



La frontera imaginaria en la narrativa
indigenista:
Gamaliel Churata

Luis Veres
Universidad Cardenal Herrera-CEU
Valencia (España)

En las últimas décadas del S.XIX, el Perú culminaba un proceso de desestructuración nacional que se remontaba a los tiempos de la Conquista. El surgimiento de la nueva burguesía produjo en los años setenta una nueva clase social de carácter nacionalista y espíritu renovador que no conseguiría superar este proceso de fragmentación nacional y que se prolongaría hasta la actualidad. La década de 1920 constituye el enclave más álgido de este debate en el seno de la clase intelectual.

Como un fenómeno general que afecta a la gran mayoría de los movimientos de vanguardia en Latinoamérica, la década de los veinte fue una época de intensa agitación tanto en el campo cultural como en el terreno político¹. Como ha señalado David O. Wise, distintas causas incidieron en ese momento histórico para que la clase intelectual reaccionara de manera decisiva ante ese mundo que cambiaba de modo irremediable como un rastro de la modernidad:

"A la masiva introducción de capital extranjero durante estos diez años corrió paralela la importación de ideologías y corrientes artísticas europeas, principales entre ellas el socialismo marxista y varios movimientos artísticos de tipo 'avant-garde' de la posguerra. Políticamente, el período entre 1920 y 1930 fue marcado por un nacionalismo creciente que iba acompañado por fricciones que se generaban con los Estados Unidos, país que multiplicó sus inversiones en toda la América Latina después del fin de la Primera Guerra Mundial. Esta década también presenció el desarrollo de las doctrinas populistas radicales entre las clases políticamente activas de varios países latinoamericanos -clases que habían crecido en números y en diversificación como resultado de la prosperidad de 1914-1918 y de la migración campo-ciudad. En los años veinte, los sectores medios de la América Latina y los grupos proletarios urbanos recién organizados exigieron tomar parte en el proceso político hasta entonces dirigido por las aristocracias terratenientes y comerciales."²

Desde la Independencia hasta 1919, en paralelo con la mayor parte de territorios latinoamericanos, Perú había sido gobernado por una oligarquía que defendía sus propios intereses en detrimento de las clases inferiores. No es por ello extraño que Jorge Basadre denominara a este período con el nombre de "República Aristocrática"³. El presidente Augusto B. Leguía, que retuvo el poder durante su segundo mandato desde 1919 hasta 1930, representaba, en un principio, los intereses de esta clase privilegiada, para más tarde y con intereses electorales, dar paso las demandas de las clases medias, grupo de población que había resultado desfavorecido durante los regímenes anteriores.

"Leguía persiguió monopolizar los recursos políticos desestimando los confusos intereses representados en el Partido Civil y de cuyas filas provenía. En buena cuenta, Leguía buscó la autonomía de acción de la base social en la que se originaba su poder, conformando para el caso su propia clientela a fin de gobernar sin las limitaciones impuestas por la heterogénea clase dominante."⁴

El panorama político del momento queda polarizado en dos sectores opuestos al régimen: por una parte, la oligarquía que había quedado desbancada del poder, y, por otro, los grupos estudiantiles que, junto a los sindicatos y grupos radicalizados de izquierda, realizaban una fuerte presión en favor de la clase obrera. En este contexto, se sitúa el nacimiento del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), fundada por Haya de la Torre en 1924, que atraía mediante un nacionalismo anti-imperialista a la clase obrera y a algunos sectores de los obreros. En 1930 Mariátegui fundaría el Partido Socialista Peruano. Sin embargo, los años de bonanza económica permitieron al régimen de Leguía gobernar con cierta estabilidad hasta el derrumbe comercial del final de la década. Las obras públicas, costeadas con empréstitos extranjeros, principalmente ingleses, facilitaron iniciar una legislación de carácter social, así como supusieron un primer intento de modernización del país.

De este nítido fraccionamiento social se desprende la honda crisis de los años veinte en el Perú, ante la cual los intelectuales no podían permanecer impasibles. François Bourricaud⁵ ha puesto de manifiesto la importancia que cobraban en esos años los intelectuales ante el problema de la dependencia económica y la crisis social. Y tanto el marxismo leninismo como las distintas versiones del indigenismo son la respuesta a esta crisis, a la frontera abierta entre las distintas clases que constituían la sociedad peruana de esos años⁶. Por ello no sorprende la gran cantidad de libros dedicados durante estos años al estudio de la vida indígena y la crítica de la penuria del indígena en los inicios del S.XX. De ahí que nación y cultura sean los temas predilectos de los escritores de estos años. Esta reflexión se había iniciado siglos atrás, cuando el Inca Garcilaso y Guamán Poma de Ayala señalaban los primeros apuntes a finales del S.XVI y principios del XVII. Más tarde, en el S.XIX fueron retomadas por Manuel González Prada y, ya en el S.XX, por José Carlos Mariátegui en la década del 20 y, por José María Arguedas en la década del 50. Esta reflexión transitaba las páginas de los escritores como fenómeno paralelo a la modernidad.⁷

Leguía asumió el peso de la importancia de la masa indígena en el Perú para utilizarla a su favor. De ahí que utilizara el título de *Viracocha* o se pusiera en ciertos momentos la máscara de indigenista, reconociendo la influencia de algunos ideólogos o aceptando legalmente la existencia de las comunidades, así como la creación del Patronato de la Raza Indígena o la celebración del "Día del Indio" e incluso pronunció discursos en quechua, idioma que desconocía⁸ (Kapsoli, 1977: 44). Sin embargo, esta actitud desembocó en una mayor dependencia de las comunidades ante el Estado y no sacó de la marginalidad a las regiones del interior. De este modo, la Ley de Conscripción Vial que pretendía desarrollar una red de carreteras en la sierra peruana, significaba "el trabajo forzado" de sus habitantes en su construcción (Halperin Donghi, 1996: 349). La influencia de la revolución mexicana y rusa, así como el tono de "demagogia y huachafería" de sus discursos desencadenaron el odio popular contra el dominio oligárquico e imperialista.

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

Así, a principios del S.XX, la desestructuración que acechaba al Perú desde antes de la Conquista se había prolongado durante cuatro siglos y había llegado hasta el S.XX. Las primeras décadas del siglo suponían la culminación de este proceso. El arribo de la modernidad y la visión de los movimientos de vanguardia puso de relieve las contradicciones que existían, en el seno de la sociedad peruana, entre la desvinculación nacional y el mundo moderno que se desarrollaba al otro lado del Atlántico. Esta situación condujo al Perú y a los peruanos a un retorno hacia ellos mismos y les obligó a girar los ojos hacia el interior del país, a preguntarse por la noción de identidad, por el sentido de la peruanidad, y a algunos, les indujo a recordar el pasado y el incario como una utopía que había que hacer realidad de nuevo y a reivindicar la figura del indio que iba a jugar un papel fundamental en la prolongación de este proceso. Había llegado el momento de que el arte se pusiera a favor de los más desfavorecidos, de los que no tenían voz ante la opresión y el poder de la oligarquía, aunque estos discursos sirvieran finalmente a la causa de los propios indigenistas y no a la de los propios indios. Contra la generación de Riva-Agüero y Belaúnde se enfrentaron un grupo de hombres que también tenían su proyecto propio para transformar el Perú. Estos hombres, que se aglutinaban a finales de la segunda década del siglo y que mantienen su vigencia hasta 1930, configuraban la vanguardia política en el país andino. Unos soñaron con la modernidad, con Europa y con la vieja idea de un Perú nuevo; otros revitalizaron en ocasiones la vieja utopía de la fenecida e igualitaria sociedad incaica. Rescataron del olvido al indio, en algunos casos, y lo utilizaron con fines políticos, en otros. Su discurso resultaba de capital importancia para el desarrollo del pensamiento y de la literatura que se gestó en el Perú en las primeras décadas del S.XX y en especial para la gestación de la revista *Amauta* de 1926 a 1930. Bajo las etiquetas de marxismo, andinismo y mesticismo, se solapan los nombres de Mariátegui, Uriel García, Basadre y muchos otros. Ante la inabarcable extensión del corpus, de la gran avalancha de discursos, artículos, libros y conferencias que surgían desde los primeros años del siglo, se complicaba la panorámica social de estos años, y la situación ha resultado determinante para que de manera equívoca los historiadores de la literatura en el Perú

analizaran el indigenismo como una totalidad homogénea. En claro paralelismo con este fervor indigenista, que se producía en las primeras décadas del siglo, las ideas socialistas se propagaban por Perú tras el triunfo de la Revolución Rusa y el fin de la I Guerra Mundial. Los libros de Marx, Engels y Lenin eran leídos atentamente por los jóvenes escritores para afrontar el problema del indio, no sólo en el Perú, sino en toda América Latina⁹. El marxismo era visto como un programa para explicar el mundo moderno y era la guía que servía de rumbo al intelectual más carismático de estos años: José Carlos Mariátegui¹⁰. Para Antonio Melis, la figura de Mariátegui constituye "el mayor intelectual latinoamericano de nuestro siglo"¹¹ y este hecho puede ser contrastado en la inabarcable bibliografía que existe sobre el mismo.¹²

Con los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1923) de Mariátegui, aparece en la historia del pensamiento peruano la primera interpretación marxista del desarrollo económico e histórico del Perú. Los *Siete ensayos* son "un primer intento de interpretación global, estructural y causal de la formación peruana"¹³. En la "Advertencia", que servía de prólogo, Mariátegui indica el carácter inorgánico de su libro. La elección de estos siete ensayos no era casual, sino que respondía al deseo de su autor de interpretar "aspectos sustantivos de la realidad peruana".¹⁴

En el ensayo que abría el volumen, "Esquema de la evolución económica", Mariátegui señalaba que la conquista de los españoles destruyó el sistema de producción de los incas sin que éste fuera reemplazado por otro¹⁵. Para Mariátegui la Conquista supuso un cataclismo que rompió la identidad del país a causa de la destrucción del sistema socialista en que se basaba su economía. Durante el Virreinato la situación se agravó, pues los conquistadores superpusieron una economía de tipo feudal. Este problema se había arrastrado hasta la República, de manera que el problema del mal que aquejaba al Perú, ese mismo problema que se planteaban los novecentistas y que persistía en Mariátegui, era un problema fundamentalmente económico, problema que impedía la integración del indio en la estructura del país.

Junto al débil desarrollo de una economía burguesa en la costa, la caracterización económica del Perú se basaba en la imposición de un sistema feudal regido por gamonales: "El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú.". El régimen feudal era la causa del problema del indio. Mariátegui lo analizaba en dos direcciones: el problema de la tierra y el problema del indio, para concluir que indio y tierra son eran problemas que iban indisolublemente unidos.

No obstante, como ponen de manifiesto algunos investigadores, el sistema implantado por los españoles en América no era un sistema de carácter feudal, sino una forma determinada de capitalismo que Mariátegui interpretó como feudal, tesis que ya había sido puesta sobre el mantel por liberales y positivistas. Respecto a esta caracterización de la economía colonial Aguirre Gamio señalaba que la interpretación de Mariátegui de la economía colonial era errónea, ya que no existió tal feudalismo ni éste perduró durante el Virreinato y la República, sino que el sistema allí implantado fue una

muestra del capitalismo incipiente que entonces los modernos estados europeos comenzaban a desarrollar. Sus planteamientos desembocaban en los prejuicios de la leyenda negra española y por ello Mariátegui caía de nuevo en el error de alabar la colonización inglesa, a la cual consideraba consecuencia del capitalismo, mientras que la colonización española encontraría su carácter feudal en la misma feudalidad que estaba vigente en la Península. El entimema de Mariátegui le llevaría a afirmar que la única solución posible para remediar la injusta distribución de la riqueza y para incorporar al indio a la sociedad era la teoría socialista:

"Mariátegui extrajo conclusiones totalmente diversas de una caracterización semejante de la sociedad peruana. Sostuvo que la inexistencia de una burguesía digna de ese nombre -debido a su crecimiento 'en un suelo feudal'- y otras circunstancias conexas determinaban que la revolución peruana tuviese que ser, pura y simplemente, una revolución socialista"

Mariátegui planteaba el problema de manera irreversible, el indio o el gamonal, y éste era el único medio para modernizar el Perú, modernidad que llegaría mediante la propagación de las ideas socialistas. La idea de la revitalización del comunismo incaico ocupaba un lugar central en el pensamiento de Mariátegui; de ahí sus continuos elogios en los *Siete ensayos*: "Bajo una aristocracia indígena, los nativos componían una nación de diez millones de hombres, con un Estado eficiente y orgánico cuya acción arribaba a todo los ámbitos de su soberanía". Como señala López Alfonso, Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo influyeron en Mariátegui a la hora de ver las posibilidades de desarrollo de este comunismo arcaico que anteriormente Belaúnde había rechazado, comunismo que, por otra parte, Mariátegui reconocía que era distinto al de sus contemporáneos, pero que veía refrendado por los recientes acontecimientos de Rusia y la solidaridad de los estudiantes con el movimiento obrero en la cercana Reforma Universitaria. Sin embargo, como ha señalado París, el vínculo entre comunismo incaico y socialismo era demasiado fácil para proporcionar respuestas a los problemas de la realidad nacional. "La llave del cielo oriental", como lo llama este autor, respondía a una "exaltación idílica del pasado" y a descartar aquellos aspectos que resultaban problemáticos al exaltar el comunismo a secas. Mariátegui nunca hablaba de los sacrificios humanos que con fines religiosos se producían en el Incario, no señala el estado de esclavitud en el que vivían los ciudadanos de las castas inferiores, en ningún momento hablaba de las distintas jerarquías que existían en el seno del Imperio. Su visión respondía a lo que Vargas Llosa llamaría el peso de la "utopía arcaica", es decir, el final de un tiempo que acababa con la inversión del orden establecido y el advenimiento de una sociedad donde el dominado accedería al poder. Pero, mientras en Valcárcel esta filosofía se convertía en una revitalización del mundo de los incas, en Mariátegui existía el convencimiento de que se podía construir un Perú nuevo aprovechando la antigua civilización. Detrás de esta idea residía una flagrante idealización del incario. Porque Mariátegui, influido por Luis E. Valcárcel e Hildebrando Castro Pozo tuvo un conocimiento del Ande peruano muy limitado. Su información "le llegó por terceras personas que, en esa época, estaban

imbuidas de un hondo lirismo que le proporcionaron información parcial, literaria, emotiva y, por lo tanto, apasionada". Y a partir de este desconocimiento se explica que Mariátegui mantuviera un enfoque indigenista "utópico y romántico" que creía ver en la pervivencia del *ayllu* la posibilidad de nacimiento de un nuevo comunismo. En las aldeas indígenas, decía, "subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. la comunidad corresponde a este espíritu. Es su órgano." Sin duda, Mariátegui pensaba modernizar el sistema comunal de la Sierra mediante cooperativas estatales, pero el sistema de reorganizar el *ayllu* era algo tan viejo como algunos escritos de Las Casas y Vasco de Quiroga.

Por otra parte, el desconocimiento de Mariátegui acerca de la historia de los incas afectaba a su consideración del incario como un todo homogéneo, aseveración que queda desmentida por historiadores más modernos que interpretarán el incario como un conjunto de agrupaciones étnicas muy diferentes, sin tener en cuenta el grupo aparte que ocuparía zonas como San Martín o Loreto, zonas a las que los incas no tuvieron acceso.

La radicalización de esta actitud conduce a Mariátegui a defender distintos postulados racistas que se dispersan en sus escritos y que eran un síntoma evidente de su idea de nación. Ésta es, como ha señalado Roland Forgues, al estudiar su posición frente a la raza negra, "una de las cuestiones más espinosas y menos abordadas probablemente por su carácter problemático y aparentemente contradictorio con su visión del indígena". En primer lugar, Mariátegui acusa a los negros de colaboracionismo con el explotador español. El perjuicio negativo étnico sobre los negros se mantiene en los *Siete ensayos* al considerar al negro responsable, al igual que el blanco, de la situación del indio.

A pesar de que Forgues, sobre sus prejuicios racistas, señala que Mariátegui "lo va superando cuando aborda la reflexión de fondo sobre las causas que han originado la situación que describe" Mariátegui insistía en la deformación de las razas que suponía su emparentamiento. El rencor racial que mostraba Mariátegui hacia las otras clases parecían bastante evidente como para aceptar la posición de algunos críticos, como Ferrari, que señalan que "el concepto de indio, en esta perspectiva es, pues social, más que étnico". Como señala Forgues, contrariamente a lo que Mariátegui aplica al indio, "el estatuto de esclavo, que implica sometimiento absoluto, le quita al negro todo carácter humano". Al igual que en los novecentistas, nos hallamos ante prejuicios raciales de la misma índole que eran corrientes en los inicios del siglo, pero que no por entrar dentro de lo que era normal en dichas coordenadas históricas deben dejar de criticarse. Esta preocupación que era general, ya que la presencia de otras razas aumentaba la heterogeneidad de las ya existentes y, por tanto, dificultaba la integración de las razas excluidas, se puede observar en los artículos de César Vallejo sobre la inmigración de colies chinos. Los prejuicios que mostraba Mariátegui formaban parte de su propio programa de modernización. Como señala Chang-Rodríguez, "Mariátegui no estuvo de acuerdo con las teorías optimistas del futuro mestizo; no creyó en el neo-indio amestizado de Uriel García ni en la raza

cósmica de Vasconcelos". Del mismo modo se pronunciaba Tamayo Vargas cuando dice que "Mariátegui se perdió en planteamientos de raza -hoy en desuso- e hirió a sectores de nuestra población". Y estas consideraciones de Mariátegui se confundían en su obra, ya que pretendía dar importancia al factor económico cuando establecía el problema en términos de raza, y es que "en los países de población india, el factor raza se complica con el factor clase". Pero las cuestiones raciales volvían a impedir que se formase ese Perú integral que Mariátegui defendía desde su revista.

El problema de la nación, que había afectado a Latinoamérica después de la ruptura colonial del siglo XIX, exigía una respuesta "a la posibilidad de constitución de estructuras nacionales sobre la base de realidades heterogéneas y muchas veces centrífugas". En el caso de Mariátegui esta respuesta suponía un marxismo heterodoxo. Mariátegui se alejaba del marxismo ortodoxo al considerar el Perú como un país de indios cuestión que lo distanciaba del concepto marxista de clase pues juega con los conceptos de raza incompatibles con el planteamiento en términos de clase que realiza la teoría marxista tradicional. Para Carlos Franco, Mariátegui se vería obligado a superar el planteamiento racial y sustituirlo por un enclave económico, pues "Mariátegui percibe que las consecuencias de la clave racial afectan todas las bases y niveles teóricos de su propio discurso". Indudablemente esta indistinción de conceptos encerraba una contradicción en el seno del discurso de Mariátegui, ya que él repetidamente defendía un Perú integral: "No es mi idea, mi ideal, el Perú colonial ni el Perú incaico, sino un Perú integral".

El indigenismo, por ello, superaba el ámbito de una corriente estética para convertirse en un hondo programa de reforma social y económica. El indigenismo de Mariátegui se diferenciaba de otros proyectos americanistas en el debate de la literatura en que éste suponía una reacción contra lo viejo y "respondía al activista proyecto de las vanguardias históricas: reintegrar el arte a la praxis vital".

En este contexto el nacionalismo de Mariátegui se enfrentaba a los envites de la modernidad. El indio se iba a transformar en la baza del indigenismo, no sólo el indigenismo político, sino también el indigenismo literario. De ese modo los escritores no únicamente iban a descubrir al indio, sino que también lo iban a inventar. Cochiara señala que ya "antes de ser descubierto el salvaje tuvo que ser inventado", y la misma idealización que Mariátegui manifestaba en su análisis iba a ser reproducida en muchos de los textos indigenistas. ¿Y a qué fin respondía tal idealización? Indudablemente, a un fin político. El indio era una muestra del atraso del país, de la frontera que separaba dos naciones en una, del fin de la civilización, del mismo modo que en el pasado lo habían sido los centauros y las Amazonas. El indio era el elemento que servía a los indigenistas como advertencia de la grave situación que les afectaba a todos los ciudadanos. El indigenismo literario denunciaba las injusticias que sufría el habitante originario del Perú, pero, a su vez, servía de amenaza a la clase dirigente de que, en caso de que no se atendiese a sus reclamaciones, las consecuencias serían nefastas para todos los habitantes. De este modo, en el terreno literario resultaba interesante para

estos propósitos acrecentar las medidas de esa frontera que separaba a los ciudadanos de la costa con los indios serranos. Por otra parte, hay que tener en cuenta que esa frontera venía ya de por sí establecida por el hecho de que la inmensa mayoría de los escritores indigenistas eran blancos o mestizos, valga como ejemplo Luis E. Valcárcel o el mismo Mariátegui, lo cual ya les imponía una gran distancia respecto al mundo indio, distancia que se tenía que manifestar en los textos. Esa distancia o frontera también venía dada por un grueso de los indigenistas provenía o habitaba en Lima, capital muy distante del mundo y las costumbres andinas. La lengua también era un elemento definidor de esa frontera. Los indigenistas escribían en español con contadas interferencias del quechua, que sólo en unos pocos escritores, como Gamaliel Churata o José María Arguedas, dejaba de ser un elemento exótico que no coincidía con el tono del relato. Todo ello hacía del indigenismo literario una literatura heterogénea, tal y como señaló Cornejo Polar. Esta circunstancia no es tan extraña como puede parecer, puesto que en la mayor parte de los nacionalismos suele darse de manera un tanto parecida. El adalid del nacionalismo ruso en la Unión Soviética no fue otro que un georgiano llamado Stalin. Y el mismo George Orwell señalaba que “uno descubre muy a menudo que los grandes líderes nacionales, o los fundadores de los movimientos nacionalistas, no pertenecen al pueblo que los ha enaltecido. Algunas veces son puros extranjeros o, más frecuentemente, vienen de áreas periféricas donde la nacionalidad es dudosa”.

No resulta fácil juzgar el papel de todos estos hombres en un período tan complejo y difícil como el que separa los dos conflictos mundiales. Es por ello, que me inclino a pensar que hubo propuestas sinceras. No dudo de los generosos propósitos, y por ello, admirables, de hombres como José Carlos Mariátegui o Gamaliel Churata, los cuales dedicaron su vida a la causa de los más desfavorecidos. Pero también creo que muchos vieron en el indio una manera de colar su producción literaria en una revista tan prestigiosa como *Amauta*. Con ello conseguían apropiarse de la etiqueta de vanguardista, de moderno, y a su vez, consiguieron pasar a la historia de la literatura cuando difícilmente lo hubieran conseguido escribiendo sobre otra cosa. Por ello, algunos escritores sólo escribieron esporádicamente y de modo oportunista sobre el indio cuando los problemas de éste siempre fueron los mismos. Este oportunismo fue aceptado por Mariátegui, ya que en su propósito de crear un frente único los escritores jugaban un papel fundamental.

Carnero Checa relata que el poeta Serafín Delmar se atrevió a decirle un día a Mariátegui: "Su revista *Amauta* es como un ómnibus. Todos pueden treparse en ella". Mariátegui le replicó: "Puede ser... pero usted no ha tenido cabida en ese ómnibus"

La anécdota encuentra una rápida justificación, ya que, aunque Serafín Delmar, siendo aprista, fue uno de los autores que tuvo repetidas intervenciones en *Amauta*, bien con poemas o prosas de vanguardia, esas colaboraciones se acabaron a partir de la ruptura de Mariátegui con Haya de la Torre.

El mismo Carnero Checa reconoce:

"...así sucedió con muchos otros intelectuales que jamás aparecieron en *Amauta*; o con algunos políticos, como Haya de la Torre y sus seguidores en la recién nacida APRA, a los que cerró sus columnas para siempre una vez convencido de la inutilidad de sus esfuerzos para ganarlos a una posición nacionalista y revolucionaria"

Amauta, el indigenismo y la lucha política suponían una coalición que pretendía desbancar del poder a la clase dirigente, y si no pretendía este cambio, al menos exigía un papel más amplio para las clases medias en ascenso, a las cuales pertenecían los escritores indigenistas. De este modo, el indio se convertía en un argumento de presión contra la oligarquía y un argumento de alianza:

"A partir de la década de 1920, ese escenario, creo, se modificó definitivamente, con el acceso a él de las clases medias. Así, durante los siguientes 50 años, estos grupos mantendrán una compleja relación con el poder; en un primer momento disputando con la oligarquía teniendo la pretensión de de compartir con ella el manejo de la cosa pública; y, en un segundo, asumiendo ellos la responsabilidad principal del mismo."

En esta lucha, la presión sobre el poder era esencial y la literatura se iba a convertir en un elemento muy importante en esta empresa. Para ello, los escritores de la década de 1920 que fijaron su mirada en el indio se sirvieron de distintos medios.

En primer lugar se pintó un indio fiero, un indio que rompía los esquemas y estereotipos del mito del buen salvaje. Porque en ese contexto el indio era una amenaza para el Estado y para hacer salir del atraso al país, hecho que ha caracterizado las ideas sobre el indio en la modernidad como ha señalado Roger Bartra:

"El mito del salvaje durante el renacimiento, va adquiriendo cada vez más claramente un carácter nuevo: ya no sólo una reflexión sobre los vínculos entre la naturaleza y la cultura, sino además como una crítica a la civilización a veces incluso como una trágica comprobación de los males terribles con que la modernidad amenaza al hombre."

Para pintar ese indio fiero, capaz de desatar tempestades, como rezaba el libro de Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, había que oponerle a los representantes de un sistema injusto que abandonaba a su suerte a una gran parte de los ciudadanos del país y que los explotaba de manera salvaje. El gamonal, como aparecía en el relato de Gamaliel Churata, iba a ser en muchos casos el representante de esa oligarquía como activador de la violencia:

"La debilidad de sus menores siempre está a expensas de su crueldad tanto como él a expensas del juicio definitivo que el profesor forma de su estupidez mental, pues a una brutalidad incalificable, une un carácter servil de los respetos. Es uno de los pocos que conserva sus

cuadernos cuidadosamente forrados, aunque la grasa y ese intolerable olor a tostado mal digerido los haga gaseosos y a él temible a la pituitaria.”

En "El Gamonal" se contaba la historia de un matrimonio de indios que trabajan en una hacienda andina. La historia de Encarnita y su esposo se puede resumir en los siguientes términos: Encarnita era el estereotipo de mujer india. Se casó joven, tuvo un hijo joven y, mientras su marido estaba dedicado a las tareas del campo, ella se veía obligada a conceder sus favores al mayordomo de la hacienda. El esposo un día los sorprende y mata al mayordomo. Este acontecimiento se convertirá en detonante para que toda la rabia acumulada por la raza durante siglos se dispare en contra de los hacendados. La historia finalizaba en una rebelión que tenía como resultado una cruel matanza en la región. La rebelión será apaciguada y todo volverá a su sitio. Después del encarcelamiento del esposo de Encarnita, que ha dirigido la rebelión, las aguas regresarán a su cauce, y el gamonal no sólo recuperará sus propiedades sino que las agrandará con la anexión de las tierras que cultivaban los rebeldes muertos.

La propuesta narrativa de Churata era desde el punto de vista ideológico una de las más radicales que aparecieron en *Amauta*. Churata, al igual que Valcárcel, apuntaba a la solución armada como medio para deshacerse del yugo impuesto por el sistema de haciendas en los Andes y esa apuesta, como en la obra de Valcárcel, se convertía en una amenaza contra los dirigentes ante las injusticias que se cometían en el interior del país.

En "El gamonal" se denunciaba el mal trato que recibían los indios, los abusos que sufrían sus esposas, la claudicación ante los gamonales, la desaparición del *ayllu* y el olvido y el atraso al que estaban condenadas las regiones frente al poderío de la Costa. No era tan desacertada la propuesta puesto que lo que se pretendía era acercar la literatura a la vida y construir, de ese modo, una nueva percepción de la realidad. Así, en "El gamonal" se intentaba el acercamiento a lo que era la vida en las regiones y, a la vez, el narrador introducía un programa de denuncias que ponía de relieve estos puntos con la misma virulencia con que los vanguardistas abrían los manifiestos de sus revistas:

"Vamos a protestar de forma rotunda. El indio es la bestia del Ande. Y ha sido el constructor de una de las civilizaciones, o mejor, de una de las culturas, más humana y de más profunda proyección psicológica. Cayendo bajo la garra de España, el español le ha contagiado sus defectos sin dejarle sus virtudes. Le vilipendia hoy el mestizo, el blanco y el indio alzado en cacique. Esta extorsión no tiene ningún objeto progresivo."

El mensaje, al igual que en los escritos de Mariátegui y de Valcárcel partían de una visión errónea de la historia. Se cometía el mismo exceso enaltecedor que los hispanistas habían cometido en la revisión de la tradición española, aunque esta vez en sentido contrario. La Conquista volvía a ser el origen de todos los males del indio y se apuntaba a la necesidad de reincorporar al

indio a la marcha del país. Pero, en esta incorporación existían dificultades que interponían los blancos como el carácter ocioso del indígena, sus delitos y la situación de atraso en que vivía, los mismos defectos que eran propios de otras razas y que López Albújar había destacado en su artículo "Sobre la psicología del indio" o en sus *Cuentos andinos*. Pero frente a estos habituales defectos del indio, se mostraba la improductividad del gamonal, el cual, en lugar de ser discriminado, recibía el trato de favor de la Costa. El indio era maltratado y el gamonal no recibía ese trato. El indio no recibía ninguna atención del Estado ni formaba parte de la nación y el gamonal era uno de sus usufructuarios:

"El indio es, por ahora y en la hacienda, retardatario y ocioso; el blanco no lo es menos. Hay descendientes de español que poseen dos siglos, vastos latifundios, y no han llevado un tractor, un automóvil, algo que revele su espíritu de progreso. El indio es ocioso; el gamonal, además de ocioso, es ladrón, fatuo e ignorante. Nada le lleva entre manos, sino el alcohol para degenerarlo y el rebenque para humillarlo. Ninguna escuela. Ni aun escuela de frailes que es, en el Ande, escuela de achatamiento, donde se le hace comprender la SUPERIORIDAD del 'niñito'. El gobierno es el mayor gamonal de la sierra, y a él se afilian los menores gamonales para tejer la impenetrable malla del centralismo limeño. Mientras tanto el indio que es un hombre superior en mucho al mestizo politiquero y banal parece en los llanos del Ande sin una esperanza de regeneración."

Como Mariátegui, Churata exaltaba la antigua cultura incaica y criticaba la acción colonizadora de los españoles que no habían sabido proporcionar las bases económicas para el desarrollo de una economía moderna. Churata denunciaba el centralismo limeño y, a su vez, el desatendimiento de las regiones que otorgaba mayores poderes al gamonal. A todas luces la responsabilidad era del blanco y del mestizo en la corrupción del indio. El paralelismo con los *Siete ensayos*, al igual que con el pensamiento de Haya de la Torre, resultaba evidente y, de nuevo, se denunciaba a la colonización española de flagrantes carencias en la imposición de un sistema económico:

"A la América española no vinieron casi sino virreyes, cortesanos, aventureros y clérigos, doctores y soldados. No se formó, por esto, en el Perú una verdadera fuerza de colonización. La población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados, esclavos. El pionero español carecía, además de aptitud para crear núcleos de trabajo. En lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio. Y los colonizadores no se bastaban a sí mismos para crear una economía sólida y orgánica."

Churata recogía la misma idea en "El gamonal" y comparaba la idealizada plenitud de la antigüedad indígena con la decadencia que afectaba al indio en esos años, achacando la responsabilidad de esa decadencia a la colonización y asumiendo el mismo lirismo con que Valcárcel profetizaba la llegada de la tempestad:

"En la pampa inmensa y solemne se desperdigaban los ayllus y hoy, sólo queda la cabaña miserable sin una flauta ni un ahuaíño. La cabaña de la hacienda sustituyendo al ayllu es como la casa para el indómito kelluncho. El ayllu, reducido conglomerado de indios, era la paz y el amor abrazados en la rinconada. Al ayllu ha seguido la cabaña del colono, indio esclavo, obligado a vivir como bestia, con un miserable salario, sin fraternidad ni sociedad. En la cabaña se convierte al hombre en bruto y cuando como el Kelluncho prefiere morirse de hambre, a soportar las rejas de la jaula, se le manda a la CÁRCEL. Eso es la pampa. Ningún hombre santo debe mirar esa extensión gris con necia indiferencia. La pampa es una llaga sangrante; por todas partes deben oírse los gemidos del indio."

La transformación del *ayllu* de los incas en una miserable cabaña suponía, para Churata, la aniquilación de la identidad del indio, una vez reducido su territorio al penoso cuadro de la hacienda andina. La melancolía que suscitaba esta idea transcendía el ámbito del indio y se fundía con el paisaje teñido de sangre, y esa melancolía del paisaje alcanzaba a la voz del narrador que tomaba partido por la causa del indígena. De este modo, el narrador tomaba partido y dramatizaba los sucesos. Por este motivo, el narrador tenía que hacer explícitas sus intenciones: distanciándose de los hechos de ficción que narraba, esa voz insistía en que él no pretendía hacer literatura, sino expresar el sentimiento de un pueblo ante la situación de explotación y abuso vil. El término "literatura", en los escritos de Churata, se identificaba con la autonomía estética que los modernistas y los escritores anteriores habían otorgado al arte al distanciarlo de la vida, se identificaba con aquel indio melancólico de los cuentos de García Calderón y las *Tradiciones* de Ricardo Palma. El indigenismo de Churata pretendía romper con ese concepto en el arte y aproximar la literatura a la realidad:

"Los cielos nocturnos se suceden unos tras otros, sin nubes. Toda la congestión estelar gravita sobre la pampa, como ubre pletórica de leche estéril. Las chacras están muriendo en las rinconadas asesinadas por el hielo. El indio prende su fogata en la montaña para ayudar a la tierra, a la madre a producir el calorsito que contrarreste la cuchilla del hielo. Chillan las criaturas en todas direcciones elevando en la extensión ilimitada una sola voz angustiada, llena de lágrimas, doliente de ladridos y pellizcos y junto a este alarido viene un dolor que tiende a rebelarse. Los hombres se han reunido en la cumbre. No es literatura lo que vengo relatando. Los indios van a los picachos como el corazón sigiloso de la tierra a tramar sus venganzas o a maldecir. Esto no es repito literatura. Literatura es aquello que he oído contar alguna de un indio expulsado de la hacienda con sus hijos y que por toda venganza al llegar encima de la cuesta se dio a sonar el puttuto. Eso es literatura. Literatura es aquello del indio enamorado de la quena, el indio enfermo de tristeza. El indio siendo hombre y de los mejores, no ha de tener tiempo para la literatura linfática."

Churata insistía en dar constancia de esa realidad configurada por las injusticias cometidas contra el indígena, de modo que se distanciaba de la

tradición narrativa indianista representada por Clorinda Matto de Turner y García Calderón, donde el indio no dejaba de ser un personaje exótico, aquejado de una continua tristeza, más cerca de la estética romántica que de la realidad. Por eso, lo narrado no era "literatura" y otorgaba a su texto un carácter de verdad que ponía en tela de juicio la literatura anterior del mismo modo que lo había hecho Mariátegui en "El proceso de la literatura". Por este camino, Gamaliel Churata entroncaba con la vanguardia: se sacaba al habitante americano del contexto romántico de antaño, se devolvía el arte a la vida, a la praxis vital, y se liberaba a la literatura del sagrario en que los modernistas la habían ubicado. Este indigenismo era un regionalismo, pero, a la vez, se apoderaba de la sensibilidad vanguardista, pues representaba una nueva percepción de la realidad circundante, ante ese indio que había sido mostrado anteriormente en los folletines decimonónicos como algo exótico que decoraba los relatos. Por ello no era casual que esa nueva sensibilidad se manifestara en "El gamonal" en aspectos formales como los juicios explícitos que fragmentaban el relato y las digresiones en las que el narrador enjuiciaba los acontecimientos y daba un veredicto.

La cuestión que subyacía en el relato de Churata, al igual que en los escritos de Valcárcel, era introducir la modernidad en el mundo del indio y salvaguardar su identidad, sin que esa apuesta por el cambio significara desvincularse del pasado. Churata, no sólo denunciaba unos hechos, sino que también advertía de que, en caso de que la solución no llegase pronto, el levantamiento de los oprimidos sería inevitable, incluso esta aseveración servía de justificante a los últimos levantamientos indígenas y a las crueldades que del mismo modo realizaban los indios. La literatura era acción política, y de ese modo, vida y literatura quedaban indisolublemente unidas:

"Los poemas de hoy son la sangre de los miserables convertida en gritos o la inquietud o la quietud de los huesos por alcanzar la perfección teológica. En la pampa hay poco color. Violeta en los lindes del cielo, amarillo el pajonal indomable, blanca la nube y rojo el corazón del colono. Ya vamos. ¡Donde se siembra la injusticia se cosecha el vengador."

A este fin respondía la dramatización de la rebelión. Se describía una lucha cruel que tendría como consecuencia un gran número de muertes, y el narrador acrecentaba su distancia ante lo narrado, como si él mismo sintiera terror ante lo que se iba a producir, de hecho a los indios se les calificaba con el peyorativo de "indiada", calificativo que ponía de relieve la distancia y los prejuicios que separaban a indios e indigenistas y que servía, a su vez, para alertar que ese estado de violencia tan cercano iba a ser negativo para todos, ante lo cual no quedaba otro remedio que aliviar los problemas que acuciaban al indio:

"Ya se perciben los ayes de algunos heridos y en el reposo bestial de la noche el quejumbroso balido de las ovejas que rompen la estaca del redil y ciegas se echan a huir impelidas por el espanto de los hombres. La indiada trata de forzar la puerta principal. Ellos esperaban que se

abriera pronto; pero ya han sido degollados los encargados de hacerlo. Presto se ve surgir una llamarada humeante dentro de las pajas de la techumbre y un alarido de placer y victoria enronquece. Los gritos se centuplican estentóreos y epilépticos. El fuego, en lenguas, lame los muros y se contorsiona en el espacio. Desde el mojinete donde se defendía bravamente ha caído uno de los hombres de la finca, uno de los malhabidos secuaces del gamonal. Ha caído entre las fauces, sobre el haz de leña verde, carne fresca para el kancacho. Lo trucidan con desesperado gesto. Lo maldicen. Lo parten. No le dejan tiempo para confesarse, lo cual es el último dolor del católico:"

Esta necesidad de persuadir a la clase dirigente implicaba que los hechos narrados se exagerasen o, al menos que adquirieran un enorme carácter dramático. Por ello, los personajes que representaban a esta clase en las regiones se mostraban con una terrible crueldad, que posiblemente fuese cierta, pero que aparecía descrita de una manera hiperbólica como si se tratara de enfermos mentales: "cinco carabotas duros de rictus y mentones patológicos". Así, cuando el mayordomo se dirige a inspeccionar la hacienda y, en su camino, encuentra a Encarna y le pregunta por su esposo y acusa a éste de vender las vacas de la hacienda, después de haber informado de su robo, el "*Karabotas*" descarga toda su rabia contra Encarna:

"El Karabotas hace caer su látigo sobre la espalda de la Encarna. Al hijo que llora le lanza un insulto soez. Le llama hija de perra. Pronuncia bien claro, bien fuerte la palabra CARCEL y se va. Al oírla, la mujer y el niño tiemblan. Celoso sale el indio de su escondrijo. Mira insistentemente hacia el punto de polvo en la planicie y luego tritura su maldición como todo hombre esclavizado, duramente, sin ataduras vernáculos, con palabras centrales y definitivas: ¡PERRO!, ¡CANALLA!, ¡PORQUERÍA!"

Por ello, el mayordomo era capaz de las más bárbaras acciones. Esta actitud se podía observar en la escena en que el mayordomo en estado de embriaguez arrebatada de su hogar a Encarna mientras su padre está presente:

"-Tatay, es mi hija. ¡Debes respetarla! No es para todos, sino para su hombre.

Sin atender a las protestas del anciano, el bruto, riendo a carcajadas, arrastra a la india.

-Te doy mi trabajo pero no mi familia. Cóbrate en él lo que te debo. ¡Mis hijos son para mí!

Admirándose de tal lenguaje, el cholo reía más.

-¡Ah! Te lo enseñaron los formalistas. Se comprende indio bribón. Pero ya irás a pagarlas a la Cárcel.

No se la llevaba impunemente. El viejo arrastrándose se llegó hasta él y le dio un empujón; pero por nada. Presto le metió tres balas a boca jarro."

Pero el principal elemento que contribuía al relegamiento del indio a una condición de semiesclavitud era el gamonal. Por ello el relato más famoso de Gamaliel Churata no podía encaminarse hacia otra dirección que hacia la de criticar a este personaje que era el demonio para los indios y uno de los signos de atraso en que se mantenía el sistema económico de las regiones. El gamonal era la causa principal del sistema de explotación, por lo cual, en el relato, no sólo se le daba esta denominación al gran hacendado sino a todos los que colaboraban con él, de modo que tanto capataz como mayordomo recibían este nombre, pues todos ayudaban a sustentar el sistema. El efecto es del todo intencionado, ya que se les unificaba en una misma categoría, que era la categoría del explotador. Por ello, tanto indios como explotadores respondían a la configuración de dos polos enfrentados caracterizados por la tipicidad. Este era el motivo de que se dijera que el gamonal era tanto el blanco como el indio o el mestizo que colaboraba con el sistema de explotación. El gamonal era un personaje que había nacido en la hacienda y que, desde niño, buscaba la amistad del más fuerte. El texto muestra el proceso de crecimiento y desarrollo del gamonal:

"El gamonal a los diez años es un muchacho tímido y tonto, a quien, con toda facilidad, como se le pinta una mosqueta en el trasero, se le cuelga rabillos de papel. Es producto neto de la hacienda. Se le reconoce por un fuerte olor a trigo tostado y que en sus relaciones de amistad prefiere al mozo cuyo poder de puñadas le haya rodeado de una de esas admirables aureolas de trompeador que tanto se admiran en la escuela. Éste le es tributario en cambio de una chuwa de chancaca y buena porción de tostados."

La descripción del gamonal conjugaba una frialdad absoluta, propia de la crueldad de los hechos que se narraban, con una fina ironía que lo hacía parecer un personaje ridículo. Ya en la escuela el gamonal se servía de la adulación para ganar los favores de los profesores:

"La debilidad de sus menores siempre está a expensas de su crueldad tanto como él a expensas del juicio definitivo que el profesor forma de su estupidez mental, pues a una brutalidad incalificable, une un carácter servil de los peores respectos. Es uno de los pocos que conserva sus cuadernos cuidadosamente aforrados, aunque la grasa y ese intolerable olor a tostado mal digerido los haga gaseosos y a él temible a la pituitaria."

El gamonal tenía carácter pragmático. Sólo buscaba su interés personal a costa de los demás, como parte de un sistema de explotación:

"Muchas veces, y debido a ello, logra destacarse entre los demás, o casi siempre, puesto que los resultados apetecidos son esos. Tanto en la vida como en la escuela, el gamonal posee un sentido práctico de

resultados inmediatos. Persigue la solución de un interés próximo. En la escuela, lucirse, para imponerse llegado el caso."

Estas acciones del gamonal no eran consideradas, indudablemente, como virtudes, sino que eran vistas como motivo de censura. El gamonal carecía de inteligencia y, por ello, al ser el elemento fundamental del sistema de producción, ese sistema de producción conducía a una falta de lógica, aliada de la injusticia y la explotación. Para la presentación del gamonal el narrador recurría a descripciones que recordaban a la prosa de Ramón Gómez de la Serna o a la de Benjamín Jarnés, en donde la frase insinuaba la esencia absurda del personaje:

"El gamonal es el prototipo del machacón. Ha convenido en que atorarse de letras es ser un sabio y que se es más sabio y más fuerte en relación al número de horas consumidas en rumiar los textos absurdos del colegio. Por ello, en el colegio el gamonal es el mejor alumno; en la vida, sí tuvo suerte, el hombre; pero, en verdad, ¡una bestia!. Vela hasta las once o doce de la noche, deja la cama apenas amanece y reempieza los fatigantes y fatigosos estudios con un sonsonete muy parecido al avemaría de los llamos en el corral. Se podría inventar una sinfonía sobre el tema. Su nombre acaso éste: sinfonía de la brutalidad angustiada. Es el primero en llegar a la escuela. Pero no se toma este trabajo inútilmente, robando alguna hora al plácido sueño infantil del amanecer, por ir a corretear con sus compañeros al campo perpetuamente vestido de fiesta para el corazón del niño. No; el campo es para majita una incitante tienda de refresco, un amoroso cajón de duldero. El gamonal está pervertido. Es un instinto de cálculo sirviéndose de un cuerpo canijo y miserable. Llegado, se colocará frente a la puerta principal en espera de la llegada del profesor, con el objeto de hacer ostensible su aplicación y formalidad. El profesor lo nota, pero cuando el profesor no pertenece al género del asinus gamonalis, lo cual es bien raro, sufre de una dolorosa impresión frente a esa ruina precoz."

El narrador desarrollará el periplo del gamonal desde su infancia hasta la madurez en donde se verán consumados todos aquellos vicios que germinaron en la niñez. Era un traidor a su raza, ya que, en ocasiones tenía en parte sangre india, a veces era mestizo, pero había adoptado las costumbres de los blancos, pues el gamonal se movía por intereses de clase y no de raza, aunque el conflicto presentado por Churata tuviera un fundamento étnico:

"Hay que ver al gamonal casi un hombre ya. Color tan tostado, puesto que también heredó los cobres inkaicos. Es alto. Tres años de vida pueblerina, le han dado lo último que la naturaleza le dará: juventud. Niñez no tuvo. Nació deforme, sólo apto para el engaño. Su primer paso en la vida social se reduce a buscar compadres entre abogados y funcionarios. Le importa muy poco la miseria y la orfandad de sus amigos si a su precio puede comprar un nuevo compadre."

Pero, si el enfrentamiento debía parecer lo más crispado posible para poner de manifiesto la terrible situación que se vivía en las regiones frente a la costa y el peligro que una sublevación generalizada podía suponer para todos, incluidos los indigenistas, la ficción del mismo modo debía retratar a un indio que contrastara con el indio sumiso y esquivo que raras veces era capaz de rebelarse contra las injusticias sufridas. Y esa amenaza se veía fortalecida por la descripción de carácter épico con que se mostraba al indio. Se recurría al antiguo indio de la tradición incaica y se entraba en la atmósfera de la vanguardia mediante metáforas delirantes que resaltaban la férrea complexión del guerrero que podía participar en la anunciada "tempestad". A ello contribuía la comparación de la musculatura del indio con la de "la bestia fatigada" que de modo muy lírico era alumbrada por la débil luz del crepúsculo:

"De lo que es capaz, sólo una observación atenta podría revelarle. Una frente breve, el macetero y el etmoides, férreas prominencias con el mentón. Todo es agresivo en él: la nariz afilada en forma de corva, las órbitas dibujadas con dureza, el occipital donde se advierte la acción de una antigua deformidad y el cráneo todo estirado en el bregma. Todo él, el ancho cuello y el tórax, dan sensación de poder. Debajo de la camisa de cordellate parece palpitar con el propio ritmo de la entraña, el deltoides, como en la bestia fatigada. Tanta extraña conformatura está aforrada de una piel cobriza que el sol bruñe con sus mejores fuegos. No habla. Pero la fogata de occidente en sus últimos resplandores, orifica su perfil metálico. La tristeza de un linaje perdido en el hueso se miraba en su fornido cuerpo de hambriento."

Los indios se presentaban como "indiada", porque eran algo incontrolable, lo cual hacía más impactante la amenaza, puesto que, una vez comenzada la rebelión, nada se podría hacer para apaciguarla, pero a su vez la expresión insinuaba un universo muy alejado del mundo del narrador, un mundo que no podía dejar de mostrar su distanciamiento y su apreciable menosprecio de la vida indígena. De ahí que, en "El gamonal", no se especificara quién dirigía a los indios. El indio, como señalaba Valcárcel era una masa "ahistórica" y, según Mariátegui, no tenía conciencia de su situación. Asumida esta conciencia, la venganza del indio se hacía inevitable, y esa venganza afectaba a todos, a blancos y a mestizos, a dirigentes e intermediarios, a la clase dirigente y a la clase media. La violación de Encarna había sido el detonante para que su marido agitara a los indios y éstos tomaran conciencia del yugo opresor que los explotaba, y esa misma afrenta podía sonar como una maldición en el oído de todos aquellos que respaldaban ese mundo de injusticia o que lo toleraban: "¿Quién comanda a los indios? Eso no se sabe. ¡Alguien va!"

Algunas descripciones del narrador producían contrastes bastante significativos en relación con el espacio en donde vivía el indio y la visión degradada que de él se daba. Así, la relación de la vida laboriosa en la que vivía el indio con su familia se caracterizaba por la tranquilidad en tanto que era el único momento en que los protagonistas se podían olvidar del gamonal. Estas escenas se veían siempre sucedidas por la aparición del gamonal que rompía

la paz del hogar. El poder del gamonal afectaba no sólo a los indios con su obligación de trabajar sus tierras en una situación de semiesclavitud, sino que también afectaba a sus relaciones familiares. El gamonal se configuraba como el elemento desestructurador que impedía que el indio hiciese uso de sus tierras correctamente. Era un factor del desmembramiento del país, así como un motivo de infelicidad en la familia de Encarnita:

"Con lentitud y gravedad, vacas y toros, abandonan los corrales después del ordeño oloroso. Síguenles, con finos ademanes, llamas y alpacas. Ovejas y cabritos se van alejando también bajo la opresión de la hora suave y tónica. Humean los fogones. Los gallos cantan. Los pajaritos pían en vuelos tensos. Asomadas a las puertas de sus chugllas, las madres entregan los pezones a las boquitas desdentadas de los majjitos, mientras los hombres se afanan en labores múltiples.

El gamonal, de todas maneras, es un poder influyente, relacionado con lo más odoroso y rumboso del centralismo capitalino."

Por ello, en el rostro de esa indita violada se debía de reflejar todo el sufrimiento de la raza indígena. En su rostro se apreciaban las consecuencias de la penosa existencia que a todos los indios les había tocado vivir en la hacienda:

"Su cara es fea, seguramente. Gordita no es. Al menos viéndolo bien no parece. Flaca tampoco. ¡Trabaja tanto y sin descanso! Cuando se trabaja así, no se tienen los ojos en el abdomen y desde luego no se engorda."

Se pretendía dar una visión patética de la vida indígena para demostrar que el indio no iba a resistir esa situación por mucho tiempo. Así, cuando se describe el primer parto de Encarna, se dice que fue un parto difícil donde Encarna estuvo "a punto de morir". Se muestra también que los indios están obligados a una atención médica que no es la más adecuada, ya que, a falta de otro mejor, tienen que dejarse asistir por el hechicero. El indio así estaba relegado a vivir en la antigüedad y no se le daba acceso a los avances del mundo moderno:

"Si no es por el kollowaya se habría ido al otro mundo. Con ciertos sobajeos en el vientre y la cadera y cuatro lagartos que mató en el patio, diciendo misteriosas palabras, el kollowaya la hizo parir. De lo contrario habría muerto"

En este sentido, las escenas de dolor adquirirían un carácter extremadamente trágico. Con un estilo más cerca de la hipérbole que del realismo, se mostraba a la mujer chillando hasta la finalización del parto:

"El marido se puso loco. SI TU ME LA SALVAS, decía, TE DARÉ LO QUE QUIERAS. Cinco días pujo Encarna. Ya le faltaban las fuerzas. Su flaqueza de ánimo la fortalecía para los extremos furores. MATAME TATITO: YA NO PUEDO, gemía la meneona. deseaba

terminar de alguna manera. Miraba a su marido más abatido que ella misma."

Así pues, el relato cobraba esa dimensión tremendista al lado de la descripción de la extremada miseria en que vivía el indio. La caracterización del espacio actuaba como signo intensificador de la denuncia del autor, a pesar de que esa casa fuera la vivienda tradicional del indígena en el Perú, y el narrador de esa manera se situaba de parte del mundo indio y se inclinaba a favor de éste.

"Gruesa techumbre de totoras y de pajas. Habéis tenido ciertamente varias oportunidades de conocer la choza del indio puneño. La ventana mide apenas diez centímetros; es un hueco practicado, a manera de pupila, en uno de los lienzos, en aquel de los lienzos que mira al sol. Su color, además del ocre de la tierra fructífera, suele ser el blanco o el siena. Un cubo. Junto a él unido por el vértice del ángulo referente, otro cubo y más allá, otro de menor volumen y luego los rectángulos numerosos donde se aposentan los rebaños. El plano verde. Verde veronés. El aire vibrante. Son las diez de la mañana. Húmedo de tibia humedad. Primavera."

Este espacio no formaba parte únicamente del universo de los personajes de la acción, sino que era el ámbito en donde habitaba toda la raza. La casa era "la choza del indio puneño", era una casa apenas iluminada, donde la oscuridad proporcionaba la sensación de extremada pobreza y de una falta insalubre. Y a esta imagen contribuían los colores de la casa: paredes blancas, oscurecidas por el polvo rojizo que hay alrededor y animales que circulaban por la casa. Esta ambientación denunciaba la situación indigna en que vivía el indio y ponía de manifiesto el problema de toda la raza. Si atendemos a este hecho, es significativo comprobar cómo Marx y Engels "intentaban reencontrar en los personajes literarios la individualización de experiencias sociales fundamentales" y a este intento de tipificación respondía la inclusión del indio en el contexto de la hacienda.

La denuncia constaba en los periódicos, en las revistas y en las listas de quejas de la Pro-Indígena, pero el poder hacía caso omiso del sufrimiento y la sangre derramada de la mayoría de la población que era indígena y que vivía al margen del rumbo de la nación continuaba corriendo por los valles andinos. El régimen de Leguía sólo tenía buenas palabras que no remediaban en nada el abuso y la explotación del indio. ¿Había que amenazar? Churata optó por esta opción, al igual que Valcárcel, al igual que otros muchos escritores indigenistas y, por ello, las acusaciones culminaban en una nueva amenaza, con esa "tempestad en los Andes" anunciada por Valcárcel: apaciguado el levantamiento, la tragedia no había terminado, sino que ésta únicamente era un aviso de lo que no tardaría en producirse a causa del desatendimiento de las denuncias. La rebelión cobraba el cariz de una revolución universal acorde con los acontecimientos que, desde México, Rusia, o cualquier otro lugar llegaban al Perú:

"Pero estos levantamientos son el anuncio de uno mayor que cundirá con proporciones dantescas luego que haya llegado el dolor a sus límites, para imponer, por vez, primera, un poco de justicia social y económica en los territorios de este vasto país de los inkas, el cual -así debe conocerse en América- es uno de los que tiene mayores injusticias que remediar y más campos que sembrar. Es pues, forzoso reconocer que estos llanos del Titikaka engendran buen número anarquistas. pero, que todo ello cuaje en beneficio de una revolución humana, pues no hay que olvidar que cuando se nace en tierra israelita ha de ser para expandir sobre el planeta un nuevo concepto de justicia y ya no moral sino biológico."

El mundo de los incas recobraba nuevamente vigor y aquel río de hombres olvidados se convertía en una llaga inclemente que predicaba el pago de las heridas sangrantes y desatendidas, las mismas heridas que habían nacido con la llegada de los españoles y que la vieja utopía milenarista y utópica se encargaba de revitalizar. ¿No estaba reproduciendo Churata toda la serie de rebeliones que se habían producido en la región de Puno, la misma en donde sucedía la historia de "El gamonal", entre los años de 1920 y 1923, rebeliones que tenían un carácter milenarista y que reproducían la ideología popular en la que se subrayaba la inversión del orden establecido? ¿No estaba predicando Churata la inversión del orden establecido, a partir de la cual surgiría una nueva época gobernada por la superioridad de la raza india sobre los blancos y los mestizos? Churata, como Valcárcel reconducía la vieja ideología popular de lo que había conocido en su juventud en Puno y añadía conceptos extraídos del análisis económico de Mariátegui y sus *Siete ensayos*, de manera que el pensamiento popular y el pensamiento culto quedaban articulados en una nueva unidad de sentido, en donde no se dejaba lugar para la integración de las razas. De nuevo la separación quedaba reñida con la integración y aquel río nacido en el Cuzco quedaba olvidado de los ojos de Dios, ya que la contradicción residía en el intento de conciliación de criterios económicos, y de criterios raciales para explicar la realidad, lo cual conducía inevitablemente al error. Con ello no se apostaba sino por un Perú basado en la venganza y el resentimiento. Un proyecto que olvidaba el mestizaje y que recurría a la violencia para amenazar a los sectores dirigentes. Por eso Churata se situaba en la misma posición que Valcárcel y avisaba de lo que podía ocurrir a no ser que se liberara al indio del yugo que lo oprimía. La utopía resultaba recurrente, pues se invertía el orden mediante el cual los blancos regían a los indios. Mediante el elogio de las gestas de Túpac Amaru la amenaza podía cobrar la intensidad del miedo y de un temor abismal, el mismo que sentía quien no tenía la conciencia tranquila y que a la vez sustentaba el poder desde hacía cuatrocientos años:

"Que la grandilocuencia de Bolívar fuese pródiga en exaltaciones del Inka, nada pone en favor de la Ontología Americana si él, u Olmedo, son castellanos representativos de la hispanidad. La única surgencia libertaria con su valor histórico fue la que propugnara Túpac Amaru (...); con la muerte del último Orejón con derecho a italiana, y la degollina que le siguió, el drama de América se torna minería y paisaje."

La amenaza encontraba su justificación en la actitud del poder frente a esta situación. Los gobernantes se refugiaban en un nepotismo que sólo ayudaba a mantener las injusticias. Para los indios, sólo había buenas palabras, sin que llegaran de una vez las soluciones. Churata relataba, de este modo, lo que hacían los dirigentes durante las negociaciones después de la rebelión, acciones que denunciaban un estado profundamente corrupto, donde los favores se compraban y se vendían para que todo permaneciera inalterado:

"El señor hace un gesto público de desagrado. Regatea el sueldo al administrador, disminuye el fiambre a los chacareros, estudia un aumento de sueldo al abogado y ordena la prudente distribución de lechones entre la gente de pro.

Vuelve a Puno. Promete secretarías, subprefecturas, porterías, becas, subvenciones, títulos académicos, lleva consigo dos o tres muchachos pobres, cuya mentalidad sea una esperanza para la patria y, para comprobar la parábola de su actividad política, ofrece un pilón para la plaza equis y una subvención, del cincuenta por ciento de sus honorarios, para las sociedades obreras. Y así, grave, onomatopéyico, ventrudo, retorna a la Capital. El presidente, su amigo y cofrade le guarda un ministerio. La forma del Gamonal en la provincia toma entonces proporciones fantásticas. Allá su vida pasa de antesala en antesala, del WC al comedor de un ininterrumpido banquete, hasta que un buen día se le revienta el abdomen y el Ilustrísimo arzobispo de la arquidiócesis le canta un responso en do mayor... Su periódico de la provincia se enluta, las condolencias son generales, cívicas. El administrador de la Hacienda está desorientado, pero a fijas íntimas sabe cómo va a proceder: el ganado será arreado a buena distancia y luego... El prefecto sufre un ataque cardíaco. A los secretarios profesionales se les vuela el apetito; pero el indio, en la Cárcel, se sonríe: acaso esa feliz coincidencia sea el origen de su transfiguración."

Las consecuencias de este estado de cosas era, inevitablemente, el mantenimiento del sistema de haciendas y la represión contra los dirigentes de la rebelión. A excepción de la muerte de algunos blancos, nada había cambiado, pero el indio se había transfigurado. A pesar de su internamiento en una cárcel, el marido de Encarnita se encontraba satisfecho con la venganza por la violación de su esposa. La afrenta había sido satisfecha y eso era lo importante. El orden se había subvertido momentáneamente. Al igual que Valcárcel, Churata no distinguía entre rebelión y revolución, lo cual conducía inevitablemente a que la única justificación para que se produjera esta rebeldía era la amenaza al poder establecido. Y a su vez, se disimulaba que esa revolución no era deseada por los indigenistas, ya que podía atacar contra sus propios intereses. Eso era lo que relataba Churata en "El Gamonal", la amenaza de que el Perú no podía continuar así, pues la respuesta que podía llegar podía ser en forma de sangre.

Notas:

1. Vid. Luis Veres, "La revista Amauta y la propaganda política: un modelo de configuración de la nacionalidad peruana", en *Cultura y Medios de Comunicación*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, pp. 685-705.
2. David O. Wise, "Amauta (1926-1930). Una fuente para la historia cultural peruana", en Victor Berger, *Ensayos sobre Mariátegui*, Lima, Biblioteca Amuta, 1987, p.125.
3. Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, 17 tomos, Lima, Editorial Universitaria, 1968.
4. Julio Cotler, *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978, p.168.
5. François Bourricault, "Algunas características originales de la cultura mestiza en el Perú contemporáneo", *Revista del Museo Nacional*, Lima, t.XXIII, 1954.
6. Vid. Luis Veres, "La revista Amauta y el concepto de nación en el Perú", en *Actas de las VI Jornadas Internacionales de Jóvenes Investigadores en Comunicación*, Valencia, AIJC, 1999, pp.61-65.
7. "En épocas de crisis estas inquietudes dejan de ser individuales para volverse una obsesión colectiva, produciéndose una gran cantidad de reflexiones que intentan buscar una salida. Una de esas épocas fue la década del 20. El proceso de modernización que vivía el Perú a la sazón puso en evidencia la desarticulación del país y se iniciaron una serie de reflexiones sobre nación y cultura." María Elena Goicoechea, "Amauta: Proyecto cultural de Mariátegui", *Anuario Mariáteguiano*, Lima, v.V n°5, 1993, p.27.
8. Wilfredo Kapsoli, *Los Movimientos Campesinos en el Perú*, Lima, Delva Editores, 1977, p.44.
9. Antonio Urrello, *José María Arguedas. El nuevo rostro del indio. Una estructura mítico-poética*, Lima, Mejía Baca, 1974, p.33.
10. Antonio Cornejo Polar, *La formación de la tradición literaria en el Perú*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1989, p. 127.
11. Antonio Melis, "Mariátegui, primer marxista de América", en AAVV, *Mariátegui, tres estudios*, Lima, Biblioteca Amauta, 1975, p. 11.
12. Para una recopilación de la bibliografía mariáteguiana puede consultarse el excelente trabajo de Guillermo Rouillon, *Biobibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963. Una breve explicación de los principales repertorios bibliográfico sobre Mariátegui y la literatura peruana en general puede consultarse en el artículo de Tomás G. Escajadillo, "Una contribución mayor sobre la literatura peruana", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n119, 1er semestre, 1984, pp.107-114.
13. Edgar Montiel, "Política de la nación. El proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n537, marzo, 1995, p.65.
14. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1923), Lima, Empresa Editorial Amauta, 1995, p.

15. *Ibídem*, p.13
16. *Ibídem*, pp.13-14
17. .
18. *Ibídem*, p.14.
19. *Ibídem*, pp.37-38
20. *Ibídem*, p.28
21. *Ibídem*.
22. Eric J. Hobsbawm, “Los elementos feudales en el desarrollo de América Latina”, en *Análisis*, Lima, n5, mayo-agosto, 1975.
23. Hernando Aguirre Gamio, *Mariátegui: destino polémico*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1975, pp.73-1
24. *Ibídem*, p.80. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1923), *d., cit.*, p.80.
25. *Ibídem*, p.55.
26. Francisco José López Alfonso, *Indigenismo y propuestas culturales: Belaúnde, Mariátegui y Basadre*, Valencia, Generalitat Valenciana-Instituto Juan Gil-Albert, 1996, pp.30-31.
27. Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México D.F., Cuadernos del Pasado y del Presente, n92 1981, pp.178-179.
28. Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996, pp.66-68.
29. Hernando Aguirre Gamio, *op., cit.*, p.66.
30. L.E. Tord, *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*, Lima, Editoriales Unidas, 1978, p. 106.
31. Adam Anderle, *Los movimientos políticos del Perú*, La Habana, casa de las Américas, 1981, p.143.
32. José Carlos Mariátegui, *op., cit.*, p.63.
33. Jaime Díaz Rozzoto, José Carlos Mariátegui y las posibilidades del desarrollo no capitalistas de la comunidad indígena peruana”, en *Cuadernos Americanos*, v.CXLVI, mayo-junio, 1966, p.176-205.
34. Pablo Macera, *Conversaciones con Basadre*, Lima, Mosca Azul, 1979, p.130.
35. Roland Forgues, “Mariátegui y la cuestión negra”, en *Anuario Mariateguiano*, v.VI n6, 1994, p.135.
36. Esta consideración quedaría invalidada ante el hecho de que se produjeron numerosos levantamientos de negros a lo largo del S.XVIII, siendo el más importante de ellos el de Juan Santos Atahualpa (1742) en el que colaboraban selváticos, serranos y negros. Véase al respecto el libro de Juan Miró Quesada, *La rebelión de Juan Santos*, Lima, Ed. Milla Batres, 1973.
37. José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Empresa Editorial Amauta, 1987, p. 143.
38. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *ed., cit.*, p.42-43.
39. Roland Forgues, *op., cit.*, p.166.
40. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *ed., cit.*, pp.333-334.

41. Américo Ferrari insiste en interpretar la idea de Mariátegui acerca del problema del indio en términos económicos, cuando en realidad lo hace basándose en factores étnicos: "De todo lo cual se infiere que si subsiste en el Perú un problema del indio debe ser entendido como el problema de la clase campesina de los Andes, sometida a la servidumbre por el sistema latifundista, sin referencia especial al concepto de raza." Américo Ferrari, "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, n1127, abril-junio, 1984, p.401.
42. Jaqueline de Romilly, "Docility and Civilitation in Ancient Greece", en *Diógenes*, 10, p.27.
43. G. Carnero Checa, *José Carlos Mariátegui periodista*, Lima, La acción escrita, 1964, p. 193.
44. *Ibidem*
45. Gamaliel Churata, "El Gamonal", en *Amauta*, Lima, n°5, enero de 1927, p.30
46. *Amauta*, n°6, p.20.
47. José Carlos Mariátegui, "Esquema de la evolución económica", en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ed., cit., pp.14-15.
48. *Amauta*, n°5, p.31.
49. *Ibidem*, p.32.
50. *Ibidem*, p.31.
51. *Amauta*, n°6, p.18.
52. *Ibidem*.
53. *Ibidem*.
54. Para la caracterización del personaje típico seguimos el ensayo de Umberto Eco, "Uso práctico del personaje", en *Apocalípticos e integrados* (1968), Barcelona Tusquets, 1995, pp.191-218.
55. *Amauta*, n°5, p.30.
56. *Ibidem*.
57. *Ibidem*.
58. *Ibidem*.
59. *Ibidem*, p.31.
60. *Ibidem*.
61. *Ibidem*.
62. *Ibidem*.
63. *Amauta*, n°5, p.30.
64. *Ibidem*.
65. *Ibidem*.
66. *Amauta*, n°5, p.30.
67. Umberto Eco, "Uso práctico del personaje", en *Apocalípticos e integrados*, ed., cit., p.196.
68. *Amauta*, n°6, p.20.
69. Gamaliel Churata, *El Pez de Oro*, ed., cit., p.39.
70. *Amauta*, n°6, p.20.
71. Un análisis más detallado de este relato se encuentra en mi libro *La narrativa del indio en la revista Amauta*, ed., cit., pp.39-61.

© *Luis Veres 2002*
Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

