancia histórica similar nutriría, algunos siglos después, a la narrativa indigenista. También entonces los protagonistas fueron los campesinos que hubieron de soportar el doloroso caos de la transición entre dos fórmulas económicas distintas.

En el caso peruano, la buena salud del neoimperialismo provocó que a finales del siglo XIX el crecimiento de la producción destinada al mercado internacional —cobre, azúcar, algodón y lanas, principalmente— se cotizaran bien, alcanzándose el nivel de las exportaciones durante el *boom* de la explotación guanera. La costa agrícola y la zona central de los Andes, con sus minerales, fueron los ámbitos privilegiados en este salto modernizador del país, que, por otro lado, acentuaría de forma progresiva los desequilibrios regionales.

Pero para poder participar en la nueva dinámica mercantil, los propietarios locales tuvieron que transformar productivamente los sectores económicos que controlaban; es decir, tuvieron que modernizarlos. Esto significaba incidir de un modo cada vez más intenso en el conjunto de relaciones precapitalistas que constituían el cuerpo social del país.

Las exigencias de la nueva minería no dejaron muchas posibilidades a los propietarios serranos que, con la llegada de la Cerro de Pasco Corporation, vieron cómo se redefinían las estructuras de propiedad y de producción en los Andes centrales.

Por su parte, los terratenientes costeños, decididos a transformarse en burguesía agraria se encontraron en este contexto inicial con la inexistencia de un mercado de tierras y de mano de obra; problema que solventaron con el expediente simple y brutal del despojo de propietarios medianos y pequeños, convertidos en trabajadores asalariados de las nuevas explotaciones azucareras y algodoneras. Pero como su número resultase insuficiente se recurrió en un primer momento a la inmigración china, coolies, y ya desde principios del siglo XX a la migración estacional y a veces permanente de indígenas de la sierra.

Pero además, estos terratenientes costeños necesitaron un Estado, en cierto modo intervencionista, que reforzase su presencia en una producción generada cada vez más por el capital extranjero. Este Estado, prolongación de los mismos terratenientes, se mostraba al capital –local o foráneo– como el garante de las fuerzas de trabajo en las unidades agrarias y mineras. Se sentaban así las bases de la República Civilista que se extendería desde 1895 hasta 1919.

En el norte y en sur de los Andes, la penetración capitalista fue débil o inexistente. Ambas regiones, sin embargo, se ligarán al mercado nacional o al internacional robusteciendo las relaciones serviles del campesinado indígena y su correlato, la dominación terrateniente, también llamada gamonal.

La sierra del norte, secundada en este sentido por la del centro, proporcionará la mano de obra necesaria para la agricultura costeña, principalmente para la de la costa norte. Lo relevante en este caso es que la incorporación del campesino a la hacienda capitalista no se vio acompañada de forma automática de un proceso de expropiación de los medios de subsistencia y de producción del campesino parcelario o del servilizado en los Andes, dado que, cumplido su trabajo temporal en la costa, el campesino solía regresar a la sierra. Se configuraba de este modo en las primeras décadas del siglo una paradigmática unidad de intereses entre burguesía y gamonalismo, entre hacienda capitalista y hacienda servil. Hobsbawn sugiere otra hipótesis, complementaria de la expuesta: el burgués costeño en lugar de requerir la mediación del gamonal para obtener trabajadores pudo asumir directamente esta condición comprando la tierra «con sus campesinos» a los pequeños y medianos propietarios blancos. También señala la posibilidad de con-

tar con agentes enganchadores entre la «burguesía» de pueblo²⁰⁴.

El sur de los Andes, esto es, los departamentos de Cuzco, Puno, y la parte alta de Arequipa, constituirán el asiento fundamental del gamonalismo andino que se vio profundamente fortalecido con la demanda del mercado internacional. Los buenos precios ofrecidos por la lana despertaron el voraz interés de los terratenientes que recurrieron a la fácil solución de incrementar el número de ganado ampliando la extensión de sus pastos al apropiarse de las tierras de las comunidades indígenas; es decir, reprodujeron a mayor escala una arcaica economía de escasa productividad. La demanda del mercado fue tan determinante en esta expoliación que ya en 1931 José Frisancho pudo observar:

Desde la Independencia hasta 1895 los terratenientes de la Sierra fueron meros conservadores de las haciendas coloniales, sin que en ese lapso se conozca un solo caso de haberse latifundizado parcelas de las comunidades. Después del 95 se produjo la transformación rápida de las comunidades en latifundios²⁰⁵.

Esta ofensiva contra las comunidades indígenas, en ocasiones llevadas a cabo también por personas de un sector social mediano y empobrecido —como recuerda Jorge Basadre²⁰⁶—,

²⁰⁴ Eric Hobsbawm, «Los elementos feudales en el desarrollo de América Latina», en *Análisis*, n° 5, 1978, pp. 49-66, pp. 60-61.

²⁰⁵ José Frisancho, *Del jesuitismo al indianismo*, cit. por José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño. Siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980, p. 167.

²⁰⁶ Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú 1822-1933* (7ª edición corregida y aumentada). Tomo IX. Sexto periodo. *La República aristocrática (continuación)*, Lima, Editorial Universitaria, 1983, pp. 433-434.

inauguró una sangrienta época: invasiones, incendios, asesinatos, metralla de gendarmes, policías y tropa de ejército. Las repetidas rebeliones rurales, el aumento de bandoleros, la presencia de vagabundos por las calles del Cuzco y de Puno en una atmósfera de crecientes odios y miedos es la dramática historia de estos campesinos desposeídos.

El cuadro trazado, que proporcionó la materia a la narrativa indigenista en el Perú, permite, quizá, comprender el tono de mayor o menor violencia de los relatos según la procedencia regional de sus autores. Y el indigenismo puede, entonces, ser interpretado como expresión crítica de la sociedad. Es, como ya advertiese Mariátegui, algo más que una simple moda literaria: «el indigenismo literario traduce un estado de ánimo, un estado de conciencia del Perú nuevo»²⁰⁷. Como práctica literaria es solidaria de otras actividades que, justamente por ello, creo, pueden perfilar con mayor nitidez sus rasgos.

En el número 1 de *Amauta*, subrayando el final de una etapa y el comienzo de otra, aparecía un artículo de Dora Mayer en el que se hacía balance de «Lo que ha significado la Pro-Indígena». Esta asociación trabajó de forma gratuita entre 1909 y 1915 como abogada de los indígenas en sus relaciones ante el Estado. En relación al indigenismo literario, cabe destacar tanto o más que su condición de cuerpo extraño a la raza, su orientación propagandista. Decía Dora Mayer:

La publicidad constituía en buena cuenta el eje de la acción de la Pro-Indígena. Era el temor a la sanción pública

²⁰⁷ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Ed. Amauta, 1987, p. 328.

provocada por la publicidad el motivo que servía de freno a los abusivos y que inducía a los funcionarios gubernamentales y judiciales a ocuparse de las reclamaciones presentadas por la Asociación en nombre de sus defendidos; era la publicidad que daba a los lectores de periódicos una noción de los problemas relativos de que habían carecido por completo (...)»²⁰⁸

También en la narrativa indigenista, la propaganda desempeñó una función esencial. Por ello, más que un arte realista, tuvo carácter expresivo. Y a la expresividad figurativa, casi podría decirse se superpuso una alegórica o simbólica. Es cierto que cuando se publicaron los relatos en *Amauta*, el género experimentaba para encontrar su forma más adecuada, como sugieren las importantes diferencias entre ellos. «(...) está sólo en un periodo de germinación, falta aún un poco para que dé sus flores y sus frutos», decía Mariátegui.²⁰⁹ Gamaliel Churata en «El gamonal» sugirió dos posibles órdenes: «Es a veces la canción pastoril, motivo de paz arcádica y (a veces) el puñal que degüella»²¹⁰. Pero la urgencia de su denuncia orientó decididamente su desarrollo en este segundo sentido. Se trataba de comunicar el mensaje ideológico del modo más eficaz; en consecuencia, el texto más apto era aquél que se entendía de forma más inmediata y daba menos posibilidades al lector de cuestionarlo. *Tempestad en los Andes* de Luis Valcárcel, libro publicado casi en su totalidad a lo largo de varios números

²⁰⁸ Dora Mayer, «Lo que ha significado la Pro-Indígena», en *Amauta*, nº 1, 1926, pp. 20 y 21, p. 21.

²⁰⁹ José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 328.

²¹⁰ Gamaliel Churata, «El gamonal», en *Amauta*, números 5 y 6, 1927, pp. 30-33 y 18-20, p. 18.

de la revista, sería quizá el ejemplo más representativo de este modelo de escritura, como prueba su enorme impacto sobre el público. También «El gamonal» de Gamaliel Churata, a pesar de rasgos muy lejanos al texto de Valcárcel, respondería bien a la exigida eficacia ideológica. En ambos casos, los personajes están contruidos sobre códigos bien previstos, tipos amplios e invariables, reconocibles al instante, a los que va unida una ética igualmente esquematizada y absoluta. No es preciso decir que las virtudes de unos encuentran su perfecto correlato en las depravaciones de los otros, ni que las perfecciones e imperfecciones jamás se amalgaman. Literatura simbólica y reveladora de lo que para sus autores constituye la verdad social, la acción gira en torno a algún acontecimiento melodramático en el que el indio es siempre una víctima. El expolio de sus tierras, el robo de su ganado, la posesión de su mujer y, en suma, la pérdida de la propia libertad polarizan el mundo representado: bien-mal, riqueza-pobreza, campesino indígena-gamonal. El maniqueísmo absoluto nos sumerge en la lucha que enfrenta a dos medios sociales. Los términos, de carácter altamente emocional y ético, no pueden ser más claros por su misma simplicidad y exageración. No se le pide al lector un análisis o una simple toma de conciencia, sino una adhesión a la causa.

Eso es la pampa. Ningún hombre justo debe mirar esa gris extensión con necia indiferencia. La pampa es una llaga sangrante; por todas partes deben oírse los gemidos del indio. Yo me explico por qué hay personas que al voltear una ladera, pasado el atardecer, oyen llorar las almas. Esos llantos no son leyendas. Un espíritu piadoso les hace oír lo que de otra manera no quieren. Nada de quenas y yaravíes

ahora: Ya pasaron esos desgraciados tiempos del mundo cuando el dolor era un motivo poético²¹¹.

Como la defensa del indígena ante los tribunales llevada a cabo por la Asociación Pro-Indígena y retomada durante su corta existencia por el Grupo Resurgimiento, estos relatos denunciaban los crímenes y los abusos del gamonalismo y sus agentes. Eran testimonios aportados a un proceso judicial del que el gamonal y el Estado connivente debían salir inapelablemente condenados. No es una casual coincidencia que entre los intelectuales fundadores de esta nueva asociación figurasen literatos indigenistas, como su principal promotor, Valcárcel, ni que Mariátegui reclamara entusiasmado la incorporación de otros: Enrique López Albújar, Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, José Elogio Garrido o César Vallejo.

En esta pública acusación, los excesos retóricos no eran sólo formales o incidentales, sino intrínsecos al propósito buscado. Se trataba de lograr un estado de intensidad emocional que grabase a fuego en las conciencias el drama ético librado por esas fuerzas maniqueas y que impidiese al lector –tribunal forzado– cualquier margen de interpretación. Como afirmaba el Grupo Resurgimiento en un escrito sobre «La violenta situación de los indios en el departamento del Cusco» aparecido en el número 6 de *Amauta*: «La verdad de nuestras denuncias, la exactitud de nuestras informaciones, se impondrán por sí solas. Invitaremos al pueblo a ser juez en esta contienda»²¹².

²¹¹ Gamaliel Gamaliel, *op. cit.*, p. 31.

²¹² *Amauta*, n° 6, 1927, pp. 37-38, p. 38.

Empujada por la trascendencia de su responsabilidad, esta escritura fiscalizadora debía dejar atados todos los cabos, recurriendo si fuese preciso al ensayo que corroborase lo narrado, como sucede en *Tempestad en los Andes*, donde los cuadros indígenas se alternan con la prédica y la profecía, o en «El gamonal» en el que una perspectiva explícitamente literaria favorece una continuidad menos forzada. En cualquier caso, se trataba de evitar matices, de trabajar con categorías integrales, puras: indios o gamonales, oprimidos u opresores. Se comprende la ausencia de una trama más elaborada. El enfoque no estaba en un conflicto entre seres humanos, sino entre entidades socio-morales. En un medio inflexible, la suerte estaba echada de antemano; lo que condicionaba la estructura de estos cuentos, reducidos a una enumeración de crímenes, variantes de una infinita injusticia.

La amorosa paciencia del indio podía resultar legendaria, como la mostrada por Mateo González, el protagonista de «El perro negro» de Serafín del Mar, que enfermo de la rabia acude por segunda vez a solicitar ayuda de su padrino, el alcalde del pueblo:

Era González que salía alargado, con dirección a la tienda, pero con la bondad más humilde de que es capaz un indio. Antes de poner un pie en la puerta, le enredaba al cuerpo el lazo que tiró el mismo alcalde. Y fue por última vez que se le amarró en el cedro que crece frente a la Iglesia. Bajaron dos hombres con la boca rasgada desde los ojos. Le reventaron la cabeza como una rosa del trópico. Los palos sangrados se encogían en el suelo²¹³.

²¹³ Serafín del Mar, «El perro negro», en *Amauta*, n° 11, 1928, pp. 34 y 35, p. 35.

Pero tanta crueldad no podía menos que provocar la reacción del indígena. Era inevitable que éste se defendiera de las agresiones a sus intereses vitales. Los relatos, como el último citado, podían silenciar esta respuesta pero quedaba latente, como una enorme amenaza, la certeza de que el indio finalmente estallaría convertido en un perro rabioso, dando rienda suelta al sufrimiento intenso e injustificado acumulado durante largo tiempo. Es lo que sucede en «El gamonal» cuando el innominado marido de la Encarna la sorprende con el mayordomo de la hacienda. A ella apenas si la regaña cariñosamente, pero a él no sólo le da una enorme paliza en el instante sino que ocho días más tarde, en mitad de la noche, penetra en su cabaña para cortarle la cabeza.

A pesar de su carácter inquietante, éstas eran repuestas individuales a la opresión, respuestas ineficaces y hasta fáciles de contrarrestar. El indio convertido en delincuente, ya fuese criminal, ladrón de ganado, como en «Los jjaukas» de Mateo Jaika, bandolero, como en «Los vampiros» de Valcárcel, podía ser motivo de temor para sus opresores, una preocupación, pero no un verdadero peligro. El indio continuaría siendo una víctima de fuerzas que estaban más allá de su alcance, continuaría imposibilitado para rehacer su destino personal. Los relatos más coherentes con su lectura de la realidad social exigían que las energías se canalizasen en respuestas colectivas, levantamientos o confusas revoluciones. El indio delincuente debía dejar paso al indio guerrero. Ésta era la propuesta de «El gamonal»: después de que el marido de la Encarna fuese encarcelado, los indios asaltan la hacienda para dar rienda suelta a su cólera vengadora, que no era simplemente el fruto de un momento de ira, sino de una decisión consciente, tomada al ser convocados por la llamada del pututo.

El Phuttuto es un clarín trágico. Su voz ronca al principio adquiere, conforme se eleva, determinada ondulación que es en veces el grito desesperado, como de fiera, penetrante, que parte en dos la paz estéril de las serranías. Se utiliza, el caracol marino, pero en estos sitios las astas del toro bravo. El indio lo pule cuidadosamente, y amorosamente, hasta darle aspecto gracioso que no de beligerancia.

-¡Phu!...¡Phu!...

La sugestión que su toque ejerce sobre el indio es de tonificación y ardorosidad. Para el criollo tiene efectos diametrales. Se piensa de inmediato que la indiada, insurreccionada, está oculta en los cerros, que la comanda Ruminaqui o Kalamullo, descendientes presuntos de la real familia incaica, que sólo esperan la llegada de la noche, y que en vandálicas hordas, saquearán, incendiarán, violarán²¹⁴.

Idéntica propuesta colectiva se formulaba en «El levantamiento», también de Gamaliel Churata. Pero este levantamiento, superada ahora su limitación local, alcanzaba el rango de revolución, dejando entrever la utopía que prefiguraba la denuncia, pues el relato no era sino el sueño explícito del narrador.

Los pueblos alzados invadieron las casas de los presidentes...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 nos matan! ¿Estás pobre hasta ahora, Matewa? Pues bien, ya sabes: ¡esta tierra es tuya!²¹⁵

²¹⁴ Gamaliel Churata, *op. cit.*, p. 31.

²¹⁵ Gamaliel Gamaliel, «El levantamiento», en *Amauta*, nº 18, 1928, pp. 28 y 29, p. 28.

También en *Tempestad en los Andes* se predicaba el movimiento de masas indígenas como la política para acabar con el sometimiento. Pero en este vocinglero panfleto en el que se mezclaba, distorsionándolo, el pensamiento de González Prada con el del militante nazi Oswald Spengler, y al que se añadía para mayor confusión algunas voces e imágenes de la tradición revolucionaria socialista, la intención no respondía tanto al deseo de alcanzar la justicia como de provocar el terror, manipulando el miedo de los que se pudieran sentir culpables, esto es, de todos los que no fuesen indios. No era la revolución, sino el veneno del rencor y de la venganza lo que alentaba en este libro, por más que Mariátegui se empeñara: «Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo. En este libro –afirmaba Mariátegui en el prólogo que compuso para él– nos dice, entre otras cosas, que ‘el proletariado indígena espera su Lenin’»²¹⁶.

No, no era la violencia para crear un mundo más habitable la que se anunciaba en los textos de Valcárcel; ni siquiera la cólera de un arrebato asesino, violencia más expresiva que instrumental. Era el deseo sádico de invertir la situación, de cambiar los papeles entre verdugos y víctimas, pero sin modificar las estructuras. Y quizá –luego lo veremos– ni siquiera eso.

¡Oh! La esperada Apocalipsis, el Día del Yawar-Inti que no tardará en amanecer.

¿Quién no aguarda la presentida aurora?

El vencedor injusto que ahogará en su propia sangre al indio rebelde. ¿No oís por allí la prédica del exterminio,

²¹⁶ José Carlos Mariátegui, «Prólogo» a *Tempestad en los Andes*, de Luis Valcárcel. Este «Prólogo» fue reproducido por el propio Mariátegui como extensa nota a pie de página, por la que citamos, en «El problema del indio» de sus *7 ensayos, op. cit.*, pp. 35-38, p. 36.

de la cacería inmisericorde? Ya las matanzas de Huanta, de Cabanillas, de Layo, de cien lugares más son ráfagas del Gran Día Sangriento.

El vencido alimenta en silencio su odio secular; calcula fríamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas?²¹⁷

En resumen, los relatos indigenistas funcionaban como una denuncia del presente y al mismo tiempo como un grito de guerra, como una clarinada bélica en la que a veces se entreveía la esperanza de un sueño. «Los poemas de hoy son la sangre de los miserables convertida en gritos o la inquietud de los huesos por alcanzar la perfección teológica»,²¹⁸ declaraba con lucidez teórica el narrador de «El gamonal».

Pero los autores indigenistas no soplaban el pututo. El propio Mariátegui lo advirtió con clarividencia. El indigenismo, dijo: «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 los propios indios estén preparados para producirla»²¹⁹. Sin embargo, lo que no constituyó para el director de *Amauta* un momento criticable, sino un síntoma de su auténtico enraizamiento en el «humus histórico», sí fue para José Ángel Escalante un motivo de suspicacia. ¿De dónde procedía ese novedoso interés de blancos y mistis por la causa indígena?²²⁰

²¹⁷ Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universo, 1972, p. 24.

²¹⁸ Gamaliel Churata, «El gamonal», en *Amauta*, números 5 y 6, 1927, pp. 30-33 y 18-20, p. 31.

²¹⁹ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación*, op. cit., p. 335.

²²⁰ Vid. José Ángel Escalante, «Nosotros los indios», en *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul Editores, 1976, pp. 39-52.

No le faltaba razón a este mestizo vinculado al gobierno de Leguía. Hay en los relatos indigenistas elementos que dan pie a sospechar que a sus autores a menudo les movían otros intereses distintos del puro afán de justicia o de filantropía. Lo que pudiera haber de engaño, consciente o inconsciente, en ellos quizá se perciba con mayor claridad si se atiende a los ensayos que estos mismos autores u otros afines y pertenecientes a la llamada generación de la Reforma Universitaria publicaron en *Amauta*, dado que su nivel simbólico es menor que el de la ficción narrativa. Con ello no pretendo sugerir que resulte indiferente quién fuese el autor, como si todos fueran la misma cosa. Por el contrario, sostengo que las discrepancias entre los indigenistas, entre los indigenismos fueron notables, pero también que un cierto marco de pensamiento, una peculiar atmósfera mental los aproximó. Al menos en teoría, eso es lo que garantizaba el hecho de publicar en *Amauta*, en cuya «Presentación» Mariátegui proclamó:

No hace falta declarar expresamente que *Amauta* no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. (...) En el prólogo de mi libro *La escena contemporánea* escribí que soy un hombre con una filiación y una fe. Lo mismo puedo decir de esta revista que rechaza todo lo que es contrario a su ideología así como todo lo que no traduce ideología alguna²²¹.

Eugenio Garro, autor también de un curioso relato indigenista, «La hija de Cunca», publicaba en el número 3 de la revista un sugerente ensayo titulado «Los ‘Amautas’ en la

²²¹ José Carlos Mariátegui, «Presentación de *Amauta*», n° 1, 1926, p. 1.

Historia Peruana. Capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika». La tesis de Garro era que la causa de que la masa indígena permaneciese «acéfala, idiotizada de esclavitud, sin inquietudes ni rebeldías» no podía atribuirse a la conquista y los tres siglos colonia. La causa era anterior: los amautas,

la cúspide desarrollada por la casta indígena, no asumieron jamás el nobilísimo gesto de arrojar gérmenes que despertaran las mejores facultades dormidas en el pueblo (...) La enseñanza para el pueblo era la de la sumisión y el servilismo²²².

La auténtica cultura estaba reservada para la casta incaica; tenía un fin aristocrático. Únicamente al final del imperio surgieron algunos amautas de generoso espíritu liberador, cuya labor anunciaba una amplia y saludable democracia en el pueblo. Pero entonces llegó un puñado de aventureros españoles, truncando ese prometedor comienzo.

Ya Marx llamó la atención sobre cómo en las épocas de crisis revolucionarias los hombres conjuraban temerosos en su auxilio a los espíritus del pasado, tomando prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable, representar la nueva escena de la historia. Y Jorge Basadre apuntó lo que fue cierto para su generación y acaso no deje de serlo para cualquier otra: «Toda historia es historia contemporánea»²²³. La misión

²²² Eugenio Garro, «Los 'Amautas' en la Historia Peruana. Capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika», *Amauta*, n° 3, 1926, pp. 38-39, pp. 38 y 39.

²²³ Jorge Basadre, *La iniciación de la República*, Lima, Librería Francesa Científica y casa editorial E. Rosay, 1929-1930, p. 415 del 2° tomo.

que Garro reclamaba pomposamente para la juventud, esto es, para los miembros de su generación, la de la Reforma Universitaria, al inicio del artículo, era aquella tarea democratizadora de la sociedad apenas iniciada por los últimos amautas. Una labor que se emprendía quizá no tanto por amor de la masa «acéfala», sino porque se trataba de una ofrenda al Perú, porque constituía un deber erradicar a la casta *incaica* del presente, a la oligarquía civilista y a su inteligencia, los novecentistas.

Dominados los campos intelectuales del país por la mentalidad «oficial» —escribía Haya de la Torre en el número 4 de la revista— hecha por la clase dominante cuya expresión política es genéricamente el «civilismo», hemos tenido una ciencia, una literatura, una historia y unas letras «civilistas» representadas por valores de segunda mano, por repetidores, por glosadores, por retóricos o por falsificadores intelectuales. Digo falsificadores para referirme expresamente a los monopolizadores de la Historia en el Perú que no han hecho sino engañar a las generaciones de jóvenes presentando disimulada y desvirtuada —no por patriotismo porque nunca lo han tenido, sino por solidaridad de clase, por complicidad de oligarquía— la realidad histórica peruana, justificando la conquista, desacreditando la raza indígena, excusando su opresión y escondiendo la vergüenza y el fracaso del «civilismo» en todos los tiempos durante esta desgraciada época republicana²²⁴.

La misión iluminista y redentora que se propusieron, entonces, estos jóvenes intelectuales consistió fundamental-

²²⁴ Víctor Raúl Haya de la Torre, «Nuestro frente intelectual», *Amauta*, n° 4, 1926, pp. 3-4 y 7-8, p. 3.

mente en sustituir a los novecentistas como ideólogos en las funciones rectoras del país.

El relato de Garro, publicado en el número 5, se ajustaba con perfección a los intereses de clase apuntados en su artículo. Se contaba allí el extraño destino de un niño, Alejo, que hasta la muerte «extraña y terrible» del padre había vivido en «la más absoluta clausura, ajeno y alejado de todo lo que estaba fuera de las puertas de la casa». Después llegó un hombre para llevárselo, explicándole que él era su verdadero padre mientras que el otro había sido un simple adoptante. El niño abandonó la casa con su padre y en compañía de los campesinos que iban a la tarea del trigo. Nunca fue Alejo más feliz que ahora, «en su vida libre».

Al llegar la noche, después de la cena, el niño escuchó a las campesinas aterradas hablar de presagios de una gran fatalidad que se cernía sobre todos. El mayor de ellos, el de Juana, la hija de Atanasio Cunca, «el terrible adivino de la coca», que estaba embarazada por un brujo, por más que su padre la encerrara e intentara protegerla con la ayuda de la coca. El caso, contado con demora y eficacia, reproduciendo una atmósfera de fiebre y ensueño, sugería, como apuntaba una de las campesinas indígenas, que quizá fuese el mismo padre quien la preñara.

En el relato no había ambiciosos gamonales, ni crueles mayordomos. ¿Qué vínculo podía mantener este relato con las denuncias indigenistas? ¿Y qué relación guardaba la primera parte del cuento —la del niño que consigue su libertad, que sale de su encierro y conoce dichoso el mundo— con la historia de superstición y brujería, de embarazo y locura?

El enigmático encierro de Alejo no es menos extraordinario que su marcha con el auténtico padre, sin preguntas, sin un solo gesto de pesar por la muerte del que hasta enton-

ces había creído su padre, como si en sentido literal pasara una hoja de su vida. Todo esto nos hace suponer que nos movemos en un plano simbólico, casi alegórico, y que Alejo encarna al Perú, al pueblo peruano que hasta entonces había vivido encerrado, privado de libertad por la labor represora y estupidizante de su falso padre, de «los viejos amautas», en especial del civilismo oligárquico. Y que el nuevo padre, el que da la libertad representa a los nuevos intelectuales, a «los nuevos amautas».

La relación entre la primera y la segunda parte del cuento, por un sistema de analogías simbólicas, se aclara si se atiende al parecido entre el falso padre de Alejo, el que lo tenía privado de libertad, y Atanasio Cunca que también encierra a su hija y que es igualmente un falso padre, falso porque miente para ocultar el incesto, falso porque el suyo es un saber supersticioso, un saber inspirado en la coca que estupidiza a quienes la consumen. El cuadro se completa con la heroica imagen que puede obtenerse del autor-narrador –aunque no aparezca personalizado– como liberador de las masas ignorantes que viven encerradas en la oscuridad de su superstición, el padre auténtico, el buen padre:

Sin duda era ridículo el asunto que trataban, causa del gesto sombrío de los pobladores de Chiquián; pero 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 leyendas²²⁵.

²²⁵ Eugenio Garro, «La hija de Cunca», *Amauta*, nº 5, 1927, pp. 13 y 14, p. 13. Las citas anteriores del relato corresponden a esta misma página.

José Ángel Escalante no tuvo que realizar grandes esfuerzos de inteligencia para comprender acusadoramente que literatos y periodistas hacían del tema indígena plataforma para atribuirse nobles apostolados y adoptar solemnes actitudes de redentores clarividentes. Ciertamente, estos jóvenes intelectuales cultivaron con placer esta exaltada imagen propia, cuya grandeza moral empequeñecía aún más a sus mezquinos rivales. Baste mencionar que el tercer punto de los «Estatutos del Grupo Resurgimiento», publicados en *Amauta*, rezaba: «Con abnegación se lanza en esta campaña que despertará la resistencia y el encono de los intereses creados. No importa el sacrificio por tan noble causa»²²⁶. Con todo, la contención verbal no fue lo más común y en otro comunicado del Grupo, de extraordinario paralelismo con las tesis de *Tempestad en los Andes*, podía leerse:

Quienes lo forman [al Grupo Resurgimiento], miden en toda su gravedad la amplitud y la trascendencia de su misión. Caerán sobre él las calumnias. Tratarán de desacreditar a cada uno de sus componentes y de desprestigiar a la asociación cuantos se sienten culpables.

Pero el Grupo, inflexible, seguirá adelante. Bajo la tempestad de los intereses creados y comprometidos por su aparición, siempre brillará el relámpago de la esperanza de un estado mejor de justicia social, de reivindicación de los derechos de nuestro hermano el indio²²⁷.

Pero hermano *menor*, como decían los «Estatutos» en otro lugar.

²²⁶ Casiano Rado, «Estatutos del Grupo Resurgimiento», *Amauta*, n° 5, 1927, p. 2.

²²⁷ *Ibidem*, p. 2.

En buena medida, estos jóvenes intelectuales eran, en efecto, hijos de las mismas circunstancias históricas que provocaron la expropiación de los campesinos. La penetración del capitalismo hizo que la estructura social resultara cada vez más compleja: no sólo se remodelaron los sectores propietarios, no sólo surgió un proletariado obrero y campesino, sino que, junto a los viejos terratenientes de la sierra y a los campesinos que intentaban resistir su empuje brutal, se desarrollaron los sectores urbanos medios. Tanto en la sierra como en la costa, fue necesario ampliar la base social del Estado para garantizar el buen funcionamiento del mercado; un Estado que fue progresivamente autonomizándose de las clases propietarias y que, durante el gobierno de Leguía y con el innegable apoyo del capital imperialista, generó una amplia burocracia civil y militar extraña ya al extinto poder civilista. A este sector medio del ámbito provincial serrano, integrado principalmente por funcionarios, comerciantes, pequeños y medianos propietarios pertenecían los escritores indigenistas.

Y sin embargo no escribieron sobre ellos como grupo social, o al menos no lo hicieron de forma directa. Lo cierto fue que, al margen de aquellos autorretratos grandiosos como apóstoles redentores, sacerdotes guerreros o caudillos intelectuales que trazaron en sus escritos, digamos, periodísticos, en la narrativa tendieron a ocultar su condición. Eran conscientes de que la fuerza moral de sus reivindicaciones tenía que arraigar en los desheredados. Y entre los desheredados nadie más despreciado que el indígena. Es fácil creer en una generalizada y criminal insensibilidad hacia el indio, cuando no resulta infrecuente encontrar entre sus defensores consideraciones marcadamente racistas: «admirable raza tan sufrida y disciplinada que como una bestia mansa aguan-

ta»²²⁸, «falta de protección de los elementos étnicos superiores»²²⁹, «autistas graves de mentalidad un tanto primitiva y de temperamento erótico reducido a la necesidad biológica de perpetuación de la raza»²³⁰; cuando, en definitiva, el mayor argumento para justificar su reivindicación consistía en reivindicar el Imperio incaico²³¹.

Si los novecentistas, también llamados hispanistas, predicaron un cambio lento de la sociedad, un «tradicionalismo evolutivo», por usar los términos de Víctor Andrés Belaúnde, que les permitiese conservar por más tiempo su control, los indigenistas, que querían un cambio inmediato, se acogieron a la figura del indígena, siervo o delincuente, como ejemplo extremo de la injusticia de una sociedad basada en sistemas de privilegios que exigía ser transformada sin demora. El carácter maniqueo de los relatos en los que se enfrentaban indios y gamonales, víctimas y verdugos; su misma condición bélica, pues la guerra –aunque sea ficticia– tiende a borrar las diferencias entre sectores sociales, les permitió ocultar su auténtica identidad. Lo más frecuente fue que se ocultaran tras una perspectiva narradora impersonalizada o que asumieran la máscara indígena, bien como narrador personalizado, bien como personaje. El primero es el caso de

²²⁸ Grupo Resurgimiento, «La violenta situación de los indios en el departamento del Cusco», *Amauta*, n° 6, 1927, pp. 37-38, p. 38.

²²⁹ Luis Carranza, «El problema indígena», *Amauta*, n° 10, 1927, p. 55.

²³⁰ Antero Peralta, «Amor de indio», *Amauta*, n° 11, 1928, p. 29.

²³¹ «(...) y reivindicando al Perú incásico, en su arte, en su tradición, en su cultura, nos *ayudarán a justificar* la reivindicación política y económica de las indígenas, alma de la América del Sur» (el subrayado es nuestro). Así se expresaba Víctor Raúl Haya de la Torre en «Nuestro frente intelectual» aparecido en el n° 4 de *Amauta*, 1926, pp. 3-4 y 7-8, p. 8.

los «Relatos aymaras» de Mateo Jaika, seudónimo de Víctor Enríquez Saavedra, en los que el exotismo asombrado de su mirada lo descubre rápidamente y el segundo, el del joven indio que encabeza la rebelión contra la hacienda en «El gamonal» de Churata, imagen romántica del escritor cuyo sangrante fanatismo tiene algo de grandioso, pues si sacrifica a muchos por su ideal, asume también sacrificarse a sí mismo.

Un caso curioso, porque parece reproducir la condición real del escritor, es «Crimen celestial» de Adalberto Varallanos. Aquí el personaje narrador es un propietario, con servidores indígenas a los que da órdenes y se permite despreciativamente dejar con la palabra en la boca, alguien con el suficiente prestigio social para dar su permiso a un maestro, en la misma casa de éste para que se siente y para que el indio rebelde, cuya historia ha ido a conocer, le trate respetuosamente de «taita» y quiera besarle la mano.

El relato, diferente porque no oculta distancias jerárquicas, es también diferente porque la consideración del indígena es otra. Continúa siendo una víctima de los poderes sociales, como muestra el modo humillante y brutal con el que se le quieren quitar sus fusiles; pero es un rebelde, alguien con fuerza para defenderse. ¿Qué es lo que ha cambiado entonces? La propia imagen del misti: «Cansancio. Fumo, fastidio y quietud.

Sueño...sueño...sueño...en gran cantidad»²³².

Hay una sensación de agotamiento, de pertenecer a una sociedad en decadencia por la falsedad de su sistema. Es como si el narrador dormitase esperando impaciente el golpe

²³² Adalberto Varallanos, «Crimen celestial», *Amauta*, n° 26, 1929, pp. 67-72, p. 68.

de los indios, esos bárbaros cargados de energía, de alegría de vivir, capaces de resistir a los poderes sojuzgadores del ejército o la iglesia. Esta energía del indio, que no mucho tiempo atrás se consideraba el residuo de una raza degenerada, es la que necesita ahora la decadente sociedad del misti:

Ahora voy hacia ti:

¡Simulluco! Traiga su alegría antigua, poncho al brazo, esta mañana mascón de fastidio, para saltar, para gozar, para correr, para reír²³³.

Otro relato marcado por esta crisis de identidad, más social que personal, es «Pogrom» de Ricardo Martínez de la Torre. Y en el que el impacto brutal de la secularización, entendida como pérdida de la fe, es aún más evidente que en «Crimen celestial».

—Estás desorientado. Vuelve a Dios.

(...)

¿No quieres la fe en Dios, hijo mío?

—No

—La fe da luz

—La tuya no me sirve

—¿Cuál otra, por ventura, podrá guiarte?

(...)

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?²³⁴

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Ricardo Martínez de la Torre (1928), «Pogrom», *Amauta*, n° 15, 1928, p. 30.

La desconcertante pregunta sugiere la convicción en una nueva doctrina, la del comunismo, que según un tópico muy extendido en la época, constituía la esencia del modo de vida indígena: «Somos los verdaderos predicadores del reino de los cielos (...) Nuestro evangelio está escrito en las banderas proletarias»²³⁵.

Creo que vale la pena subrayar este otro aspecto del fenómeno de la secularización: la sacralización de la revolución social, porque ilustra cómo la Biblia o quizá sólo el catecismo fue el abecedario que Martínez de la Torre o el mismo Mariátegui, dirigentes del partido, utilizaron para interpretar el comunismo. El fenómeno, de otro lado, fue generalizado.

El relato profetizaba otra vez la llegada de los bárbaros, pero bárbaros socialistas: «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 implacables, porque traerán una fuerte civilización autóctona»²³⁶. Y concluía con una serie de metáforas que pretendían trazar una identidad social entre proletarios y campesinos indígenas.

La presencia intertextual de la *Tempestad* de Valcárcel en el relato de Martínez de la Torre apunta a la eficacia, al éxito o al oportunismo de prédica racista. Valcárcel supo explotar la mala conciencia existente y el miedo a una cruenta guerra de razas. Convertido en vocero e intérprete de las masas campesinas, predicó su apocalíptico mensaje autoproclamándose jefe natural de aquellas hordas bárbaras.

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ *Ibidem.*

La única *élite* posible, capaz de dirigir el movimiento andinista será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes y ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías²³⁷.

Únicamente él, únicamente los miembros de esta élite estaban capacitados para controlar al «monstruo ciego», a «la indiada» y evitar la horrible guerra. Ello significaba exigir que desde la costa se le reconociera un poder del que, en realidad, carecía; pero también significaba que el liberador de indios se mostraba, en última instancia, como un especialista capaz de manejar métodos más sutiles de dominación para evitar el estallido. Quizá no resulte ajeno a esto su prédica a favor del apostolado evangelista en los Andes, como un medio más de mantener el control ideológico sobre las masas campesinas.

Sorprende la presencia de algunos de estos textos, por su confuso contenido ideológico, en una revista como *Amanuta*. Pero era el momento del frente común contra las pervivencias del poder civilista, el momento que políticamente representaba el movimiento del APRA. Transformado éste en partido político se produjo la ruptura entre Haya de la Torre y Mariátegui y la fundación del Partido Socialista Peruano. Era el momento de definir posiciones y de ajustar cuentas. Es lo que apuntó Mariátegui en el editorial del número 17, titulado «Balance y aniversario». Es lo que pretendieron algunos artículos importantes, como los firmados

²³⁷ Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universo, 1972, pp. 126-127.

por Abelardo Solís y Julio Antonio Mella. El primero concluyó con acierto:

Este arbitrario abuso de los *ismos* étnicos y orográficos no nos descubre después de todo más que la tendencia de mantener un cómodo estado de desorientación y confusión, propicio al oportunismo y al contrabando de ideas. Bajo los rótulos sonoros de indigenismo, andinismo y vanguardismo pueden caminar en mescolanza y revuelto pintoresco, todos los que sean gamonales, pequeños gamonales, campesinos, obreros, liberales, socialistas y demás *istas*. En conclusión: el frente único, nebulósico, trascendental, metafísico, confuso y variopinto, (...) ²³⁸.

Pero estas exigencias de claridad ideológica no se reflejaron en los cuentos que siguieron publicándose, ni siquiera en los ensayos, pues llegaron a aparecer algunos, como, por ejemplo, «El factor económico de la delincuencia», de Augusto Matheu Cueva, en el que se leían afirmaciones tan poco marxistas como la siguiente: «(...) los hombres de las clases pobres son inferiores sico-fisiológicamente a los de las clases acomodadas» ²³⁹. Parece que el rigor de *Amauta* no fue tan grande como debía esperarse de una revista con «una filiación y una fe».

En el número 5 de la revista Magda Portal publicó un manifiesto literario, «Andamios de vida». En él afirmaba que *Amauta* era ecléctica en arte. Y hablaba de un «arte hermanado en acción y pensamiento a la revolución Social (...)» ²⁴⁰.

²³⁸ Abelardo Solís, «Contra algunos *ismos*», *Amauta*, n° 25, 1929, pp. 23-26, p. 26.

²³⁹ Augusto Matheu Cueva, «El factor económico de la delincuencia», *Amauta*, n° 23, 1929, pp. 88-90, p. 89.

²⁴⁰ Magda Portal, «Andamios de vida», *Amauta*, n° 5, 1927, p. 12.

Lo que no se podía adivinar es que la revolución expresada con este arte también sería ecléctica.

Pero en este viaje político del indigenismo no todo fue negativo. Ya se sabe que no sólo se escribe para expresarse, sino también para orientarse.

3. APROXIMACIÓN A CUENTOS ANDINOS

En febrero de 1927, José Ángel Escalante denunciaba desde su encendido artículo «Nosotros, los indios...» el carácter pintoresco y oportunista del indigenismo cultivado por los escritores costeños —«literatura de frases hechas y lugares comunes»—, reservándose desde el efectista título, a pesar de la condición mestiza, la legitimidad única para tratar la cuestión del indio. En defensa de la matraca indigenista del gobierno de Leguía, la denuncia del diputado Escalante apuntaba principalmente contra José Carlos Mariátegui:

Si mi olfato no me engaña, creo yo que en este «amoroso interés» que les ha nacido a ciertos círculos de intelectuales y periodistas costeños por redimir a la «raza madre» de su «cruel servidumbre» e «integrarla a la civilización y a la cultura», palpita una tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú²⁴¹.

²⁴¹ José Ángel Escalante, «Nosotros, los indios...» en Manuel Aquezolo (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, pp. 39-52, p. 48.

El ataque se preparaba con la crítica a ciertas afirmaciones, cuando menos discutibles, «Sobre la psicología del indio», así se titulaba el breve artículo, expuestas por Enrique López Albújar en *Amauta*, la revista de que era director y copropietario Mariátegui.

Al intervenir en la polémica, Luis Alberto Sánchez, escritor costeño, dio la razón a Escalante en la incoherencia que significaba el amparo que los indigenistas daban a las aseveraciones de López Albújar, «destinadas a probar, según me parece, que el indio es el más despreciable ser que habita sobre la tierra»²⁴².

Mariátegui no pudo menos que defenderse y defender el estudio de López Albújar, destacando la advertencia que éste anteponía a sus opiniones sobre la psicología del indio huanuqueño: «La mayor parte de las observaciones de López Albújar corresponden a la actitud [defensiva] del indio ante el blanco, ante el *misti*. Retratan la cara que López Albújar, desde su posición, no pudo enfocar mejor»²⁴³.

Sánchez, polemista terrible, volvió a la carga recordando a su oponente que las observaciones de López Albújar se realizaron en calidad de juez de primera instancia, condición que el propio escritor anunciaba en *Amauta*:

¿Cómo, pues, me dice usted que esas observaciones se refieren al indio en sus relaciones con el blanco? Diga usted que se refieren al indio criminal en sus relaciones con el juez, y estamos de acuerdo»²⁴⁴.

²⁴² Luis Alberto Sánchez, «Batiburrillo indigenista» en Manuel Aquezolo, *op. cit.*, pp. 69-73, p. 71.

²⁴³ José Carlos Mariátegui, «Intermezzo polémico» en Manuel Aquezolo, *op. cit.*, pp. 73-77, p. 75.

²⁴⁴ Luis Alberto Sánchez, «Respuesta a José Carlos Mariátegui» en Manuel Aquezolo, *op. cit.*, pp. 77-81, p. 80.

Surgía así, secundariamente, en el seno de una polémica cuyo asunto principal consistió en delimitar posiciones, las de Mariátegui en especial, en torno a las dicotomías sierra/costa y nacional/internacional, un lugar común aceptado por la crítica e historiografía literarias: la del indio criminal de López Albújar. Y aunque la tesis de Sánchez, ratificada ese mismo año por Manuel M. González, se restringía al ensayo publicado en *Amauta*, el desplazamiento hasta *Cuentos andinos* resultaba fácil, pues el lector de ambos puede interpretar aquél, dadas las semejanzas semánticas y formales, como las ‘conclusiones’ del volumen de cuentos. El propio Sánchez dio el paso y otros no han dudado en seguirlo hasta nuestros días. Por ejemplo, Antonio Cornejo Polar afirma:

En este ensayo interpretativo («Sobre la psicología del indio»), como también en sus cuentos (*Cuentos andinos*), López Albújar toma en consideración primeramente (...) su experiencia como juez: experiencia que, como es obvio, no sólo recorta los límites de su conocimiento sino que fuerza una perspectiva general sobre el asunto²⁴⁵.

Es la lectura tantas veces repetida del indio sentado en el banquillo de los acusados; una imagen, insistía recientemente Mario Vargas Llosa, «tan negativa y deshumanizada que merece llamarse racista»²⁴⁶. Esta generalizada opinión puede explicar el olvido de que ha sido objeto la obra de López Albújar, a pesar de admitirse, en las pocas líneas que se le suelen dedicar, su carácter precursor como indigenista y el vigor de

²⁴⁵ Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima, Losontay, 1980, p. 49.

²⁴⁶ Mario Vargas Llosa. *Discurso de investidura de doctor Honoris Causa*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998, sin paginar.

su prosa. El mismo prejuicio dificulta incluso el esfuerzo de recuperación –quizá el más notable– de su narrativa llevado a cabo por Tomás G. Escajadillo, artífice de uno de los escasos libros que se han dedicado al autor de *Cuentos andinos*²⁴⁷.

Sin duda, intentar caracterizar a las razas –concepto tan esquivo como peligroso– por sus propiedades psicológicas particulares es una patente ingenuidad, pues, «uno se aleja de la verdad científica definiéndolas tanto de manera positiva como negativa», como advirtiese Claude Lévi-Strauss²⁴⁸. La crítica, tal vez atribuible al ensayo publicado en *Amauta*, carece de sentido en el caso de *Cuentos andinos*, pues los juicios sobre el indio no difieren esencialmente de los vertidos sobre el mestizo o el blanco. Asunto distinto es que se esté de acuerdo o no con su nada halagüeña concepción de la naturaleza humana. Pero para percibir esto es necesario no sólo liberarse de la negativa valoración que pesa sobre la obra, sino captar su carácter de conjunto. Y ello, naturalmente, resulta imposible si la lectura –favorecida quizá por la interpretación estrecha del subtítulo: *Vida y costumbres indígenas*– se realiza además desde un restrictivo y militante indigenismo entendido como la literatura o ideología que trata exclusivamente de los indios y, como mucho, de los agravios de que son objeto. No hay otro argumento para explicar la condena sumarásima que, según Escajadillo, merecen tres cuentos del volumen: «La soberbia del piojo», «El

²⁴⁷ Tomás G. Escajadillo, *La narrativa de López Albújar*. Lima, Conup. 1972: «Es evidente, no obstante, que las contradicciones de este texto de 'psicología' o 'psicología social', se filtran en la configuración estética del 'indio de López Albújar', es decir, las criaturas que deambulan por *Cuentos andinos*», p. 112.

²⁴⁸ Claude Lévi-Strauss, «Raza e historia», en *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, pp. 37-104, p. 39.

caso Julio Zimens» y quizás aún «Cómo habla la coca», relatos olvidables o disquisiciones filosófico-sociológicas sin validez narrativa»²⁴⁹, precisamente los tres cuentos de *mistis*, en los que el mundo indio sólo aparece como en eco²⁵⁰.

Mutilaciones de este tipo hacen de *Cuentos andinos* apenas un revoltillo, negando el vínculo entre los diferentes relatos de perspectivas e historias cuya naturaleza no se puede deslindar con suficiente claridad y que perfilan su sentido en el cotejo. Las diez narraciones que integran el libro, a semejanza de lo que años más tarde sucederá con los míticos ámbitos de Yoknapatawpha, Santa María o Macondo, tendrán como marco geográfico y espiritual la ciudad de Huánuco y la cercana comunidad de Chupán o espacios vecinos. López Albújar insiste con meticulosidad en relacionar textos mediante la presencia o mención de personajes que han aparecido en relatos anteriores o que lo harán en los que siguen. Es el caso de la señora Linares, propietaria del parásito que desencadenará el relato de «La soberbia del piojo» y que volverá a aparecer como interlocutora del juez narrador de «El caso Julio Zimens»²⁵¹.

²⁴⁹ Tomás G. Escajadillo, *op. cit.*, p. 84.

²⁵⁰ Toda la larga nota 22 –pp. 116-118– insiste en este prejuicio de leer *Cuentos andinos* únicamente como el esfuerzo de revelar los rasgos más característicos de la psicología del indio y de su vida social. Así se lee, por ejemplo, a propósito de «Cómo habla la coca»: «como bien observan Daireaux y Jiménez Borja, poco tiene que hacer en un volumen de ‘cuentos andinos’», p. 117.

²⁵¹ Otros ejemplos son el de Conce Maille, mencionado en «El campeón de la muerte» y que posteriormente será el personaje principal de «Ushanan-Jampi» y que es el padre, ya ajusticiado, de Juan Maille en «El licenciado Aponte»; el de Juan Jorge, el *illapaco* de «El campeón de la muerte», recordado en «La mula del taita Ramón» y el de Ishaco, protagonista de «Cachorro de tigre» y personaje secundario en «El licenciado Aponte».

Posiblemente, un procedimiento más sugerente que estas explícitas menciones sean los diversos paralelismos entre los relatos. En el primero de ellos, «Los tres jircas», el narrador, procedente de la costa, consigue arrancarle a un viejo indio un secreto de su fe: la creencia en que los montes, los jircas, son dioses y la historia de los que rodean a la ciudad de Huánuco. Una similar estructura narrativa presenta el siguiente cuento, «La soberbia del piojo», en el que el narrador resuelve provocarle una confidencia a otro viejo, un *misti* en este caso²⁵².

En otras ocasiones es un rasgo, como por ejemplo el valor monstruoso del rebelde Conce Maille en «Ushanan-Jampi» y el del heroico soldado Aparicio Pomares en «El hombre de la bandera», el que articula el paso de un cuento a otro.

En definitiva, no es posible la adecuada interpretación de los relatos en forma aislada, extraídos del conjunto. El sentido de cada uno, los mismos juicios escandalizantes que a veces se vierten en alguno de ellos, sólo pueden ser comprendidos desde la red que todos elaboran. La relación entre los cuentos, que se superponen más que se suceden, es entonces de tipo paradigmático y el principio que los organiza como corpus unitario, el montaje; un montaje resonante, vertical, con diferentes estratos y diferentes líneas que adquieren su auténtica dimensión en sus interferencias y sus contradicciones.

²⁵² Por otro lado, la leyenda de la mítica fundación de Huánuco guarda cierto parecido con el tercer relato, «El campeón de la muerte». En ambos casos, nos encontramos con un viejo padre ensombrecido por la suerte de su hija, objeto del deseo violento de los hombres, y con la correspondiente venganza. Esta satisfacción del agravio recibido los vincula también a «Ushanan Jampi», en el que la comunidad, como último recurso, descuartiza a uno de sus miembros reacio a obedecer la ley, y a «Cachorro de tigre», en el que Ishaco mata al asesino de su padre.

Por lo demás, la poética, lo que más adecuadamente podría llamarse la clave ideológica del libro, está explicitada en uno de esos «relatos olvidables»: «Todas las historias se parecen. En todas verá usted las mismas ridiculeces, las mismas vanidades, las mismas miserias, las mismas pasiones. No hay más que variantes»²⁵³. Esta universalidad del sentimiento delata la «presencia del juez López Albújar», pero en un sentido muy diferente al apuntado por la crítica. La afirmación *iusnaturalista* revela al hombre de Derecho convencido de la igualdad natural entre los hombres, presupuesto básico en la concepción de la mayoría de las teorías del contrato social.

Si se percibe esta posición quizá el sistema ideológico que preside la construcción de *Cuentos andinos* no resulte tan singularmente confuso, como supone Cornejo Polar²⁵⁴, y se muestre sólo más complejo, como la realidad de que intentaba dar cuenta, y más lúcido. Porque la obra de López Albújar, como destacó Ciro Alegría, «participaba del fenómeno de toma de conciencia nacional que en el Perú se venía gestando»²⁵⁵; una tarea que los miembros de su generación fueron los primeros en acometer de manera sistemática.

Desde diversas disciplinas y pertrechados del sociologismo positivista, se acercaron con ojos analíticos a la propia realidad e intentaron responder a las preguntas que Francisco García Calderón se formulara en *Le Pérou contemporain* (1907): «¿Qué somos?, ¿De dónde venimos? y ¿A dónde

²⁵³ Enrique López Albújar, «La soberbia del piojo» en *Cuentos andinos*, 2ª ed., Lima, Imprenta Lux, 1924, p. 52. En adelante, el número entre paréntesis que siga a las citas remitirá a las páginas de esta edición.

²⁵⁴ Vid. Antonio Cornejo Polar, *op. cit.*, p. 51.

²⁵⁵ Ciro Alegría, «A manera de prólogo» en Enrique López Albújar, *Memorias*, Lima, Talleres Gráficos de PL. Villanueva, 1963, pp. 7-8.

vamos como país?»²⁵⁶. Otro destacado miembro de la generación, José de la Riva Agüero ya había trazado un par de años antes las que habrían de ser las líneas generales de las respuestas. En primer lugar, se trataba de neutralizar el efecto subversivo que pudiese haber causado la demoledora prédica radical de Manuel González Prada entre las clases medias, principalmente, las de provincias:

No nos damos cuenta exacta en Lima de lo que significa la propaganda radical. En Lima no tiene importancia ni trasciende de un grupo muy reducido. No así en provincias. Allí el atraso intelectual es espantoso e increíble²⁵⁷.

No nos reduzcamos a deplorar el mal: realicemos el bien. No nos empeñemos en destruir: edifiquemos. No creamos cumplido nuestro deber cuando hayamos denunciado lo ruinoso y lo podrido, o lo que tal se nos imagina, si no lo reemplazamos con cosa mejor. En vez de arrojarnos mutuamente fango, unamos nuestros esfuerzos y veamos si todavía se puede salvar algo de este naufragio de ilusiones y esperanza que se llama historia de la República del Perú²⁵⁸.

Por otro lado, si la modernidad era un hecho inevitable, la única respuesta válida consistía en ajustarse a ella e intentar controlarla:

La dirección eminentemente práctica, industrial y utilitaria que hay que imprimir, no a la totalidad, pero sí a la inmensa mayoría de los jóvenes hispanoamericanos, no es

²⁵⁶ Citado por Jorge Basadre. *Historia de la República del Perú*, tomo XI, 7ª ed. Lima. Editorial Universitaria. 1983, p. 192.

²⁵⁷ José de la Riva Agüero. *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima. E. Rosay Editor. Lima, 1905, p. 212.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 214.

ya un ideal que cabe discutir y examinar; es un hecho, una fatalidad histórica impuesta por el estado de América, ante la cual tenemos por fuerza que inclinarnos, si es que aspiramos a salvar la existencia²⁵⁹.

A este proyecto modernizador del Perú, «tradicionalismo dinámico o evolutivo» lo llamó Víctor Andrés Belaúnde²⁶⁰, que aspiraba a transformar el país desde arriba sin alterar en profundidad sus estructuras, sin tolerar que el poder cayera en otras manos que no fuesen las patricias, es lo que se conoce como *hispanismo*.

¿Y qué papel jugaba el indígena en él? En principio, quizá ninguno; pues Riva Agüero, junto a la necesidad de la educación utilitaria, creía llegado el momento de pensar «seriamente en recurrir a la inmigración europea»²⁶¹. El indio era un peligro, el enemigo en casa:

No hay que engañarse: allí palpita secreta y pérfidamente una hostilidad recelosa y siniestra. El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara la guerra franca es por cobardía. En él, como en todos los esclavos, fermentan odios mortales e inextinguibles. (...) En la Sierra hay algo de diabólico (...) ²⁶².

Pero Perú, situada en la banda del Pacífico, carecía, además, de otros atractivos que países como Argentina y Brasil

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 262.

²⁶⁰ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908/1909) en *Obras Completas*, vol. II, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 23-37, p. 34.

²⁶¹ José de la Riva Agüero, *op. cit.*, p. 265.

²⁶² *Ibidem*, p. 143.

ofrecían al emigrante europeo. El indio se volvía entonces necesario; más aún, la «cuestión social del Perú» pasaba a ser «la cuestión indígena (...), el más doloroso y trascendental de nuestros problemas»²⁶³. El indio entraba a formar parte de una concepción integral del Perú, aunque su contribución a la nacionalidad no pudiese ser equivalente a la del español: «sobre una raza de espíritu gregario y de solidarismo mecánico, se estableció otra raza dotada de fuerte instinto de dominación y de poderoso sentido de individualidad». Así, lo mejor que «las razas primitivas» podían aportar era «la constancia resignada en el esfuerzo»²⁶⁴, porque la desigualdad entre los hombres no afectaba únicamente a las diferentes etapas históricas, sino también a las razas.

Pero López Albújar no compartió estas ideas de sus coetáneos. Nada lo unió a los miembros del grupo futurista: los García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde... Por el contrario, él era uno de esos contestatarios provincianos de clase media en los que habían arraigado las prédicas disolventes de González Prada. Como ha observado Mario Castro Arenas, «lo distanciaba posición ideológica, origen social, la actitud ante el país y el mundo»²⁶⁵. Mucho más próximo estuvo, más de lo que admite Cornejo Polar²⁶⁶, a los hombres de la llamada generación de la Reforma Universitaria –Mariátegui, Haya de la Torre, Basadre, Uriel Gar-

²⁶³ Víctor Andrés Belaúnde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908) en *Obras Completas*, vol. I, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 49-134, p. 69.

²⁶⁴ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908/1909), *op. cit.*, pp. 23-37, p. 36.

²⁶⁵ Mario Castro Arenas, *La novela peruana y la evolución social*, citado por Tomás G. Escajadillo, *op. cit.*, p. 65.

²⁶⁶ *Vid. op. cit.*, pp. 54-55.

cía, Valcárcel...-, pues como ellos creyó en la necesidad de forjar la unidad peruana sobre una base de justicia social. En *Cuentos Andinos*, el discurso de la guerra entre razas practicado por los novecentistas pasaba a ser pensado en términos civiles, como problemas internos de la nación.

Significativamente el volumen se abría con «Los tres jircas»; es decir, arrancaba –para dejarlo atrás de forma definitiva– del punto alcanzado por la tradición narrativa: el incaísmo, un formalismo academicista que explotaba oros y plumas legendarios en el contexto de una nación que necesitaba afirmarse. La narración de la mítica fundación de Huánuco, hecha por el indio Pillco, contrasta con el incaísmo por el desprecio que el narrador principal, un *misti* procedente de la costa, experimenta por el indígena. En dos ocasiones lo califica con las mismas palabras: «(...) el indio más viejo, más taimado, más supersticioso, más rebelde, en una palabra, más incaico (...)» (pp. 34 y 36). López Albújar sugería así la ideología que subyacía a estos fastuosos relatos incaístas, cultivados entre otros por Abraham Valdelomar o Ventura García Calderón. Pero el texto dice más, porque el narrador principal obtiene esa confesión de fe del indio con la promesa «de que su leyenda no sufriera las profanaciones de la lengua del blanco» (p. 36); es decir, la obtiene con engaño, *taimadamente*. De esta forma, López Albújar parecía preguntarse alarmado cómo somos de tal manera dobles que no podemos deshacernos de lo que reprobamos en los demás. Idéntica indignación sugería otro relato, «El hombre de la bandera». En él se narraba un hecho histórico, el heroico comportamiento del indio Pomares, conduciendo a los hombres de las comunidades de Obas, Pachas, Chavinillo y Chupán, en la toma de la ciudad de Huánuco ante los invasores chilenos; pero también se advertía de la pasividad enervante

de los huanuqueños al sentir «el contacto depresivo del vencedor»: «(...) ya que el misti peruano, vencido y anonadado por la derrota, se había resignado, como la bestia de carga, a llevar sobre sus lomos el peso del misti vencedor» (p. 128).

Es decir, López Albújar destaca cómo el «sopor doloroso» de esa «raza india, adormecida y plañidera», de que hablan Ventura García Calderón²⁶⁷ y otros coetáneos, en situaciones equivalentes también podía echar raíces en una población como la de Huánuco, «cuya virilidad y soberbia castellana estuvieron siempre al servicio de las más nobles rebeldías» (p. 116). Lejos del deseo de exterminio expresado por el narrador de *Aves sin nido* y que aún seguían pensando algunos, aunque no se atreviesen a plantearlo, López Albújar afirmaba de forma contundente que el indio no era una raza degenerada por varios siglos de opresión y el abuso consolador del alcohol y la coca.

En lugar de un ser abúlico, el indio de *Cuentos Andinos* se muestra como un rebelde. «¿Para qué es uno hombre sino para rebelarse?», se pregunta el narrador de «Cómo habla la coca». Ese torpor vegetal, casi mineral que a veces presenta responde sin duda a su deprimente situación; pero no es apatía, sino resistencia. Como argumenta la coca, esto es, el deseo del narrador en el último relato del libro, «el pesimismo del indio [es] experiencia y desdén. (...) [para él] la vida (...) no es ni mal ni bien, es una triste realidad, y tiene la profunda sabiduría de tomarla como es» (p. 267). Esa actitud estoica es la misma que manifiesta el piojo, según el juicio del narrador secundario en «La soberbia del piojo». En este

²⁶⁷ Ventura García Calderón, «Un loable esfuerzo por el arte incaico», en Manuel Aquezolo (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, pp. 62-65, p. 64.

cuento, entonces, el parásito funciona como símbolo disímil pues si remite explícitamente al «Fulano» que se enriquece explotando a los indios, también remite al indio, cuyo valor le hace soportar las violencias más atroces, sin humillarse, con una desdeñosa soberanía dispuesta a ejercer en cuanto tiene ocasión. Ningún personaje encarna mejor esta actitud que Conce Maille, el rebelde protagonista de «Ushanan-Jampi».

Mariátegui no llegó a precisarlo, pero posiblemente fuese esta rebeldía de los personajes lo que admirase en *Cuentos andinos*. Un poco en la estela de la polémica de Marx contra Kriege y Stirner, quienes confundían pauperismo y proletariado, los indígenas de López Albújar no se mostraban como simples y eternas víctimas a las que se les hubiese robado toda la energía, pues eso equivaldría a excluir cualquier cambio; es decir, excluir la posibilidad de pensamiento político y aun de la política misma. Esta violenta libertad era la promesa de un futuro mejor, la condena absoluta del determinismo reaccionario y de su pareja ética, el paternalismo. De ahí las esperanzadas y fustigantes palabras de don Melchor, el narrador secundario de «La soberbia del piojo»:

¡Bah! ¡Para qué son tan bestias los indios! Si los indios se contaran, se organizaran y fueran más a la escuela y bebiéran menos, cuántas cosas no harían! Porque el indio no es idiota; es imbécil. Pero de la imbecilidad se puede salir; de la idiotez no. La imbecilidad como usted sabe, se cura tonificando el alma, sembrando ideales en ella, despertándole ambiciones, haciéndole sentir la conciencia de la propia personalidad. (52)

A diferencia de otros indigenistas –por ejemplo, el Luis Válcárcel de *Tempestad en los Andes*–, López Albújar no

incurre en el victimismo rencoroso que hace del indio una oveja carnífera, porque la injusticia de que ha sido víctima jamás podrá ser reparada. Es consciente del carácter circulante del poder y de la inhomogeneidad esencial de toda sociedad. En sus cuentos no todos los indios son iguales. La rebeldía individual de Conce Maille, que dice no necesitar que nadie le haga justicia, pues él sabe hacérsela, contrasta con el control que los *yayas*, amparándose en la tradición y en el supuesto carácter divino de la ley, ejercen sobre la colectividad. Hay indios ricos y otros que no lo son; indios honrados e indios mostrencos, borrachos y vagos, como Hilario Crispín, raptor y asesino.

Esta percepción plural impide que su obra incurra en el populismo frecuente en los escritores indigenistas²⁶⁸ que hacen del indio el portador de los valores auténticos y de las mejores virtudes frente a la corruptora civilización occidental, un ente tan abstracto como la Humanidad o el Bien.

Los indios de *Cuentos andinos* presentan virtudes que no han pasado desapercibidas: valor, inteligencia, tenacidad, sensibilidad ... Pero sobre todo se ha destacado, en relación con la inolvidable condición de juez del autor, su violencia y su crueldad. Baste recordar las terribles venganzas de Liberato Tucto en «El campeón de la muerte» o de Ishaco en «Cachorro de tigre».

Sin embargo, no hay en ello prejuicio racial. Esa violencia, esa sevicia, es algo general a todos los hombres, como se sugiere en el desenlace de «La soberbia del piojo», en el que

²⁶⁸ José Tamayo Herrera en su *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980, ha subrayado este populismo como uno de los rasgos caracterizadores de la mentalidad andina. *Vid.* p. 63 y ss.

don Melchor, después de contar cómo aplastó entre sus uñas al piojo que le salvó la vida, se defiende sentenciosamente de la acusación que se le formula:

« –Fue usted ingrato y cruel.

– ¡Bah! Fui todo un hombre, señor mío ...» (p. 61)

Y es que López Albújar tiene una concepción del hombre muy próxima a la de Schopenhauer –al que, por cierto, se cita en el último de los relatos– y podría haber afirmado con el filósofo alemán:

El hombre es en el fondo un animal salvaje, una fiera. No le conocemos sino domado, enjaulado en ese estado que se llama civilización. Por eso retrocedemos con temor ante las explosiones accidentales de su naturaleza²⁶⁹.

La imagen del hombre que *Cuentos andinos* ofrece va incluso más allá de esta afirmación. Se diría que López Albújar considera que esa ferocidad no vive únicamente en el corazón de cada hombre sino en el fundamento mismo del vínculo social. «Ushanan-Jampi» puede ilustrar esta concepción. En este relato, unánimemente celebrado por la crítica y no sólo por sus méritos literarios, sino por su valor antropológico, como documento de la elaborada justicia tradicional indígena, se insinúa el goce atroz de la muchedumbre en su activa ejecución del rebelde Conce Maille. Los perros, que aparecen como permanente oposición de la muchedumbre y terminan confundidos con ella en la ejecución, son el juicio del autor. Pero tampoco existe aquí incompreensión recelosa hacia lo indígena. Es sabido que López Albújar escribió admirativamente sobre la justicia

²⁶⁹ Arturo Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Valencia, Ediciones Prometeo, p. 179.

chupana.²⁷⁰ Se trata de una intuición o discernimiento que excede los límites de esta o cualquier estructura social. «El caso Julio Zimens» es, entre otras cosas, una versión *misti* del mismo asunto: —¿Por qué señora? Siempre es útil saber la verdad de una muerte. Y más útil todavía saber *cómo mata la sociedad* y cómo un hombre puede ser juez y reo al mismo tiempo» (p. 178)²⁷¹.

Esta concepción de lo humano, tan alejada del positivismo, al expresar lo negativo y guardarlo en el pensamiento, se ve además subrayada por cierta poética de lo que merece ser contado: «la hazaña más grande de su vida de campeón de la muerte» (p. 86); «algo jamás visto (...) que (...) llevaba trazas de acabar en una heroicidad monstruosa, épica, digna de la grandeza de un canto» (p. 105); «lo más conmovedor que he conocido, lo más triste y lo más trágico también» (p. 159). Es, pues, una poética del exceso, de lo que se sale en cualquier línea de lo ordinario; también de lo lícito. Ver en ello exclusivamente las marcas del tremendismo naturalista es olvidar que las más remotas tradiciones de la humanidad, sus mitos y leyendas de héroes suelen girar en torno a homicidios y asesinatos. La leyenda indígena de la fundación de Huánuco es una muestra de ello.

Cuentos andinos trabajaban la violencia desatada para poner en evidencia lo que habitualmente pasa desapercibido o es silenciado: esos mecanismos del miedo y de la agresión que mantienen unidos a los hombres, pero también ese corazón de las tinieblas que late en cada uno de nosotros y recha-

²⁷⁰ Enrique López Albújar, «Exégesis de la justicia penal chupana» en *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1942, Tomo II, pp. 75-77.

²⁷¹ Subrayado nuestro.

za la vida social. López Albújar no podía, pues, idealizar a los indios, porque no quería idealizar a los hombres. Surgían así esos «indios de carne y hueso», que reconocía Ciro Alegría, junto a otros personajes también hechos de nervios y sangre. De esta forma, el indigenismo de López Albújar traspasaba la frontera entre cultura indígena y cultura occidental a fin de poder interpretar la totalidad y, más en concreto, la propia cultura con los mismos principios que se aplicaban a *los otros*. Se trataba de escapar a los peligros de la antropología o sociología positivista que, promovida por un determinismo biológico, justificaba la división entre razas atrasadas y avanzadas, legitimando el dominio de unas sobre otras.

A1 respecto es altamente significativo el último de los relatos, «Cómo habla la coca», en el que el juez narrador se descubre invadido por *lo otro* y descubre que aquí no es aquí. Este juez, ingenua o tendenciosamente identificado con el propio Enrique López Albújar —«El escritor mismo sin disimulo ni mixtificaciones, el-narrador-juez-lópez-albújar-residente-en-huánuco», lo llama Escajadillo²⁷²— puede ser el mismo de «El caso Julio Zimens», de «Cachorro de tigre» y de «Cómo habla la coca» y, por qué no, quizá también el de «Los tres jircas» y de «La soberbia del piojo», los otros dos cuentos narrados en primera persona y desde una perspectiva occidentalizada. Si admitimos esta posibilidad, dado que «la pregunta ¿quién? —como indica Deleuze— no exige personas,

²⁷² Tomas G. Escajadillo. *op. cit.*, pág. 129. En los relatos, sin embargo, la figura del juez permanece anónima; con una posible excepción: en «Cachorro de tigre» aparece un nombre, el de Francisco, en una referencia algo ambigua que, cuando menos, restaría explicitud a esa supuesta continuidad documental entre el autor y el personaje: «—¿Cómo anda patrón Francisco? ¿No sabés cómo anda patrón Francisco? Patrón anda así... (...) Y cuando patrón está despacho y preso delante, va para allá (...)» (p. 187).

sino fuerzas y voluntades»²⁷³, puede apreciarse su proceso desde el inicio del libro. El sujeto occidentalizado de «Los tres jircas», dueño de un conocimiento científico del mundo en el que se ampara para despreciar, arrogante al indígena, reaparece ahora como un sujeto descentrado, desvestido de su papel imperial y penetrado por aquello que aborrece. Su incomprensión de lo indígena —«No voy entendiéndote, Pillco»— (p. 35) se ha transformado en incomprensión de sí mismo:

Me había dado a la coca. No sé si al peor o al mejor de los vicios. Ni sé tampoco si por atavismo o curiosidad, o por esa condición fatal de nuestra naturaleza de tener siempre algo de qué dolerse o avergonzarse». (p. 253)

Cuentos andinos es, entonces una interrogación permanente: ¿qué es la identidad?, ¿quiénes somos? López Albújar no escribe más que signos de puntuación, nada de nobles apostolados, nada de solemnes actitudes de redentoras clarividentes, sino simplemente signos de exclamación e interrogación. No es lo bastante estúpido para creerse capaz de conocer sin fisuras la situación del *otro* o la suya. Pero esto no supone claudicar en un irracionalismo estetizante que excluya de antemano toda posibilidad de interpretación de otra cultura. Frente al relativismo de los valores como principio general de equivalencia de «todo vale por todo», ese antropológico respeto a las diferencias en el que los investigadores a veces se desdoblaron en militantes y que le hace expresar a Escajadillo su indignada sorpresa ante el hecho

²⁷³ Gilles Deleuze, «El misterio de Ariadna según Nietzsche» en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 140-149, p. 140.

de que López Albújar «ni siquiera ve en ella [la concepción mágico-religiosa del mundo que tiene el indio] una manera distinta, pero igualmente válida, de ver el mundo»²⁷⁴, *Cuentos andinos* proclama la necesidad de incorporar al indio a la realidad occidental, a la modernidad. Quizás por ello, Ciro Alegría afirmase que «exactamente, Don Enrique no era lo que se llama un indigenista»²⁷⁵.

López Albújar no pretendía recetar soluciones. Sólo formulaba orientaciones, sin caer en apologías y criticando las pretensiones absolutas del programa, pero sin hacer campaña en favor de ningún otro. Era consciente de que para entonces, y a pesar de su inhomogeneidad, la sociedad era una. Incluso donde todavía no alcanzaran los grandes poderes sociales, los dominios «no desarrollados» y los que habían prosperado hasta la racionalización y la socialización unitaria estaban unidos funcionalmente. Y un pensamiento que no atendiese a tal cosa se convertía en una ideología en sentido pleno. La liquidación del consuelo falso, incluyendo la renuncia a explotar las facetas poéticas del pensamiento animista (porque la condición poética también puede ser una forma de sutil mentira) hacía de su obra una literatura problema, lejos de la literatura decoración, una literatura política cuya teoría era continuamente revisada por los problemas concretos del país.

Pero no era sólo el indio el que debía incorporarse a la modernidad; era toda la región, sin distinciones de raza o de otra índole; era la totalidad de «estos desventurados campos andinos», porque en «estos lugares, donde todos, cuál más, cuál menos, cuando no llevamos un piojo encima es porque nos lo hemos dejado en casa». Ello no significaba

²⁷⁴ Tomás G. Escajadillo, *op. cit.*, p. 79.

²⁷⁵ Ciro Alegría, «A manera de prólogo», *op. cit.*, p. 7.

que la situación fuese la misma para todos los habitantes de la sierra. Los cabecillas de las diversas comunidades que se reúnen en «El hombre de la bandera» son muy conscientes de la división del ámbito serrano en un campo indio y una ciudad misti. El primero es más tradicional y permanece ligado a patrones andinos que, en su inevitable relación con el universo misti, lo condenan a una situación marginal. Los viejos, los yayas, celosos guardianes de la tradición, controlan este mundo de raigambre milagrosa y son reacios a cualquier idea de cambio; pero en su seno hay elementos, en diferentes grados, potencialmente revolucionarios. Un *illapaco* como Juan Jorge, joven y muy rico, que además sabe leer y escribir regularmente, con algunos hábitos de misti y que ejerce como cacique en las elecciones, es alguien que está en situación de discutir la autoridad de los yayas. Su figura supone un germen de modernidad notable, aunque luego quede atrofiado por el peso de la tradición. Otros factores, en este caso externos a la vida rural indígena, como el servicio militar son importantes agentes de cambio. Los licenciados, como se lee en «El licenciado Aponte», incorporan ideas decisivas a su mentalidad, como la del progreso, la del anticlericalismo, la de la lucha de clases... Si Juan Maille sucumbe al peso de la tradición animista, esto es, si no consigue secularizarse finalmente, es porque ésta pesa como una montaña sobre el espíritu de los vivos.

La modernización del mundo indígena no es fácil, sugiere López Albújar. No es únicamente cuestión de economía, ni tampoco de saberes. Es también una cuestión de mentalidades. Y cambiar éstas requiere tiempo. A veces más del que se necesita para que se produzcan cambios en la estructura social. En cualquier caso, no puede negarse que el proceso de la modernidad estaba en marcha. La diferente actitud de

Conce Maille, incapaz de alejarse de su choza, de su comunidad, y la de su hijo, que se emplea en una hacienda animado por la perspectiva de un futuro esperanzador, de un progreso, es altamente ilustrativa.

La modernidad, perfilada como integración, es dificultosa. No puede cumplirse sin sacrificio para las minorías étnicas y culturales (aunque éstas, en realidad, fuesen demográficamente mayoritarias), como parecen ejemplificar los golpes que Juan Maille recibe de sus compañeros soldados, mulatos y mestizos, y que le ayudan a comprender la realidad. Pero tampoco podrá conseguirse sin la solidaridad y la comprensión de los mistis de la sierra. Es preciso que las señoras Linares abandonen sus prejuicios raciales para que llegue el día soñado por Aparicio Pomares, el hombre de la bandera, en que «seamos iguales», en que Perú sea «la patria de los mistis y de los indios».

En este relato, «El hombre de la bandera», posiblemente el menos afortunado del libro, los razonamientos patrióticos del indio Pomares para convencer a los cabecillas indígenas resultan menos persuasivos que los esgrimidos por éstos para afirmar su negativa a luchar por el Perú de los mistis. Si los parlamentos de Pomares suenan falsos, los de los otros indios acentúan la denuncia entre lo que es y lo que debería ser. Como es característico del regionalismo la temática abordada no se constreñía, como quiere el tópico crítico, ni a la tremenda lucha del hombre con la naturaleza, ni a la del hombre enfrentado a las injusticias sociales, sino a una problemática mucho más compleja y sutil como es la de la modernidad en el ámbito rural.

Por otra parte, el atraso material y espiritual de la sierra no redundaba, como sucedía en *Aves sin nido*, en brillo de la costa y, más en concreto, de Lima, como reino de perfec-

ción, sino en su oprobio; pues en parte era el resultado de su desprecio y temor hispanista a las muchedumbres campesinas. En definitiva, el problema, se planteaba no sólo desde una perspectiva regional, sino también nacional. La sierra aquí, como acontece en otros relatos regionalistas, era una imagen de lo nacional, una sinécdoque. No en vano, los tres jircas que rodean la ciudad de Huánuco fueron tres guerreros procedentes del «mar», de la «selva» y de las «punas»; esto es, de la costa, de la selva y de la sierra, las tres regiones geográficas del Perú. Lo que se afirmaba, más que un modo de vida distinto al del resto del país, era un nuevo concepto de nación, en el que lo andino y, en particular, lo indígena o, más propiamente, los indios, antes ignorados y hasta despreciados por la cultura oficial, pasaban a ser parte sustancial de la nacionalidad. Pero tampoco la nacionalidad misma, como pretendieron otros, sino un ingrediente más en igualdad con otros grupos humanos, como quisieron Jorge Basadre o Uriel García; una nacionalidad mestiza, en la que el concepto de raza dejaba de tener sentido, con la obligación histórica de ser y de modernizarse.

4. «EL FIN DE UN REDENTOR»

En diciembre de 1927, justo un año después de la aparición de su estudio «Sobre la psicología del indio», Enrique López Albújar volvía a publicar en *Amauta*. Ahora se trataba de un cuento, «El fin de un redentor»²⁷⁶, el único que publicaría en la revista de Mariátegui; aunque en los números siguientes, concretamente en el 14 y el 17, de abril y septiembre de 1928, adelantaría dos capítulos de *Matalaché*, su novela retaguardista.

«El fin de un redentor», narrado por una tercera persona ajena a la historia, está dividido en dos partes. En la primera, se nos cuenta el accidente que sufren en plena noche unos jóvenes al regresar de una excursión. Excitados por la velocidad del automóvil, el consumo de whisky y las bromas punzantes, no advierten a tiempo un tronco atravesado en el camino. Aplastados por el coche, dos perderán la vida. Unas

²⁷⁶ Enrique López Albújar, «El fin de un redentor», *Amauta*, n° 10, diciembre de 1927, pp. 30-34. En adelante, el número entre paréntesis que siga a las citas remitirá a las páginas de esta edición.

docenas de indios, alarmados por el ruido del accidente, acuden a socorrer a los jóvenes.

En la segunda parte, una vez que los muertos y heridos han sido trasladados por algunos indios al pueblo más cercano y el resto de los campesinos se han retirado a sus chozas, los animales empiezan a salir del bosque. «Caballos, mulos, burros, toros, ovejas, cabras, perros y hasta patos» (p. 31), atraídos por la curiosidad, rodean al auto y lo que hasta entonces era un cuento se transforma en una fábula. En un ambiente de encono feroz, los animales discuten sobre la oportunidad de levantarle un monumento al coche por ser su redentor al liberarlos de sus pesadas tareas.

Por diferentes motivos, el relato desconcierta. Después de una representación realista del mundo, el lector no espera que los animales hagan uso de la palabra, precisamente porque la voz humana supone un corte tajante con el mundo animal. Y sin embargo, los animales hablan.

El relato se mueve entonces en el ámbito de la fábula. Pero no estamos ante una fábula usual, porque el género requiere de la claridad, independientemente de sus intenciones. En Hesíodo y Arquíloco las fábulas destacaban por el sentido de crítica social apenas disimulado que contenían. Con *La Fontaine* aspiraban a mostrar lo 'fundamental humano', pues se trataba de educar para la acción en la sociedad; igual que con Samaniego, quien resumía la enseñanza en una moraleja final. Transmita denuncias o moralidades, la fábula exige la transparencia de su mensaje. Y sin embargo, en «El fin de un redentor», sea por la violencia de la discusión en la que se enzarzan los animales, sea porque no está claro qué clase de hombres se ocultan bajo el disfraz de animal, el discurso parece adquirir un progresivo carácter incomprensible. Más que nunca, el relato favorece lo tácito

y obliga al lector a reflexionar y discernir explicaciones que el autor evita.

Una repetición evidente permite orientar la lectura. En la segunda parte del relato, los animales repiten el gesto de los indios en la primera. Como éstos, acuden atraídos por el estrépito del accidente. Los animales actúan como los indios. Ello permite trazar una continuidad, esto es, una identidad entre ambos; lo que ratifica la animalización previa de los campesinos indígenas: «Con sus ropas negras y su andar vacilante, parecían una bandada de buitres atraídos por el olor de la carroña fresca. Eran algunas docenas de indios, hasta cuyas chozas llegara el estruendo del accidente» (p. 31).

Algunas señales más parecen ratificar esta identidad; como por ejemplo, la condición anciana y grave del primer indio que auxilia a los jóvenes accidentados y del primer animal que se aproxima al coche, un burro.

—¿Qué estás hablando, Sunciona?— exclamó un indio *viejo y grave*, que parecía el jefe de la tribu y el marido de la india maldiciente— Acércate y ayúdame a sacar a este señor, que parece el más apersonao. (p. 31)

El primero que se acercó decididamente al auto fue un burro *anciano*, de ancas peladas y espinazo roído por viejas mataduras. Lo miró con cierta petulancia de *filósofo hastiado*, lo olfateó por todas partes, tal vez para inquirir por el olor si se trataba de laguna bestia muerta o viva y, después de un gesto despectivo y muy suyo, alejóse más *meditabundo* que nunca sacudiendo negativamente las peludas orejas. (p. 31)²⁷⁷

²⁷⁷ Los subrayados son nuestros.

Pero no es ésta la primera vez que se comparan a personas y burros en el relato. Antes del accidente, en el juego de agudezas intelectuales con el que los jóvenes se divierten y se miden, leemos:

–Oye– (...), y en materia de burrología ¿cómo andas...?

–Ahí voy contigo. Es cuestión de puntos de vista, que diría Einstein. Por ejemplo: si tú te subes a una torre y me ves desde allí, claro es que me ves menos burro que tú; pero si bajas y te pones junto a mí, tú resultas más borrico que yo. (p. 30)

De esta forma, se establece una relación de identidad, velada pero no menos real, entre los jóvenes y los animales. En consecuencia, estos jóvenes y los indios *son como animales*.

El juicio del autor queda sutilmente afianzado por la caracterización que se hace de los jóvenes. Fascinados por los signos más externos de la modernidad, como el automóvil, por el prestigio de lo foráneo, como el whisky; engréidos por el conocimiento de *lo último*, tal vez mal entendido como la física de Einstein o la poesía vanguardista, en un contexto de atraso evidente, el retrato parece apuntar a una clase media provinciana, en cuyo proceder hay mucho de ridícula pose. Algo de lo que el autor no puede dejar de reírse: «(...) los que solo estaban aturridos por el golpe, (...), ya de pie, comenzaban por sacudirse el polvo con seriedad de clown (...)» (p. 31).

El retrato se parece mucho al que López Albújar trazara en 1916 de la generación que por entonces liderara Abraham Valdelomar y que más tarde sería conocida como la generación de la Reforma Universitaria. En respuesta a una alusión hecha por Valdelomar, López Albújar descargaba todo su peso de polemista:

(...) ustedes son niños leídos, cultos, reunidos, caprichosos, tornadizos, impacientes y un tantico vanidosos; (...) con la vanidad intolerable de los engraidos y adulados, de los que todavía no tienen historia porque están comenzando a vivirla.

Y Ud. Señor Conde de Lemos, no me negará que los rasgos más salientes de la generación suya son la impaciencia, la jactancia, el delirio de publicidad y ciertas tendencias snóbicas.²⁷⁸

Otra repetición estructural –la «muerte» del automóvil, según la perspectiva de los animales, y la muerte de dos de los jóvenes que viajaban en él– ilumina con fuerza la representatividad de estos personajes. En el equívoco juego de identidades, cuando los animales representan al indio y hablan del automóvil ‘muerto’ como de un redentor, porque les libera del duro trabajo a que los obligan los hombres (podemos leer, ‘blancos’ o mistis), los jóvenes fallecidos, simbolizados por el coche, son reconocibles como los escritores indigenistas.

La elogiosa propaganda que, a menudo, estos autores hicieron de sí mismos y de su labor no pasó desapercibida a sus contemporáneos. De hecho, en la polémica sobre el indigenismo que enfrentó principalmente a Luis Alberto Sánchez y a José Carlos Mariátegui, el calificativo *redentor* y otros afines aparecieron varias veces en las reprobatorias

²⁷⁸ Sansón Carrasco (seudónimo de Enrique López Albújar), «Tres epítetos gruesos y una exageración verdadera», *La Prensa*, 26, 28, 30 de septiembre y 3 de diciembre de 1916, recogido en Raúl-Estuardo Cornejo, *López Albújar, narrador de América*, Madrid, Anaya, 1961, pp. 152-162, pp. 156 y 157.

intervenciones del primero. «(...) porque no es posible oír sin impaciencia a tanto *redentor*, cuyos sospechosos aires de propagandistas sectarios, hace dudar de que su meta sea el provecho del indio, antes que el provecho de ellos mismos», decía en «Batiburrillo indigenista» (*Mundial*, febrero de 1927)²⁷⁹. En «Punto y final con José Carlos Mariátegui» (*Amauta*, marzo de 1927) exhortaba a «(.) que abandone el aire de redentor con que place revestirse»²⁸⁰ y en «Más sobre lo mismo» (*Mundial*, marzo de 1927) hablaba de los «nuevos Mesías del indigenismo»²⁸¹.

Erigido en defensor de estos autores, en la polémica, Mariátegui se refirió a esta práctica como vanguardista: «El indigenismo de los vanguardistas no le parece sincero a Luis Alberto Sánchez (...)»²⁸². Y vanguardistas se consideran estos jóvenes del «El fin de un redentor», no sólo porque escriban versos de esta apariencia para enamorar muchachas –«Desde que le dijiste en un poema vanguardista que su boca era un binomio de treintaidós incógnitas perladas, por ningún algebrita despejadas, no sabe ya más que entornar los ojos y lengüetearse los labios» (p. 30)– sino también porque con esa excursión automovilística creen vivir una experiencia marinettiana.

Si se considera este simbolismo figurativo, algunos de los insultos que los animales se lanzan cobran mayor sentido en el contexto indigenista; especialmente la cuestión del hibri-

²⁷⁹ Luis Alberto Sánchez, «Batiburrillo indigenista», en José Carlos Rovira, editor, *Identidad cultural y literatura*, Alicante, Generalitat Valenciana/Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1992, pp. 113-115, p. 113.

²⁸⁰ Luis Alberto Sánchez, «Punto y final con José Carlos Mariátegui», *ibidem*, pp. 124-127, p. 127.

²⁸¹ Luis Alberto Sánchez, «Más sobre lo mismo», *ibidem*, pp. 129-131, p. 130.

dismo del mulo (o su equivalente, la mutilación del buey y el cerdo) como resultado del cruce esterilizante de razas y/o culturas, tal y como sugirió hasta el mismo Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

(...) la imprecisión o hibridismo de tipo social, se traduce, por un oscuro predominio de sedimentos negativos, en una estagnación sórdida y morbosa. Los aportes del negro y del chino se dejan sentir, en este mestizaje, en un sentido casi siempre negativo y desorbitado. En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan²⁸³.

Es interesante recordar que en esta polémica, el artículo de López Albújar «Sobre la psicología del indio» propició la excusa para que los rivales de Mariátegui le atacasen por acoger en su revista afirmaciones «destinadas a probar, según me parece, que el indio es el más despreciable ser que habita sobre la tierra»²⁸⁴. Parece muy probable que López Albújar siguiera la polémica, sobre todo porque en ella se formularon juicios sobre su breve artículo y sobre sus *Cuentos andinos* que fijaban la lectura que la nueva generación hacía de la obra.

El sesgo que adquiriría el indigenismo y la errada interpretación que se hacía de *Cuentos andinos* hubo de empujar

²⁸² José Carlos Mariátegui, «Intermezzo polémico», en José Carlos Rovira, *op. cit.*, pp. 115-118, p. 117.

²⁸³ José Carlos Mariátegui, «El proceso de la literatura», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1987, pp. 229-350, p. 344.

²⁸⁴ Luis Alberto Sánchez, «Batiburrillo indigenista», en José Carlos Rovira, editor, *op. cit.*, pp. 113-115, p. 114.

lo a responder. No parece muy coherente que quien había descargado un chaparrón sobre Valdelomar por la alusión a la superioridad de su propia generación sobre la del novecientos, que quien más adelante se tomará cinco meses para meditar una contundente respuesta a la crítica –racista– que Ramiro de Maeztu hiciera de su novela *Matalaché*, permaneciese silencioso en esta ocasión. *De mi casona* (1924), el último libro que había publicado por entonces, da suficientes ejemplos de su temperamento combativo y orgulloso. En este interesante libro de memorias, escrito en pleno cenit de su carrera, declara:

Y la verdad es que, a pesar de mi condición de marido, juez y cuarentón, es decir, de estar fijado por tres anclas el barco de mi vida, no estoy seguro de volver a las andadas y de que las balas de algún mandón no me perforen el pecho un día. De repente sale por ahí uno que me hace hablar y cuando yo hablo, digo verdades que merecen tiros.²⁸⁵

La redacción misma de estas memorias, en las que el burgués López Albújar gusta verse retratado «como un verdadero amo y señor» de su casona, parece tener un origen en el ajuste de cuentas con la tía Isabel, que lo trataba con desdén cuando llegó a la casa familiar por ser hijo natural de su hermano: «No he podido olvidar este hecho», dice con rencor y más adelante, ratificando soberbio su triunfo: «Ella misma (la tía Isabel) después, en las últimas noches dolorosas de su

²⁸⁵ Enrique López Albújar, *De mi casona*, Lima, PEISA, 1998, p. 131. Quiero agradecer a mi amiga y colega Eva Valero su gran generosidad al proporcionarme éste y otros ejemplares de la obra de López Albújar que consiguió adquirir en diversas librerías de viejo de Lima.

vida, cuando ya veía en mí, con ostensible orgullo, al verdadero salvador del nombre de la estirpe, (...)»²⁸⁶.

Hubiese sido extraño, pues, que López Albújar no hubiese respondido a las críticas; máxime cuando la polémica se desarrolló parcialmente en la misma revista que había publicado «Sobre la psicología del indio». Y la respuesta fue doble: «El fin de un redentor» y *Matalaché*.

En el cuento, López Albújar pintó a los jóvenes de la nueva generación como niños engraidos, que no dejaban de mantener actitudes señoriales, despóticas, con los indígenas a pesar del papel redentor que se habían otorgado. Así se refleja en el autoritarismo con que Montenegro les da órdenes:

- (...) y a ver si se puede pedir un médico a Piura por teléfono. Pero antes de partir, dime cómo te llamas.

- Calixto Viera, señor.

- ¿Viera...? Motape, ¿no es eso?

- Sí, señor

- Entonces no vayas tú. Quiero otro.

- Yo, señor, iré —exclamó resueltamente un indio mozo—.

En una carrerita voy y vuelvo y sin necesidad de que se me pague el servicio.

- Tu nombre.

- Sunción Yovera

- ¡Ah, melén! Buena gente. Pues tú serás el que vaya.

Recibe las dos libras de Viera y andando. Los demás a hacer parihuelas. (p. 31)

Los redentores de indios, sugiere López Albújar, no dejan de actuar como gamonales, porque el gamonalismo no

²⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 36 y 39.

comporta necesariamente el latifundio, como apuntara Luis Alberto Sánchez a propósito del indio tinterillo, del indio con letras: «Es algo espiritual, algo psíquico, algo personal. Gamonal es el que explota y maltrata y abusa del indio, tenga tierras o no»²⁸⁷.

También sugería el texto que en esa misión redentora que se habían impuesto no era tanto por el amor a las víctimas como el odio a los opresores lo que les animaba. Así puede deducirse del comentario que realiza el buey, tribuno indigenista: «Y aunque no fuera por ser nuestro redentor como dignamente lo ha calificado el más barbón de nosotros. Levantémoselo siquiera por ser un buen matador de hombres» (33-34).

Demasiado preocupados por definir sus posiciones e imponer su opinión, como los excursionistas y los animales del relato, posiblemente los intelectuales aludidos no llegaron a darse cuenta de la mofa de que eran objeto. El permanente desplazamiento en el juego de identidades hubo de dificultar la interpretación, porque en la fábula la verosimilitud exigía que los animales representaran siempre a los animales y sus preocupaciones, pero a la vez sus palabras y sus actitudes no dejaban de personificar, como si fuesen cambiantes espejismos, a indios y a indigenistas.

Como se lee en algún momento del relato: «Es cuestión de puntos de vista» (31). También era cuestión de puntos de vista la imagen que los redentores del indio debían tener de su relación con los campesinos, tan diferente de la que pudiesen tener éstos (si alguna tenían), como era distinta la

²⁸⁷ Luis Alberto Sánchez, «Más sobre lo mismo», en José Carlos Rovira, *op. cit.*, pp. 129-131, p. 131.

que tenían los indígenas de su trato con los animales y la que sostenían los animales²⁸⁸. Por más que la perspectiva no permita ver nada a los ciegos.

Los nuevos e inflexibles defensores del indio tal vez no alcanzasen a percibir el humor combativo de «El fin de un redentor». El mulato López Albújar debió sonreír al ver publicado su relato en la indigenista *Amauta*, cuyo director absurdamente había afirmado que el negro «cuando se ha mezclado al indio ha sido para bastardearlo comunicándole su domesticidad zalamera y su psicología exteriorizante y mórbida»²⁸⁹; como hubo de sonreír, socarrón, al tildar en su relato de «reflexión un tanto bolchevique» (p. 33) el odio mortal del buey indigenista hacia el hombre²⁹⁰.

²⁸⁸ Un párrafo que expresa el rechazo del campesino indígena a los cambios, a la modernidad, expresa también su rencor por los mistis: «¿Para qué, pues, servía el jierro? Lo que acababa de pasar era indudablemente un castigo. No en vano desafia el hombre la voluntad de Dios, que le ha dado pie a las cosas que deben andar. No en vano se pasa delante de los pobres indios, ostentando báquica alegría, en desenfrenada carrera, mientras ellos tiritan bajo la garra implacable del paludismo, sucumben diezmados por la siega feroz de alguna epidemia, desamparados y sumidos en la más triste de las inopias. Dios no podía permitir agravios semejantes» (p. 31). Pero también creen los indios recíproco el amor que sienten por los animales: «¡El jierro! ¿Para qué servía eso habiendo tantos animales en el mundo, buenos, sufridos, sobrios, valientes y, más que todo, amigos del hombre?» (p. 31). Mientras que los animales no han acudido al lugar del accidente «sino a ver cómo mueren los que nos matan» (p. 32).

²⁸⁹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta Editorial, p. 334.

²⁹⁰ Mucho más explícita y contundente fue su respuesta a Luis Alberto Sánchez. En *Calderonadas* (1930), en un fragmento titulado significativamente «Mi hibridismo» escribió: «Mi hibridismo no es de retroceso, descendente, atarado, antieugenésico. Es de avance, de perfección, de fuerza, de salud. Yo no he traído ni aguardiente, ni chicha, ni avariosis, ni miseria, ni

Su crítica a los excesos indigenistas se ratificó con la redacción entre febrero y marzo de 1927 –esto es, en plena efervescencia indigenista, de la que la polémica entre Mariátegui y Sánchez era un simple episodio– de la novela *Matalaché*, subtitulada como *novela retaguardista*. El provocador subtítulo tiene que ver, naturalmente, con la burla de «tanto vanguardista analfabeto» como escribió en *Calderonadas*²⁹¹, pero sobre todo subrayaba su discrepancia fundamental con el «indigenismo vanguardista» que había malinterpretado la lección de Manuel González Prada, por mucho que los nuevos escritores recordasen y afirmaran la sentencia del escritor radical:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera.

Porque estos jóvenes intelectuales habían olvidado que la prédica de González Prada iba precedida de esta precisión: «Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos».

Visiblemente marcado por su origen africano, López Albújar, que también tenía ascendentes indígenas, discrepaba de los exclusivismos raciales. La situación del indio era

escrófulas en la sangre. Puedo gritarlo orgullosamente. (...) Sánchez, pues, olvida que mi hibridismo es crisol del que pueden salir muchas sorpresas. Y es que yo soy voluntad y acción». Recogido en Raúl-Estuardo Cornejo, *López Albújar, narrador de América*, Madrid, Anaya, 1961, p. 114.

²⁹¹ Citado por Tomás G. Escajadillo, *La narrativa de López Albújar*, Lima, CONUP, 1972, p. 304.

lamentable, sin duda; pero otros grupos étnicos de «la vida americana del pasado o del presente», como advertía en su enérgica respuesta a Ramiro de Maeztu, no estaban sujetos a un menor grado de servidumbre. Y lo peor de todo esto es que la justa defensa del indígena se formulaba en detrimento de esos otros, como si para ensalzar al indio fuese necesario denigrar a negros, chinos y mestizos.

López Albújar no olvidó lo sustancial del mensaje de González Prada: libertad para todos. Por ello, en *Matalaché* abogó por la romántica solución del mestizaje, no porque apostara por la síntesis orgánica de las razas, sino porque a través de él podía expresar su repudio de las posiciones raciales y racistas, «sustraerse a las preocupaciones de la raza y del pergamino»²⁹², como escribió reveladoramente en *De mi casona*.

²⁹² Enrique López Albújar, *De mi casona*, Lima, PEISA, 1998, p. 31.

5. LÓPEZ ALBÚJAR, EL AMIGO DEL PUEBLO (SOBRE *NUEVOS CUENTOS ANDINOS*)

En 1937, diecisiete años después de la aparición de *Cuentos andinos*, Enrique López Albújar publicaba sus *Nuevos cuentos andinos*. Ya desde el mismo título se apuntaba la continuidad con el volumen de 1920, pero también se anunciaba la novedad de estos cuentos, esto es, su diferencia.

Cuentos andinos, advirtió Ciro Alegría, participaba de la toma de conciencia nacional que en el Perú se venía operando. En ellos, López Albújar planteaba la cuestión del indígena, lo que Víctor Andrés Belaúnde calificara como «la cuestión social del Perú (...), el más doloroso y trascendental de nuestros problemas»²⁹³. Pero lejos del sentir del ideólogo novecentista, López Albújar afirmó la igualdad constitutiva de los hombres, independientemente de que estos fuesen indios, blancos o mestizos. «Todas las historias se parecen.

²⁹³ Víctor Andrés Belaúnde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos, Obras completas, vol. I*, Lima, Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, pp. 49-134, p. 62.

En todas verá usted las mismas ridiculeces, las mismas vanidades, las mismas miserias, las mismas pasiones. No hay más que variantes»²⁹⁴, decía un personaje de «La soberbia del piojo».

Transformada en clave ideológica del libro, esta concepción antropológica no sólo justificaba los paralelismos entre los diversos relatos, sino su desencantada visión de los hombres. Lejos de toda hipocresía paternalista, los indios de *Cuentos andinos* podían ser cualquier cosa menos esos seres abúlicos y medrosos de los relatos de Ventura García Calderón o esa «raza de espíritu gregario y solidarismo mecánico» cuyo máximo aporte al Perú fuese «la constancia resignada en el esfuerzo»²⁹⁵ a la que se refería Belaúnde. Sin embargo, se ha destacado su violencia y su crueldad. Es la lectura, tantas veces repetida, del indio sentado en el banquillo de los acusados ante el juez de primera instancia López Albújar, olvidando que la misma ferocidad, la misma sevicia anidaba en el corazón de los personajes blancos o mestizos.

Esta concepción antropológica era también jurídica: todos los hombres estaban dominados por las mismas pasiones, luego todos los hombres eran iguales. Pero además implicaba la necesidad de superar ese estadio de naturaleza hobbesiana en el que vivían los hombres de *Cuentos andinos*. Para que fuesen iguales y también libres esos hombres debían convertirse en *ciudadanos*. Lo que eran en virtud de su derecho natural no podía tomar cuerpo y existir plenamente sino en

²⁹⁴ Enrique López Albújar, «La soberbia del piojo», *Cuentos andinos*, Lima, Imprenta Lux, 1924, p. 52.

²⁹⁵ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908), *Meditaciones Peruanas*, vol. II de la *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 21-37, p. 36.

el marco de un derecho político. La antropología jurídica exigía transformarse en política. Es lo que apuntan los *Nuevos cuentos andinos*.

Este cambio necesario se apuntaba ya en «El brindis de los yayas», el relato que abre el volumen. En él se desarrollaba una posibilidad insinuada en *Cuentos andinos*, la del indio que, cumplido el servicio militar, regresa a su comunidad para convertirse en agente del cambio modernizador. En este caso se trata del sargento Ponciano Culqui que aspira, contra la «sagrada» costumbre, a ser elegido alcalde de Chupán, siendo apenas un mozo, cuando la tradición prescribe que sólo después de muchos años y tras haber ocupado diversos cargos se pueda alcanzar tal honor. Para hacer comprensible la enormidad de su audacia, López Albújar fábulas una tragedia no menos tremenda: los *yayas*, esto es, los viejos, que aspiraban a ser elegidos para la alcaldía y que son derrotados por los jóvenes, se confabulan para envenenar a Ponciano Culqui, el nuevo alcalde. En medio de las fiestas y con solemne pompa, los yayas disponen un acto público de reconciliación con el alcalde electo consistente en beber cada uno de la chicha preparada por el otro para los festejos. Temiendo el engaño, Ponciano se niega a beber de la chicha de los yayas si éstos no la prueban antes. El odio que sienten es tan intenso que apuran las ponzoñosas jarras con tal de que ese «huele-misti», transgresor de la tradición, muera también. Y hasta el último de ellos, rechazando el perdón del joven al descubrirse la traición, bebe a grandes tragos el veneno en un gesto que produce escalofríos en el lector.

El *mal radical* encerrado en ese acto y en las feroces palabras del yaya Huaylas que cierran el relato es la respuesta a la sacrílega transgresión del licenciado Ponciano Culqui; tan vital es la costumbre para ese modelo de sociedad here-

dado del pasado prehispánico. Como le dice el respetado misti Leoncio a Ponciano Culqui: «(...) a tu raza no le gusta el cambio. La matan primero» (p. 16)²⁹⁶. Pero el cambio es inevitable, como afirma Ponciano. Una vez establecido el contacto con el modo de vida burgués es imposible hacer abstracción de él, si no se quiere ser arrastrado a la peor de las miserias.

El relato aborda, pues, de manera explícita y hasta redundante un problema insinuado en *Cuentos andinos*, el de la modernización del mundo indígena. La respuesta es contundente: esa modernización, entendida como una mayor integración en el modo de vida occidental, no puede ser demorada y debe ser impulsada por los propios indios.

Resuena aquí la acerada lucidez con que Manuel González Prada vislumbró el problema, ya en 1904, en su conocido discurso «Nuestros indios»: «Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía (...) En resumen: el indio se redimirá merced a un esfuerzo propio y no por la humanización de sus opresores»²⁹⁷. Y todavía resuenan con ecos anteriores las palabras del «Discurso en el Politeama» (1888), con las que González Prada escandalizó afirmando no sólo que esa muchedumbre de indios que se arrastraban «en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes

²⁹⁶ Enrique López Albújar, «El brindis de los yayas», *Nuevos cuentos andinos*, Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca, s. f. Los números entre paréntesis que acompañan a las citas remiten a las páginas de esta edición, que la gentileza de mi colega y amigo Eduardo Becerra Grande me proporcionó.

²⁹⁷ Manuel González Prada, «Nuestros indios», *Páginas libres. Horas de lucha*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 332-343, p. 343.

²⁹⁸ Manuel González Prada, «Discurso en el Politeama», *Páginas libres. Horas de lucha*, Barcelona, Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. 43-48, p. 46.

del europeo»,²⁹⁸ constituía el auténtico Perú, sino advirtiendo la crisis que convulsionaría a la rancia sociedad de cuño patriarcal y de cuyo desmoronamiento emergerían grupos –los jóvenes y las mujeres– que hasta entonces no habían jugado un papel relevante:

En esta obra de reconstitución y venganza no contamos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!²⁹⁹

Si cincuenta años atrás González Prada anunciaba esta revolución, marcada por la expansión del capitalismo, López Albújar proclamaba que esta conmoción habría de alcanzar el medio rural indígena. La necesidad histórica de ese derrumbe, argumentada de modo ejemplar en el tenso diálogo que Ponciano Culqui mantiene con el respetado misti don Leoncio, significa la transformación de la *multitud* en *pueblo*, como supo matizar Rousseau, porque modifica radicalmente su relación con el poder. Y aunque el alcalde pueda ser como un «buen padre» para la comunidad, como afirma don Leoncio, no es menos cierto que el amor no excluye la idea de obediencia por coerción, ya sea por puro amor, por costumbre o por el uso o amenaza de la violencia. Nada garantiza que el poder en manos de uno solo o de unos pocos no sea ejercido arbitrariamente.

En consecuencia, López Albújar niega la validez del modelo familiar, idealizada imagen del *ayllu*, para la orga-

²⁹⁹ Manuel González Prada, *ibidem*, p. 46.

nización de la comunidad política. Si el hombre, indígena o no, es un sujeto natural de derecho, debe gozar de una voluntad libre, estar exento de cualquier obediencia, de toda servidumbre, aunque sea la que impone la tradición.

La ambición egoísta que empuja a Culqui, y que el narrador parece sancionar moralmente, no contradice, sin embargo, los presupuestos *iusnaturalistas* de López Albújar, pues es por su propio interés que los hombres acuerdan integrarse en una comunidad civil y política. La libertad sólo es posible en el reino de la ley, esto es, donde hay «obligaciones para con la patria y la bandera» (p. 11), y en el reino de la razón, donde se comprende «la importancia de saber leer y escribir» (p. 11) para dificultar los abusos que favorece la ignorancia. Y de eso, como advierte Ponciano Culqui, los yayas no saben nada; mientras que él, «un chupán de los nuevos» (pp. 13-14), como ese *indio nuevo*, culturalmente mestizo del que hablaba Uriel García, está decidido a sacar a los suyos de la indigencia, la ignorancia y la opresión, «un buen chupán» (p. 13), cuyo egoísmo redundará en el bien general.

No menos ominosa y pertinaz que el ayllu resultaba la sociedad patriarcal de origen hispano. La hacienda o *casa grande*, como la llamó Gilberto Freyre, fue la institución en torno a la cual se erigió la llamada sociedad nueva y en ella el amo o señor de la casa tenía, como el *paterfamilias* del mundo romano, un poder pleno e ilimitado sobre todos los miembros de la familia, entre los que se contaban la mujer y los hijos y los siervos. Este universo es el que recrea de manera ejemplar el siguiente relato, «Huayna-Pishtanag». Don Miguel Berrospi, el «dueño del caserón de Coribamba (...) esa especie de feudo» (p. 37), está encaprichado de Avelina, una de las mozas indias que trabaja en sus tierras. Pero Avelina, enamorada de Aureliano, otro indio del fundo,

se resiste a los deseos de don Miguel. El rechazo, como la ambición de Ponciano Culqui en el primero de los cuentos, constituye un sacrilegio, pues enfrentarse a los caprichos del amo significa enfrentarse a «la más poderosa e irresistible de las fuerzas: la de la costumbre, a la cual ni los curas, ni los jircas, ni los mismos santos podían substraerse» (p. 42).

No resulta difícil imaginar la magnitud de la herida en el orgullo de macho del señor. Más que barones medievales y derechos de pernada, cabe recordar las palabras de Gilberto Freyre sobre los señores de las casas grandes:

Cada blanco de casa grande quedó con dos manos izquierdas, cada negro con dos manos derechas. Las manos del señor sirviendo sólo para pasar las cuentas del rosario en el tercio de la Virgen; (...)

En el señor blanco el cuerpo casi se volvió exclusivamente el *membrum virile*. Manos de mujer; pies de niño; sólo el sexo arrogantemente viril.³⁰⁰

Don Miguel, como «amo y señor de todo lo que vivía y se agitaba dentro de su fundo» (p. 39), no puede consentir que Avelina sea para otro; así que envía a Aureliano, custodiado por dos hombres, a otro caserón que posee en la montaña, especie de cárcel natural de la que no podría salir hasta que él quisiera, es decir, hasta que lograra su propósito. Pero Aureliano no es un indio que se arredre, sino «de los que miraban de frente a los mistis» (p. 62). Y, tras ganarse la confianza del mayordomo que controla el cocal, consigue obtener su permiso para ir a encontrarse con Avelina los fines de semana, con el compromiso de estar en su puesto de

³⁰⁰ Gilberto Freyre, *Casa grande & senzala*, Río de Janeiro, Editora Record, 1982, p. 429.

trabajo el lunes por la mañana. Subiendo y bajando cerros, atravesando bejucales, el enamorado indio recorre varias veces las treinta leguas en día y medio para estar unas horas con Avelina, hasta que el señor de la casa, suspicaz por los cambios que empieza a advertir en el cuerpo de la muchacha, los sorprende.

Es éste uno de los momentos más intensos del relato. Como en la conocida dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, el enfrentamiento de don Miguel con «un indio, que no sólo era su siervo, su cosa, su bestia de trabajo, sino su protegido, según criterio suyo» (p. 66), busca su autoafirmación, el *reconocimiento* objetivo de su condición de señor. Pero el amo no puede ser sin el esclavo y Aureliano se niega a admitir que la lucha no sea entre iguales. Aun sin someter su voluntad, el indio se verá obligado a huir para intentar escapar –infructuosamente– de los perros de don Miguel. Perderá la vida, pero no su condición de hombre libre alcanzada en el enfrentamiento, pues, como señala Bataille: «la soberanía es esencialmente el rechazo a aceptar los límites que el miedo a la muerte aconseja respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos»³⁰¹.

Es lo que confirma el respeto inconsciente del gamonal ante el cadáver: «Don Miguel alzó maquinalmente la diestra y se descubrió (...)» (p. 68).

Aunque mezclada a la desesperación, algo de esta soberanía, como actitud opuesta al servilismo, se conserva en el suicidio de Avelina, quien se arroja por un precipicio negándose a ser la manceba del hacendado, pues si la vida depende de la voluntad ajena, la muerte, de nosotros mismos.

³⁰¹ Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós LC.E/U.A.B., 1996, p. 85.

Sería erróneo suponer que López Albuja aboga por el suicidio de los campesinos indígenas como único medio de alcanzar la libertad. Nada más lejos de él que ese desaliento que hace exclamar a la autora de *Aves sin nido*: «¡Plegue a Dios la extinción (de la raza indígena), ya que no es posible que recupere su dignidad, ni ejercite sus derechos!»³⁰². El trágico desenlace, en el que el gran señor no recibe más castigo que el no poder satisfacer su capricho, busca precisamente su condena moral por parte del lector. No en vano, el suicidio de Avelina pareciera pintar en su rostro la agonía y beatitud de una mártir:

Desde entonces, cuando un indio se ve precisado a cruzar por el fondo de la quebrada, que ciñe en un abrazo de piedra, la meseta sobre la que se yergue la casona de Corimbamba, se santigua y murmura:

-¡Barranco de la *Huayna-pishtanag*! ¡Pobrecita la *Huayna-pishtanag*! (p. 69)

En realidad, este juicio moral es únicamente el aspecto de la dialéctica entre razón e irracionalidad, entre voluntad de modernidad y peso del pasado, esto es, entre derecho y tiranía, entre un modelo democrático y un modelo patriarcal.

El relato ilustra ejemplarmente el principio de igualdad natural entre los hombres: «El amor, como una ley, pesaba igual sobre todos (...) El mismo don Miguel (...) no podía substraerse a aquella ley» (p. 40). El derecho natural surge, pues, como arma contra el despotismo. Pero es sin duda demasiado frágil. Infinitamente superior es, a este respecto,

³⁰² Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, *Las mejores novelas de la Literatura Universal*, tomo XXII, Madrid, Cupsa Editorial, 1983, pp. 721-856, p. 731.

el derecho positivo, el derecho civil que hace del Estado el guardián de la naturaleza. Y no es otra la protección que el indio Aureliano buscaba para Avelina y para él: «El patrón puede mucho, verdad, hace lo que quiere en sus tierras también, pero en Huánuco hay justicia (...)» (p. 64).

El relato propone, pues, la recuperación de la libertad, confiscada por el tiránico señor, a través de la ley. La ley libera y la tiranía es, precisamente la *justicia del patriarca*, es decir, la ausencia de la ley. El ciudadano, y no ya el siervo, no deja de obedecer, pero se somete sólo a la ley que, al menos abstractamente, se da a sí mismo. Éste es el sentido de la negativa de Aureliano a fugarse con Avelina en el primero de sus encuentros secretos: él había dado su palabra de regresar al mayordomo del cocal, y, aunque no fuese *misti*, se dejaba «amarrar por las palabras», las respetaba, por más que Avelina no pudiese comprender. Ése es el camino, uno de los caminos, al menos, que López Albújar propone para la redención del indio: la ley.

En cualquier caso, la ley no existe si carece de fuerza, como recuerda Kant en la *Introducción a la doctrina del derecho*. Y de eso trata, entre otras cosas, el siguiente relato, «El blanco». El narrador, un joven abogado limeño se ve obligado a aceptar un puesto de subprefecto en la sierra, en Abancay. Después de algunas semanas en lo que llama su «destierro», es visitado por Diego Montes, un viejo compañero de estudios en la Universidad de San Marcos que lo invita a visitar su fundo, para reafirmar la amistad debilitada por nueve años de separación. Y sin embargo una tensión creciente va a marcar el encuentro de los dos amigos. En las palabras y en las actitudes del hacendado hay un continuo desafío. El duelo puede interpretarse como el envidioso rencor del condiscípulo que no llegó a licenciarse, pero, por

encima de ello, busca el reconocimiento de su superioridad, de su mayor «hombría». No se trata, como en el relato anterior, exactamente de la lucha entre el amo y el esclavo.

Ya señaló Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759) que «la esperanza más amable» y a la vez «el deseo más ardiente de la naturaleza humana» es que nos tomen en consideración; con lo cual, la desconsideración se transforma en el peor de los males: «Todos los males; exteriores son fáciles de soportar, en comparación con el desprecio»³⁰³. Y no es otra cosa que un absoluto desprecio por el derecho, que representa su amigo, lo que expresa ese hacendado con estudios universitarios.

En el inhóspito medio de la sierra, el «civilizado» derecho no tiene el menor valor: «¡Qué ricos tipos esos maestrillos de San Carlos! ¡Ya quisiera verlos por acá, para que digan de qué les sirve su derecho!» (89). En la sierra el único valor es el del coraje y el único derecho, el que otorga la fuerza:

—¿Despojarme a mí? ¡Caracho! ¿A Diego Montes? Como que no sabes tú que todos los artículos del Código civil y del Código penal los tengo reducidos a cincuenta carabinas con su respectiva dotación de tiros. ¿Qué mejor derecho para defender por acá nuestro derecho que una buena carabina y un corazón resuelto y firme? (83)

La ley en la sierra es, entonces, un privilegio de los fuertes, ya se trate del señor de casa grande o del bandido. Cada uno se sirve a sí mismo de juez y de verdugo. La ley es la voluntad del fuerte y la sociedad, un puñado de estos hom-

³⁰³ Citado por Tzevan Todorov, *La vida en común*, Madrid, Taurus, 1995, p. 36.

bres y el rebaño de siervos que le está sometido. En este estado de servidumbre generalizada y petrificado por la tradición, la autoridad, como apuntara críticamente Montaigne, tiene un carácter sacro:

Las leyes se mantienen en crédito, no porque sean justas, sino porque son leyes. Ese es el fundamento místico y único de su autoridad, y lo aprovechan en abundancia. A veces han sido hechas por tontos; más a menudo por gentes que, en su odio a la igualdad, incurrían en falta de equidad, (...) ³⁰⁴

Por eso, el gamonal puede vanagloriarse sin mentir de que tiene, entre los cincuenta indios de su «banda», uno tan fiel que: «Si yo dijera: vete así no más a pie a Lima y pégale un tiro al arzobispo, se lo pegaba» (p. 85).

Es ese «odio a la igualdad» del que habla Montaigne el que obliga a Diego Montes a desafiar a su amigo, el abogado, a demostrarle su mayor «hombría», su superioridad personal y, por lo tanto, la de su ley. Al llegar al fundo y después de agasajarlo con «un almuerzo pantagruélico», expresión de su propia grandeza, el señor de la casa invita a su amigo a mostrar de qué es capaz con un revólver en la mano. Unas botellas, inicialmente, les sirven para probar su puntería. En realidad, esa prueba de puntería es algo más. Es la forma que asume «el duelo (..) la prueba suprema» (pp. 94-95), que enfrenta a esos dos hombres y los mundos que ellos encarnan. Diego Montes invita al subprefecto a continuar disparando ahora sobre otro blanco, sobre el cráneo de un hombre que él mismo asesinó:

³⁰⁴ Michel de Montaigne, «De la experiencia», *Ensayos completos*, vol. III. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, pp. 231-277, p. 238.

—¿Quién? Yo, naturalmente —exclamó Montes, con tono jactancioso y trágico— ¿Quién había de ser sino yo, puesto que él fue quien mató a mi padre? ¿Para qué estaba yo en el mundo entonces? ¿Crees tú, Riverita, que lo iba a coger y entregárselo a la justicia, para que luego saliera soltándole como otras veces? (p. 97).

Se trata, pues, del duelo entre una sociedad tradicional que favorece el reconocimiento social, la distinción, y una sociedad moderna que otorga a todos sus ciudadanos un mismo reconocimiento político y jurídico. Todos tienen los mismos derechos y un sistema jurídico y judicial común al que recurrir frente al sistema de privilegios que rige una ley sujeta al capricho del poderoso.

En este relato, López Albújar, como ya lo hiciera Sarmiento, reflexiona sobre el conflicto entre el principio aristotélico de la casa grande y el principio democrático del Estado, en la medida que éste es la traducción jurídica del «pueblo». Y advierte del peligro que cada uno de estos señores de casa grande —»Aquí, cada patrón, cada propietario, cada terrateniente es una republiquita, un estado en plena beligerancia» (p. 86), dirá Montes— representa para el Estado; sobre todo cuando este guardián de la ley para todos, como sucede en el relato, no tiene fuerza para hacerla cumplir. El subprefecto se despide del que fuera su amigo, después de ordenarle que entierre la calavera y de advertirle que no faltará quien quiera hacer blanco en su cabeza; sí, pero sin fuerza para detenerlo y juzgarlo, y anunciando que al día siguiente presentará su dimisión y abandonará Abancay. Es como si la cabeza del virrey Blasco Núñez Vela, varios siglos después, continuara atada a la cola del caballo de Benito Suárez de Carvajal, ensangrentada y polvorienta.

El Perú todavía no existe como Estado o nación, sentencia López Albuja. coincidiendo en su diagnóstico con Víctor Andrés Belaúnde, José Carlos Mariátegui y Jorge Basadre. La guerra civil, soterrada o manifiesta, es permanente y generalizada: al interior de las comunidades, entre gamonales y campesinos indígenas, entre gamonales y el Estado, entre la sierra y la costa... Ausencia de la ley o conflictos entre leyes, anarquía, igual que en otros lugares.

Pero López Albújar no propondrá drásticas soluciones como Vallenilla Lanz o como Rómulo Gallegos. Ni césares demócratas, ni terratenientes justicieros. Sólo la ley, parece apuntar el autor de los *Nuevos cuentos andinos*; porque la culpabilidad, quizá, no sea tan exclusiva. El desprecio que el abogado limeño siente por la sierra y su gente no es menor que el expresado por el hacendado hacia el derecho civil. Se siente forzado a atender a «gentes humildes. analfabetas, cerriles, mugrientas y piojosas», (p. 80) a «personeros de comunidades», «esos que siempre están creyendo que toda autoridad que se les envía es para oírles sus quejas exclusivamente» (p. 80); incluso teme el contagio de su pronunciación.

No son estos prejuicios necesariamente personales; por el contrario, parecen tener un carácter social y, como prejuicios, arraigan en el desconocimiento. Es significativo que el narrador admita ignorar dónde está Abancay, cuando se lo asignan por destino: «Jamás me había preocupado mucho de la geografía del país. Especialmente de la geografía serrana» (p. 75).

En Francia, cuando el reino era la posesión personal del rey sólo circulaban retratos del monarca. Los constituyentes suscitaron una nueva «iconogeografía», difundiendo ampliamente el nuevo mapa de Francia cuando el territorio pasó a ser el cuerpo de la nación. En el Perú, sugiere el

relato, la nación quedaba reducida a Lima, satisfecha con su pobre modernidad de «automóvil, Zoológico y Palais Concert» (p. 74) y extraña al resto del país, en especial, a la sierra. Cómo escandalizarse ante el resentimiento de la sierra, cómo culpar la pretensión de autonomía del gamonal, cuando el gobierno ordena a sus funcionarios «*dejar hacer* a los amigos del gobierno (...) y, a la vez, hacerle sentir a los otros, a los enemigos, todo el peso de la autoridad» (p. 76). Esta perversión de la ley, así como la experiencia de la verdad de los «efluvios mesológicos» y de la teoría del «fluido de la mirada» a la hora de disparar, que sostiene Montes, insinúa quizá un cierto relativismo en la posición del autor. Tal vez no pueda condenarse inapelablemente el desacato del gamonal a la autoridad política, quizá exista un resto de justicia en su rebeldía frente al poder central. Pero la justicia de esta rebeldía, parece sostener el relato, no legitima la ley del hacendado, del *paterfamilias*. Es preciso transferir a la ley el poder del señor de casa grande, por más que, como el relato pone en evidencia, el ejecutivo elabore las leyes y quiera monopolizar la fuerza tendenciosamente.

De parte a parte —López Albújar es consciente—, el derecho es una estructura de dominio, sí; pero es lo que pone en juego posiciones de poder y no estas posiciones de poder. A ello se debe el que, indudablemente, exista una enorme diferencia entre el poder arbitrario extralegal y el reino del derecho.

Un problema similar al planteado en «El blanco» se aborda en el siguiente relato, «Como se hizo *pishtaco* Calixto»: el de la aplicación de la ley al margen del Estado. Si en «El blanco» se ilustraba indirectamente el modo en el que la casa grande se protegía de las agresiones externas, en este cuento se narra cómo lo hace la comunidad indígena. En la gra-

mática de los relatos indigenistas, el agresor hubiese sido, sin duda, un ambicioso gamonal. López Albújar desarrolla otra posibilidad que sugiere un estado de anarquía aún más cruento que el publicitado por el maniqueísmo indigenista y permite imaginar la sierra como la arena de un enorme circo romano. En este caso, el agresor es Puma Jauni, un bandido de la comunidad vecina de Obas, que «como buen obasino –al decir del nuevo alcalde chupán– descarga siempre que puede su odio contra todo lo que es Chupán» (pp. 107-108).

No existe una ley que pacifique, pues a la impotencia señalada en «El blanco» se une la venalidad denunciada en este relato: el gobernador protege a los bandidos. Pero también puede ser comprado para acabar con ellos. No es extraño que las comunidades opten por resolver sus problemas al margen del Estado. La ley se reduce una vez más a su mínima expresión, la de una violencia sin matices que perpetúa el estado de guerra, la venganza sin fin. Con astucia y valor, Calixto va a demostrar lo que un hombre vale y puede con un rifle cuando el ojo sabe apuntar, convirtiéndose así en *pishtaco*, es decir, en defensor o campeón justiciero de la comunidad.

La acusación a un ejecutivo, más desinteresado que impotente para resolver el azote del bandolerismo y para intentar acabar con el *atomismo* que caracteriza al estado peruano, es de una magnitud tal que lo responsabiliza de la misma desnaturalización del cristianismo en la sierra: «Mañana –dirá el taita Raimún– hay que decir una misa en acción de gracias por habernos librado el Señor de aquella fiera». (p. 129)

«Juan Rabines no perdona» representa una nueva etapa en el conflicto entre tradición y modernidad, entre el modelo patriarcal y el estado moderno. Los relatos precedentes afirmaban la necesidad de combatir la ley del señor, de conquistar y preservar la libertad, hasta entonces confiscada por

el tirano. El Estado, como instrumento de la nueva ley, la ley del «pueblo», debía garantizar los derechos naturales de los individuos. Pero si la ley del Estado restringía la arbitraria autoridad del señor, también se obligaba a pacificar el permanente estado de guerra entre señores, al que alude Diego Montes en «El blanco», a proteger la propiedad privada. La libertad del individuo –tal y como la justificó Locke en su *Ensayo sobre el gobierno civil*– residía en el hecho de que era propietario de su persona. Si la naturaleza del hombre consiste en ser propietario de sí mismo, el papel del Estado –del Estado liberal– consiste en preservar al hombre, es decir, a su propiedad. La dialéctica del amo y el esclavo debía transformarse así en una relación entre iguales. El reconocimiento no se alcanzaba en un heroico combate por la vida, sino en un acto mucho más prosaico: en el intercambio comercial. El reconocimiento se otorgaba entre iguales, entre dos personas *libres* y, en tanto que tales, aptas para contratar, para comprometerse voluntariamente.

El Estado, situado por encima de los intereses personales, debía garantizar los contratos y reprimir el robo; instaurar la ley y el orden, erradicar la anarquía que impediría el buen comercio en el seno de la sociedad civil. Pero el Estado no era sólo el instrumento que vigilaba la libre circulación de las cosas y los bienes. Además, debido a que aseguraba la cohesión del espacio de intercambio hasta convertirlo en totalidad homogénea, era una asamblea de propietarios. Precisamente, en estos términos definió Adam Smith el concepto de nación, como extensión específicamente económica, como el espacio del mercado, como el lugar donde se efectúa el intercambio y en el que reina la propiedad.

El problema es que en el Perú este mercado no estaba conformado de forma mínimamente homogénea. Los des-

equilibrios regionales, acentuados quizá por el empuje de la modernidad eran dramáticos. A ello deben añadirse los conflictos que se derivan de este Estado-nación entendido como asamblea de propietarios: amenazando al *pueblo* existía toda una multitud que no teniendo nada que perder, quizá tuviese mucho por ganar. Los no propietarios, los desposeídos, constituían el enemigo interno del Estado-nación burgués y la guerra civil, latente o manifiesta, su condición ineludible.

En el caso peruano, un tercer problema fue la presencia del imperialismo estadounidense, al que el Estado sirvió de gendarme, cuando todavía algunos grupos no habían podido incorporarse plenamente al mercado nacional. La «desnacionalización de la riqueza», en cuyos beneficios apenas pudieron participar, explica en parte el éxito del APRA en amplios sectores de la población.

Este es el contexto en el que se desarrolla «Juan Rabinés no perdona». El relato comienza cuando el ejército ha desmantelado por completo a los montoneros de Benel³⁰⁵, muerto también el mismo jefe. El narrador sugiere con eficacia que se trata de un caso de «rebelión primitiva», por usar la expresión de Hobsbawm, un levantamiento social

³⁰⁵ Se trata de la figura histórica de Eleodoro Benel Zuloeta (1870-1927), rico hacendado chotano que, como otros, disputó el control de la sierra a otros gamonales y al mismo gobierno. Su mención fija cronológicamente el relato y, por extensión, el resto del volumen. Esto tiene como consecuencia que las críticas formuladas a lo largo del libro no tengan como referente a un abstracto Estado peruano, diluido en una vaga temporalidad de las primeras décadas del siglo XX, sino a uno muy concreto: el Estado peruano del Oncenio, el regido por el presidente Augusto B. Leguía.

López Albújar continuaba, pues, la larga campaña de denuncia contra los abusos e injusticias sociales que iniciara en 1904 con la edición de *El Amigo del Pueblo*.

contra el ejecutivo, encabezado por un hacendado chotano, uno de esos quizá que no ha podido incorporarse al mercado-nación. El grado de conciencia que anima a estos rebeldes primitivos es limitado: «Muchos de ellos se habían afiliado a la banda por mero gusto, por sport, por simpatía al hombre que los encabezaba, más que por comprensividad del principio que sostenía» (p. 147).

El mismo Rabines se había ligado a la causa por agradecimiento al patrón. Aunque también se había enrolado «con la más sana intención de hacer la felicidad de la patria, pero haciendo antes, por supuesto, la suya» (p. 148).

Sin embargo, por debajo de este egoísmo y de tanta emotiva inconsciencia, una cierta justicia parece acompañar la rebeldía de estos hombres. Es lo que puede deducirse del pesar que Rabines percibe en el rostro de los humildes:

En la cara de todos los poblanos y campesinos había leído la verdad, toda la terrible verdad. En casi todos ellos un dejo de tristeza, una protesta muda, una sombra de inquietud, una decepción... (p. 151).

Algo había cambiado. El Estado ya no era esa instancia superior que realizaba la razón. Era, como todo lo que es en este mundo social dominado por el capital, una propiedad, la propiedad de los propietarios de las tierras, de las manufacturas, del capital bancario, incluso del capital extranjero... Su función consistía en mantener esta propiedad y en promover el aumento de riqueza. «Por la fuerza de la fuerza» (p. 147), como dice el relato, podía acabar con cualquier resistencia.

Las irritantes diferencias sociales y económicas han acostumbrado a generar –como contrapunto a tanta injusticia– la

figura, a veces muy arraigada en el pueblo, del bandolero social. Y Juan Rabines, con su apuesta figura y su condición de cantor encarna bien esa romántica figura. Y la letra de la canción que él ha compuesto y cuya fama le precede simboliza ese confuso anhelo de justicia a que aspiran los humillados: «Con corona y sin corona/ con buenos o malos fines/ quien se la hace a Juan Rabines/ Rabines no le perdona».

Huyendo del ejército, Rabines ocultará su identidad. Pero la letra de esa canción, que es su código ético, marcará su destino.

Rabines trabajará para los gringos en las minas de Carhuaquero, desarrollando así una posibilidad abierta en «Huayna pishtanag». No parece irrelevante que el relato destaque favorablemente las condiciones laborales en el universo capitalista frente a las que ofrece la hacienda semifeudal:

Se trataba bien al trabajador; se le pagaba semanalmente, sin esos descuentos leoninos de las haciendas andinas. Tantos tareas, tantos soles, ni más ni menos. Nada de esperas ni de enredos a las horas de pago (p. 157)

Se diría que en este nuevo enfrentamiento entre tradición y modernidad. López Albújar loase las ventajas del imperialismo, tanto para los colonizadores como para los colonizados. Eso sugiere también el elogio del «monitor», un cañón hidráulico que iba a ser fuente «de vida y de riqueza» para la región, aunque era «combatido por los mismos a quienes iba a favorecer y desacreditado por quienes estaban comiendo a (su) costa» (p. 175), porque sentían humillado su orgullo de «hombres jóvenes y vigorosos», incapaces de competir con la eficaz potencia de la máquina. Son esos mismos valores trasnochados los que van a conducir a Rabi-

nes a su perdición: acosado por los celos y sobre todo por su «crédito de macho», alardeado en la canción, va a destruir a su ex-amante y al esposo de ésta, un ingeniero, con el «monitor» el día de su festejada puesta en funcionamiento, reafirmando su identidad, oculta hasta entonces: «- (...)Yo soy Juan Rabines, y Juan Rabines no perdona» (p. 179).

En un mundo en brusca y profunda transformación, los viejos valores, las viejas mentalidades, las mismas que animaron la rebelión montonera, conducen únicamente a la destrucción, parece sugerir López Albújar.

Si la figura del juez López Albújar como instancia responsable de la mísera imagen del indio en *Cuentos andinos* resulta inadmisibles, en *Nuevos cuentos andinos*, por el contrario, se impone su presencia, la del magistrado y la del periodista que fundara y dirigiera *El Amigo del Pueblo*. Este pueblo era el protagonista de sus *Nuevos cuentos andinos* y la ideología que lo animaba resultaba abiertamente revolucionaria, porque ésta no era otra que la lucha contra la tiranía. Y la tiranía era la tradición de la autoridad omnipotente del padre, ya se tratase de los *yayas* de la comunidad o del señor de la casa grande. Si la esencia del pueblo era ser libre, esta esencia sólo podía expresarse a través de la ley. Proclamar la libertad del pueblo significaba proclamar la necesidad de constituir el Estado, de constituirlo realmente, a pesar de más de cien años de república. Porque el Estado había de ser el instrumento y el garante de la ley.

Los personajes de *Nuevos cuentos andinos* iniciaban una revolución humilde, aisladamente quizá, pero por todas partes. Por primera vez en sus vidas sabían de la libertad. No porque combatiesen la tiranía, sino porque al hacerlo comenzaban a crear ese espacio público en el que era posible vivir.

Apenas vislumbrada la libertad desaparecía y regresaba el pasado, la opresión. Por decirlo con Faulkner, «el pasado jamás muere, ni siquiera es pasado». Lo curioso es que ese pasado regresaba ahora de la mano inicialmente liberadora del Estado. ¿Qué sucedió?, se pregunta López Albújar, al tiempo que observa incrédulo la historia. Los indigenistas testimoniaron hasta el hartazgo el infortunio y la miseria material que significó para un número creciente de pobres campesinos la expropiación de sus tierras; los gamonales los desposeyeron de la doble protección de la comunidad y de la tierra. Y López Albújar dio cuenta de otro proceso —que en Europa siguió al precedente y en el Perú coexistió casi sin continuidad—, por el que la sociedad, lo que antes llamamos el pueblo, se convirtió en el sujeto del nuevo proceso de vida, como antes lo había sido la familia. Todo fue tan repentino que a diferencia de Europa, la clase social mal pudo reemplazar a la familia como instancia protectora. Se pretendió —es de suponer que con diferentes grados de éxito— que la propiedad familiar o comunal tuviese su equivalente para el pueblo en el territorio del Estado-nación, aunque la posesión resultase más simbólica que real. López Albújar creyó de buena fe en la bondad de esta nueva etapa, creyó en la tarea liberadora del Estado, en que la generalidad de la ley habría de traer consigo la igualdad; valoró positivamente el capitalismo moderno como la expresión más desarrollada de la racionalidad económica y sus condiciones laborales le parecieron menos cruentas que las ofrecidas por la casa grande, incluso cuando ese capitalismo empezaba a relativizar la realidad del Estado-nación.

Pero algo sucedió. Cuando el Estado adquirió la suficiente fuerza, dejó de ser el garante de la ley para convertirse en su usurpador. La igualdad ante la ley era puramente formal

y López Albújar observó perplejo cómo la falta de libertad parecía eviterna. Es este desconcierto el que quizá explique el cambio drástico que representa el último cuento del volumen, un cuento de fantasmas que contrasta con la línea realista de las narraciones anteriores. «Una posesión judicial» cuenta cómo el derecho se ha desvirtuado atado a sus propias reglas y a su lenguaje de mandarines, alejándose de la verdad y, por lo tanto, de la justicia: de tal modo que, contra la decisión del juez narrador, un fantasma se ve obligado a hacerse justicia.

De alguna forma, es como si el presente hubiese dejado de ser el lugar del *continuum* temporal en el que confluyen pasado y futuro para convertirse en un abismo, en una brecha del tiempo. En el relato, 1916 es y no es 1916. El pasado, con toda su carga de oprobio, puede seguir empujando esa brecha hacia delante como máxima expresión del futuro, porque lo que se ha roto es la tradición del pensamiento con la que López Albújar y tantos otros intentaban dar respuesta a los enigmas de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- Basadre, Jorge, *La multitud, la ciudad y el campo en la Historia del Perú* (1929), Ediciones Huascarán, Lima, 1947.
- Basadre, Jorge, «Marx y Pachacútec», *Nueva Revista Peruana*, Lima, 1 de agosto de 1929, año L, n° 1, pp. 16-22.
- Basadre, Jorge, *La iniciación de la República*, Librería Francesa Científica y Casa editorial E. Rosay, Lima, 1929-1930.
- Basadre, Jorge, *Perú: problema y posibilidad* (1931), Librería Studium ediciones, Lima, 1987.
- Basadre, Jorge, *Historia del Derecho peruano (Nociones generales. Época prehispánica. Fuentes de la época colonial)*, Editorial Antena, Lima, 1937.
- Basadre, Jorge, «Estado peruano y “nacionalidades” indígenas», *La Prensa*, Lima, 18 de julio de 1941, p. 5.
- Basadre, Jorge, *La promesa de la vida peruana* (1943?), Colección Historia, Publicaciones de la revista *Historia*, Lima, s.a.

- Basadre, Jorge, *Los fundamentos de la Historia del Derecho*, Librería Internacional del Perú, Lima, 1956.
- Basadre, Jorge, *Conversaciones Jorge Basadre-Pablo Macera*, Mosca Azul Editores, Lima, 1973.
- Basadre, Jorge, *La vida y la Historia*, Talleres Industrial gráfica, Lima, 1981.
- Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú 1822-1933*, 16 vols., Editorial Universitaria, Lima, 1983.
- Belaúnde, Víctor Andrés, *La Filosofía del Derecho y el método positivo* (1904), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, vol. I de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 5-43.
- Belaúnde, Víctor Andrés, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, vol. I de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 49-134.
- Belaúnde, Víctor Andrés, «La Historia» (1908/1909), en *Meditaciones peruanas*, vol. II de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 21-37.
- Belaúnde, Víctor Andrés, «Los mitos amazónicos y el imperio incaico» (1911), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos y otros ensayos*, vol. I de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 139-166.
- Belaúnde, Víctor Andrés, *La crisis presente* (1914), en *Meditaciones peruanas*, vol. II de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, pp. 72-131.

- Belaúnde, Víctor Andrés, *La realidad nacional* (1929-1931), vol. III de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987.
- Belaúnde, Víctor Andrés, *Peruanidad* (1942-1957), vol. V de las *Obras Completas*, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987.
- Carranza, Luis, «El problema indígena», *Amauta*, n° 10, 1927, p. 55.
- Churata, Gamaliel, «El gamonal», *Amauta*, números 5 y 6, 1927, pp. 30-33 y 18-20.
- Churata, Gamaliel, «El levantamiento», *Amauta*, n° 18, 1928, pp. 28 y 29.
- Escalante, José Ángel, «Nosotros los indios» (1927), en Aquezolo, Manuel (comp.) *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul Editores, Lima, 1976, pp. 39-52.
- Garro, Eugenio, «Los 'Amautas' en la Historia Peruana. Capítulo de una interpretación filológica de la cultura inkaika», *Amauta*, n° 3, 1926, pp. 38-39.
- Garro, Eugenio, «La hija de Cunca», *Amauta*, n° 5, 1927, pp. 13 y 14.
- González Prada, Manuel, «Discurso en el Politeama» (1888), *Páginas libres. Horas de lucha*, Biblioteca Ayacucho, Barcelona, 1985, pp. 43-48.
- González Prada, Manuel, «Nuestros indios» (1904), *Páginas libres. Horas de lucha*, Biblioteca Ayacucho, Barcelona, 1985, pp. 332-343.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl «Nuestro frente intelectual», *Amauta*, n° 4, 1926, pp. 3-4 y 7-8.
- López Albújar, Enrique, *Cuentos andinos* (1920), 2ª ed., Lima, Imprenta Lux, 1924.

- López Albújar, Enrique, «Tres epítetos gruesos y una exageración verdadera», *La Prensa*, 26, 28, 30 de septiembre y 3 de diciembre de 1916, en Cornejo, Raúl-Estuardo, *López Albújar, narrador de América*, Anaya, Madrid, 1961, pp. 152-162.
- López Albújar, Enrique, *De mi casona* (1924), PEISA, Lima, 1998.
- López Albújar, Enrique, «Sobre la psicología del indio», *Amauta*, n° 4, 1926, pp. 1 y 2.
- López Albújar, Enrique, «El fin de un redentor», *Amauta*, n° 10, 1927, pp. 30-34.
- López Albújar, Enrique, *Matalaché* (1928), PEISA, 2005.
- López Albújar, Enrique, *Nuevos cuentos andinos* (1937), Librería Editorial Juan Mejía Baca, Lima, s. f.
- López Albújar, Enrique, «Exégesis de la justicia penal chupana» en *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1942, Tomo II, pp. 75-77.
- Mar, Serafín del, «El perro negro», *Amauta*, n° 11, 1928, pp. 34 y 35.
- Mariátegui, José Carlos, «Nacionalismo e internacionalismo» (1924), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 59-67.
- Mariátegui, José Carlos, «El expresionismo y el dadaísmo» (1924), en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 64-69.
- Mariátegui, José Carlos, «Oliverio Girondo» (1925), en *Temas de Nuestra América*, vol. 12 de *Obras completas*, Amauta, Lima, 1960, pp. 106-108.

- Mariátegui, José Carlos, «George Grosz», en *La escena contemporánea* (1925), vol. 1 de sus *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1985, pp.182-185.
- Mariátegui, José Carlos, «El Hombre y el Mito» (1925), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 23-28.
- Mariátegui, José Carlos, «Presentación de *Amauta*», *Amauta*, n° 1, 1926, p. 1.
- Mariátegui, José Carlos, «Arte, revolución y decadencia» (1926) en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 18-22.
- Mariátegui, José Carlos, «La realidad y la ficción» (1926), en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 22-25.
- Mariátegui, José Carlos, «Réplica a Luis Alberto Sánchez» (1927), en *Ideología y política*, vol. 13 de sus *Obras completas*. Editorial Amauta, Lima, 1987, pp. 219-223.
- Mariátegui, José Carlos, «Intermezzo polémico» (1927), en Manuel Aquezolo (ed.), *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima, 1976, pp. 73-77.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Amauta, Lima, 1986.
- Mariátegui, José Carlos, «La obra de José Sabogal» (1928), en *El artista y la época*, vol. 6 de sus *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1964, pp. 90-93.
- Mariátegui, José Carlos, «Elogio de *El cemento* y del realismo proletario» (1929), *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 196-204.
- Mariátegui, José Carlos, «*Un libertino* por Hermann Kesten» (1929), en *El alma matinal y otras estaciones del hombre*

- de hoy*, vol. 3 de sus *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1985, pp. 233-236.
- Mariátegui, José Carlos, *Defensa del marxismo* (1934), vol. 5 de las *Obras completas*, Editorial Amauta, Lima, 1988.
- Martínez de la Torre, Ricardo, «Pogrom», *Amauta*, n° 15, 1928, p. 30.
- Matheu Cueva, Augusto, «El factor económico de la delincuencia», *Amauta*, n° 23, 1929, pp. 88-90.
- Mayer, Dora, «Lo que ha significado la Pro-Indígena», en *Amauta*, n° 1, 1926, pp. 20 y 21.
- Peralta, Antero, «Amor de indio», *Amauta*, n° 11, 1928, p. 29.
- Portal, Magda, «Andamios de vida», *Amauta*, n° 5, 1927, p. 12.
- Riva Agüero, José de la, *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima, E. Rosay Editor, Lima, 1905.
- Sánchez, Luis Alberto «Batiburrillo indigenista» (1927), en Manuel Aquezolo (ed.), *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima, 1976, pp. 69-73.
- Sánchez, Luis Alberto, «Respuesta a José Carlos Mariátegui» (1927) en Manuel Aquezolo (ed.), *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul, Lima, 1976, pp. 77-81.
- Sánchez, Luis Alberto, «Punto y final con José Carlos Mariátegui» (1927), en Rovira, José Carlos (ed.), *Identidad cultural y literatura*, Generalitat Valenciana/ Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1992, pp. 124-127.
- Sánchez, Luis Alberto, «Más sobre lo mismo» (1927), en Rovira, José Carlos (ed.), *Identidad cultural y literatura*, Generalitat Valenciana/ Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1992, pp. 129-131.
- Solís, Abelardo, «Contra algunos ismos», *Amauta*, n° 25, 1929, pp. 23-26.

Valcárcel, Luis, *Tempestad en los Andes* (1927), Editorial Universo, Lima, 1972.

Varallanos, Adalberto, «Crimen celestial», *Amauta*, n° 26, 1929, pp. 67-72.

NOTA SOBRE LA PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Cuatro de los cinco capítulos de este libro han sido publicados previamente en los lugares que a continuación señalaré. Para esta edición han sido corregidos y modificados puntualmente.

«Prólogo» en López Alfonso, Francisco José (ed.) a *Indigenismo y propuestas culturales en el Perú: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Generalitat Valenciana-Comissió per al V^e Centenari del Descobriment d'Amèrica/ Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1995, pp. 11-53.

«Aproximación a *Cuentos andinos*», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n^o 27, 1998, pp. 111-123.

«*Pututus*, la narrativa indigenista en *Amauta*», en Matute, Cristina y Palacios, Azucena (eds.), *El indigenismo americano II*, Anejo XLIV de la Revista *Cuadernos de Filología*, Universitat de València, Valencia, 2001, pp. 107-122.

«López Albújar, el amigo del pueblo (sobre *Nuevos cuentos andinos*)», en Beltrán, Rafael et alii, *Homenaje a Luis*

Quirante, Anejo L de la Revista de *Cuadernos de Filología*,
Universitat de València, Valencia, 2001, pp. 611-624.

Este último trabajo también ahora quiere ser un tributo a
la memoria de Luis Quirante.

CUADERNOS PUBLICADOS

1. OSORIO TEJEDA, Nelson, Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 1, Alicante, Universidad de Alicante / Editorial Universidad de Santiago, 2000.
2. HACHIM LARA, Luis, Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana, prólogo de Nelson Osorio, Cuadernos de América sin nombre, nº 2, Alicante, Universidad de Alicante / Editorial Universidad de Santiago, 2000.
3. MATAIX AZUAR, Remedios, Para una teoría de la cultura: la expresión americana de José Lezama Lima, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 3, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.
4. MENDIOLA OÑATE, Pedro, Buenos Aires entre dos calles. Breve panorama de la vanguardia poética argentina, prólogo de Remedios Mataix, Cuadernos de América sin nombre, nº 4, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.

5. GARCÍA IRLES, Mónica, Recuperación mítica y mestizaje cultural en la obra de Gioconda Belli, prólogo de Carmen Alemany, Cuadernos de América sin nombre, nº 5, Alicante, Universidad de Alicante, 2001.
6. PASTOR, Brígida, El discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda: identidad femenina y otredad, prólogo de Nara Araújo, Cuadernos de América sin nombre, nº 6, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.
7. VV.AA., Desafíos de la ficción, prólogo de Eduardo Berra, Cuadernos de América sin nombre, nº 7, Alicante, Universidad de Alicante, 2002.
8. VALERO JUAN, Eva M^a, Rafael Altamira y la «reconquista espiritual» de América, prólogo de M^a Ángeles Ayala, Cuadernos de América sin nombre, nº 8, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.
9. ARACIL VARÓN, M^a Beatriz, Abel Posse: de la crónica al mito de América, prólogo de Carmen Alemany Bay, Cuadernos de América sin nombre, nº 9, Alicante, Universidad de Alicante, 2004.
10. PIZARRO, Ana, El sur y los trópicos, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 10, Alicante, Universidad de Alicante, 2004.
11. PELOSI, Hebe Carmen, Rafael Altamira y la Argentina, prólogo de Miguel Ángel de Marco, Cuadernos de América sin nombre, nº 11, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
12. CABALLERO WANGÜEMERT, María, Memoria, escritura, identidad nacional: Eugenio María de Hostos, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 12, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.

13. ALEMANY BAY, Carmen, Residencia en la poesía: poetas latinoamericanos del siglo XX, prólogo de José Carlos Rovira, Cuadernos de América sin nombre, nº 13, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
14. AYALA, María de los Ángeles, Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar, prólogo de Eva M^a Valero Juan, Cuadernos de América sin nombre, nº 14, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
15. VV.AA., Un diálogo americano: Modernismo brasileño y vanguardia uruguaya (1924-1932), prólogo de Pablo Rocca, Cuadernos de América sin nombre, nº 15, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.
16. CAMACHO DELGADO, José Manuel, Magia y desencanto en la narrativa colombiana, prólogo de Trinidad Barrera, Cuadernos de América sin nombre, nº 16, Alicante, Universidad de Alicante, 2006.

ISBN 84-7908-904-0



9 788479 089047



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante