

LA NOVELA INDIGENISTA: UNA DESGARRADA CONCIENCIA DE LA HISTORIA

Antonio Cornejo Polar
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El deslinde entre indígena e indigenista es —o debería ser— el punto de partida de toda reflexión sobre el ejercicio artístico que se reconoce genéricamente bajo la segunda denominación: de aquí, de la conciencia de su precaria y contradictoria ubicación socio-cultural, como vínculo e hiato entre el universo que lo produce y el universo al que se refiere, deriva la posibilidad de explicar su heterogeneidad constitutiva, su heterodoxia formal y su carácter representativo o si se quiere reproductor de la disgregada índole de los países andinos y de otros de similar itinerario histórico.

A partir del sistema de ideas implícito en este resumen —desarrollado en ocasiones anteriores—¹ trato ahora de profundizar en una dimensión específica y dentro de un campo severamente limitado: las conciencias de la historia que se entrecruzan y compiten en la novela indigenista peruana durante el periodo que se centraliza —sin agotarse— en la década de los treinta.²

Un tiempo convulso

El indigenismo es uno de los componentes esenciales de la producción artística, ideológica y científica que refleja y estimula las turbulencias sociales de un periodo excepcionalmente conflictivo: la crisis de la hegemonía civilista (1919), el extenso y contradictorio gobierno de Leguía (1919-1930) y su sustitución por dictaduras fascistoides (1930-1939), constituyen la superficie política de un complejo proceso económico y social marcado —en trazos gruesos— por la rápida modernización capitalista bajo imperio de los Estados Unidos y por la consiguiente agudización de la lucha de clases. Algunos piensan que se vivió entonces, especialmente entre los últimos años del Oncenio y los primeros de la dictadura de Benavides, una auténtica “situación revolucio-

1 En orden de redacción: “Sobre el modo de producción de la literatura indigenista”, en: *Homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Universidad Católica, 1978; “Para una interpretación de la novela indigenista”, en: *Casa de las Américas*, XVI, 100, La Habana, enero-febrero 1977; “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV, 7-8, Lima, 1978.

2 Con una ampliación (ciertas referencias a novelas de otras literaturas andinas) y un recorte (el análisis se centra en dos textos: *El mundo es ancho y ajeno* y *Yawar fiesta*).

naría”.³

Es importante advertir que este clima signa, de distinta manera pero con similar intensidad, los años formativos de los dos clásicos de la novela indigenista: Ciro Alegría (1909-1967) y José María Arguedas (1911-1969). Aquél como militante aprista comprometido en acciones subversivas y éste —cercano al movimiento comunista— como adherente a diversas causas de la izquierda peruana, experimentaron lo que parecía ser la víspera de la revolución. Años después Arguedas recordó este periodo: por entonces él y muchos otros creyeron que la revolución —lo dice textualmente— “estaba a la vuelta de la esquina”.⁴

Una nueva historia

Dentro de una situación social así definida es natural que la reflexión histórica adquiriera prioridad y urgencia. La acumulación de transformaciones reales y la inminencia de otros cambios aún más profundos y decisivos incentivaron la apertura de la conciencia sobre la problemática global de la temporalidad. El discurso histórico que entonces se emite, marcadamente el producido por la generación llamada del Centenario, significó a su vez una transformación sustancial con respecto al modo anterior de concebir y practicar el pensamiento histórico.⁵

Por lo pronto, de la historia como rescate y celebración de una tradición hispánica que pudiera explicar y legitimar el orden presente — el orden oligárquico— se pasa a la historia como discusión del pasado, cuestionamiento del presente y prefiguración del futuro. A más de la dimensión crítica —hasta entonces superficial o ausente, salvo en casos de verdad excepcionales—⁶ la historia gana para sí una función programática: tal vez, evocando el título de un libro de Jorge Basadre (1903), el gran tema histórico sea en ese momento la dilucidación de la manera como deberá realizarse la incumplida “promesa de la vida peruana”.⁷

3 Cf.: Mirko Lauer (ed): *Frente al Perú oligárquico*, Lima, Mosca Azul, 1977; Baltazar Caravedo: *Clases, lucha política y gobierno en el Perú (1919-1933)*, Lima, Retama, 1977.

4 “La narrativa en el Perú contemporáneo”, en: Juan Larco (ed): *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Casa de las Américas, 1976, p. 479. Reproduce una conferencia dictada en 1968.

5 Cf.: Pablo Macera: “La historia en el Perú: ciencia e ideología”, en: id: *Trabajos de historia*, Lima, INC, 1977, tm. I.; Alberto Flores Galindo: “Los intelectuales y el problema nacional”, en: Varios: *7 ensayos: 50 años en la historia*, Lima, Amauta, 1979.

6 Sin pertenecer específicamente al campo de la historia, la excepción más destacada sería González Prada (1848-1918). No deja de ser significativo el vínculo de su pensamiento con puntos claves de la ideología indigenista.

7 El libro es de 1943. La idea del Perú como nación irrealizada es preeminente en las décadas de los veinte y treinta. Cf.: Julio Cotler: *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1978.

Se transforma además —en diverso grado según los casos— el espacio sobre el que se ejerce el trabajo histórico; por ejemplo, se intenta la formulación de una historia económica y de los movimientos populares, se enfatiza la importancia de lo prehispánico, cuyo conocimiento es revisado, corregido y ampliado considerablemente, se estudian y reivindican con pasión las instituciones y las artes indígenas contemporáneas y se afirma su matriz autóctona,⁸ etc.

Entre la permanencia y el cambio

Es indispensable subrayar que en el campo tensivo generado por estas (y otras muchas) transformaciones subyace una aguda aunque tácita contradicción: es el conflicto entre la programaticidad del pensamiento histórico, que supone la postulación de una realidad distinta para el futuro, y el temple reivindicativo del tratamiento de la tradición y la contemporaneidad indígenas, que supone, en cierto sentido al menos, una apelación reiterativa al pasado. En términos muy esquemáticos: la urgencia de una transformación social se entraba con la necesidad de preservar la raíz autóctona de la nacionalidad. Tal vez los planteamientos iniciales de Luis E. Valcárcel (1891) sean los más representativos —precisamente por su carácter paradójico— de este conflicto: él preconizaba una transformación, sí, pero una transformación que restaurara el pasado.⁹

Ciertamente este conflicto es mucho más que una cuestión académica. Por una parte parece consonar con la índole predominantemente milenarista de los movimientos campesinos de la época y con los más o menos confusos ideales de restauración incaica que se filtran en las proclamas tanto de las asociaciones indigenistas como en las de organismos de “auténtico origen campesino”,¹⁰ por otra parte, reaparece en el pensamiento de quienes vertebran su producción intelectual sobre un eje político y en este orden de cosas impregna —por cierto que de distinta manera y con diversa intencionalidad— el ideario y los programas de los partidos que surgen durante estos años.¹¹

No es en modo alguno casual que el mismo conflicto esté presente como sustrato en los tres libros que mejor compendian las alternativas contradictorias que en ese tiempo se le ofrecen a la sociedad peruana: en la opción

8 Cf. estudios citados en la nota 5. Habría que añadir la producción artística del indigenismo. Cf. Mirko Lauer: *Introducción a la pintura peruana del siglo XX*, Lima, Mosca Azul, 1976.

9 Cf.: *Tempestad en los Andes*, Lima, Minerva, 1927. Marfil Francke Ballve: “El movimiento indigenista en el Cusco”, en: Varios: *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, Lima, CELATS, 1979.

10 Aludimos en especial al Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Cf.: Wilfredo Kapsoli: *Los movimientos campesinos en el Perú: 1897-1965*, Lima, Delva, 1977, p. 63.

11 El Apra (que se funda en México en 1924) y el Partido Socialista (que se funda en 1928 y luego se convierte en Partido Comunista en 1930).

revolucionaria, espléndidamente plasmada en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui (1894-1930), en la polémica respuesta conservadora de Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), resumida en *La realidad nacional* (1930) y en *El antimperialismo y el Apra* (1936) de Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), que corresponde al periodo más radical de ese partido, se encuentran persistentemente — de manera tácita o expresa— los signos de esa doble y contradictoria urgencia: la de cambiar la realidad y la de preservar la raíz nativa de la nacionalidad.¹²

La comunidad: núcleo conflictivo

En buena parte esta problemática se concentra, desde la perspectiva de las ciencias sociales y de las ideologías políticas, en el tema de la comunidad indígena.¹³ Los grupos progresistas o revolucionarios que producen el indigenismo la perciben como manifestación supérstite de los más encumbrados valores de la cultura indígena y como forma de organización social —frecuentemente asociada al “comunismo primitivo”— que pone en evidencia las virtudes del colectivismo; al mismo tiempo, sin embargo, esos mismos grupos no pueden dejar de advertir su inserción dentro del sistema feudal o semifeudal —que es el sistema que recibe el más severo enjuiciamiento—¹⁴ y tienen que postular su modernización. No es tampoco casual que el título del libro más importante sobre la materia, *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936) de Hildebrando Castro Pozo (1890-1945), aluda a ese tránsito innovador.¹⁵ Otra vez, pero ahora de manera harto más concreta, reaparece la difícil convivencia —o la inevitable contradicción— entre la preservación y el cambio.

La narrativa indigenista y la comunidad

Para el indigenismo, para la novela indigenista en especial, éste es el contexto inmediato en lo que toca a la elucidación del sentido de la historia. Es sintomático que José Carlos Mariátegui distinga en la obra de Enrique López Albújar (1872-1966) el cuento “Ushanam Jampi” (de *Cuentos andinos*, 1920) por aludir a la comunidad indígena y revelar algunos de sus valores;¹⁶ pero lo es

12 Naturalmente la propuesta de Belaúnde (sintetizada en su concepto de “peruanidad”) representa un caso aparte. El énfasis en lo nativo es mucho menor. Cf. Augusto Salazar Bondy: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Moncloa, 1965.

13 Cf.: César Germaná: “Mariátegui y el problema de la semi-feudalidad agraria y de la comunidad campesina”, en: Varios: *7 ensayos: 50 años en la historia*, op. cit.

14 En la ideología aprista de la primera época se establece la ambivalencia del capitalismo pero se condena globalmente la feudalidad, por ejemplo.

15 La primera formulación de esta idea está en *Nuestra comunidad indígena* (1924).

16 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1963 (8ta ed), p. 294.

más, sin duda, que las dos novelas que en cierto sentido cierran este periodo, *El mundo es ancho y ajeno* y *Yawar fiesta* (ambas de 1941), sitúen a la misma institución nativa en un nivel que bien podría calificarse de protagónico. Naturalmente no se trata de insinuar que la novela indigenista funcione ni como reflejo inmediato de una realidad determinada ni tampoco como traducción a términos literarios de una problemática ideológica preexistente; se trata, más bien, de la convergencia sobre un núcleo conflictivo de diversos modos de ejercicio de la conciencia social —lo que supone, a su vez, un complejo juego de autonomías y dependencias entre cada uno de ellos y en relación con su fuente de realidad.

La novela indigenista: historia de un mundo interferido

Puede decirse, empleando criterios de evidencia, que la novela indigenista típica relata alguna de las formas de opresión que los explotadores —singularmente la “trinidad embrutecedora”, cuyo elenco puede variar—¹⁷ hacen sufrir al pueblo indígena. Detrás de esta evidencia reside una de las condiciones de existencia del género: el universo indígena parece novelable, en efecto, sólo en la medida en que es interferido —agredido casi siempre— desde fuera. En su coherencia o en sus conflictos interiores ese universo resulta ajeno al indigenismo. Naturalmente cabría explicar este hecho en términos crudamente realistas (en la realidad el mundo indígena perdió hace siglos su autonomía) o en referencia a la perspectiva no indígena que preside el relato indigenista. Es posible, sin embargo, una aproximación más enriquecedora.

La interferencia (piénsese en su paradigma histórico: la conquista) implica la ruptura de la continuidad temporal en un antes y un después, no puede dejar de aludir de alguna manera al primer momento: de ello depende el éxito de la estrategia del mensaje, pues solamente un pasado feliz (o menos desgraciado) permite apreciar la magnitud de la injusticia que se comete contra el pueblo indio y la hondura de su sufrimiento.

Es obvio que la ubicación histórica del momento de la interferencia, la índole y el grado de ésta, la naturaleza y significación que se confiere al pasado y el modo como se le relaciona con el presente que se narra varían notablemente de un texto a otro. En *Aves sin nido* (1889) se apela a la oposición de más bulto, entre “la grandeza imperial” del pretérito y “el lodo del oprobio” del

17 El estudio de las variantes de este tópico podría ser excepcionalmente esclarecedor para precisar la evolución del indigenismo.

presente;¹⁸ en *Raza de bronce* (1919) se fija una fecha precisa: 1868, correspondiente al gobierno de Melgarejo, para marcar la transición entre la época en la que la tierra pertenecía todavía a los indios y la de la expoliación, cuando “a fuerza de sangre y lágrimas fueron disueltas [. . .] cosa de cien comunidades [. . .] y más de trescientos mil indios resultaron desposeídos de sus tierras”;¹⁹ en *Huasipungo* (1934), pese a la uniforme y pertinaz tragedia que narra, puede distinguirse entre los tiempos del viejo Pereira, terrateniente cruel pero al menos respetuoso de los códigos de la feudalidad, y los de su hijo Alfonso, que lo aventaja en fiereza;²⁰ en *El mundo es ancho y ajeno* (1941) el contraste se plasma entre la memoria de la época gozosa en la que “todo era comunidad” y los sucesivos despojos que sufre —hasta su extinción— la comunidad de Rumi;²¹ en *Yawar fiesta* (1941), en fin, el gozne gira alrededor del momento en que los *mistis* irrumpen depredadoramente en los territorios comunales.²²

En algunos casos la ubicación cronológica de la interferencia que cada novela escoge como referencia puede coincidir —y así ser explicada— con momentos de efectiva sobreexplotación de las masas indígenas;²³ sin embargo, por encima de esta consideración sociológica, no vigente en todos los textos, existe algo así como una necesidad estructural, derivada de la naturaleza específica de la novela indigenista, que exige en todos los casos la construcción de un pasado mejor que el presente y que exige también un cierto tratamiento de esa instancia pretérita.

El mito de la comunidad universal

Como se ha dicho, esta especie de acto de memoria funciona intensificado- ramente en referencia al contenido crítico de la novela indigenista. El mecanismo de antítesis que subyace en tal operación conduce por necesidad a la sobrevaloración del pasado; empero, de manera significativamente paradójica, ese pasado ni es materia novelada ni su restauración aparece como opción en el

18 Clorinda Matto de Turner: *Aves sin nido*, LaHabana, Casa de las Américas, 1974, p. 11.

19 Alcides Arguedas: *Raza de bronce*, Buenos Aires, Losada, 1972, p. 92.

20 Es la novela en la que menos claramente se distingue una etapa de otra. Cf. Agustín Cueva: “En pos de la historicidad perdida (contribución al debate sobre la literatura indigenista del Ecuador)”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV, 7-8, Lima, 1978.

21 Ciro Alegría: *El mundo es ancho y ajeno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 20.

22 José María Arguedas: *Yawar fiesta*, Lima, Mejía Baca, 1958. El episodio está narrado en el capítulo II.

23 Cf.: Agustín Cueva: “En pos de la historicidad perdida. . .”, op. cit.

horizonte ideológico de la novela indigenista.²⁴

En *El mundo es ancho y ajeno* y en *Yawar fiesta* se instaura un pasado mítico definido en ambos casos como un tiempo feliz cuyo único orden era el comunitario: “antes todo era comunidad”, se lee en la novela de Alegría;²⁵ en la de Arguedas, similarmente, se dice que “en otros tiempos todos los cerros y todas las pampas de la puna fueron de los comuneros”.²⁶ En un mundo así constituido los conflictos y las tensiones, inclusive la posibilidad histórica de la transformación, son inimaginables: la realidad se reitera en un tiempo de perfección que se imagina natural e incommovible. Esta imagen no es pasible de narración novelesca²⁷ y de hecho la novela indigenista no intenta procesarla en esos términos: simplemente la incorpora —como imagen, sin tratamiento narrativo— a su sistema de significación. Sobre señalar que esta incursión en el pasado moviliza más atributos míticos que históricos.

El destino de la comunidad: sociedad y cultura

El vínculo entre este trasfondo mítico y el pasado inmediato de la acción que se narra varía considerablemente de novela a novela. En las de Alegría y Arguedas —que se diferencian por esto de lo que es norma en la narrativa de Bolivia y Ecuador—²⁸ ese vínculo es todavía actuante y poderoso: aunque aislada y agredida por la expansión del gamonalismo, la primera Rumi conserva intactos los valores antiguos, de la misma manera que los *ayllus* de Puquio, pese a la opresión de los *místis*, son capaces de preservar su identidad cultural. Cambia más bien, de uno a otro texto, la dinámica del suceso y la manera como se le resuelve; en efecto, mientras la comunidad de Rumi es aniquilada, los *ayllus* puquianos triunfan en su empeño por hacer respetar el rito que simboliza la cohesión y fuerza de su cultura.²⁹ Este destino desigual puede explicarse de

24 Es significativo que esta opción, copiosamente presente en la ensayística y en los programas de los movimientos indigenistas, no aparezca en la narrativa. Más tarde se alude a este hecho.

25 *El mundo es ancho...*, op. cit. p. 20.

26 *Yawar fiesta*, op. cit. p. 21.

27 He tratado este tema en los artículos citados en la nota 1 y en el “Prólogo” a la edición venezolana de *El mundo es ancho y ajeno*.

28 Es una diferencia significativa: en las novelas indigenistas de otros países andinos los valores del pueblo indígena aparecen muy diluidos y a veces son casi inexistentes.

29 Una bibliografía sobre *El mundo es ancho...* se encuentra en la edición de esta novela por la Biblioteca Ayacucho. Sobre *Yawar fiesta*, Cf.: Sara Castro Klarén: *El mundo mágico de José María Arguedas*, Lima, IEP, 1973; Antonio Cornejo Polar: *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Buenos Aires, Losada, 1973; Gladys Marín: *La experiencia americana de José María Arguedas*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1973; Antonio Urrullo: *José María Arguedas: el nuevo rostro del indio*, Lima, Mejía Baca, 1974; William Rowe: *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, INC, 1979.

muchas maneras, pero resulta particularmente ilustrativo referirlo a las relaciones entre sociedad y cultura —y de ambas con la historia— que se plasman diferencialmente en ambos textos.

El mundo es ancho y ajeno

En la novela de Ciro Alegría la derrota de Rumi se interpreta en estos términos:

Así llegó el ventarrón de octubre y los comuneros le oponían su habitual cara de tranquilidad. Renunciaría a su embate frente a un suelo hinchado, un árbol lozano, una lluvia apretada como un muro. Mas corría otro ventarrón incontrastable, que azotaba la continuidad de la existencia comunitaria y al cual no se podía encarar con la respuesta de la naturaleza. Y esta es la que, en último término, sabían los labriegos. Hombres de campo, adoctrinados en la ley de la tierra, desenvolvían su vida según ella e ignoraban las demás, que antes les eran innecesarias y por otra parte no habían podido aprender. Ahora, ante la papelera embestida, o sea la nueva ley, se encontraban personalmente desarmados, y su esperanza no podía hacer otra cosa que afirmarse en el amor a la tierra. Mas no bastaba para afrontar la lucha y había que ir al pueblo y tratar con los rábulas.³⁰

El lector sabe que fracasa este escéptico y obligado recurso a la legalidad ajena y que fracasa también, más tarde, el recurso a la violencia. La plenitud axiológica de la comunidad funciona sólo al interior del propio sistema —un sistema que tanto el narrador como los comuneros imaginan “natural”. Fuera de su ámbito, frente al gamonalismo y todo lo que él implica, la comunidad es absolutamente vulnerable.³¹ Esta convergencia de fortaleza y debilidad pone de relieve un hecho decisivo: las virtudes naturales de la comunidad son en última instancia la causa de su fracaso histórico, y genera la urgencia de decidir entre la adhesión trágica a un orden perfecto pero irremediabilmente condenado a desaparecer o la promoción de su riesgosa transformación hacia la modernidad—transformación clave, por cierto, que puede entenderse como la versión extrema del conflicto general entre permanencia y cambio.

En *El mundo es ancho y ajeno* se decide por la modernidad, pero tal opción corresponde en este caso mucho más a la conciencia del narrador que a la de los

30 *El mundo es ancho. . .*, op. cit. p. 159.

31 Sus recursos iniciales: oraciones y conjuros, fracasan y ponen en discusión todo el sistema de ideas que los solventa. Cf. capítulo XXIII.

comuneros. La sustitución de Rosendo Maqui por Benito Castro en la alcaldía de Rumi tiene aquella significación y este carácter. El proyecto transformador, que supone sin embargo el respeto a las esencias de la vida comunitaria, incluye componentes relativos a la tecnología, a la educación y sobre todo a la formación de una nueva conciencia (“tenía que surgir una concepción de la existencia que, sin renegar de la profunda alianza del hombre con la tierra, lo levantara sobre los límites que hasta ese momento había sufrido para conducirlo a más amplias formas de vida”);³² ese proyecto, empero, casi sólo aparece en el ánimo de Castro, comunero excepcional tanto por su condición de mestizo como por haber realizado su aprendizaje social fuera del espacio socio-cultural indígena: no puede olvidarse que él descubre el sentido de la historia, e inclusive el sentido de las luchas campesinas, escuchando a líderes políticos, dirigentes sindicales y —lo que es más significativo— a miembros del movimiento indigenista. En realidad el narrador penetra a través de Benito Castro en el mundo indígena y suscita así su transformación.³³

La conversión del orden natural en historia funciona entonces, en esta novela, a partir de la acción de un agente exterior, en más de un sentido ajeno —por distinto— al sistema indígena.³⁴ Dicho de otra manera: imaginada como un universo clausurado en su perfección natural, la comunidad indígena parece incapaz de desarrollarse históricamente por sí misma e incapaz también de responder con sus propias fuerzas al reto de nuevas y más hostiles condiciones sociales. La derrota de Rumi antes de haber completado su proceso de cambio crea indudablemente un campo de ambigüedad con respecto a la naturaleza profunda y al destino final de ese proceso,³⁵ pero no puede hacer perder de vista que desde la perspectiva del narrador la salvación del pueblo quechua depende de la acción de otras clases sociales y de la progresiva aceptación de otro horizonte cultural.³⁶ Detrás de esta manera de enfocar el problema no sólo está la ideología personal de Ciro Alegría;³⁷ está también, con función condicionante,

32 *El mundo es ancho*. ., op. cit. p. 369.

33 Cf. “Prólogo” ya citado.

34 Uno de los temas del debate político de la época es el de la conveniencia de formar líderes campesinos concientizados fuera del mundo indígena. Cf. Antonio Cornejo Polar: *Los universos narrativos*. ., op. cit. pp. 95-97.

35 En el prólogo a la décima edición de *El mundo es ancho*. . Alegría señalaba que el episodio de la derrota de la comunidad de Rumi obedecía a un criterio realista (“así sucede en la realidad”) pero aclaraba que ello no implicaba una posición pesimista frente al problema indígena.

36 Esta idea está presente inclusive, aunque con otras connotaciones, en Rosendo Maqui. Cf. Tomás Escajadillo: “El símbolo de la construcción de la escuela en *El mundo es ancho y ajeno*”, en: *Runa*, 7-8, Lima, julio 1978.

37 Las relaciones entre la ideología que subyace en las novelas de Alegría y la del aprismo es un tema confuso y poco estudiado. Cf. Eduardo Urduñivia: “Para una nueva lectura de Ciro Alegría”, en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV, 7-8, Lima, 1978; Tomás Escajadillo: “Para leer a Mariátegui: 2 tesis de los 7 ensayos”, en: *Varios: 7 ensayos: 50 años en la historia*, op. cit.

la forma de conciencia que tipifica al indigenismo como ejercicio social y culturalmente heterogéneo y su específica ubicación, como producto de las capas medias urbanas de origen provinciano,³⁸ en el Perú de entonces.

Yawar fiesta

La primera novela de Arguedas enfrenta una problemática similar a la de *El mundo es ancho y ajeno* pero la encara de manera muy distinta, casi contradictoria. La diferencia de mayor envergadura está señalada por la importancia inversa que una y otra novela conceden a lo social y a lo cultural. En la de Alegría el énfasis está puesto sobre la categoría fundamental de la estructura socio-económica del agro (la propiedad de la tierra); en la de Arguedas, en cambio, el acento recae sobre el conflicto de culturas que se produce en la región andina y se concentra en la celebración de una fiesta que —dentro del relato— simboliza el vigor de la cultura quechua.³⁹ Lo social no desaparece pero es tratado a través y en función de lo cultural.

Desde este otro punto de vista, *Yawar fiesta* vuelve a discutir el tema del cambio o la permanencia del mundo indígena: también aquí la conciencia de la historia surge, y se intensifica dramáticamente, en contacto con esta doble opción y frente a la necesidad de definir una alternativa, partiendo del supuesto de que la cultura indígena es excepcionalmente valiosa y superior a la de los grupos sociales que intentan su desintegración.⁴⁰ En esta novela se decide por la conservación del antiguo orden cultural quechua y por el rechazo global de toda interferencia foránea: por igual se repudian las presiones de quienes detentan el poder central y las que ejercen los mestizos e indios aculturados en Lima y portadores de proyectos progresistas de transformación.⁴¹ Aunque la intencionalidad de unos y otros es obviamente distinta, la estrategia de defensa de la identidad cultural indígena no hace mayores distinciones: el “para qué” del cambio pierde importancia frente a la decisión de no cambiar. Correlativamente, en el otro lado de la realidad, a veces se desdibujan las oposiciones entre el pueblo quechua y algunos terratenientes aindiados.⁴² En este sentido la línea que

38 Cf.: Angel Rama: “El área cultural andina (hispanismo, mesticismo, indigenismo)”, en: *Cuadernos Americanos*, XXXIII, México, noviembre-diciembre 1974.

39 Cf. bibliografía citada en la nota 29.

40 Este criterio es tanto del narrador como de los indios. Cf.: Antonio Cornejo Polar: *Los universos narrativos*. . . , op. cit. pp. 57-98.

41 Curiosamente, la función de Benito Castro es equivalente a la de los “chalos” en *Yawar fiesta*, pero una y otra novela la valoran radicalmente opuesta. Por lo demás; en *Todas las sangres* Arguedas modifica su posición: Rendón Willka tiene puntos de contacto con Castro. Para observar las transformaciones en la posición de Arguedas es importante comparar el cuento “Yawar (fiesta)” y la novela del mismo título. Cf.: *Los universos narrativos*. . . , op. cit. pp. 87-91.

42 La dilución de la oposición se produce en el campo de la cultura; en lo social, en cambio, los terratenientes aindiados mantienen su actitud explotadora frente a los indios.

demarca los conflictos representados en *Yawar fiesta* tiene un carácter más étnico que social.

La alternativa de permanencia que propone *Yawar fiesta* no es, sin embargo, ni simple ni uniforme. Se observa por lo pronto una acentuada ambigüedad en lo que toca al valor del mito y de los sistemas de creencias y comportamientos que emanan de él: así, mientras se reafirma la vigencia de una concepción del mundo de raíz y manifestaciones míticas, se juzga positivamente algunos comportamientos que suponen la superación de ese modo de concebir el mundo, tal como se aprecia en los episodios de la cacería y muerte del Misitu —que es, sintomáticamente, un *auki*.⁴³ Probablemente la línea divisoria tenga que situarse en el confuso límite entre lo que produce cohesión y poder grupales y lo que genera terror e impotencia, por una parte, y entre los cambios autogenerados por el pueblo indio y los que pretenden ser impuestos desde fuera, por otra. Es evidente que este deslinde está apenas insinuado, sin mayor esclarecimiento, en el texto de la novela.

Harto más conflictiva es la correlación entre la decisión de preservar el orden tradicional de la cultura india y el modo concreto de su inserción en una estructura social —definida por su feudalidad— que supone la explotación de los portadores de esa cultura. Aunque no hay duda acerca del “contenido antifeudal” de *Yawar fiesta*,⁴⁴ lo cierto es que —como señala Rowe— “lo que demuestra Arguedas es que la lucha contra el feudalismo conlleva otros problemas y sugiere que la incorporación de los indios a la sociedad moderna puede resultar en un tipo de esclavitud peor, porque significaría la destrucción de su propia cultura”.⁴⁵

Sin duda ésta es una contradicción atroz: desde la perspectiva que desarrolla *Yawar fiesta* la preservación de los valores culturales quechuas aparece indeseablemente ligada a la continuidad de un sistema social no sólo indefendible en términos generales sino, además, particularmente cuestionado en el mismo relato. Es indispensable aclarar que esta contradicción se resuelve —al menos de manera parcial— a la luz de las novelas posteriores de Arguedas: con ellas se comprende que de lo que se trata es de fundar primero una imagen de fortaleza cultural —negadora del tópico de la postración y abatimiento incurables del indio—⁴⁶ para imaginar más tarde, en *Todas las sangres* (1964), la posibilidad de

43 La importancia de este episodio, en cuanto significa un triunfo sobre el “temor mítico”, es puesta de relieve por los “chalos”; “¡Han matado a un auki! Y el día que maten a todos los aukis que atormentan sus conciencias [...] llevaremos a este país hasta una gloria que nadie calcula”. Op. cit. p. 157.

44 Cf.: César Lévano: “El contenido antifeudal de la obra de Arguedas”, en: Id.: *Arguedas: un sentimiento trágico de la vida*, Lima, Labor, 1969.

45 *Mito e ideología*. . . , op. cit. p. 33.

46 Cf.: Ariel Dorfman: *Imaginación y violencia en América*, Santiago, Universitaria, 1970, p. 193 y ss.

una gran revolución campesina.⁴⁷ Mientras tanto, *Yawar fiesta* deja abierta una iluminadora pero ambigua interrogante. Por inversa vía —con respecto a la que recorre *El mundo es ancho y ajeno*— la primera novela de Arguedas remite a las condiciones de producción del indigenismo, a su heteróclita constitución. La adhesión a la plenitud de la cultura quechua cancela sus opciones de cambio y oscurece uniformemente, sin matices, el otro lado de la sociedad peruana.

Una desgarradura insalvable

Hasta 1941 la novela indigenista peruana aparece trabajada por una contradicción que, en su formulación más simple, asocia el cambio social y la implantación de la justicia con la ruptura de la armonía interna del pueblo indio y de su cultura, de la misma manera que la supervivencia de este orden, unánimemente alabado, queda vinculada a la no transformación del sistema injusto que social y económicamente lo oprime. Las soluciones que a este respecto proponen las ciencias sociales y las ideologías políticas influyen pero no son asumidas por la novela indigenista: en cierto modo rebotan en la norma genéricamente realista de estos relatos que en todo caso prefieren deslizarse hacia la elegía o la tragedia que hacia la prefiguración de una síntesis que, desde su perspectiva, sería utópica.

Interesa observar que el discurso científico e ideológico no parece tener mayores dificultades para vencer, sin vulnerar su coherencia, esa contradicción⁴⁸. Emitido desde el lado no indígena de la sociedad peruana, desarrollado en el nivel de la teoría y referido a proyectos que incluyen la totalidad del país, este pensamiento no enfrenta en su concreción más inmediata la realidad del universo indígena ni está obligado a realizar la operación plurisocial y pluricultural que es propia de la novela indigenista. Precisamente esta operación es la que impide al relato indigenista imaginar la historia de manera no traumática, como desgarradura inevitable, pero de aquí también se desprende su carácter representativo o reproductor de la efectivamente disgregada índole de la realidad peruana. No hay que olvidar que la posibilidad de un desarrollo histórico nacional, integrado, se frustró al ser derrotadas políticamente las fuerzas populares al terminar la década de los treinta. La novela indigenista de entonces da razón a su manera de esta frustración: se convierte así, en este orden

47 Este planteamiento es considerado discutible por Aníbal Quijano: "Carta del Dr. Aníbal Quijano (a José Miguel Oviedo)", en: *Boletín de Sociología*, I, 2, Lima, mayo-junio 1965.

48 Por ejemplo: los planteamientos de Mariátegui acerca de la unión entre indigenismo y socialismo. Cf.: *Siete ensayos...* y sus textos en la polémica con Luis Alberto Sánchez: *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976.

de cosas, en un ejercicio de axiología social que afirma los valores del pueblo indio, condena la injusticia a la que es sometido y apela al futuro como instancia decisoria de una contradicción que sólo puede repetir, mientras tanto, trágicamente.