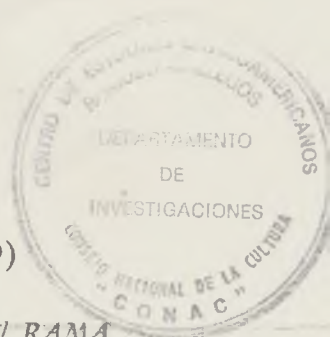


EL AREA CULTURAL ANDINA

(HISPANISMO, MESTICISMO, INDIGENISMO)



Por *Angel RAMA*

1. *El área cultural andina*

DE los diversos conflictos culturales que en la América Latina posterior a la primera guerra mundial reavivó, agudizándolos, el impacto renovado de la modernidad que, procedente del exterior, resultaba traducido a las regiones internas por la mediación capitalina, ninguno se ofreció con perfiles más enconados y por lo tanto con menores asideros para intentar una transculturación que salvaguardara valores locales, modernizándolos, que el registrado en el área andina.

Entendemos por tal área andina, no sólo el actual Perú que ha funcionado históricamente como su corazón, el punto neurálgico en que se manifiesta con mayor vigor su problemática, sino una vasta zona a la que sirven de asiento los Andes y las plurales culturas indígenas que en ellos residían y sobre la cual se desarrolló desde la Conquista una sociedad dual, particularmente refractaria a las transformaciones del mundo moderno. Se extiende desde las altiplanicies colombianas hasta el norte argentino incluyendo buena parte de Bolivia, Perú y Ecuador y la zona andina venezolana. Son tierras ecológicamente emparentables dentro de las cuales se produjo la mayor expansión del Inkario lo que ha permitido a algunos autores, como Haya de la Torre, reponer la idea del Tawantinsuyu con su capital natural en el Cuzco, debido a la unidad lingüística y a la generalizada homogeneidad cultural que logró imponer el Inkario en su proceso imperizal sobre las diversas culturas de la región antes de la llegada de los españoles.

Pero a pesar de la tarea unificadora, la diversidad siguió persistiendo bajo el dominio férreo de los Incas, sobre todo en los lindes del imperio, en las zonas de tardía colonización, como se lo testimonia en la conservación de lenguas tribales o locales (Ecuador), algunas de la importancia y vigencia contemporánea del aymará (Bolivia) además de la invención de manifestaciones artísticas

peculiares. Esa diversidad resulta todavía ampliada si agregamos aquellas sociedades indígenas que no llegaron a ser dominadas, aunque pudieran haber recibido algunas influencias de la cultura quechua cuzqueña, como es el caso de los chibchas o los daironas en Colombia, quienes desarrollaron culturas autónomas, adecuadas a su habitat, a sus bases económicas y a sus formas de convivencia.

Esta pluralidad que la arqueología y la antropología recientes se encargaron de desentrañar dificultosamente¹ resultó trasmutada en una unificación aparential por la acción del factor externo representado por la conquista y la colonización españolas, tal como se manifestó, con diferentes inflexiones de matiz, en toda el área. Ella englobó la variedad en una unidad aparential (los indígenas) e incluso la forzó continuando la política del imperio en algunas zonas (la adopción del quechua como lengua misionera para la evangelización) pero fundamentalmente homologó a todas las culturas con relación a un punto de vista nuevo que era el aportado por la cultura española, respecto al cual se disolvían las ingentes diferencias perceptibles entre las plurales culturas andinas indígenas. Pero además la misma cultura española funcionó en la región como una unidad o, mejor dicho, extrajo de sus operaciones colonizadoras una unidad interna que tampoco era propia de las fuentes variadas de que procedían los españoles conquistadores y que se fue fraguando a lo largo de las operaciones cumplidas para establecerse, estructurar económicamente la región y componer el aparato administrativo pertinente. El testimonio de este proceso de unificación interna de la cultura a lo largo de los siglos de la Colonia, se recoge hoy gracias a la similaridad de los comportamientos lingüísticos de toda el área indicada, donde se habla un español que manifiesta normas propias, sintácticas, semánticas, lexicográficas, que lo presentan como una cierta unidad lingüística respecto al español de otras áreas del continente. Así lo percibió Pedro Henríquez Ureña en su mapa lingüístico hispanoamericano² y aunque sus iniciales proposiciones han tenido correcciones y enmiendas, éstas no han invalidado la existencia de un área lingüística andina, cla-

¹ Julian Haynes Steward, *Handbook of South American Indians*, Washington, United States Government Printing Office, 1946-1959, 7 vols, tomo 2, *The Andean Civilizations*. En especial los artículos: "The Quechua in Colonial Word" (George Kubler), "The Contemporary Quechua" (Bernard Mishkin), "The historic tribes of Ecuador" (John Murra), "The Chibcha" (A. L. Kroeber) y "The Highland tribes of Southern Colombia" (Gregorio Hernández de Alba).

² Los ensayos de Pedro Henríquez Ureña sobre el tema en la *Revista de Filología Española*, tomo VIII, 1921, pp. 358-361 y en la *Biblioteca de Diálectología Hispanoamericana*, t. IV, pp. 334-335 y t. V, p. 29.

ramente diferencial, que no es sino la expresión de la unidad forjada en la cultura hispánica desarrollada en la zona.

Durante siglos se consolidó en ella un régimen de dominación donde una cultura extraña (de origen europeo) se superpuso violentamente sobre las culturas autóctonas (indígenas) sin alcanzar no obstante a destruirlas (al margen de las transmuciones raciales sufridas por las poblaciones andinas originarias) y fracasando también en el intento de asimilarlas, si alguna vez se lo propuso seriamente, a través de la mediación que tendió el mestizaje. La debilidad, en toda el área, de la capa intermedia mestiza, sometida a los dictámenes culturales del sector dominante al que remedó con escasa originalidad e incapaz durante siglos de traducirse en los marcos de una cultura coherente y sistemática capaz de desarrollar una literatura propia, acentuó la división dicotómica entre las dos culturas enfrentadas, relegando a las autóctonas supervivientes a un conservatismo tradicional y folklórico que si por una parte permitió una cierta respiración vital por otra no hizo sino contribuir a su fácil manipulación.²

La República heredó la situación establecida por la Colonia y la perfeccionó situándola en un marco clasista. Fue una clase social, heredera y continuadora de las aristocracias locales basadas en la propiedad de la tierra y en el trabajo servil, la que aseguró la continuidad de la cultura hispánica de dominación, imponiéndose sobre una clase de trabajadores rurales, en su mayoría indios pero también mestizos (aunque éstos frecuentemente cumplieron las tareas de mayordomía y de encuadre de los indígenas, actuando al servicio de los señores y avanzando tímidamente sobre oficios artesanales) en donde pervivió de diversos modos la vieja tradición cultural autóctona. Como ya señalara la crítica histórica, la región andina no cumplió realmente su revolución burguesa, como en cambio se llevó a cabo en otras zonas del viejo imperio español (el Virreinato del Río de la Plata, la Capitanía General de Chile) dando justificación a la guerra de Independencia. El mantenimiento de la caduca estructura económica generada bajo la Colonia, que fue uno de los elementos fundamentales que pusieron a las clases superiores criollas en contra del reformismo borbón, por lo cual sólo fue temporaria su alianza con los intereses de la burguesía mercantil de los puertos, sirvió a la conservación de una estructura social que la inter-

² Sobre los problemas de cultura y dependencia, el ensayo de Aníbal Quijano "Cultura y dominación" en *Dos temas para el estudio de las teorías del subdesarrollo*, Caracas, la Enseñanza Viva, 1973. Ver también la interpretación del fenómeno cultural en los grupos sociales de los estratos bajos de la sociedad en Paul-Henri Chombart de Lauwe, *Images de la culture*, Paris, Payot, 1970.

pretaba y ambas concurren a dar poderoso asidero a la supervivencia de la cultura colonial aun bajo la República.⁴

Si esta norma tiene aplicación generalizada a toda el área andina, presenta dentro de ella matices bien diferenciales que tienen que ver con el grado de desarrollo alcanzado por las culturas autóctonas y por su índice de concentración cultural, lo que explica que aun dentro de un comportamiento similar sea diferente de grado la solución que se alcanza en la Cundinamarca establecida sobre la antigua Bacatá, donde el sometimiento y la aculturación alcanzó altos niveles⁵ y la situación del corazón del Inkario donde la resistencia indígena fue la mayor que se conoció en América y donde por lo mismo la instalación española se hizo con dificultad y generó esa curiosa alternancia de dos capitales paralelas: Lima y Cuzco. A lo cual ha de agregarse que la división política que reemplazó a las demarcaciones administrativas españolas, de por sí bastante arbitrarias y además acentuadas por la pugna de los caudillos de la Independencia, redistribuyó la unidad entre diversas Repúblicas, las cuales tuvieron comportamientos culturales divergentes a lo largo del XIX y el XX de acuerdo con las orientaciones de sus respectivas capitales: así, la zona que quedó dentro de la República Argentina ha de ser ásperamente integrada, gracias al avance liberal del XIX, a los mandatos centralistas de Buenos Aires y sometida, siempre parcialmente, siempre a la rastra, a sus dictámenes modernizadores dentro de los marcos del pensamiento burgués de la época: lo mismo ocurrió en Venezuela con su región occidental andina, aunque ya muy entrado el siglo XX. En cambio la mayoría del área, su cuerpo propiamente dicho, que queda bajo los gobiernos conservadores asentados en La Paz, Lima, Quito y Bogotá, se ordena según los principios de una continuidad económico-social que la religa a la antigua Colonia a la cual prolonga, en flagrante discordancia con el proceso universal de la hora. Tampoco busca otra salida, como se pretende que hizo el Paraguay de Francia y de López, aspirando a un desarrollo nacional autárquico bajo régimen paternalista y por lo tanto no dependiente de la expansión occidental sobre América Latina. La región andina simplemente se enriqueece sobre el modelo ya estatuido.

⁴ Sobre las actitudes de los diversos grupos dominantes en el periodo de la Independencia, ver Pierre Chaunu, *L'Amérique et les Amériques, de la préhistoire à nos jours*, París, 1964, y Tulio Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

⁵ Darcy Ribeiro (en su libro *Las Américas y la Civilización*, Buenos Aires, Centro Editor, 1972, 2ª ed.), explica como pueblo nuevo a los grancolombianos merced a la aculturación propiciada por las condiciones mismas de la cultura chibcha, que habría funcionado como "litera para señores".

El contragolpe de este comportamiento histórico fue la congelación por igual de ambas culturas, enfrentadas ya dentro de esquemas clasistas —tanto la de impregnación indígena como la de impregnación hispano-europea— las que resultaron parejamente condenadas al estancamiento y a la repetición de modelos antiguos. Porque no fue sólo la cultura dominada la que se estancó, sino también la cultura dominante. Al no haber sido reconocida y valorada positivamente una integración nacional que implicaba un vasto esfuerzo de transculturación, la cual fue recusada en cada uno de los tres grupos étnicos que conformaron el área (lo que testimonia el fracaso de los mestizos llamados a contribuir centralmente a esa tarea pero que tardaron siglos en acometerla) y al no operarse la transformación de las bases del sistema económico que siguió respondiendo a formas atrasadas de explotación agropecuaria y a la extracción de materias primas de acuerdo con las variables demandas de la economía europea, se inmovilizó la creatividad y el progreso de la zona en torno a fórmulas pre-existentes, las cuales fatalmente devinieron arcaicas.

Es un testimonio de la dialéctica del amo y el servidor, como no creo que pueda encontrarse otro igual en el resto del continente. Si el amo no sustituye al servidor pues necesita de él (y la sola existencia del amo implica la del servidor) y propicia entonces su mera sumisión con lo cual comprime toda su capacidad creativa transformándolo en el autómatas que recibe simplemente las órdenes, el amo se transforma a sí mismo en un elemento equivalente del sistema, simétrico de su siervo, hace de sí mismo el esclavo de ese régimen de sumisión y por lo tanto se congela su propia capacidad creativa, se acantona en la repetición de actitudes y valores, es él también un autómatas, salvo que se distingue del otro en que es quien emite las órdenes.

La prolongación de una economía semifeudal en Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, y algunas zonas venezolanas y argentinas, aprovechando de los contingentes sometidos de indígenas o mestizos, repercutió en la organización social y en la política como una parálisis generalizada. En ninguno de esos puntos se produjo la emergencia de una conciencia nacional sostenida por una voluntad de futuro, tal como provocó en el mundo europeo la aportación de la burguesía transformadora que fue capaz de elaborar los gérmenes de las nacionalidades movilizandolos los estratos inferiores. El tímido liberalismo de la zona fue una y otra vez vencido o diluido a través de pactos y concesiones, a lo largo del siglo XIX, no pudiendo ni siquiera extraer fuerzas de una revolución de independencia que no había sido deseada ni necesitada por el estamento oligár-

quico y cuyas consecuencias fueron, además, el empobrecimiento generalizado. De ahí que la repetida frase de José Martí acerca de que Nuestra América "ha de salvarse con sus indios" no nos parezca un latiguillo retórico sino una intuición en que se apunta a esa oscura mancomunidad de destinos, a esa mutua dependencia que por no ser reconocida y trasmutada en una integración, cuando resultó requerida por la nueva estructuración económica del mundo, el área andina pagó duramente.

La insumisión contra este sistema severamente rígido, no podía sino pasar a través de las condiciones por él establecido y es la historia de incesantes rebeliones locales, desarticuladas, provincianas, anacrónicas, que sirviendo para evidenciar lo insatisfactorio de la situación creada, simultáneamente se muestran teñidas de la misma rigidez acreativa del sistema. En el campo de la literatura la insumisión ha pasado, de forma equivalente, a través del régimen del panfleto, la diatriba, la requisitoria, la denuncia, con una ingenua confianza en los poderes de la palabra, subrepticamente sacralizada. Es el "Mi pluma lo mató" de Montalvo.

Hay que destacar que en ninguna parte del área esa insumisión alcanzó la fuerza y la coherencia que tuvo en la sociedad peruana, por ser, como ya se apuntara, el corazón donde todos los conflictos revelaban la mayor aspereza y donde las contradicciones del sistema resultaron más violentas. De ahí que haya sido en la ciudad de Lima donde se planteó la revisión crítica del sistema, a partir del momento en que éste demuestra fehacientemente (la Guerra del Pacífico) su incapacidad para enfrentar las condiciones de un mundo moderno y a partir de una fragmentación que se produce dentro de la órbita de la cultura occidental por emergencia de nuevos grupos sociales. Es en la ciudad de Lima donde se eleva la función crítica, que no es más que un medio de regulación de las deficiencias de un sistema, a un valor autónomo, independiente y soberano, reproduciendo así las mismas características que dieron nacimiento a la función crítica en la Europa del XVIII bajo el régimen constrictivo desarrollado por la aristocracia contra la insurgencia burguesa, haciendo de ella una arma de destrucción de una estructura rígida incapaz de adaptarse a los nuevos requerimientos de la sociedad. Pesimismo del presente (pero pesimismo extremado y arrasador) y optimismo del ideal (pero, optimismo que se desbordaba en utopismo) fueron las operaciones básicas de la revisión crítica, como ya está reconocido en el pensamiento de Mariátegui quien quizás no percibía hasta qué grado, tanto en él como en quien él llamara "el precursor", Manuel González Prada, la función crítica se articulaba dentro de las condiciones culturales establecidas por la dialéctica

del amo y el servidor y de ellas extraía su acento, su requisitoria, su formulación categórica, esa concesión de plena autonomía conferida al criticismo y que ha de ser asumida por las generaciones posteriores como un valor definitorio de la actividad intelectual.

En todo caso ninguno se equivocabal al señalar ese pus famoso que brotaba de todo el cuerpo de la sociedad peruana, para apelar a la metáfora apocalíptica de González Prada, aunque sus proposiciones pudieran venir revestidas de esa deformación que aun en el funcionamiento crítico introducía el sistema, y que un espíritu atemperado pero conocedor de la historia, Jorge Basadre, pudo llamar "el progresismo abstracto". Lo que desde Manuel González Prada comenzó a formularse a fines del XIX y tiene expresión en sus discípulos Clorinda Matto de Turner o Federico More, lo que se impone en la década del veinte de este siglo con la obra de Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, César Vallejo, Luis E. Valcárcel, José Sabogal, Luis A. Sánchez y en el vasto movimiento indigenista de reivindicación social, es el proceso al estancamiento andino al cual ya habían contribuido, cada uno en su estilo y situación, hombres como Baldomero Sanín Cano y Alcides Arguedas en Colombia y Bolivia respectivamente, y al cual se plegaría la generación nativista, criollista, indigenista, de la primera posguerra, según los rasgos y demandas de los diversos puntos de la zona.

Ese es el punto de partida. Insatisfacción por el atraso; por el arcaísmo, en cuya deformación influye el subreptico o modelo europeo que se maneja; por la congelación de las culturas en que se fragmentaba la unidad posible del país, una de las cuales, la indígena, será idealizada sin medida, y la otra, que era la realmente conocida por esta pléyade intelectual, juzgada sin apelación. Este principio negador puede formularse de diversas maneras. Para Luis Alberto Sánchez, que habla desde el campo de la literatura:

En el Perú existió siempre una especie de rechazo implícito o expreso a toda novedad por ser novedad, lo mismo en literatura que en política, en pintura que en sociología; y, a continuación, un retrasado frenesí.⁶

La misma idea puede expresarse, pero aplicada al campo histórico, con la discreción y aun la timidez que caracterizan a Jorge Basadre, en estos términos:

⁶ Luis Alberto Sánchez, *La literatura peruana*, Asunción, Buenos Aires, Guayaquil, 1951, t. VI, p. 253.

La historia del Perú en el siglo XIX es una historia de oportunidades perdidas y de posibilidades no aprovechadas.⁷

A cualquiera de esas negaciones, Haya de la Torre y Mariátegui, este último con una coherencia y un rigor que faltaron en el primero, las han de dotar de bases económicas y sociales nítidas, buscando la explicación de la parálisis en el sistema de explotación de la tierra y en la estructura social que sobre ella se aposenta. Ambos estuvieron dominados por una preocupación principalmente política, reivindicativa y práctica, a cuyo servicio pusieron los textos en que analizaron los aspectos de la cultura peruana.

Ese atraso de la cultura andina se tradujo visiblemente en su aportación literaria durante el siglo XIX y aun desde antes, si retrospectivamente revisamos la endeblez de sus transformaciones en ese siglo XVIII que en otras zonas mostró una aceleración histórica precursora de la Independencia. La general pobreza de la contribución literaria andina en el siglo de la República, responde, en toda el área, a su congelación sobre los modelos únicos a que podía apelar una cultura de dominación que se negaba a forjar la unidad nacional modernizada, o sea a los provenientes de la herencia española que allí siguió viviendo más prolongadamente y con mayor respeto que en otras áreas latinoamericanas.

No se trata sólo de lo tardío de la incorporación romántica y su aire desvaído (puesto que es general la pobreza del romanticismo en América Latina) sino la adhesión nostálgica a una cultura en decadencia como la española de ese tiempo cuya línea literaria tradicionalista (Mesonero Romanos, Espronceda, el duque de Rivas, Castelar, Menéndez y Pelayo) siguió abasteciendo a los mejores talentos de la región andina, dando pie a la designación "literatura colonialista" que le habrán de aplicar sus enjuiciadores del siglo XX. Proyectos como el jurismo idiomático bogotano, como la *María* del caleño Isaac, como la insólita aventura de escribir los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes* por un ecuatoriano del siglo XIX, Juan Montalvo, o como la tímida solución pactista de las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma o del costumbrismo de Tomás Carrasquilla en la descendencia de José María de Pereda, no tienen equivalente en otras áreas culturales donde la reelaboración de la modernidad (romanticismo, liberalismo político, individualismo, librecambismo, economías de exportación y muy pronto realismo, positivismo, orden burgués y tecnificación) comenzó a cumplirse, aunque con dificultades, desde la Independencia. Así se lo registra

⁷ Jorge Basadre, *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*, Lima, Ediciones Huascarán, 1947, p. 139.

en el área brasileña o rioplatense, lo que facilitó la aparición de la obra de Sarmiento o de Machado de Assis, con las cuales nos incorporamos a un lenguaje narrativo que ya pertenece a la civilización contemporánea. No significa que esos sean los únicos modelos posibles que debían fijar el norte de la creación artística ni tampoco que fatalmente debieran corresponderse con una adecuación a las normas culturales europeas del momento a través de sus manifestaciones literarias, sino que en el área andina del XIX ellos no surgieron y tampoco aparecieron otros, propios y originales, que delataran un índice de invención que por lo regular se equipara con el correspondiente índice de movilidad de la sociedad.

Sea cual fuere la valoración que se le asigne a la obra de Ricardo Palma, cuya rehabilitación fue abierta por el propio Mariátegui haciéndolo un intérprete del *demos* limeño, no hay duda de que en 1872 la "tradición peruana" es una solución estética epigonal que todavía se abastece de la literatura española romántica cuando no de los maestros del Siglo de Oro. Para esa fecha, el novelista chileno Blest Gana hacía diez años que había publicado el *Martín Rivas* y ello, desde el campo específico de la literatura, puede explicar tanto las transformaciones que se venían produciendo en Chile, como la obra de Palma las que no se efectuaban en el Perú y anunciamos el desenlace que tendría la infausta Guerra del Pacífico (1879-1881). Y si bien es difícil compartir la idea de Mariátegui de que con González Prada se funda la peruanidad en la literatura, en cambio es evidente que con él comienza la "modernidad" que se ha de expresar, tal como apuntáramos, bajo las especies panfletarias que la rigidez cultural del medio estatuye. Ese rasgo lo transformará en maestro de los escritores del XX, religándolo a su misma ofensiva modernizadora en los terrenos de la creación artística o de las ideas políticas. Por eso es correcto ver en su poesía los signos iniciales de un "modernismo", que obviamente no coinciden con los del robendarismo con que se acostumbra a interpretar ese movimiento artístico (como tampoco coincidieron los rasgos notoriamente "modernistas" de la poesía de José Martí), permitiendo establecer la correcta orientación de la lírica posterior. Salvándose de la verbosidad imitativa del modernismo peruano, tipificada en Chocano, ésta habrá de expresarse tardíamente, ya en las inminencias de la incorporación futurista, en la depurada y rigurosa creación de José María Eguren (*Simbólicas*, 1911) que responde a la onda magisterial de González Prada.

En toda el área andina el modernismo poético fue tardío, débil y rigurosamente minoritario. La solución dada por Ricardo Jaimes Freyre que fue la misma de Rubén Darío, o sea la incorporación a

otra área cultural, a un centro dinámico como era Buenos Aires, se corrobora inversamente por la solución dada por José Asunción Silva. El pistoletazo con que este esquivo modernista pone fin a su vida en 1895, sin haber llegado a ver ni siquiera organizada en libro su parva obra, inédita o desperdigada en oscuras revistas, pone fin también al intento de renovación del lenguaje poético colombiano abandonándose a las pompas de Guillermo Valencia por no menos de treinta años. Y el fracaso político de González Prada, la extremación individualista que se va acusando hasta el final de su vida, subraya tanto su terca fidelidad a sus ideas como la indigencia intelectual del medio, la inexistencia, todavía, de algo más que fuertes individualidades rebeldes, o sea de un grupo social coherente.

La genialidad de González Prada consistió en percibir el vínculo que unía a dominadores y dominados tras la rígida compartimentación en que creían estar situados. Vio con claridad⁵ que la valoración del indio que hacían los blancos peruanos y el sojuzgamiento despreciativo en que se le mantenía, se hallaban repetidos, inversamente, por la misma valoración y el mismo sojuzgamiento en que los europeos tenían a los blancos peruanos, abriendo así la posibilidad de comprender a la cultura dominante como un callejón cerrado al que la conducía su propio estado, vistos los dos factores que la regían: la dependencia del exterior y el aislamiento del interior.

Al ser incapaz de integrar la nacionalidad, para lo cual hubiera debido acceder a una vasta transculturación, no tenía detrás de sí a una nación y ni siquiera se planteaba la necesidad de forjarla como la única manera de asegurar, incluso, su propia supervivencia en el mando. Obligada por el régimen de sumisión establecido a no ser sino la réplica homóloga del servidor en el hemisferio de la dominación, congelada a su mismo nivel, carecía de elementos dinámicos con los cuales enfrentar el proceso de modernización (y también de sujeción, porque ambos venían conjugados) que procedía de Europa. Los blancos del área andina se transformaron en los indios de los europeos. También ellos rechazaron la transformación que implicaba el desarrollo capitalista, se comprimieron dentro de las fórmulas adquiridas por la Colonia, haciendo de la misma cultura española que les había dado vida, mera remanencia folklórica. Por lo tanto resultaron explotados exactamente de la misma manera como ellos explotaban a sus indígenas, sin posibilidad de progresar y de ponerse al día, de adquirir fuerzas para alcanzar autonomía.

A pesar de las enmiendas y correcciones que Mariátegui, desde

⁵ Manuel González Prada, "Nuestros indios", en *Horas de lucha* (1908), Buenos Aires, Amicalec, 1946.

otra perspectiva y otro tiempo, introduce en la prédica de González Prada, hay que convenir en su pasmosa lucidez y precisión para detectar los exactos vicios de la cultura de su época y recomendar las únicas soluciones que podían ser viables dentro de la sociedad en que vivía. Su ataque a Castelar y a las remanencias de una literatura pasatista, apegada al Virreinato, oponiéndole el examen del presente histórico como cometido central, fue incorporada a la cartilla de las nuevas generaciones. Su oposición frontal a la lengua arcaizante, gozosa de la ornamentación palabrera, prefiriéndole una lengua precisa, destilada como un alcohol refinado, en la línea aristocrática del enciclopedismo (Voltaire) ha de determinar los comportamientos poéticos de Eguren pero también el idioma riguroso y acerado de Mariátegui. Su animadversión contra Palma es capital en este contexto: mientras la literatura continuara en la infinita acumulación de cuentecillos, sea cual fuere su tema, su estilo y su lengua (aunque éstos debían forzosamente ser, como el sistema narrativo aplicado, pasatistas) no habría manera de acceder a las estructuras orgánicas de la novela que la burguesía europea, a la hora de su triunfo en el siglo XIX, había logrado imponer, estableciendo vastas maquinarias armónicas que delataban la capacidad racionalizadora de la empresa liberal acometida. En el paralelo terreno de las ciencias, sólo un cientificismo consagrado a la aplicación del sistema racionalista extremado, podía desarrollar formas mentales que se adecuaban y propiciaran la construcción de una sociedad moderna. Su afán rector es la modernización, su desesperación el atraso respecto a las regiones del sur (Chile, el Río de la Plata) donde ve fructificar el nuevo modelo.

Las acciones de la cultura de dominación, en el área rioplatense, eran exactamente las contrarias de las que caracterizaban a su homóloga andina. Mariátegui, que no se engañaba acerca de los cometidos modernizadores que recaerían en quienes participaban de su pensamiento revolucionario socialista, lo vio con toda claridad. La capital natural del área sur, Buenos Aires, se había asociado en estado de dependencia a las pulsiones externas, franco-británicas, asumiendo su proyecto universal de remodelación socio-económica y parcialmente lo adaptó a sus requerimientos locales. Para cumplirlo trasladó coercitivamente sus imposiciones a las sociedades regionales, sometiénolas por la fuerza. Pero al mismo tiempo las impregnó de un conjunto de valores renovados que eran indispensables para su nuevo funcionamiento, para el papel que se le había asignado y asimismo era la clave de su posibilidad de progresar y aun romper la sujeción.

2. *Indigenismo del mesticismo*

SI la rigidez de la dicotomía cultura andina habría de pretextar la gran requisitoria contra el "colonialismo" también habría de motivar, paralelamente, la gran idealización del indígena que instauró una escuela de larga y nutrida trayectoria, *el indigenismo*, con especial predicamento en Perú, Bolivia y Ecuador (y ecos en México) desde 1920 hasta 1950 aproximadamente. La rigidez de ambas culturas andinas, que incluso permitió una interpretación geocultural de Perú y Ecuador, dividiéndolos en las regiones costeña y serrana (amén de la selvática), si bien no consintió el progreso de cada una de ellas, las proveyó de un sinnúmero de rasgos que, con las cautelas antropológicas del caso, deberíamos llamar arcaicos, lo que también puede traducirse como "ceranos a las fuentes primigenias" o también como "adentrados en comportamientos humanos auténticos y profundos" de América Latina.

A consecuencia de la rigidez, contra la cual insurgió la generación indigenista, se habían conservado numerosos rasgos de la cultura autóctona que revelaban ser todavía eficaces para su funcionalidad —pues de otro modo habrían ya desaparecido— sirviendo a la identificación y comportamiento de una sociedad sometida. Eran, en cierto modo, testimonios del pasado que se guardaban en los estratos inferiores fijando la coherencia social y dibujando una cosmovisión indispensable para la existencia de un grupo humano. Pero eran también reservorios de imprevisible potencialidad si se los pudiera dinamizar con sentido creativo. A esa tarea se aplicó la generación indigenista, que tuvo: numerosísimos portavoces periódicos, sobre todo en las provincias que vivieron un renacer de la vida intelectual; inagotables y verbosas polémicas; generosos y líricos impulsos reivindicativos; ejercicios primarios de arte y literatura. Alcanzó su plena expresión teórica a través de la prédica de la revista *Amauta* bajo la dirección de José Carlos Mariátegui.

El indio aparecía por cuarta vez en la historia de la América conquistada como pieza maestra de una reclamación: había sido primero la literatura misionera de la Conquista; luego la literatura crítica de la burguesía mercantil en el período precursor y revolucionario que manejó como instrumento el estilo neoclásico; por tercera vez en el período romántico como expresión de la larga lamentación con que se acompañó su destrucción, retraduciendo, ahora para la sociedad blanca, su autoctonismo; por cuarta vez, en pleno siglo XX, bajo la forma de una demanda que presentaba un nuevo sector social, procedente de los bajos estratos de la clase media, blanca o mestiza. Inútil subrayar que en ninguna de esas oportuni-

dades habló el indio, sino que hablaron en su nombre, respectivamente, sectores de la sociedad hispánica o criolla o mestiza. Inútil también agregar que en todos los casos, fuera de la convicción puesta en el alegato en favor del indígena, lo que movía principalmente ese discurso eran las propias reivindicaciones de los distintos sectores sociales que las formulaban, sectores minoritarios dentro de cada sociedad, pero dueños de una intensa movilidad social y un bien determinado proyecto de progreso social, que engrosaban sus reclamaciones propias con las correspondientes a una enorme multitud que carecía de voz y de capacidad para expresar las suyas propias. Con esta afirmación no se busca disminuir al movimiento indigenista, al cual se debe la formación de una conciencia nueva acerca del tratamiento más justo a los descendientes de las culturas autóctonas y la recuperación, arqueológica, de un pasado muy rico, sino situarlo sociológicamente y comprender por lo tanto la especificidad de sus rasgos en las artes y en la literatura, que fueron los campos donde dio sus feroces batallas.

Primero que nadie lo supo José Carlos Mariátegui. En su febril recordada de la literatura peruana, nos dice:

Y la mayor injusticia en que podría incurrir un crítico sería cualquier apresurada condena de la literatura indigenista por su falta de autotonomía integral o la presencia más o menos acusada en sus obras, de elementos de artificio en la interpretación y en la expresión. 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 producirla.⁹

El indigenismo, como todo movimiento animado por una pasión de justicia social que cuenta con bases tan legítimas, habría de abarcar a muy distintas personalidades, orientaciones artísticas, filosóficas o políticas, situaciones culturales o niveles educativos. Prácticamente en él cabría todo lo que no fuera estricto y envejecido conservadorismo, por lo cual el abanico inicial que presenta va desde un lirismo algo trasnochado dentro de la idealización posromántica, como se presenta en las obras de Luis E. Valcárcel,¹⁰ hasta las

⁹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Santiago, Editorial Universitaria, 1955, pról. Guillermo Rouillon, p. 252.

¹⁰ De la nutrida obra de Luis E. Valcárcel y de sus tesis hay un resumen en *Ruta cultural del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

posiciones que revelan la reciente incorporación a América Latina de los socialismos según las plurales versiones de Haya de la Torre, Mariátegui, Hildebrando Castro Pozo¹¹ quienes fueron los que en realidad le otorgaron contextura ideológica.

Pero si sometemos a un análisis, que ni siquiera sea valorativo, sino meramente estimativo y definitorio según las técnicas de la sociología del arte, a los productos aportados por la primera generación indigenista, donde caben las obras de José Sabogal o Guayasamín en las artes plásticas, las de Enrique López Albújar, Jorge Icaza o Jesús Lara en la narrativa, reconoceremos rápidamente la presencia de la nota mestiza pero no la india y esa misma nota será la que defina el triunfo más alto del movimiento, la novela de Ciro Alegría *El mundo es ancho y ajeno*. Encontraremos, animando estas obras y confiriéndoles significado, esa cosmovisión que generó una nueva capa social que se había desarrollado en los pueblos de las provincias y en las ciudades merced a los instrumentos educativos; ellos le permitieron ascender desde su inicial situación en la parte baja de las incipientes clases medias, respondiendo a la convocatoria forzosa que hacía el débil proceso de modernización instaurado tras la primera guerra mundial y necesitado de una implementación más amplia y más capacitada. Pero al mismo tiempo esa clase había visto contenido su avance por las remanencias de la estructura rígida y arcaica de la sociedad, que se oponía al proceso de modernización. Enfrentándose a ella, genera una reclamación social y política que utiliza como instrumento de divulgación y de acción crítica a la literatura y el arte (lo que ya define su nivel operativo) amparándose del indigenismo pero expresando en realidad al *mesticismo*. Un mesticismo que sin embargo no se atreve a revelar su nombre verdadero, lo que destaca la ambigüedad con que actuaba en su coyuntura emergente y los escasos recursos intelectuales que conformaban su equipaje al emprender el viaje ascensional.

Reconoceremos por lo tanto en este indigenismo un ramal especializado de la literatura y el arte regionalistas de América Latina, que en otras áreas había comenzado desde antes su despliegue

Aparte de su proclama, *Tempestad en los Andes*, Lima, 1927, y de su *Mirador indio* (dos series), es importante su aportación de *Cuentos y leyendas inkas*, Lima, Imprenta del Museo Nacional, 1939.

¹¹ De Mariátegui los *Siete ensayos* citados; de Víctor Raúl Haya de la Torre, *¿A dónde va Indoamérica?* Santiago, Ercilla, 1936 (3ª ed.); *El antimperialismo y el Apra*, Santiago, Ercilla, 1936 (2ª ed.); de Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, 1936, y "Social and Economic-Political Evolution of the Communities of Central Peru", en *Handbook of South American Indians*, v. 1, 2.

triumfal, hacia 1910, y que una década después ya había producido el arte de Manuel Rojas o González Vera, el de Baldomero Fernández Moreno o Alfonsina Storni, el de Ramón López Velarde, Rómulo Gallegos o Juana de Ibarbourou, la cuentística de Monteiro Lobato, o sea la literatura de las emergentes clases medias que en el continente promoverán la democratización progresiva de sus países mediante un reformismo acelerado, serán las que instauren los principios de la Reforma Universitaria en Córdoba, pero también las capaces de desencadenar el movimiento maderista en la Revolución Mexicana.

Lo que estamos presenciando es un grupo social nuevo, promovido por los imperativos del desarrollo económico modernizado, cuyo margen educativo oscila según las áreas y el grado de adelanto alcanzado por la evolución económica, el cual plantea nítidas reivindicaciones a la sociedad que integra.¹² Como todo grupo que ha adquirido movilidad —según lo apuntara Marx— extiende la reclamación que formula a todos los demás sectores sociales oprimidos y se hace intérprete de sus reclamaciones que entiende como propias, engrosando así el caudal de sus magras fuerzas con aportes multitudinarios. No hay duda de que se sentía solidario de ellas, aunque también no caben dudas de que le servían de máscara porque en la situación de esas masas la injusticia era aún más flagrante que en su caso propio y además contaban con el innegable prestigio de haber forjado en el pasado una original cultura, lo que en cambio no podía decirse de los grupos emergentes de la baja clase media. Esas multitudes, por ser silenciosas eran si cabe más elocuentes, y, en todo caso, cómodamente interpretables por quienes disponían de los instrumentos adecuados: la palabra escrita, la expresión plástica.

Quizás haya sido esa la trampa que esterilizó más notoriamente los esfuerzos cumplidos en las disciplinas artísticas por el movimiento indigenista, reflejando así otros equívocos subterráneos en el campo de las ideas. Porque se trató de una literatura escrita por y para las bajas clases medias o mestizas en situación de ascenso y por lo tanto ansiosas de una culturización indispensable para el cumplimiento de su proyecto. Ese circuito cerrado transitaba sin embargo a través del tema indígena, usado como elemento referencial

¹² En su fermental ensayo, "Algunas características originales de la cultura mestiza en el Perú contemporáneo" (*Revista del Museo Nacional*, Lima, t. XXIII, 1954), François Bourricaud anota con agudeza: "El movimiento indigenista que exalta con más pasión que discernimiento el gran pasado precolombino del Perú es un producto de esta inteligencia mestiza que expresa la protesta de gentes instruidas, ambiciosas, descontentas, a quienes la clase arianizada de los propietarios niega toda oportunidad de promoción" (p. 170).

y nunca como elemento que pudiera ser puesto a la prueba de la realidad dado que en ningún momento el público al que se dirigió el indigenismo estuvo compuesto de indios. Tampoco había pasado eso con el *Memorial* de Las Casas, tampoco con el *Siripo* de Labardén, ni con el *Tabaré* de Zorrilla de San Martín, pues todos ellos, como el *Huasipungo* de Jorge Icaza, fueron materiales para el consumo de los integrantes de una misma cultura global, según los diversos estamentos en que fue situándose: hispánico, criollo o mestizo, en los períodos sucesivos. Ellos manejaron un tema en cierta manera exótico, cuya finalidad hay que buscar, más que en el discurso explícito reivindicativo (haya sido moral, político, metafísico, social, en los respectivos casos mencionados), en los recursos artísticos y literarios puestos en juego, en las estructuras estéticas, en la cosmovisión cultural, que fue el dato implícito desde donde se procedía a la creación y que por lo tanto estableció la pauta de los textos que a ella respondían.

No tenemos ya por qué manejar las cautelas que reclamaba Mariátegui para tratar críticamente de un movimiento incipiente, aún en ciernes, y del que podían esperarse frutos maduros en el futuro. Era incipiente en la fecha en que él escribía, a mediados de los veinte, pero ahora que han pasado cuarenta años y ha concluido su ciclo histórico ya no es una profecía sino un balance lo que corresponde hacer. Ese balance le es adverso. Y si lo es, justamente se debe al equívoco que puso en juego, al consagrarse a personajes y asuntos que correspondían al funcionamiento de una cultura dominada y reprimida para la cual sin embargo no tuvo la menor percepción valorativa. Lo que ignoraron prácticamente todos fue la cultura indígena del presente, viva y auténtica bajo los harapos materiales o la injusticia opresora. Y por la más simple de las razones: porque le parecía inexistente, despreciable e inferior (y de ahí el vertiginoso remontar del tiempo para mitificar el pasado, el Inkario, recuperándolo sólo a él, o sea las leyendas, en la cultura presente) en lo cual no hacían sino probar en cuáles fuentes culturales se abastecían, que no eran otras que las de la cultura de dominación a la cual habían invertido su signo. El movimiento indigenista vio y explicó a los indios con los recursos propios de la recién surgida cultura mestiza, que en puridad no era sino la hija bastarda de su padre, el eterno conquistador blanco, y en esos momentos consagrada a exigir su reconocimiento y legitimación, que le eran negados por su progenitor. De la cultura dominante extrajo todos los elementos que consideraba útiles, sometiéndolos a un proceso de insistente simplificación y esclareciéndolos gracias a su contacto estrecho con el funcionamiento real de la sociedad en que

vivia o sea su áspero afán de supervivencia y progreso en un medio hostil. Eso le permitió desinflar la retórica pomposa en que podían continuar viviendo los Francisco García Calderón o los José de la Riva-Agüero y no se diga todos los antepasados y eso le permitió también ser más indulgente para Palma. En el camino hacia su legitimación, encontró una interpretación de la realidad que hizo suya por su claridad y realismo, pero a la que también simplificó a extremos esquemáticos. Se trata del marxismo, que en la época se ofreció con rasgos mecánicos y simplistas. Un hombre tan dotado intelectualmente como Mañátegui, pudo homologar al comunismo con una religión, lo que parecería colocarlo en la descendencia del criticismo de Kautsky, pero no hacía sino asumir la concepción que podía formarse del socialismo científico un medio escasamente preparado, que comenzaba a desarrollarse y que mantenía, enormes reservas de la fe del carbonero dispuestas a ser colocadas en un nuevo santoral.

El equívoco de ese *mestizismo* disfrazado de *indigenismo* es el que nos permite comprender que, pasado ya el tiempo de su ebullicioso período polémico, una obra como *Los Saguarimas* de José de la Cuadra pueda resultarnos de más plena verdad y eficacia artística que las novelas indigenistas de Jorge Icaza que en su momento alcanzaron una difusión poco menos que incomprensible hoy día. Porque la pequeña novela del ecuatoriano logra ajustar su cosmovisión (que rige los instrumentos literarios y que responde a esa aceptada y por lo mismo gozosa visión mestiza del mundo) a los asuntos, personajes, medio, puestas en funcionamiento en la obra, instaurando así un orbe autónomo y armónico. Al contrario, en las obras de Jorge Icaza la colisión de ambos universos, (que habría de hacerse tan flagrante desde que José María Arguedas publica sus cuentos y novelas en que logra adentrarse en algunos valores de la cultura indígena), genera una contradicción interna que frustra estéticamente la creación.

Retrospectivamente es visible la indigencia que caracterizó a la cultura mestiza del área andina cuando apareció, como equivalente tardío de la cultura criollista o regionalista de otras zonas. Y asimismo es visible la rapidez con que se pertrechó y transformó hasta adquirir un nivel adulto en pocas décadas, tiempo que está exactamente medido por su abandono de la temática indigenista, ya que una vez llegada a un dominio evolucionado de sus recursos que apuntaría al desarrollo social alcanzado, se la ve desembarazarse de la exclusiva indigenista y comenzar a apropiarse de una realidad más variada donde ha de tener participación considerable la vida urbana. Muchas de sus evoluciones artísticas iniciales pueden emparentarse

con las de otras áreas, como la centroamericana y aun la mexicana que estaban cumpliendo, en otros grados y con otros conflictos, evoluciones parecidas. Pero en cambio se distinguen de las áreas que hacia 1920 habían obtenido un avance importante en el desarrollo interno de las capas medias o habían contado con contribuciones por parte de miembros de otros niveles más altos de la sociedad que se habían integrado al movimiento: en éstas el vasto sector intermedio ascendía mediante sucesivas aportaciones intelectuales hasta probar su capacidad para manejar con soltura los instrumentos heredados de las clases superiores. En cambio, el largo estancamiento andino habría de pagarse con una falta de preparación del grupo emergente mestizo que había vivido en situación de dependencia servil y recién ahora iniciaba su propia recorrida histórica, o simplemente era forzado a ella por las circunstancias de la modernización.

Que no obstante esta pobreza inicial, respondía a una expectativa que se fue haciendo cada vez más notoria, o sea a una irrupción social que se produjo a borbotones a lo largo de los años veinte, treinta y cuarenta, con suficiente vigor como para absorber en su universo valorativo a otros sectores sociales intermedios, lo demuestra el éxito alcanzado por el material literario que aportaron los primeros indigenistas así como su estrecha vinculación con los productos de los regionalistas de otras zonas latinoamericanas. Perú vivirá en la década del cincuenta la serie de Festivales del Libro que anegarán de papel impreso al país. Uno de los creadores de este sistema de ediciones populares masivas, Manuel Scorza, será el que rematará epigonalmente la versión social del indigenismo con una serie de novelas iniciada con *Redoble por Rancas* (1970). En el Festival del Libro que en noviembre de 1957 organizaron los editores limeños Mejía Baca y Villanueva, se editaron en tiradas de medio millón de ejemplares las obras de Jorge Icaza (*Huasipungo*), de López Albújar (*Matalaché*), de Ciro Alegría (*El mundo es ancho y ajeno*) más los clásicos del regionalismo: *Cuentos de amor de locura y de muerte* de Horacio Quiroga, *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos, *Los de abajo* de Mariano Azuela. Algún periódico, que reseña el acontecimiento, se lamenta de que no se haya incluido también *Yanacuna* de Jesús Lara. Efectivamente, sólo él faltaba.

El indigenismo, por su misma amplitud y ambigüedad, había conjugado muy plurales aportaciones. También Ventura García Calderón escribió por entonces cuentos indigenistas (folkloristas) y no faltaron los imprudentes idealizadores del pasado precolombino que, al entonar su himno exaltador, perdieron de vista la situación presente del indio y llegaron a creer en la posible restauración de un tiempo y una cultura aborígenes. Tampoco estuvieron ausentes quienes

procedieron a una reinterpretación de ese pasado a la luz de las ideas más recientes hasta imponer un nuevo mito que quedó definido en el título de un libro famoso, *El imperio socialista de los incas*, pero que fue un lugar común del pensamiento político socialista, que vio en la supervivencia del "ayllu" la llave para conectar las estructuras económicas arcaicas con las más modernas en un abrir y cerrar de ojos, transitando milenios.

Estas discordancias son las que explican la polémica interna sostenida constantemente por los indigenistas y son sobre todo las que proporcionan las fuentes del recio pensamiento de Mariátegui, quien en oposición a muchos desvarios idealizadores del pasado habrá de reivindicar el análisis económico y social del problema del indio, así como la función central de las vanguardias intelectuales capitalinas o costeñas. Ambos temas son de hecho el mismo tema.

Del mismo modo que no admite la rígida dicotomía fijada a partir del pensamiento de González Prada y desarrollada por Federico More, en un Perú costeño íntegramente condenable y un Perú serrano que custodia todos los valores, porque en ese caso estaría desconociendo "las reivindicaciones de una vanguardia que en Lima como en el Cuzco, en Trujillo, en Jauja, representa un nuevo espíritu nacional",¹³ del mismo modo no acepta ninguna solución del problema indígena que repose en consideraciones éticas o culturales, substituyendo las explicaciones fundamentales que son de índole económica y social. Esto ha de constituirse en el rumbo de su pensamiento, que no es sino ampliación del deslinde que efectuara González Prada entre problema racial y problema social, respecto al indio.

Ya en 1927, en el prólogo a *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel, afirmaba drásticamente:

La reivindicación del indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política.¹⁴

Esa convicción la amplía en los *Siete ensayos* y le confiere perfiles aún más drásticos:

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces sólo verbales— condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente todas

¹³ *Siete ensayos*, ed. cit., p. 188.

no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales.¹⁵

Como es sabido, Mariátegui alterna diversos sistemas interpretativos según los casos. No admitía, en el caso del indio, una explicación racial aunque sin embargo manejaba esos argumentos para analizar al factor negro de la costa, descendiendo a consideraciones psicorraciales. Tales ambivalencias son consecuencia de un pensamiento polémico que funciona como respuesta a determinadas proposiciones, construyéndose sobre la marcha, de manera premiosa y urgente.

A esas mismas condiciones puede atribuirse que, en su afán de combatir las estériles —líricas o fraudulentas— explicaciones del problema indio que escamoteaban el hecho central de su base económica, ha realzado este elemento hasta perder de vista a los restantes que conforman a los grupos humanos. Se trata de otro ejercicio de esa simplificación operativa que apuntamos como peculiar de la cultura mestiza en su primer estadio, y que nace de las inmediatas necesidades de la educación y la acción del nuevo sector social. Era y es evidente que el problema indio transita obligadamente por su base económica (o sea la propiedad de la tierra, los sistemas de explotación) pero también era y es evidente que ella no agota las cuestiones que plantea la integración de una estructura cultural antigua a la sociedad presente, como quedará evidenciado cuando el sistema económico capitalista comience a descongelar los grupos indígenas estancados. Sin embargo Mariátegui habrá de insistir en su oposición a las interpretaciones "culturalistas":

Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido: no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable.¹⁶

Si evidentemente la cultura del Tawantinsuyu, en cuanto tal, había efectivamente desaparecido y era un desvarío pensar en su eventual resurrección, existía sin embargo, reemplazándola y religando a una comunidad viva con esa misma fuente, una estructura cultural que fue la que permitió la supervivencia de los indios en

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 253.

ese carácter y no las aducidas razones biológicas que incluso podrían jugar contra los razonamientos de Mariátegui, vista la distinta evolución que han tenido históricamente las tasas demográficas de blancos, mestizos e indios. El lazo que permitía vivir a una sociedad oprimida y que le confería esa singularidad que hizo de ella un legítimo motivo para la reivindicación contra la entera estructura de dominación (social, económica, política, cultural en su justo significado) radicaba justamente en la conservación de pautas culturales que podrían filiarse en el antiguo Tawantinsuyu, comenzando por la lengua, aunque habían tenido transformaciones notorias. Pero en todo caso esas comunidades disfrutaban de una cultura cuya funcionalidad se presentaba como evidente e imprescindible.

Si bien en otros textos Mariátegui no deja de ser sensible a esos valores y aun se presta, contra sus propios dictámenes, a idealizarlos fuera de una objetiva medición, en general fue fiel a una interpretación exclusivamente socio-económica, que desdeñaba los restantes elementos componentes de la vida social, que incluso perdía de vista la capital importancia de una cultura, logrando así claridad, simplicidad, categoricidad, pero también mesticismo. Porque probablemente en ese modo de elegir unos elementos y preterir otros, lo que registramos es la óptica de una cultura distinta, la mestiza, y sus rejillas ordenadoras de la realidad. Sitial preferencial ocupaban en ella dos factores conjugables: el realista y el economicista, que no sólo vamos recogiendo a lo largo de los textos de Mariátegui sino también en la narrativa del indigenismo y en las conformaciones plásticas racionalizadas del arte indigenista. El realismo, en la descendencia de la novela naturalista europea, es la petición de principios del arte indigenista, y cuando aparentemente parece abandonarlo en beneficio de la reconstrucción de una leyenda popular impregnada de elementos de lo maravilloso, los recursos estilísticos siguen siendo los mismos de la narrativa realista y descubrimos que el sustentáculo de la creación postula el manejo de las coordenadas racionalizadoras, como en las fábulas de los dieciochescos (Iriarte, Samaniego), fijando las conexiones, las articulaciones y el comportamiento lingüístico. Pero además ese realismo nunca deja de ver en la narración, como motor de la acción, los factores económicos a cuya servidumbre se ordena la peripecia en un modo inmediato y simplista, lo que nos depara el general empobrecimiento de la visión del nombre. El parcial progreso que implica la obra de Ciro Alegría no hace sino evidenciar, por contraposición, las limitaciones que en las obras anteriores (Icaza) testimonian una cosmovisión primaria y mecanicista de la realidad.

Incluso cuando Mariátegui surge contra el cientificismo del

siglo XIX y contra las insuficiencias del racionalismo, recogiendo visiblemente la polémica que agitaba en ese momento al pensamiento europeo y cuyo balance marxista rígido establecerá Georg Lukács,¹⁷ incluso cuando le opone la funcionalidad del mito, repitiendo aquí también un lugar común de la rebeldía irracionalista de las vanguardias europeas, afirmando que es para el hombre el único elemento "que posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo",¹⁸ está elaborando una concepción del mito que se aproxima a la del "ideal" que utilizaron las filosofías racionales del siglo pasado. Tal concepción también puede rastrearse en las literaturas de vanguardia donde fungió como un sucedáneo culto, dentro de la estructura de la sociedad moderna, de un auténtico pensar mítico al que ya era completamente ajeno el funcionamiento psíquico del hombre modernizado. Por lo tanto será un intento de recuperación de valores que habían perecido por el desarrollo de la sociedad industrial; ya no podían alcanzarse sino a través de ciertas reorganizaciones insuficientes, todavía capaces de suplirlos, como fue muy visible en los movimientos de masas de entre ambas guerras.

Es propio de las culturas de grupos sociales emergentes, sea cual fuere su amplitud, riqueza o pobreza, la drástica imposición de sus rejillas interpretadoras de la realidad sobre los demás grupos sociales. No sólo los interpretan merced a ellas sino que tratan de imponérselas como forma de apreciar los valores, proponiendo por lo tanto una generalizada homogenización del cuerpo social sobre la tabla valorativa que aportan. Quiere decir que la cultura mestiza reclama la mestización global de la sociedad andina e incluye por lo tanto a los remanentes indígenas a quienes exalta pero a quienes propone una aculturación profunda bajo su protectorado paternalista. Esa es la función educadora que cabe a las vanguardias. A un hombre político como Mariátegui no podía escapar el papel relevante de las vanguardias para desencadenar y encuadrar un movimiento, capitalizando los descontentos generales a los efectos de poner en marcha a una nación congelada. El lugar de la intelectualidad mestiza en esas vanguardias se ofrecía como capital: disponían ya de una cierta educación, bastante superior a la de millones de indígenas, tenían una visión coherente y simple de sus intereses de clase que veían coincidir con los intereses de la nación, habían logrado luego de siglos de fracaso, estructurar una cierta cosmovi-

¹⁷ György Lukács, *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

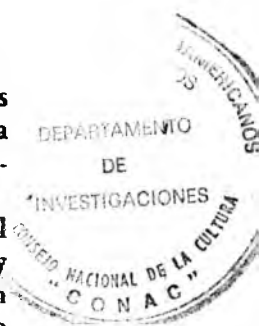
¹⁸ "El hombre y el mito", Lima, *Mundial*, 16 de enero de 1925, recogido en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1950.

sión cultural propia que unificaba de modo coherente y eficaz las diversas aportaciones recibidas. Todo eso constituía una palanca poderosa que podía conducir a los indios hacia el progreso económico y social y también a su integración en la cultura mestiza.

Todos quienes en esa época piensan los problemas desde el ángulo socialista, no dejan de especular sobre esta conducción y lo que ella implica de incorporación al proceso de modernización sobre bases no capitalistas. Con claridad lo expresa Hildebrando Castro Pozo:

En la actualidad, el indio por él mismo no sabría ni por varios decenios sabrá resolver el problema de sus tierras, ni mucho menos el de su culturización. Hoy por hoy, necesita directores; y éstos no pueden ser otros que quienes más le amen y mejor le comprendan, aquellos que no tengan interés premioso de defender clases y prerrogativas y que en cierta circunstancia no sólo lleven aunado su porvenir al del indio sino además que no vivan de su explotación inmisericorde. Y este director racional e ideal, ya que de él ha partido la cruzada reivindicativa del indio, no puede ni debe ser otro que el mestizo.¹⁹

El realismo y el economicismo, nacidos de la pugna ascensional del mestizo en dura batalla con los intereses oligárquicos, resultarán dos buenas explicaciones de la realidad social de su tiempo, pero sólo en la medida en que ésta se pliegue y ordene según los imperativos de la modernización, que son los que abren nuevas perspectivas a los sectores bajos de la pirámide social. Porque esta cultura mestiza comienza a existir desde que un grupo social entra en colisión con los detentadores del poder, coyuntura que los mestizos encuentran gracias a los efectos de la modernización que se les presenta como factor de avance para disputar a las caducas clases dominantes su poder. Por ello la cultura mestiza, nacida a la sombra de las formas culturales de origen occidental propias de los conglomerados dominantes, es de hecho la hija directa de la modernización: ella le facilita su despegue y merced a ella puede oponerse a los poderes tradicionales. No se tratará únicamente de una modernización dependiente, concentrada con exclusividad en las aportaciones tecnológicas que descongelan y subvierten la estructura económica pre-existente, sino también un repertorio doctrinal que permita interpretarla y la ajuste a las demandas específicas del nuevo grupo social que emerge. De la misma fuente occidental de donde procedió el liberalismo viene ahora el socialismo que habrá de operar sobre un doble frente: por una parte, convalida la modernización como



¹⁹ Hildebrando de Castro Pozo, *Op. cit.*

recurso indispensable para asegurar el progreso de la nación y salvar el desequilibrio en que ésta se encuentra respecto a los centros universales del poder, lo que implica la aculturación de las poblaciones indígenas para incorporarlas rápidamente a la fuerza productiva amplia y eficaz que una operación de este tipo reclama con urgencia; por otra parte sirve para enfrentarse a la oligarquía a la que considera incapacitada para semejante tarea histórica, buscando situar ~~la empresa~~ renovadora sobre otras bases sociales que el mesticismo se considera ya en posibilidad de dirigir. Se comprende entonces que la cultura mestiza incipiente descubriera en la modernización y en el socialismo los otros dos factores que, legitimando los básicos indicados, o sea el realismo y el economicismo, completaran un panorama interpretativo de su situación y del papel que le cabía en el inmediato futuro. Los cuatro factores no son sino la expresión, sobre diversos planos de la realidad, de un mismo valor, lo que subraya la simplificación operativa que mueve al pensamiento de este grupo social y su exclusivismo.

Lo que en ese marco no está presupuesto es la valoración positiva de la cultura indígena. Está sí valorizado el hombre, en cuanto entidad equiparable u homologable con el mestizo, asociable aunque paternalísticamente a la empresa transformadora; pero no es igualmente dignificada una cultura que se presenta, fatalmente, como arcaica para un pensamiento modernizador, como una rémora en el proceso de avance. Desde el momento que no se produce tal legitimación intelectual, tampoco se enfrenta como problema la salvaguardia de sus rasgos intrínsecos para un proceso de transculturación como el que se avecina y pregona.

Conviene destacar que fueron sobre todo los líricos, los ilusos, los soñadores, los poetas, los idealizadores impenitentes del pasado, quienes procedieron a esa valoración. No tenían bases reales para fundarla y eso autorizó las severas reprimendas de los socialistas modernizadores, pero como ellos valoraban la "otredad" cultural que también representaba el indigenismo y sus proposiciones no reposaban sobre el realismo ni el economicismo, pudieron cumplir su función idealizadora con toda libertad y aun desaprensión. Incluso dentro de sus filas podían encontrarse espíritus pasatistas y retrógrados, movilizadas por idearios y morales inadecuados a las circunstancias del presente, pero el "corpus" de sus escritos propagandísticos cumplió una función nada desdeñable. Contribuyó a que una generación posterior, mejor pertrechada intelectualmente, mejor informada de la realidad porque ya comenzaba a tener que efectuar su transformación, tomara en cuenta este elemento que los modernizadores despreciaban, la "cultura indígena", se aplicara a comprenderla

y conocerla de veras y por ende a respetarla, buscando entonces las maneras de preservar sus rasgos al tiempo de proceder a la transculturación. Esta generación ya no ignora que el destino del área está en manos de los mestizos, ni que la modernización es una condición ineludible cuyos efectos pueden ser catastróficos visto el atraso y la compartimentación de los países andinos, ni que ella transita por cambios radicales en la propiedad de la tierra y en su explotación racional. Pero a la vez esta generación sigue creyendo que las naciones tienen —y usemos sin temor la palabra— un alma, un centro que establece la identificación y el destino de una comunidad y que ésta trasunta en la construcción de una cultura. Si la variación de las condiciones económicas y sociales debe acarrear, obligadamente, cambios fundamentales en esa cultura, que ellos no destruyan el centro de identidad ni los valores capitales que la basamentan.

Esa modificación puede ser apreciada cotejando dos lecturas de un mismo texto literario, por parte de dos representantes principales de la primera y segunda generación de este período.

Leyendo los *Cuentos andinos* (1920) de Enrique López Albújar, Mariátegui descubre en un costeño la capacidad rara de captar "el alma del quechua" y nos dice de esos cuentos que aprehenden "en sus secos y duros caminos, emociones sustantivas de la vida en la sierra y nos presentan algunos escorzos del alma del indio". Muy pocos años después de esa lectura se sitúa la que efectúa el joven José María Arguedas, quien tenía dieciocho años menos que el maestro:

Entonces cuando llegué a la Universidad, lei los libros en los cuales se intentaba describir a la población indígena: los libros de López Albújar y de Ventura García Calderón. Me sentí tan indignado, tan extrañado, tan defraudado, que consideré que era indispensable hacer un esfuerzo por describir al hombre andino tal como era y tal como yo lo había conocido a través de una convivencia muy directa. (...) Los dos describen al indio como un ser de expresión pétreo, misteriosa, inescrutable, feroz, comedor de piojos.²⁰

López Albújar, que naciera en 1872, fue un típico escritor regionalista todavía muy dominado por los procedimientos del naturalismo del XIX (un Mariano Azeula (1873) que no pasó por una revolución agraria o un Quiroga (1878) que no llegó a conocer la selva) capaz de estructurar con destreza un cuento de horror

²⁰ Alejandro Bernalillo y José María Arguedas: "Poesía y prosa en el Perú contemporáneo", en *Paradigma actual de la literatura latinoamericana*,

como el "Ushanam Jampi" o contar pobremente una leyenda como "Las Tres Jircas", aplicando en un ejemplo y otro una visión mecanicista de la realidad tal como correspondía a su método narrativo. Nada hay en estos textos que deleve "el alma del indio" aunque sí sus comportamientos que caen en la órbita del Código Penal que López Albújar tenía motivos para conocer bien, lo que implica literariamente un recorte dentro de lo real para circunscribir los hechos haciéndolos nítidos y aun golpeantes y a la vez una poda de significados al trasladarlos del plano cultural en que se producen y legitiman a otro donde pierden sus sobreentendidos dentro de una estructura global. Esta operación literaria, que puede reencontrarse en múltiples textos indigenistas, repite la que observamos en las descripciones de la vida india que nos transmitió mucha literatura eclesiástica o administrativa de la Colonia: en ellas los hechos que eran culturalmente aceptables para la sociedad del Inkario se trasmutan en monstruosos salvajismos al ser trasladados a otros parámetros culturales. Lo que en todos ellos presenciamos es el funcionamiento de una cultura aplicada a interpretar los productos externos y objetivados de otra. De ahí que el indigenismo de López Albújar, como el de su ocasional apologista, José Carlos Mariátegui, se nos deleve como un *mesticismo* que cuenta con límites muy precisos.

No quiere decir esto que en cambio no sea mestiza la cultura que maneja José María Arguedas: no podía ser de otra naturaleza, aunque en él es perceptible cierto desvío hacia ese sector social al cual sin embargo no ha dejado de considerar el destinatario del futuro. Pero al pasar de una generación a otra se ha producido un ahondamiento de la visión. Esta ha resultado impregnada por valores que implícitamente desdeñaban los conductores ideológicos del movimiento mestizo, apuntando así también a una inicial división dentro de él que podríamos rastrear en otros aspectos de la vida nacional.

En el trasiego generacional se ha producido esta revisión que conduce al descubrimiento de zonas de la sensibilidad, del pensamiento, de la imaginación del indio, que eran ignoradas. Con tal hallazgo se pone fin al primer indigenismo y se promueve una literatura y un arte que no pueden significarse por esa palabra en la medida en que ella quedó cristalizada por su planteo inicial, ni tampoco se podrá llamar indígena a secas, como dubitativamente especulaba Mariátegui, porque tampoco es una creación directa de los indios. Quienes participarán de la empresa serán mestizos o blancos, indistintamente; el nivel de la tarea intelectual se jerarquizará y se especializará: surgirán sociólogos, antropólogos, folkloristas que concurren a una sustentación adulta de los conocimientos y en

particular la creación artística recobrará su autonomía y no servirá exclusivamente a los propósitos de una demanda social.

La década del cincuenta marca el triunfo del movimiento indigenista, lo que quiere decir que ha logrado su propósito primordial: corroer los valores de la cultura dominante, precipitarlos en una crisis de descrédito, obligar a la nacionalidad a aceptar nuevas proposiciones. Pero en los mismos momentos en que consigue su expansión a un radio social mayor que el diseñado por las vanguardias y cenáculos intelectuales en que se había desarrollado, sus proposiciones resultan envejecidas por los aportes de esa nueva generación. Este es el momento en que surge la narrativa de José María Arguedas, la poesía de Sologuren y Westphalen, la pintura de Fernando de Szyslo, la crítica de Sebastián Salazar Bondy y Alberto Escobar, la sociología de José Matos Mar o Carlos Delgado, y la obra de tantos más. En el campo específico de las letras puede servir de indicador la antología *La narración en el Perú*, que prepara Alberto Escobar²¹ porque se apoya en una nueva concepción valorativa de la literatura que permite ingresar las narraciones tradicionalmente estimadas como literarias pero también el cuento folklórico, el fragmento documental e histórico, el material de procedencia indígena o el que desciende de manifiestas fuentes externas, buscando integrar todos los textos en una sola literatura. Es la misma proposición que tratará de integrar "todas las sangres" de la nación. Que no es lo mismo que suplantarse a unas por otras.

3. Regionalismo y cultura

COMO Arguedas perteneció (al igual de Guimaraes Rosa, en el Brasil) a la primera generación que surge con posterioridad al planteo inicial del dilema vanguardismo-regionalismo (del mismo modo que Juan Rulfo y Gabriel García Márquez pertenecerán a una segunda generación de esa misma línea problemática, puesto que sus libros aparecerán mediados los años cincuenta, o sea veinte años después de los de sus antecesores) resulta un directo heredero de sus concepciones, a la vez que le cabrá comprobar las modificaciones que el tiempo (la modernización) introdujo con efectos quizás previstos pero en todo caso no vistos por los teorizadores de la primera hora.

La base regionalista sobre la que asienta vida, experiencia y arte Arguedas, deriva en línea recta de la redefinición del concepto efectuada por Mariátegui y en particular del modelo que le sirviera

²¹ Alberto Escobar: *La narración en el Perú*. Lima, Editorial Letras, 1955.

a éste para introducir sus modificaciones. Porque tanto la ya clásica tripartición de la geografía y la cultura andinas en costa, sierra y selva, así como la revaloración de la cultura serrana en oposición a la costeña tipificada en la ciudad de Lima, respondió a una generalización teórica que se apoyaba en un determinado modelo regional: el representado por la zona sur de los Andes peruanos, cuando ellos se aproximan a la costa y parecen ahogarla con sus montañas.

Mariátegui decía que el regionalismo no es

en ninguna parte tan sincera y profundamente sentido como en el sur y, más precisamente, en los departamentos de Cuzco, Arequipa, Puno y Apurímac. Estos departamentos constituyen la más definida y orgánica de nuestras regiones. Entre estos departamentos el intercambio y la vinculación mantienen viva una vieja unidad: la heredada de los tiempos de la civilización incaica. En el sur, la "región" reposa sólidamente en la piedra histórica. Los Andes son sus bastiones.²²

En esa misma zona transcurre niñez y adolescencia de Arguedas. Ella constituye el escenario de sus obras. De ahí extrajo sus personajes y los conflictos de sus narraciones. En la fecha en que Mariátegui hacía esta descripción (1928) y tenía entonces 33 años, José María Arguedas era un adolescente de 17 años que vivía en esos lugares, donde había pasado buena parte de su existencia, aprestándose para trasladarse a Lima.

Tres rasgos definen este complejo regional, aunque sólo dos fueron los que se manejaron frecuentemente para transformarlo en un prototipo, en el pensamiento de los indigenistas de los años veinte. Esos rasgos permitieron construir un diseño claro y homogéneo que funcionará como patrón dentro de la vida intelectual peruana por un largo período. Será una suerte de modelo, con respecto al cual serán medidos los escritores y filiadas sus obras. El propio Arguedas, cuando trata de explicar las diferencias que existen entre su arte y el de Ciro Alegría, las atribuye a que este último había nacido en la sierra norte y describía a los personajes de esa región, mientras él pertenecía a la sierra sur.²³

El primer rasgo es histórico-cultural. Se trata de la zona en que se constituyeron los fundamentos de la civilización quechua y donde estuvo asentado el que para Wissler habría sido un típico "centro cultural" lo que explica el mayor grado de impregnación de determinados valores, según el punto más elevado a que pudo llevarlos una comunidad. Refiriéndose a los departamentos de Cuzco, Apurímac y Ayacucho, decía en 1949 Arguedas que

²² Mariátegui, *Siete ensayos*, ed. cit.

²³ En "Poesía y prosa en el Perú contemporáneo", *op. cit.*, p. 199.

constituyeron en la antigüedad el centro de difusión de la cultura quechua; actualmente todos sus habitantes son de habla quechua y en ninguna otra región es más densa y profunda la supervivencia de la antigua cultura peruana.²⁴

El segundo rasgo, que se combina estrechamente con el anterior, es el correspondiente al *habitat*. En especial en lo que tiene que ver con sus peculiares condiciones de aislamiento que durante siglos vinieron a funcionar como fortificaciones naturales. Mariátegui habla de "bastiones" lo que semánticamente traduce bien su pensamiento. Arguedas, con objetividad científica, explica esta situación:

Nunca cruzó una diligencia de Lima al Cuzco, ni de Lima a Trujillo o Arequipa. La locomoción con tiros animales no era practicable ni en la costa ni en la sierra del Perú: el arenal suelto del desierto y los abismos de las cordilleras lo impedían. Los pueblos peruanos estuvieron siempre aislados por la topografía invencible (...) El aislamiento geográfico de los pueblos es la causa determinante del mayor poder e influencia que en el Perú tuvo y tiene la cultura nativa.²⁵

De esta manera, el aislamiento geográfico es visto desde el ángulo de su positividad y menos desde el que registra sus notorios prejuicios. Pues a él también se debe, obviamente, la remanencia de regímenes socio-económicos arcaicos y expoliadores que, nacidos en la época del Colonialismo, cuando en cambio sí funcionó un mínimo sistema de comunicaciones para las necesidades del Imperio, entró en crisis al producirse la Independencia y acrecentó el aislamiento y por ende una suerte de regionalidad regional. La tendencia a una interpretación positiva responde a esa gran investigación intelectual acerca de lo auténtico americano que recorrió el continente de un extremo a otro a partir de la tercera década del siglo, a la cual debemos una explosión de ensayos (desde Samuel Ramos hasta Ezequiel Martínez Estrada) y las teorizaciones de movimientos como el nativista, el indigenista, el negrista que cumplen los equipos de las clases medias emergentes, investigación que puede unificarse por la búsqueda de una intrahistoria latinoamericana, muchas veces conservada viva en los estratos inferiores de la sociedad.

También en este capítulo referido al rasgo regional del aisla-

²⁴ José María Arguedas, *Cantones y cuentos del pueblo quechua*, Lima, Editorial Huscarán, 1949, p. 9.

²⁵ José María Arguedas, "El complejo cultural en el Perú y el primer Congreso de Peruanistas. (Lo indio, lo occidental y lo mestizo. Los prejuicios culturales, la segregación social y la creación artística.)" En *América Indígena* México, XII, 2 abril, 1952, pp. 131-39.

miento impuesto por la geografía, Arguedas tiene una visión de tipo culturalista pero no conservadora ni pasatista sino atenta a las tendencias históricas que prefiguran el futuro. Consciente de que ha de producirse un proceso de transculturación (no hay ningún otro camino, como no sea la dehesa y las reservaciones, transformando las antiguas culturas en ghettos) que es fatal a los efectos de alcanzar la unidad nacional, registra ese aislamiento como una inesperada colaboración que redujo las distancias entre las dos culturas en contacto, atemperó la violencia de los previsible choques, introdujo una regulación intermediadora que facilitó un cierto ajuste entre los tiempos históricos en que cada una de estas culturas se movía.

Ya lo había observado en 1947:

El poder aislador de las montañas fue un aliado de la cultura nativa, pues retardaba el ritmo de penetración occidental, auxiliando a la retraducción de los caracteres culturales impuestos con mayor violencia por la invasión: tal, por ejemplo, el caso de la religión y la infinita serie de complejos culturales que tienen su fundamento y eje en la religión y sus prácticas externas.²⁶

El habitat, sin embargo, no sólo funcionó como muralla protectora. Tuvo una influencia manifiesta en la edificación de la cultura regional, en la misma medida en que ésta se presentó como una respuesta humana a las condiciones geográficas, climáticas, etc. introduciéndoles modificaciones o aprovechando sagazmente sus posibilidades. En la región, este modelaje de la naturaleza se cumplió desde la época del Inkario, con los cultivos en terraza, los sistemas de regadío, el desarrollo de determinados cultivos, la lucha constante para la mejor utilización del agua.

Se trata de una región que a lo largo de un período varias veces secular generó una estrecha asociación de la sociedad y su habitat: la primera procedió a una profunda impregnación humana de la segunda, instaurando lo que los antropólogos llaman un ambiente, donde se equilibraron y conjugaron sus diversas aportaciones.²⁷ No puede ser, por lo tanto, insólito, que los productos literarios de la cultura indígena (canciones, cuentos, leyendas, conse-

²⁶ José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, 1947 (2ª ed. Casa de la Cultura del Perú, 1970, pp. 14-5).

²⁷ Una discusión sobre las diversas tesis acerca de las relaciones del habitat y la cultura en el libro de Melville Herskovits, *Man and his Works*, New York, A. Knopf, 1948 (Trad. española: *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952).

jas), así como su religión y sus creencias morales, hayan integrado a la naturaleza dentro de su cosmovisión cultural, con suficiente coherencia y sistematización para resistir el desgaste derivado de la penetración, dificultosa, de la cultura occidental. A imagen de lo que observamos en otras sociedades de asentamiento rural, en esta región se levantó una estructura cultural que absorbió íntimamente los rasgos del habitat, adecuando al hombre a su medio. En ningún material es posible percibir mejor estas operaciones que en el acervo folklórico. Comentando algunos cuentos recogidos de la tradición oral, Arguedas observa que

describen las actitudes de los seres, el paisaje, las mínimas circunstancias terrenas en que se mueven los personajes, de tal modo, con tan asombrosa exactitud y profundidad, que la naturaleza física y el mundo vivo, animales, hombres y plantas, aparecen con una ligadura tan íntima y vital, que en el mundo de estos cuentos, todo se mueve en una comunidad que podríamos llamar musical.²⁸

Es una ajustada definición del problema. Se trata de la instauración de una "comunidad musical" y no puede menos de evocarse la asociación que años después establecerá Lévi-Strauss entre los relatos de la mitología y las estructuras musicales. La realidad física y las invenciones culturales juegan, entrelazándose, según pautas armónicas que son también formas del pensamiento, y construyen un universo armónico: la operación cultural básica es la de "concertar" la multiplicidad de elementos apelando a las más variadas estructuras formales, sobre todo cuando debe recoger dentro de ellas los datos provenientes del habitat secular.

Más que una suerte de animismo, que incluso en las creencias indígenas alterna con otras visiones (como se ve en las metamorfosis de los "huascas" y en las jerarquías fijadas entre dioses creadores y "wamanis") hay aquí una valoración precisa del papel que juegan en la vida de las comunidades los elementos físicos: es apreciación de la potencialidad del río o de la montaña, de su función en un orden natural bien conocido, del lugar que les cabe a las plantas y a los animales como partícipes de una tarea que cumplen conjuntamente con los hombres. Todos estos elementos no se presentan escindidos de la especie humana, sino relacionados con ella, acompañándolo de alguna manera en la edificación de la cultura. Por lo cual, si no hay animismo en Arguedas, tampoco podrá encontrarse ajenidad.

Uno de los rasgos de la cultura india que notoriamente persiste

en él, inserto en la cosmovisión infantil que a veces utiliza, es el sentido integrador de vida humana y habitat, de cultura y naturaleza, o sea la captación íntegra y armónica —musical— de un ambiente. Lo confiesa el niño de *Los ríos profundos*:

¡Yo que sentía tan mío aun lo ajeno! ¡Yo que no podía pensar, cuando veía por primera vez una hilera de sauces hermosos, vibrando a la orilla de una acequia, que esos árboles eran ajenos! Los ríos fueron siempre míos; los arbustos que crecen en las faldas de las montañas, aun las casas de los pequeños pueblos, con su tejado rojo cruzado de rayas de cal; los campos azules de alfalfa, las adoradas pampas de maíz.²⁹

Se trata de la remanencia de una cosmovisión cuyos orígenes indios pueden reconocerse pero que podemos encontrar, hoy día, en numerosas sociedades rurales de América Latina, en sus usos y costumbres, pero también en sus espontáneas producciones literarias. Son rasgos propios de las culturas regionales de la ruralía más que de las culturas específicamente indias. Pero éstas los colorean con sus peculiares vislumbres y traducen en ellos sus formas de pensamiento.

El tercer rasgo del complejo regional es el más paradójico. No sólo responde a una cultura tradicional autóctona resguardada, no sólo se adecúa a un determinado habitat entretejiendo con él su cosmovisión, sino que responde a una determinada situación social. El modelo regionalista de los departamentos del sur peruano no habría logrado su peculiar expresión si no fuera también consecuencia de un régimen de despotismo y servidumbre, con una intensidad que es difícil reencontrar en otras regiones andinas. Arguedas pudo, gracias a su investigación etnológica, precisar el funcionamiento de este rasgo y su papel constitutivo en la composición de una cultura. Su trabajo científico se sitúa treinta años después de los manifiestos de Haya y Mariátegui, se enriquece con su experiencia adolescente en el seno de las comunidades indígenas y se expresa en dos largos estudios que consagró al valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, pertenecientes a la sierra central³⁰ y en un curioso "Puquio revisited"

²⁹ *Los ríos profundos*, cap. V, "Puente sobre el mundo".

³⁰ José María Arguedas, "Evolución de las comunidades indígenas. El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial", en *Revista del Museo Nacional*, Lima, t. XXVI, año 1957, pp. 78-151; "Folklore del valle del Mantaro (provincias de Jauja y Concepción). Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales", en *Folklore Americano*, Lima, I, 1, pp. 101-298.

donde procedió a examinar las transformaciones sobrevenidas en la región donde había pasado sus años de infancia.³¹

En el primer ejemplo de análisis de una sociedad regional indio-mestiza (Huancayo) descubre que se había efectuado un proceso de incorporación de rasgos de la cultura occidental que no fue en desmedro de la conservación y aun el desarrollo de los valores tradicionales, de tal modo que un sensible mejoramiento económico, una utilización de la tecnología moderna, una libertad social considerable, no desfibraron la contextura original de una sociedad indígena ni sus pautas culturales básicas. Esto es lo que le permite afirmar que esta sociedad se ha convertido en "un foco de difusión cultural compensador de la influencia modernizante cosmopolita ejercida por Lima" lo que por tanto la convierte en un nuevo modelo regional cuya eficacia habrá de relevarse como mayor que el modelo establecido de sociedades a la defensiva, acantonadas tras los baluartes geográficos en la conservación de su pasado. Buscando las causas de esta excepcional situación, las rastrea en el comportamiento a que se vieron forzados los conquistadores de la zona así como en los motivos que durante la Colonia llevaron a una asociación equilibrada de culturas donde la India no pasó por el sistema de sometimiento que es, en cambio, el que permite explicar lo ocurrido en los departamentos de la sierra sur peruana.

De su análisis se desprende que es el sistema social imperante el tercer rasgo que concierne a definir las culturas regionales y que en el caso del modelo presentado por los indigenistas de los años veinte, se trataba de una sociedad sometida, golpeada, que se había aferrado a su cultura tradicional para sobrevivir dentro del estrecho margen que se le toleraba. Arguedas, que vivió dentro de ese modelo y en él se nutrió de los elementos que atesoraba, provenientes de un pasado remoto y reelaborados a la luz de las circunstancias contemporáneas, describe con toda nitidez la acción de este factor social.

El cuadro de las comunidades del sur es muy diferente. La lucha de éstas contra la voracidad de los terratenientes vecinos y colindantes ha sido y es cotidiana y desigual. Y no existían en esas regiones sino dos fuerzas casi nítidamente enfrentadas: la comunidad indígena, integrada por analfabetos tenazmente mantenedores de sus antiguas costumbres y el humillado, dueño de indios colonos que trabajaban en

³¹ José María Arguedas, "Puquio, una cultura en proceso de cambio", *Revista del Museo Nacional*, Lima, t. XXV, año 1955, pp. 184-323. Recogido posteriormente en el volumen colectivo *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, Univ. Nacional Mayor de San Marcos, 1964. Pról. José M.

forma prácticamente gratuita para el terrateniente, que no tiene ambición mayor que la de reducir a la condición de colonos a todos los indios de las comunidades, colindantes y no colindantes suyas. El mestizo y el pequeño propietario son mínimas fuerzas, necesariamente aliadas o al servicio de los hacendados, pues no tienen otra forma de continuar subsistiendo.³²

La positividad cultural que el indigenismo vio en estas comunidades, puesto que ellas sí habían resguardado la autenticidad y la originalidad de una cultura autóctona, mostraba su trágico reverso: esa conservación era hija de una expoliación secular contra la cual combatía simultáneamente el indigenismo sin plantearse las consecuencias del proceso de cambio. El indigenismo reclamó equiparación de derechos económicos, políticos y sociales, integración en el desarrollo del país, aceptación de las normas modernizadoras y, los del sector socializante, la utilización de fórmulas cooperativistas o socialistas de producción. Es probable que la aplicación de éstas implicara efectos menos disolventes sobre las culturas indígenas que las correspondientes a los sistemas capitalistas de desarrollo que fueron las que se pusieron en funcionamiento y cuyos efectos pudo examinar Arguedas en los años cincuenta. Porque ese fue el problema al que tuvo que hacer frente y que no estaba previsto por los indigenistas de la generación anterior: los efectos que una descongelación socio-económica brusca habría de tener sobre las culturas tradicionales.

Este asunto vuelve una y otra vez en los escritos teóricos de Arguedas y dado que son poco conocidos, pues el autor nunca los reunió en libro, conviene transcribir sus conclusiones. Estas contribuyen a quebrar el estereotipo que fue creado en torno a la figura de José María Arguedas (intuitivo primitivo y genial, posesionado de la pasión de lo indígena, algo así como un indio que hablaba correctamente el español) y dan prueba de la lucidez y cabal conocimiento de los problemas de su tiempo que lo caracterizaron y, por ende, de la voluntariedad y coherencia de su proyecto transculturador. No respondió a la mera nostalgia del pasado, ni al oscuro pago de una deuda de gratitud, sino a una fundada proposición intelectual acerca del cuál debía ser la misión de un escritor peruano de su época y qué era lo que debía hacer para contribuir a solucionar los problemas centrales de su país. Una obra como *Todas las sangres* será tanto una novela como un programa de gobierno y toda su producción cumple con los requerimientos de un servicio social en la zona de sus conocimientos y capacidad.

³² "Evolución de las comunidades..." art. cit., p. 91.

Mariátegui no pudo ver lo que vio Arguedas, o sea los efectos que promovió la violenta modernización de la época. Del mismo modo que ocurrió con Claude Lévi-Strauss, quien fue uno de los últimos antropólogos en percibir, a la altura de 1935, el aislamiento en que estaban las regiones internas del Brasil³³ antes de que fueran subvertidas por los planes carreteros, Arguedas conoció la época de encierro defensivo y su transmutación.

Hace apenas unos veinte años que las antiguas áreas culturales que fueron respetadas durante la administración colonial, están siendo destrozadas y reordenadas por las carreteras (...) Finalmente en estos años se observa un nuevo acontecimiento demográfico que ha de influir de modo decisivo en la futura configuración cultural del Perú: el traslado constante y creciente de la población serrana hacia la costa, especialmente a Lima y a las otras ciudades (...) En la gran Capital, que ha triplicado su población en 20 años, se han convertido en células irradiantes de la cultura andina.³⁴

El citado es un texto del año 1952. En otro del año 1956, con motivo de la muerte de José Sabogal, vuelve sobre el punto:

Durante las últimas décadas de este siglo, la influencia de la cultura moderna en las regiones andinas del Perú se hizo mucho más penetrante, como consecuencia de la apertura de las vías de comunicación mecánica. Estas vías redujeron el tiempo que duraban los viajes de la Capital a las provincias y de la costa hacia la sierra y la selva, en proporciones revolucionarias. En treinta años el Perú saltó del sistema de comunicación feudal al de las carreteras y aviones.³⁵

La modernización se había instalado, por asalto, dentro de los antiguos bastiones de los Andes. Ya las montañas no preservaban la llegada de las avanzadas de la cultura occidental ni servían para reducir el tiempo que la separaba de la indígena, a los efectos de una progresiva apropiación de elementos nuevos. En esas condiciones, las culturas más tradicionales, más puras, eran las que se revelaban como las más inócuas para defenderse, las que se entregaban al proceso de aculturación que las despojaba de su identidad, celosamente custodiada por siglos. No serán sólo los millares de serranos que se apelmazaban en las barriadas limeñas y a los cuales pretendió consagrar su último libro (*El zorro de arriba y el zorro*

³³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, París, Plon, 1955, p. 109.

³⁴ "El complejo cultural en el Perú...", art. cit., pp. 137 y 136.

³⁵ "José Sabogal y las artes populares", art. cit., p. 241.

de abajo) sino las comunidades originarias donde mezcladamente se registran influencias positivas y negativas: mejoras materiales junto a desequilibrios abismales, pero sobre todo la pérdida de sus raíces, la destrucción de un equilibrio cultural que no es reemplazado por ningún otro equivalente, el arrasamiento de una cosmovisión comunitaria reemplazada por el "individualismo escéptico" de la sociedad burguesa contemporánea.

Cuando veinte años después de abandonarlo, Arguedas vuelve a Puquio, escenario de su infancia, ahora en calidad de investigador antropológico, descubre que ya no es la "capital de una zona agropecuaria anticuada, de tipo predominantemente colonial" sino que "se ha convertido en un centro comercial de economía activa" y analiza esas modificaciones. Registra elevación de niveles económicos, desarrollo del sector mestizo, disminución de la autoridad despótica de los terratenientes, adaptación a técnicas modernas de producción, etc. Pero también registra el desfibramiento de los valores raigales y por lo tanto la desculturación sin más, el vacío donde no cabe ni siquiera la posibilidad de una rearticulación dentro de la cultura moderna de dominación, sólo el rendimiento a sus imposiciones.

En lo que se refiere a los naturales, observamos que este proceso va encaminado a la independencia respecto del despotismo tradicional que sobre ellos ejercían y aún ejercen las clases señorial y mestiza; pero, al mismo tiempo, el proceso está descarnando a los naturales de las bases en que se sustenta su cultura tradicional, sin que los elementos que han de sustituirlos aparezcan con nitidez. Siguen ahora, aparentemente, un camino abierto hacia el individualismo escéptico, debilitados sus vínculos con los dioses que regularon su conducta social e inspiraron, armoniosamente, sus artes, en las que contemplamos y sentimos una belleza tan perfecta como vigorosa.³⁶

Este proceso puede seguirse, utilizando como guía a las cosmovisiones culturales, merced a un mito generado por diversas comunidades indígenas del Perú, recogido por varios investigadores, entre ellos el propio Arguedas en la región de Puquio, habiendo llamado poderosamente la atención de sociólogos y antropólogos.

Se trata del mito de Inkarrí (Inka rey) que por sus características ha nacido dentro del período de la Colonia, anudando elementos de la mitología pre-hispánica, algunos de los cuales se encuentran consignados en los textos del Inca Garcilaso de la Vega, con otros que son de fecha posterior y que sirven para manifestarnos

³⁶ "Puquio, una comunidad...", art. cit., p. 232.

la persistencia de la auto-afirmación de la cultura indígena y de la esperanza que puso en su reinstauración sobre la antigua tierra del Inkario. El componente original del mito es el que refiere que la cabeza del héroe cultural, una vez muerto, ha sido enterrada, ya bajo la ciudad de Lima ya bajo la de Cuzco, pero que esa cabeza inmortal está operando la germinación de su propio cuerpo para que una vez que lo haya completado vuelva a reinar sobre los hombres y vuelva a ejercer su poder civilizador.³⁷ Es evidente, como lo ha hecho notar Bourricaud, que estamos en presencia de una reivindicación cultural por parte de un pueblo sometido pero no vencido puesto que en él sigue alentando la esperanza de su reinstalación en el poder. La cual se hará sobre la misma tierra y no ya en el cielo que nos tienen prometido, restaurando su cultura tradicional.

Pero como observa Arguedas en sus anotaciones, ese mito tan significativo sólo es conocido en la ciudad de Puquio por la generación de los abuelos, los viejos o mayores de la sociedad. La generación intermedia, de los hombres entre 30 y 40 años, tiene algunas vagas y confusas noticias acerca del mito, pero no es capaz de desarrollarlo orgánicamente ni percibir, como lo hacen sus mayores, su alcance rebelde, mezclándolo frecuentemente con historias religiosas católicas. La generación de los jóvenes lo ignora por completo. En el proceso de aculturación registrado a lo largo de las últimas décadas, la pérdida de los valores culturales propios lleva también a la pérdida de las reivindicaciones comunitarias, que se sumen dentro de otras que pertenecen a las estructuras de clase de la sociedad modernizada.

Es en este punto que se puede medir la importancia de una transculturación y se puede comprender la insurgencia abrupta de Arguedas contra lo que él entendía como una "aculturación". El progreso de una sociedad, la elevación de sus "standards" de vida, la adecuación a las exigencias de una civilización tecnológica, que se presentan como conquistas positivas para los más, no debería acarrear la pérdida de la identidad, el arrasamiento de las bases cul-

³⁷ En el citado ensayo ("Puquio, una comunidad..."), Arguedas da cuenta de las tres versiones que él y Josafat Roel Pineda, recogieron. Esos textos volvieron a ser publicados como introducción a un artículo de François Bourricaud donde los somete a análisis desde el punto de vista sociológico ("El mito de Inkari", en *Folklore Americano*, Lima, IV, 4, dic. 1956, pp. 178-187). Con el agregado de nuevos textos descubiertos por otros investigadores, incluso estudiantes universitarios, Arguedas procedió a un examen general del mito y sus variantes, conectándolas con los diversos tipos de poblaciones indígenas en que se los había descubierto, en su artículo "Mitos quechuas post-hispánicos", en *Amaru*, Lima, N° 3, jul.-sept. 1967, pp. 14-18.

turales sobre las cuales se edificó una sociedad durante siglos, su nota distinta, su aporte a la sociedad global humana.

Es aquí donde se comprende cabalmente qué pretendió hacer Arguedas con su obra. Él, como las montañas andinas, buscó resguardar una tradición, aquella que conformó para él su universo infantil más pleno, y reinsertarla dentro de las culturas modernas de la dominación. Una tarea ciclópea a la que debemos una obra excepcional.