

Capítulo. I

EL AÑO TERRIBLE: LA GENERACIÓN DE LA GUERRA

Imágenes de la sociedad peruana

La voz del estudiante Urbina, aquel 29 de julio de 1888, se escuchaba impecable y límpida ante un auditorio que con expectativa se había reunido en el Politeama para seguir la palabra de quien era considerado maestro de generaciones. Todavía atolondrados por la demora de las negociaciones de los Estados, que convertía un pedazo del territorio en símbolo de unidad nacional, el fraseo acusatorio era en realidad un llamado de atención sobre esta realidad local. Se había reunido en la ciudad letrada quienes disconformes con los actos que celebraba el gobierno, iniciaban una cruzada patriótica para recuperar las provincias cautivas de Tacna y Arica. La palabra esperada era la de don Manuel González Prada. En ese momento entregaba una de las síntesis más precisas de la historia de los peruanos del XIX:

Sin especialistas, o más bien dicho, con aficionados que presumían de omniscientes, vivimos de ensayo en ensayo: ensayos de aficionados en Diplomacia, ensayos de aficionados en Economía Política, ensayos de aficionados en legislación i hasta ensayos de aficionados en Tácticas i Estratégias. El Perú fué cuerpo vivo, espuesto sobre el mármol de un anfiteatro, para sufrir las amputaciones de cirujanos que tenían ojos con cataratas seniles i manos con temblores de paralítico. Vimos al abogado dirigir l hacienda pública, al médico emprender obras de injeniatura, al teólogo fantasear sobre política interior, al marino decretar en administración de justicia, al comerciante mandar cuerpos d'ejército... ¡Cuánto no vimos en esa fermentación tumultuosa de todas las mediocridades, en esas vertiginosas apariciones i desapariciones de figuras sin consistencia de hombre, en ese continuo cambio de papeles, en esa Babel, en fin, donde la ignorancia vanidosa i vocinglera se sobrepuso siempre al saber humilde i silencioso! (GONZÁLEZ PRADA 1894/1985:87-88).

Ésta fue una de las interpelaciones que Prada hizo a las juventudes de entonces. El “Discurso *en el Politeama*” resumía el diagnóstico de una trayectoria política errónea; la incapacidad de una clase dirigente cuya gestión llevó al desastre nacional y que a la distancia se puede leer como «situación límite». Las clases dirigentes de entonces habían convertido a esta imaginada nación en un país sin horizonte, sin salida. Rehacerla supuso varias empresas en ese espejo borroso que se llama Perú. Precisamente, el balance de don Manuel expresa la posibilidad de repensar el Perú, desde un nuevo lenguaje, desde una nueva ética y desde una nueva composición social.

El Perú republicano vivió entre el tráfago zigzagueante del abismo de golpes militares y la simulación de gobiernos civiles. La joven república fue esa gran hacienda de la que no se desprendían los viejos criollos y dueños del Perú. La naciente república independiente fue apariencia de integración y parodia de desarrollo. Manuel Valladares ha recordado, a partir de su relectura de *Cuentos andinos* (1920) 7, ese mundo heterogéneo y conflictivo, articulado al fin, al capital moderno, en el que coexisten lo tradicional y lo moderno. La herencia de la colonia persiste convertida en rasgo central de la sociedad peruana, que en tiempos de crisis emerge a la superficie; la mentalidad colonial persiste ante la angustia de pensar nuestra propia autonomía. Intelectuales que ejercitaron su magisterio así lo perciben y denuncian: el Perú puede pensarse como una sociedad fragmentada y sin resolución de sus conflictos étnicos.

Abelardo Gamarra (*El Tunante*), elabora un conjunto de imágenes sobre la República Aristocrática en *Cien años de vida perulera* (1924): «¿Qué es patria? (...) Nadie sabría contestar»; los gobiernos se han preocupado por «salvajizar al Perú» (...) la nave del Estado hace tiempo que se va a pique (...). La nación está como un enfermo (...) la nación es empleada del que la gobierna”. Esa sensación de imagen armónica no es posible en un país imaginado como nación sólo por los criollos; eso explica la desazón que hay en las invectivas que adjetiva *El Tunante*: «El aire de esta patria desventurada (...) patria descuajerizada (...) ¡qué lástima la Patria! (...) Nada nacional, nada grande, todo al menudeo, como un baratillo [y] ya se ve, ésta es una República en proyecto).. La nación peruana no se había afirmado: se había inventado a espaldas y lejos de las mayorías del país.

Tal situación se agravó con el trauma de la Guerra del Pacífico. Su impacto desintegrador por la incapacidad de las clases dirigentes para dar un norte al país y la bancarrota económica afectaba fundamentalmente a las mayorías nacionales (indios y mestizos, braceros y artesanos). Esto significó la escisión del país y la conmoción de sectores patrióticos que, en su lucidez, vivieron el aciago momento como una posibilidad para pensar el Perú. El tiempo para la literatura ha variado, la bohemia de 1886 no era ya un círculo exclusivo para las letras; se transformó en foro para imaginar el Perú, como ocurría con otras corporaciones. La huella de la Guerra del Pacífico adquiere significado si entendemos la posición de la intelectualidad de entonces. El Círculo Literario se ve conmocionado ante ésta. turgente realidad. Manuel González Prada orientará los designios de la literatura: congregando y alentando a la generación de los años terribles, que Washington Delgado califica como la primera hornada de los fundadores de la literatura peruana (1980:71ss). Es en este contexto, en este clima de inseguridad y resquebrajada la imagen de nación, que aparece aquella generación llamada a interrogar la idea del Perú e invita a elaborar una respuesta que justifica sus bases en uno de los veneros de la sociedad: la república de indios.

Aparecen en el escenario de la cultura discursos que no continúan la línea dominante; así ocurre con la reflexión sobre las lenguas nacionales y la producción vernácula que impacta en el mundo ilustrado de una u otra forma. Surge como sublevante el discurso quechua popular. Un grueso sector de la aristocracia piensa que lo que impide el desarrollo en nuestro país es la raza. Este segmento social piensa que el indio es signo de atraso, de incapacidad, lacra de la sociedad peruana y merecen -casi se dice por entonces- el exterminio. Si el Perú es un país conformado por la república de los Blancos y la República de los Indios. Si esto es así, cabe la pregunta: ¿Qué pasado común define al Perú? ¿Cuáles son los signos, las marcas, los registros comprendidos como pasado común y que pueden, ciertamente ser compartidos por una comunidad imaginada como nación? ¿Cómo son éstas y qué significado tienen?, o mejor aún, ¿Puede reconocerse en la República de Indios, dominada, marginal, una historia que como país se pueda compartir? ¿Puede, la cultura indígena, representar el pasado de los peruanos? ¿Qué hemos heredado? ¿Cuál es el «estado actual» de la cultura indígena? ¿Qué mecanismos y medios han operado para que subsista? ¿Cómo ha sido esa resistencia? ¿Cómo es la cultura de los indios y qué significado tiene en ese contexto? Tales preguntas suponen desentrañar la falsedad e inexactitud de la tesis hispanista. según la cual los incas han degenerado en una raza incapaz y que ocupan el nivel más bajo de la sociedad peruana.

Los indios constituyen el atraso, están incapacitados para el progreso; socialmente sin posibilidades de elaboración y creación de una cultura propia. Sebastián Lorente descalifica al indígena peruano: “yacen en la ignorancia, son cobardes, indolentes, incapaces de reconocer los beneficios, sin entrañas, holgazanes, rateros, sin respeto por la verdad, y sin ningún sentimiento elevado, vegetan en la miseria y en las preocupaciones, viven en la embriaguez y duermen en la lascivia”. (Lorente 1855: 117); más adelante recrea esta imagen en su *Historia de la civilización peruana*, la complejiza sin abandonar la perspectiva de 1855, aunque razona desde el

significado de la conquista: “Con la opresión secular llega a deteriorarse el cuerpo junto con las dotes del espíritu: la fisonomía de ciertos indígenas ofrece el aire de las razas decrepitas, hay ausencia total de lozanía, falta de frescura, que anima las razas llenas de juventud y provenir” (1819:58). Mercedes Cabello de Carbonera parece seguir a Luis Carranza para quien el indio no es artista en el sentido europeo: «su tristeza existe independiente del medio», desautoriza al indio como productor de cultura: no hay en él vestigio alguno de sentimiento poético, ni vocación de progreso:

En el indio semi-civilizado no quedan ya ni vestigios de esa poesía, inherente á todas las razas de carácter melancólico, apático y contemplativo como es el de la raza indígena del Perú.

El espectador que ve esa muchedumbre de indios, a cuya fisonomía no alcanza á descubrir ni un solo destello de espíritu religioso, ni aun siquiera de su natural y dulce carácter, no puede dejar de hacerse esta dolorosa y triste pregunta: -¿Cuál es el progreso que, en el orden moral, religioso ó civil ha alcanzado esta raza, con las innovaciones aportadas por sus conquistadores? (CABELLO DE CARBONERA 1887:185).

Manuel González Prada es seguramente el primero en interrogarse de cara a la evidencia social sobre lo ocurrido entre la Colonia y la naciente República; en la admonitoria de éste su libro *Perú, Horas de lucha (1908)*, pregunta:

Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas como las de Amantani, Ilave y Huanta (1908/1972: 184).

No podía ser de otro modo, González Prada pone en discusión la carga social de la situación de los indígenas. Evidencia la responsabilidad histórica de la sociedad de blancos respecto a los indios, pero se pone al resguardo sobre la pretensión de un probable retorno al Tahuantinsuyo. De suerte, que critica a la república aristocrática a partir de los parámetros que manejan los propios criollos, con lo que evidencia la incompetencia para hablar de la incapacidad del indio como productor cultural:

Veamos ¿Qué se entiende por civilización? Sobre la industria y el arte, sobre la erudición y la ciencia, brilla la moral como punto luminoso en el vértice de una gran pirámide. No la moral teológica fundada en una sanción póstuma, sino la moral humana, que no busca sanción ni la buscaría lejos de la Tierra. El sumun de la moralidad, tanto para los individuos como para las sociedades consiste en haber transformado la lucha del hombre contra hombre en el acuerdo mutuo para la vida. Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia no hay civilización; donde se proclama ley social la struggle for life, reina la barbarie. ¿Qué vale adquirir el saber de un Aristóteles cuando se guarda el corazón de un tigre? ¿Qué importa poseer el don artístico de un Miguel Angel cuando se lleva el alma de un cerdo? Más que pasar por el mundo derramando la luz del arte o de la ciencia, vale ir destilando la miel de la bondad. Sociedades altamente civilizadas merecerían llamarse aquellas donde practicar el bien ha pasado de obligación a costumbre, donde el acto bondadoso se ha convertido en arranque instintivo. Los dominadores del Perú ¿han adquirido ese grado de moralización? ¿Tienen derecho de considerar al indio como un ser incapaz de civilizarse? (GONZÁLEZ PRADA 1908/1972: 186-187).

Hay en general, una preocupación por rearticular al Perú en el entorno de la idea de un país que progresa. Una institución como la Sociedad Amantes de la Ciencia no era extraña a esa inquietud global, así lo revela el lema que suscribe: «Ciencia, Libertad. y Patria» y en las páginas de *La Gaceta Científica* se puede leer una preocupación por lo vernáculo, pero pensando en la utilidad que puede rendir al país; de alguna manera es el prospecto del Perú que busca el progreso por lo que se invoca al capital nacional a asumir dicho rol. De otro lado, nos hallamos también con manifestaciones que aprehenden esas imágenes que escinden la armonía de la sociedad criolla, me refiero a la presencia del mundo indígena en las letras ilustradas. Así 10 revelan los trabajos de Abelardo Gamarra, en sus estampas, que aparecen en *La Integridad*, los textos de Clorinda Matto de Turner, la singularidad de la poesía de Manuel González Prada y los propios trabajos de Adolfo Vienrich. El indio fluye como apasionante tema no sólo para la denuncia, la declaración, sino también para la creación y la recopilación de la producción cultural de los otros, los indios.

2. Círculo Literario

Esta asociación se transformó en la institución literaria que acogía las nuevas vocaciones con ese sentido crítico que expone la generación de la guerra. El Círculo Literario devino en la Unión Nacional, es decir, en una organización política que afrontará los designios del país. El tránsito entre la bohemia y el Círculo es significativo para las letras peruanas, en tanto que la primera había quedado anclada en un exorcizado romanticismo que no alcanza a tener una mirada global de los aspectos centrales de la vida nacional, mientras que el segundo fue, en buena cuenta, una revuelta de la república literaria que bordeaba las riberas de la sociedad de entonces. Era un propósito de acción y revuelta, un anhelo de rehacer el Perú. Los cambios que se producen en la institucionalidad literaria significan un alejamiento de los círculos del poder. Mientras que Ricardo Palma -, luego, Luis Benjamin Cisneros-, en cierto modo, se complacen socarrona y fácilmente con las cercanías y dádivas que desde el poder podían obtener; los del Círculo, simplemente, se alejan de ese gracejo. Establecen una diferencia generacional: no aceptan ser corifeos de Palacio de Gobierno, tal como sucede con el Club Literario. Hay una distancia notable que, al interior del propio Círculo, por cierto encuentra sus propios detractores, recuérdese el caso de Manuel Moncloa y Covarrubias, el cronista de la generación de los años terribles, quien consideraba que, al ingresar en el campo de la política, el Círculo perdió su riqueza política y literaria, esto en *Los bohemios de 1886*:

Las sesiones del Círculo Literario tenían mucho de íntimas: salvo las formas de rito, la discusión se llevaba siempre como una conversación entre un grupo de alegres y cultos camaradas (...)

Los bohemios, pues, no querían presentarse ante tal público como los del romance francés, y era de ver los apuros que se pasaban para estar de punta en blanco; ocasión hubo en que un frac hizo varios viajes y un par de guantes blancos cubrió seis manos.

El Círculo fue una sociedad de trabajadores modestos: como era el local donde sesionaba, era el carácter que se imprimía a las sesiones; pero se trabajaba con ardor, con fe.

Márquez nos lo aconsejó en la sesión preparatoria:

Hagamos una sociedad, dijo, de obreros literarios; que nuestro alumbrado en las sesiones sea una vela en una botella de champagne, de nuestra fiesta una copa de pisco: pero trabajemos con entusiasmo, porque trabajamos en pro de la patria.

Y González Prada, al cabo de un año decía: «Después de los bárbaros que hirieron con la espada, vienen los hombres cultos que desean civilizar con la pluma».

«La nación debía regocijarse al ver que jóvenes predominan en las filas del Círculo Literario: un a juventud que produce obras de arte es una Primavera que florece».

El Círculo, cuyos años; de mayor apogeo fueron de 1886 a 1888, tuvo después local propio, pero perdió su carácter íntimo, ese carácter que le imprimía la ventana de reja de Felices, y luego, al nacer la sociedad política «Unión Nacional», desapareció por completo (MONCLOA Y COVARRUBIAS 1901/1960: 114-115).

Este proceso tiene lugar en un período corto. La palabra de su principal mentor, Manuel González Prada adquiere la dimensión de la. Obra-signo, cada discurso es una clave de lectura progresiva que explica cómo ha sido dicha transformación.

Con ocasión de asumir la presidencia del Círculo Literario, Prada contrapone políticos a literatos, esto en el «Discurso en el Palacio de la Exposición» (1887) 8. Los primeros representan «vergüenza i oprobio» los segundos la promesa de luz, «los hombres cultos que desean civilizar con la pluma» (GONZÁLEZ PRADA 1894/1985: 60ss). Entre ambos se ofrece una distancia que señala las diferencias, pues el deseo de «civilización» se trueca en juventud, de la que se puede esperar «franca libertad en la emisión de las ideas i l'altives democrática en el estilo». Pero altivez y ejercicio de libertad tienen que aspirar proximidad con lo que la ciencia ofrece: «La Ciencia tiene flores inmortales de donde pueden las abejas extraer miel de poesía» de suerte que «El Arte ocupa la **misma jerarquía que Religión i Ciencia** aún cuando ésta las ha excedido en todo. Con lo que se redefine la imagen del artista. Ahora «no se reduce a un sér extraviado en el camino» es un sujeto que se esfuerza por encarrilar su trabajo: estas ideas llevan a Don Manuel, maestro de la juventud en los 80, a la conclusión de que está a la cabeza de una «agrupación destinada a convertirse en el partido radical de nuestra literatura» intencionalidad que deviene en proclama en el «Discurso en el Teatro Olimpo».

Enarbola una postura programática, «la pacífica sociedad de poetas i soñadores, tiende a convertirse en centro militante y propulsor». De suerte que ya en 1888 contradice la aciaga imagen romántica para dar cuenta de un nuevo espíritu: la del radicalismo que en literatura supone práctica intelectual y social, que se traduce en tres estrategias: fortalezas que permitan bregar, una tradición que se comparte y una imagen del país que facilite la actuación del escritor del XIX 9. El Círculo Literario se convierte en un conglomerado que día a día cuenta con más adhesiones. El Círculo es una voz que contagia a «toda la juventud ilustrada del Perú» y cuya directriz está precisamente en no ser un grupo provincialista ni nacionalista, en su seno alberga jóvenes de las provincias y extranjeros. Este anticentralismo, lleva a declarar que:

Quando llegue la hora oportuna, cuando resuene el clarín i nuestras guerrillas se desplieguen por las más humildes provincias de la república, el Perú contemplará una cruzada contra el espíritu decrepito de lo pasado, una guerra contra todo lo que implique retroceso en la Ciencia, en el Arte i en la Literatura. (GONZÁLEZ PRADA 1894/1985: 65 ss).

Si se rebela esta juventud contra el espíritu del pasado, no puede cargar una herencia que significa atrapamiento, atraso e ir a la zaga; por eso, el escritor peruano, el joven literato, no puede esperar maestro y guía en un escritor local o hispano. Dirá que «(...) de ningún escritor nacional ni español» se puede aprender. La **literatura del '86** es una literatura de «transición, vacilación, balbuceo y luces crepusculares». No hay un gran poeta. Las producciones nacionales «se parecen a la grama salobre». No existe, pues, un literato que alcance la «altura de los escritores europeos». No se puede aprender mucho de quienes son, a la larga, un riachuelo, de quienes exhiben una literatura rancia; de suerte que hay que beber de la misma fuente, del río de la literatura parisina. Para la estrategia del radicalismo no significa imitar, sino estudiar. Imitar equivale a servidumbre; estudiar significa asimilar, negar, es decir, afirmar sentidos de autenticidad, que se puede traducir en «espíritu democrático y racionalista». No hay en el país las fuerzas necesarias para crear un partido capaz de «poner resistencias insuperables» de manera que Manuel González Prada sintetiza así su admonición y oferta a la generación de la guerra:

Sea cual fuere el programa del Círculo Literario, hai tres cosas que no podemos olvidar: *la honradez en el escritor la verdad en el estilo i la verdad en las ideas*. Señores, recordémoslo siempre: sólo con la honradez en el escritor, sólo con la verdad en los escritores, haremos del Círculo Literario una institución útil, respetable, invencible (1894/1985: 70; énfasis mío).

Son condiciones éticas que el literato tiene que asumir desde la propuesta radical. «No hay ni obras buenas o malas», «buena» quiere decir que expresa la «verdad», en forma clara y concisa. Estilo y lengua, son componentes de esta verdad, por eso hay que hablar desde una lengua que se aproxima a nuestras fuentes, sin arcaísmo, ni lastres del pasado. Es decir, el estilo «debe adaptarse a nuestro carácter i a nuestra época». De suerte que la palabra, saliendo de su desprestigio, tiene que «despertar» «como campanas de incendio en avanzadas horas de la noche». Es decir, una literatura que sea verdadera, incansablemente verdadera porque el emblema del Círculo Literario es: «Romparamos el pacto infame i tácito de hablar a media voz» 11. En términos prácticos, las opciones escriturales agitan diversos escenarios. El propio González Prada se mueve en diálogo con su modernidad, es decir, dentro de un cosmopolitismo en que nada tiene que envidiar: se convierte en el mejor prosista de la época, innova y funda la poesía moderna del Perú. El núcleo que puede ser asignado al Círculo es variado, aunque los matices son claros en lo que respecta al tratamiento del índio. La aventura interpelativa que encontramos en estas lecciones llevan a descubrir la otra república como posibilidad, de allí el esfuerzo por articular un relato que pone en primer plano la cultura andina, como será el caso de Adolfo Vienrich.

3. Magisterio indigenista

El tema del índio no es nuevo para la literatura andina. Viene de mucho atrás. Lo nuevo está dado en que precisamente como reflexión y práctica inaugura un nuevo momento en la literatura regional, es decir, el espacio apacible de las letras de mundo ilustrado se ve interpelado por un discurso que incluye al índio desde diversas ópticas o que identifican manifestaciones indígenas que aparecen como registradas aunque no siempre legitimadas. Dos pensadores de la época que dejan su rastro, su huella, son sin duda Manuel González Prada y Abelardo Gamarra. Estas marcas las hallaremos en diversos autores para quienes el índio significa susidio. Así, por ejemplo, para citar, a uno de los mentores de la generación de la guerra, Adolfo Vienrich tiene dedicatorias significativas y revelan la cercanía con el magisterio que ejercieron dos autores coetáneos. En *Tarmap PachaHuaray/Azucenas quechuas*, se lee: «Dedicado á Manuel González Prada por su antiespañolismo en el Perú.» y en *Tarmapap pachahuarainin/Fábulas quechuas* la siguiente dedicatoria: «A Abelardo M. Gamarra: Pide U. siempre algo criollo: he aquí más que algo, mui nacional, con médula de leones». En el caso de Abelardo Gamarra, baste recordar lo que escribe en su nota necrológica sobre Adolfo Vienrich, que reproduce la Corona fúnebre (1908:30):

Quando este periódico [*La Integridad*] lanzó la idea de formar nuestro folklor [sic] el primero que respondió a este llamamiento fue Vienrich. publicando su hermoso libro sobre la riqueza de la literatura quechua: es un monumento levantado a la grandeza intelectual de nuestros antepasados: i que ha debido demandar á su autor paciente recopilación de datos, con lo que testificó además su erudición poco común.

Sólo referiré aquí un tópico común a los dos: el sujeto de la cultura andina. Tanto Don Manuel como El Tunante tienen una preocupación explícita por la condición social de los indios en el Perú. La reflexión que hacen sobre los problemas del Perú los lleva inevitablemente a definir que el problema del índio no sólo es educativo, sino -y principalmente- problema social. En esta interpelación encontramos lo regional, lo andino y lo popular como elementos integradores de la situación sociocultural de los indios del Perú. La importancia de Manuel González Prada y Abelardo Gamarra radica en las reflexiones que en torno a la cuestión indígena hacen ambos intelectuales y que impactan en la generación de la guerra. Tema nodal que ofertan ambos autores, luego de su

evaluación de la guerra, es precisamente, el indio. El indio es una problemática que se configura en ambos autores con huellas que los acercan y los diferencian sólo en el ámbito de la escritura, en las formas que elaboran. Abelardo Gamarra construye la imagen del indio en un discurso narrativo de tono costumbrista; asoma en sus pinceladas la denuncia de todas las expresiones de la violencia social y la marginación racial de que es objeto la comunidad indígena. El de Manuel González Prada, nos presenta un discurso crítico que invita a la reflexión y evidencia la impronta del hombre del campo en la escena nacional. Cada texto es un abordaje progresivo, ambos autores comparten el asunto de la educación y la denuncia sobre la situación del indio.

Abelardo Gamarra:

Las imágenes de El Tunante las encontramos en sus pinceladas realistas de *Rasgos de pluma (1889)*, *Usos y costumbres de nuestra tierra (1889-1909)* y *Cien años de vida perdularia (1921)*. En «*El 28 de Julio de Pelagatos*» ese país imaginado por Gamarra y que es el Perú que vivió, nos recuerda que la celebración patria nada tiene que ver con las mayorías del país, salvo con los señores de Lima y los principales de cada pueblo del interior del país. En este texto se resume «nuestra libertad», mejor dicho, se transfiere espacios del poder; en él, los indios y cholos quedan al margen, o aparecen ocupando el último lugar de la escala social: son los que trabajan para que los principales celebren:

Algunos infelices arrieros, propios o peones, acurrucados cerca de la puerta del comedor, reciben en su millca pedazos de pan sobrados en su mesa y uno que otro hueso mal roído.

El patrón se presenta ante ellos un poco charamusco, y les dice con énfasis, Vaya pues, indios, ya ganamos: los hemos fregado a los Zutanos: yo soy el alcalde. -Así será, señor- contestan los pobres poniéndose de pie, arrojando el sombrero al suelo y limpiándose la boca con la manga.

-Desde mañana todos tienen que venir aquí, agrega el amo, vamos a techar la iglesia, reparar las goteras de la cárcel, amudar los palos del puente y para eso hay que traer madera, echillín, tejas, rastras de magueyes, carga de cortadera, y el que no traiga irá a la cárcel. Todo se ha depositar en casa.

-Así será, señor, vuelven a reetir los pobres indios (Gamarra 1973:31).

Estos indios y cholos se ubican en la pobreza absoluta, cuyo indicador es la mendicidad: «-Patroncito, no me da a lamer su vaso? » Texto que termina por revelar el mundo de los que celebran y comparten la triada embrutecedora del indio: Gobernador, juez y cura: «Allí se almuerza y se soba el mote hasta el segundo día, mientras que por las calles arrea el pobre su burrito y la mujer del pueblo hila el copo de lana» (1973:36). El texto, como se aprecia, tiene una estructura jerarquizada. El narrador extrema la imagen realista: el indio no sólo está en el punto más bajo de la pirámide social, está más próximo a la mendicidad. No sólo está descalificado como sujeto, sino como sujeto-esclavo, tiene que mendigar el sustento. Adviértase que el clima corresponde al espacio más simbólico del país. Las fiestas patrias es celebración de los patrones. La gente del campo sigue en sus labores comunes y cotidianas no participa de esa celebración porque ellos son parte de la comunidad y no de algo llamado Perú. Ese espacio no es compartido y si aparece próximo al indio -hay que alertar- es para signar el lugar del desposeído. De la fiesta sólo reciben en su millca los restos, las sobras, lo que rebasa el apetito y la saciedad del amo. Y en su sentido político, la primera persona plural es para reiterar las distancias y diferencias: «Ya ganamos; los hemos fregado». No es una inclusiva sino una referencia de exclusión, ganan (en aquel “ganamos”) los blancos, los criollos, que tenían no sólo el gobierno de vastos territorios sino, que participaban del poder de ese espacio llamado Perú. Más adelante, hallamos imágenes de las actividades de gamonales y principales, que convertidos en autoridades expresan todo su odio racial al hombre sencillo del campo, como se puede leer en «El Juez de Pelagatos: Juan Pichón»:

¡Ay! del pobre indio que se atreve a tener un buen caballo o algún objeto de valor, ¡ay! del que no saluda con los ojos fijos en el suelo, las manos juntas y el sombrero bajo el brazo: ¡ay! de la pobre madre que tiene una hija buenamoza o de aquella que lo es: no hay forma de que se escape de las caricias del patrón: así andan entre la peonada y por los campos multitud de cholitos, que son la vera efigie del Señor, y que sin embargo visten harapos. (GAMARRA 1973: 66-67).

Pero es en «Los cholitos» (GAMARRA 1973: 129-130) donde discurso narrativo y crítico se juntan para poner el dedo en la llaga social, delata esa situación a la que ha sido sometido el niño andino: «Para el niño indio, no ha llegado la misericordia del movimiento general en favor de las criaturas: nace con el signo de la desgracia y está destinado a ser esclavo». Su relato delata el trabajo doméstico a que es sometido, el «servicio de las casas» a cambio de un plato de comida y de algo de ropa, en el contexto de «una dureza inquebrantable». Palo, látigo, coscorrón, son golpes que reciben todos los días: pero no sólo en el plano de violencia física sino en el trato verbal, donde los improperios y los insultos están a la orden del día: «apodosos denigrantes» «injurias soeces» son «brutos» «ladrones» «hambrientos» y «haraganes». Escribe Abelardo Gamarra: «quieren [que] sin que nadie les hubiera enseñado, [que] sepan hacer cuanto se les manda, se les trata con menosprecio y siempre con rudeza». Este es el escenario de las casas de principales en los pueblos de la sierra y la costa. Se agrava cuando se trata de «niños pastores y cuidadores de cerdos en las haciendas» con lo que el problema pasa del acto doméstico, privado, al acto público, social; es decir, esta denuncia se mueve desde el ámbito de lo privado al público, por lo que apela a la denuncia social: «Entre tan general miseria, se destaca. por su infortunio el hijo del pastor y los infelices cuidadores de chanchos en las haciendas», realidad desoladora y violenta que lleva a nuestro autor a concluir en su texto que en los niños andinos las espinas y guijarros son «como la corona de espinas en la cabeza de Cristo (...) se clavan en sus carnes curtidas por el sol y apenas cubiertas con harapos».

Manuel González Prada

Los textos de Manuel González Prada interpelan los resultados de la guerra con Chile. El desastre nacional convida, en este caso, a repensar la imagen del Perú ante la sospecha de iniciativas excluyentes, por lo que afirma la posibilidad de articular las distintas marcas sociales de la república. Socialmente, la guerra es la evidencia de que el Perú es una hacienda: no hay una idea de patria ni nación como una percepción colectiva. Para Prada no sólo es síntoma de la crisis de conciencia, examina el estado social en que se encuentran “nuestros indios”. En sus discursos, hay un primer momento en que constata esta realidad y piensa el asunto en términos educativos; en la medida que complejiza su pensamiento sobre el «pueblo indijena» éste será comprendido como fenómeno social. Es eso lo que encontramos a partir de sus textos de 1888: tanto en el «Discurso en el Politeama» como en «Propaganda y ataque» constata González Prada la situación del indio como problema central del país. Aspecto que define al Perú como posibilidad de nación, así se puede leer el «Discurso en el Politeama», en esta alocución patriótica habla sin, cortapisas, en una progresión conceptual que adjetiva la dureza de la realidad y cuya trama está dada por contrastes fuertes. Llega a definir al Perú agonista así:

Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios indisciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad Media, sólo combatirá por el señor feudal. (GONZÁLEZ PRADA 1894/1985:88).

La condición de siervo y sin libertad, excluido de la sociedad, el indio al igual que otros segmentos sociales del Perú del XIX comparten el saldo de la guerra: «Indios de punas i serranías, mestizos de la costa, todos fuimos ignorantes i siervos; i no vencimos ni podíamos vencer» (1894/1985:89). La mentalidad colonial, la ausencia de libertad, reducidos a la condición de siervo y la ignorancia en que viven los indígenas; y la imprecatoria de los sucesos del 79-82 hacen que don Manuel proponga una imagen distinta a la que se tenía del país, sostiene que el Perú no lo conforman, por entonces, los criollos que viven en los poblados de la costa:

Hablo, señores, de la libertad para todos, i principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada *por las muchedumbres de* indios diseminados en la banda orientada de la cordillera. Trescientos años há que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro i sin las virtudes del europeo; enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre. A vosotros, maestros d' escuela, toca galvanizar una raza *que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esta trinidad embrutecedora del indio.* GONZÁLEZ PRADA 1894/1985:89; énfasis mío).

Propone una nación inclusiva, fundada en sus raíces andinas, de suerte que llama la atención sobre la, república indígena, pero indios que necesitan salir de la ignorancia y la servidumbre. El ejercicio de la libertad es un valor que reclama González Prada, pero reitera, sistemáticamente, la noción de incorporación del indio a través de esa igualación que ofrece la escuela, es decir, la cultura de Occidente. Conviene observar acá, más allá de la denuncia social un aspecto relevante y materia de discusión: la civilización del indio implica en esta perspectiva el aprendizaje de los mecanismos de la modernización que impuso la guerra civilizadora del XIX. El indio tiene que emerger de las capas inferiores de la civilización, y recuperar su dignidad de hombre; este milagro será logrado gracias a la ilustración que trae la escuela; así la escuela puede salvar a las capas inferiores. La cultura indígena acá no es valorada en toda su dimensión, es apenas sugerida. Aún en este contexto insiste en reconocer al indio como sustratum de la cultura nacional, aunque su condición social no ha variado entre la Colonia y la República, por lo que pone en interrogante la idea del progreso y saber para las mayorías del Perú:

Emancipamos al esclavo negro para sustituirlo, con el esclavo amarillo, el chino. El sustratum nacional o **el Indio permanece** como en tienpo de la dominación española: envuelto en la misma ignorancia i abatido por la misma servidumbre, pues si no siente la vara del Corregidor, jime bajo la férula de l' autoridad o del hacendado: si no paga tributo en oro, da contribución en carne; si no muere en la mina, sucumbe en los campos de batalla. Hasta vamos haciendo el milagro de matar en él lo que rara vez muere en el hombre: la esperanza. La historia nacional se resume en pocas líneas: muchas reformas políticas en ciería, adelantos sociales; casi ninguno, es decir, estancamiento; porque la civilización de una sociedad no se mide por la riqueza de unos pocos i la ilustración de unos cuantos, sino por bienestar común i el nivel intelectual de las masas (GONZÁLEZ PRADA 1894/1985:172; énfasis mío) 12

Esta imagen concluye con el ciclo de textos que cubre el período de la primera década del presente siglo. Me refiero, principalmente a «Nuestros indios» que, como anota Alfredo González Prada, fue escrito en 1904 13 . Desde esta óptica, el indio resulta lo más significativo que tiene el país, por eso don Manuel afirma en 1904: «A1 *que diga*: la escuela, respóndasele: la escuela y el par» (1908/1972: 189: énfasis mío). De manera que su aproximación resulta integral. No es posible examinar ya por separado el problema social y la cuestión educativa del indio, ambos son parte de un mismo problema, de una misma realidad: el Perú. De modo que el eje de esta problemática, para González Prada, fundamentalmente resulta económico:

La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolvería? No hace mucho un alemán concibió la idea de restaurar el Imperio de los Incas (...) Pero ¿cabe hoy semejante restauración? Al intentarla al querer realizarla, no se obtendría más que el empequeñecido remedo de una grandeza pasada. La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la vitalidad suficiente para escarmentar a los opresores (1908/1972: 189-190; énfasis mío).

La reivindicación del indio, a diferencia de otros discursos, que suponen la inclusión o la exclusión no se resuelve en la melancolía histórica, en el retorno al incario. Prada rechaza todo intento o apetito restaurador de un pasado inca ya remoto; a cambio, demanda la rebelión de los indios. Discursos que van a tener eco en la escritura poética del momento, tanto Abelardo Gamarra como Manuel González Prada ofrecen una posibilidad hacen legible la situación de un segmento de nuestra sociedad; en ambos casos se inicia como una revuelta que exige la inserción cultural del indio tópico compartido con la ciudad letrada 14, para luego, revelar la problemática como asunto en estricto social y económico. Ésa es la lección que los maestros proponen y cuyo impacto es posible rastrear en diferentes textos de la literatura de la ciudad letrada de la época.

Notas

6 Léase el sugerente trabajo de Benedict Anderson Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo (México, FCE, 1997).

7 Conferencia de Manuel Valladares Quijano “Cuentos andinos de López Albújar: Nueva lectura”, curso de Literatura Peruana, Maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana, Escuela de Postgrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 11 de marzo de 1991. Cf. “El hombre de la bandera”, Cuentos andinos (1920). Tomás Escajadillo hace una de las mayores revisiones de la producción indigenista de este autor, véase La narrativa de López Albújar (Lima, CONUP, 1972).

8 El discurso, inicialmente, fue publicado como “Contestación del Presidente Electo Sr. Manuel González Prada” La Revista Social III - N° 120. Lima, 8 de noviembre 1887. pp. 326-327 (“Círculo Literario/Actuación solemne del 30 de Octubre de 1887”).

9 Luis Alberto Sánchez dice que los rasgos fundamentales. del Círculo son: “Todos o casi **todos estos** intelectuales, participan en la fundación y difusión del ideario del Partido Radical, o sea de la Unión Nacional. Sus rasgos negativos no pueden ser más nítidos: anti-españolismo, anti-academicismo, anti-clericalismo, anti-centrismo, anti-civilismo (tomando el vocablo «civilismo: en su significado peruano: partido civil formado por los oligarcas» anti-militarismo, anti-romanticismo, anti-clasicismo; como rasgos afirmativos: peruanismo, literatura social y patriótica, libre pensamiento, democracia popular, anarquismo, cientifismo, modernismo” (1989:111-1393).

10 Jorge Puccinelli piensa, a propósito de Adolfo Vienrich, que ésta generación de escritores «adviene a las letras del Perú bajo el signo del '79, en actitud admonitoria contra los males y lacras de la nación” son “Generaciones ensimismadas y ardorosas, analistas e intelectuales, autores e imprecativas hasta la blasfemia, la peruana del '79 y la española de Miguel de Unamuno fueron formidables reactivos de los espíritus abatidos por las culpas ajenas, y la literatura, adoptando principalmente la forma breve del ensayo, se convierte en un verdadero examen de conciencia colectiva.» (ver: «Adolfo Vienrich, precursor de los estudios folklóricos.» En: Fanal : IV, N° 29. Lima, set-oct 1951: 23).

11 Se trata de su discurso “Propaganda y Ataque” que difundió en La luz eléctrica (1888).

12 Así anota Alfredo González Prada en la segunda edición de *Horas de lucha* en la que incluye esta clave del pensamiento andino. Dice: «Este artículo no formaba parte de la primera edición de *Horas de lucha*. Lo hemos incluido en éste porque consideramos que las ideas expresadas en él armonizan en el espíritu de la obra.» (1908/1972: 177).

13 El general Manuel E. Mendiburu había planteado a fines de 1874: “Enseñemos castellano a los indios para instruirlos, moralizarlos, inducirlos mejor al trabajo, y que conozcan sus deberes y sus derechos, para que sepan que son parte de una nación que debe ser homogénea y compacta. Así habrá esperanzas de un cambio radical y verdadero en unas masas numerosas en cuyo beneficio debemos pensar seriamente” (1874: XXIX). En misma época, Francisco García Calderón pregona su propuesta biológica; proponía que había que trasladar a los indios para “hacer que se mezclen con otras razas para mejorarla por el cruzamiento”, que debe obligárseles a asistir a la escuela y “Cuando haya podido lograrse la unidad de razas y su civilización, el Perú será fuerte y poderoso; pero si se descuidan tan importantes objetivos, nunca podremos dar estabilidad a nuestra organización política” (Cf. “Los indíjenas” en *El Correo del Perú*. Número extraordinario. Lima 31 de diciembre 1873). Santiago López Maguiña ha revisado este tópico en el caso de Clemente Palma, Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui (Cf. “Racialismo e identidad (Palma, González Prada, Mariátegui)” (1996).

14 Un síntoma de la reticencia a tolerar los nuevos procesos y debates es lo que ocurre en la Universidad de San Marcos como expresión del conservadurismo. En ella, las cátedras de la asignatura de Literatura dictadas entre 1870-1874 en la Facultad de Letras son como sigue: Literatura Castellana, Literatura Latina, Literatura Griega, Literatura Francesa, Inglesa, Italiana y Alemana. Para 1873-1874 se incluye la cátedra de Literatura General. Es fácil imaginar que la idea de Literatura Nacional aún no había copado el espacio del mundo académico, a diferencia de lo que ocurre en el circuito cultural de ese momento.