

Literatura y modernización en el área andina

Antonio MELIS

Università degli Studi di Siena - Dipartimento di Filologia e Critica della Letteratura

Resumen

Frente a la nueva ofensiva modernizante, que llega hasta proclamar la necesidad de la desaparición de las culturas «marginales», es importante ajustar la respuesta alternativa. No sirven las proposiciones de tipo fundamentalista, que reniegan de la modernidad en nombre de una mítica «pureza» del mundo indígena. Se trata, en cambio, de recuperar la lección de José Carlos Mariátegui, cuando planteaba la urgencia de una teoría revolucionaria de la tradición. El auténtico heredero de Mariátegui es José María Arguedas, sobre todo si se considera en su integridad la obra literaria, antropológica y pedagógica. En su itinerario se puede percibir una progresiva toma de conciencia del problema, a partir de un cambio de perspectiva con respecto al mito. Arguedas abandona el punto de vista racionalista e intuye la potencialidad positiva del mito, desde su capacidad de incorporar las nuevas problemáticas sociales. Con Arguedas la literatura contribuye a ofrecernos la imagen de una modernidad posible, que permita injertar en ella el patrimonio de los valores comunitarios andinos.

Muchos síntomas atestiguan el inicio de una nueva ofensiva modernizante en América Latina. Son elementos que proceden, por ejemplo, de la actitud asumida frente a recientes acontecimientos del Subcontinente por intelectuales representativos. Desde este punto de vista, los dramáticos eventos de Chiapas han constituido un *test* significativo. Las declaraciones convergentes de Octavio Paz y Mario Vargas Llosa han señalado de manera ejemplar el nuevo horizonte del debate. Ya no se habla, por supuesto, del comunismo internacional como trasfondo o motor de toda rebeldía en el mundo. Con un viraje, impresionante por su rapidez, la nueva moda es la de tachar a estos movimientos de tener una actitud reaccionaria. Más allá de la contingencia chiapaneca, se llega a teorizar, como en el caso de VARGAS LLOSA (1993), la necesidad de la desaparición de las culturas «marginales», en aras de la modernidad. La perspectiva evocada con temor por Rubén DARÍO (1961: 732) a comienzos de este siglo («Tantos millones de hombres hablaremos inglés») aparece en estos planteamientos como un ideal para perseguir.

Frente a este nuevo cuadro de la discusión, resulta importante adecuar los instrumentos de lectura de la realidad. En primer lugar, es urgente despejar el camino de planteamientos que, aunque animados por las mejores intenciones, acaban por proporcionar argumentos a los fautores de la modernización totalitaria. Me refiero a las proposiciones que se pueden definir de tipo fundamentalista, que reniegan de la modernidad a partir de toda una serie de falsificaciones históricas. Hay que dejar sentado, por otra parte, que estas actitudes proceden, en la mayoría de los casos, de organizaciones no indígenas o, por lo menos, no representativas de la realidad indígena actual de los países latinoamericanos. Constituyen al contrario, a pesar suyo, un nuevo episodio de la larga historia del exotismo.

El punto de partida para oponer una respuesta efectiva y coherente a los idólatras de la modernidad es el reconocimiento del carácter vital y móvil de la realidad indígena americana. Esto significa, por ejemplo, que no estamos hablando del indio como de un fósil, digno de un museo, sino como de una realidad que se sigue transformando, revelando en eso mismo su vigencia. No existe, y no existió nunca, el «indio puro», así como no existe el «negro puro» o el «blanco puro». Podemos repetir, por eso, para el mundo andino, a pesar del contexto tan diferente, el estribillo con el que Nicolás GUILLÉN (1983: 140-142) expresara la situación cultural cubana: «todo mezclado, todo mezclado».

Existe, en el mundo andino, una línea bastante clara en el desarrollo de la toma de conciencia de este problema. Después de las anticipaciones del siglo XIX, sobre todo con la obra de Manuel González Prada, es Mariátegui quien define con lucidez los términos de la cuestión. No me refiero tanto a la conocida fundamentación económica del problema indígena, cuanto al sugerente planteamiento de la relación que el mismo tiene con la modernidad. Aunque su revista *Amauta* abre sus páginas a las posiciones indigenistas más diferentes, incluyendo hasta las de tipo mesiánico, su actitud hacia la modernidad es muy firme. La cultura occidental le parece un aporte imprescindible para la construcción de la nueva América. Al mismo tiempo reivindica el papel de la tradición, planteando la urgencia de arrebatarla de manos de los tradicionalistas (MARIÁTEGUI 1970: 161-165). A partir de estas proposiciones, es posible un desarrollo de esta problemática emancipado de los dos peligros denunciados arriba. Es éste, en efecto, el camino emprendido sobre todo por José María Arguedas, el auténtico y solitario heredero de Mariátegui.

Arguedas desarrolla en forma creativa el pensamiento de Mariátegui, enriqueciéndolo al mismo tiempo con elementos que proceden de la época en la que vive y de su condición de investigador. Su primera novela, *Yawar Fiesta*, representa un momento fundamental en esta elaboración (ARGUEDAS 1941). Un análisis comparado con el cuento casi homónimo (ARGUEDAS 1937) que antecede la novela de sólo cuatro años, permite percibir la impresionante evolución del autor. En el relato de 1937, el punto de vista sigue siendo el mismo que caracterizaba la narrativa indigenista de protesta. Los indios aparecen como víctimas de costumbres bárbaras, que mantienen para el goce sádico de los *mistis*. En la novela, en cambio, encontramos una espectacular inversión del enfoque, con la emergencia poderosa del trasfondo étnico-cultural. Esto significa la percepción del mundo andino en toda su complejidad. El resultado más inmediato, en el desarrollo de la novela, es una desorganización de los sectores sociales tradicionalmente enfrentados. La modernización es asumida por los estudiantes del «Club Lucanas» como un valor positivo. En nombre de su actitud «progresista», toman una posición contraria a la de los indios de su mismo pueblo. De hecho, se encuentran, a pesar suyo, colocados del mismo lado que los gamonales. A su vez, los *mistis* se dividen a partir de sus diferentes actitudes frente al «yawar fiesta». El sector más vinculado con el poder político central apoya la represión de la fiesta indígena en nombre de la civilización. Pero algunos *mistis*, conquistados por las tradiciones culturales indígenas, se separan a su vez de la clase a la que pertenecen.

Frente a la dimensión mítica, el cambio es radical. Piénsese en el tratamiento del tema del Misitu, el toro salvaje, con respecto, por ejemplo, de los cuentos de *Agua*. En *Los escolares* predomina claramente la crítica del mito, analizado en su función de ocultamiento de los conflictos sociales en la sierra (ARGUEDAS 1983a: 83-113). Para comprender la evolución del autor, es importante considerar la producción antropológica de esos años. Ya John V. MURRA (1983: 43-54) había señalado el relieve de este trabajo, que ocupa varios años considerados de silencio literario. A través sobre todo de los artículos publicados en *La Prensa* de Buenos Aires, se va definiendo una nueva visión desde adentro del mundo indígena, que influiría también en su narrativa (ARGUEDAS 1987).

En esos trabajos, el proceso de modernización se observa agudamente en su ambivalencia. Por un lado, por ejemplo, se denuncia la pérdida de identidad vinculada con la estandarización de los productos. Típico, en este sentido, es un trabajo dedicado a «La cerámica popular india en el Perú». Publicado el 22 de diciembre de 1940 en *La Prensa*, reafirma en primer lugar la excelencia de este arte indígena. Al mismo tiempo observa el proceso de industrialización, por otra parte limitado a un mercado exclusivamente indio:

Esta circunstancia ha determinado, si embargo, la estrechez de la cerámica popular como industria, su escaso progreso artístico, y el ningún interés que se ha tomado por ella de parte del Estado y de las gentes que dirigen el país. (ARGUEDAS 1987: 78)

La falta de incentivos artísticos y económicos vuelve rutinaria esta producción. En este sentido, Arguedas contrapone al caso peruano la situación de México. En ese país, según el autor, el espíritu indio ha sabido aprovechar los nuevos aportes técnicos, sin perder su alma. En Perú, en cambio, la tentativa de desarrollar una producción para los turistas ha provocado una degradación de la cerámica. Pero donde las fábricas se han implantado, existen casos positivos de continuación del espíritu originario, con los nuevos medios:

Pero lo esencial y lo importante es que en esos talleres no se les obliga a copiar modelos y temas extraños, el indio realiza su propia inspiración; el decorado de los platos, de las macetas, de las fuentes y de los cántaros que salen de esos hornos llevan impreso el genio indio, pleno de esa belleza emocionante de quien crea sintiendo y amando a la tierra como a algo vivo y amoroso, inexplicable y sagrado. (ARGUEDAS 1987: 82)

En los mismos años, se dedica intensamente a la tarea pedagógica. Dentro de esta actividad se coloca su aporte al debate sobre la enseñanza del quechua. En un artículo publicado en 1944 en la revista *Historia* (ARGUEDAS 1944: 28-33), dirigida por Jorge Basadre, aparece con toda evidencia su planteamiento de la cuestión. Por un lado, subraya la exigencia imprescindible, para los quechuahablantes, de aprender la lengua dominante. En la configuración cultural del Perú moderno, la ignorancia del castellano es una señal de subalternidad y una causa de marginación. Al mismo tiempo, se afirma con claridad que este camino educativo debe emprenderse a partir de la vivencia lingüística concreta del sujeto. Alfabetizar al niño indígena directamente en español es una forma de auténtica violencia, que puede llevar a resultados contra-productivos. Puede, en otras palabras, transformarse en una barrera para el conocimiento efectivo del idioma dominante.

Lo que aquí interesa destacar es justamente un caso típico de planteamiento dialéctico de la relación entre modernidad y tradición. Es inútil agregar que, desde el punto de vista pedagógico, las indicaciones de fondo de Arguedas mantienen su vigencia, para todas las situaciones similares.

Cuando el autor vuelve a la narrativa, a comienzos de los años cincuenta, propone estas mismas tensiones en formas muy variadas. En *Diamantes y pedernales* (ARGUEDAS 1983b: 9-46) predomina la visión de un mundo arcaico y señorial. Las contradicciones que se manifiestan en la violenta personalidad de Don Aparicio reflejan las profundas ambigüedades del mundo andino. Su figura es como un puente tendido entre Don Julián Arangüena (o don Pancho Jiménez) de *Yawar Fiesta* y don Bruno Aragón de *Todas las sangres* (ARGUEDAS 1983d). Falta en el relato, sin embargo, el trasfondo social presente en las dos novelas.

En *Los ríos profundos* (ARGUEDAS 1983c) la relación entre los dos términos se propone a partir de la dimensión mítica. Como ya se había observado a propósito de los primeros cuentos, el mito aparece en toda su ambivalencia. Pero en *Agua* predominaba la lectura racionalista de los mitos, a partir de un pesi-

mismo substantivo sobre su función social. En *Los ríos profundos*, en cambio, emerge toda la potencialidad positiva del mito. En este sentido se realiza plenamente la actualización de la herencia de Mariátegui. Las sugerencias sorelianas que habían alimentado la reflexión del pensador marxista peruano han concluido su incorporación original a la realidad andina. En el escritor socialista, en su momento, sirvieron como instrumentos de lectura de una realidad reacia a los esquemas occidentales de interpretación. En Arguedas estas instituciones adquieren una dimensión aún más concreta, aplicándose a una realidad vivida entrañablemente. Ya no se trata sólo de una exigencia teórica de carácter general. El mito en Arguedas es justamente el que nace en el seno mismo del pueblo andino. Se puede, por supuesto, enfrentarlo de manera diferente, pero no se puede ignorarlo. Es, objetivamente, un aspecto fundamental de la visión del mundo indígena, por otra parte en plena evolución.

Una vez más, es importante establecer un contrapunto entre la obra de creación literaria y el trabajo de investigación etno-antropológica del autor. Uno de los momentos claves de su búsqueda es el descubrimiento de los que el mismo ARGUEDAS (1967: 14-18) definió mitos quechuas post-hispánicos. A través de este encuentro, se comprueba la persistencia de la productividad mítica. El mito no es un mero residuo del pasado. Como lo había intuido Mariátegui a propósito de la tradición, sus peores enemigos son los que quieren inmovilizarlo. El mito, en cambio, es una estructura abierta, capaz por eso mismo de incorporar los nuevos contextos sociales. De allí su constante redefinición, para interpretar una realidad continuamente cambiante.

Cuando en los años sesenta emprende la escritura de *Todas las sangres*, Arguedas persigue conscientemente una síntesis narrativa de esta realidad conflictiva. En forma casi ejemplar, los contrastes que atraviesan la vida del mundo andino en una fase de violenta transformación, se encarnan en la figura de dos hermanos. Más allá de las polémicas suscitadas a su aparición (VARIOS 1985), sobre todo entre los científicos sociales, queda vigente la capacidad del autor de reflejar una realidad contradictoria. El acierto mayor, desde el punto de vista al mismo tiempo literario y social, se encuentra, una vez más, en una visión no pacificada de las contradicciones. No se trata de comprobar la correspondencia puntual de los procesos representados en la narración con la realidad nacional. Esta ha sido una equivocación singular, que ha estorbado una aproximación adecuada a la obra.

A pesar de su desenlace trágico, la novela se mantiene fiel a su título programático. El ideal de un Perú de *Todas las sangres* aparece como la síntesis dramática de sus componentes diversos. Sobre todo se presenta como un proyecto que trata conciliar, justamente, las razones ineludibles de la modernidad con la voluntad de interpretarla a partir de las antiguas raíces de un pueblo y una cultura.

En la producción de los últimos años, se asiste en Arguedas a una continua y desgarradora alternancia entre la perspectiva de una síntesis armónica y la pesadilla de una pérdida definitiva de valores. En los poemas, todos escritos, significativamente, en

quechua (ARGUEDAS 1983e), predomina netamente la visión positiva. En «Katatay» («Temblar»), la vitalidad permanente del pueblo andino encuentra su confirmación en la capacidad de trasladar a la capital costeña las danzas de la sierra, vinculadas con las fiestas de los pueblos. Este mismo motivo, en forma ampliada, se encuentra en la estructura sinfónica del *haylli-taki* dedicado a Tupac Amaru. En «Huk doctor-kunaman qayay» («Llamamiento a algunos doctores»), la exaltación de la cultura andina se funda en un paralelismo entre la naturaleza y el mundo social. En «Jetman haylli» («Oda al jet») la misma lengua indígena se presenta en el centro del poema, como prueba concreta de su capacidad de expresar la modernidad.

Pero, en los mismos años, empieza la redacción atormentada de su última novela. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (ARGUEDAS 1983e) se presenta como un auténtico reto. La escena se desplaza del mundo andino a la costa norte del país, donde se desarrolla la nueva industria de la harina de pescado. Pero el elemento decisivo, como en el poema aludido a Tupac Amaru, es la presencia serrana. Al mismo tiempo, cambia radicalmente el enfoque. En el *haylli-taki* asistimos a la revancha histórica del mundo andino en la capital del país. Arguedas subraya y exalta en términos casi míticos esta tendencia de los hombres de la sierra a conquistar culturalmente la ciudad de los blancos, que los había marginado y discriminado. En la novela, en cambio, la incorporación del indio a la realidad de Chimbote se realiza en forma dramática. En el centro pesquero parece actualizarse una de las posibilidades más temidas por el autor, en correspondencia con el proceso de modernización. El serrano adquiere, una vez trasplantado a la costa, todos los aspectos negativos de un desarrollo sin control. Participa de una degradación humana que se manifiesta en todos los órdenes y afecta la misma naturaleza.

El burdel ocupa significativamente un lugar estratégico, como símbolo de este envilecimiento en la esfera erótica. La representación del amor en Arguedas, como es bien conocido, oscila casi siempre entre dos extremos. El primero, claramente dominante, se vincula con experiencias dramáticas vividas durante la infancia. El sexo se asocia con la violencia, con la suciedad, con la enfermedad, sobre todo con el pecado. Un antídoto precario y parcial a esta visión lo ofrecen algunas aperturas sobre el erotismo pagano y orgiástico presente en el ayla andino (ARGUEDAS 1983a: 235-239). En la última novela todos los elementos negativos reaparecen, dentro de un contexto en el que el indio inmigrado accede a la mercantilización del sexo.

Asimismo, la naturaleza exaltada en las narraciones y los poemas como compendio de los valores humanos y culturales del mundo andino, aparece aquí como un espejo de los anti-valores dominantes. *El zorro de arriba y el zorro de abajo* es uno de los primeros textos literarios hispanoamericanos donde hace su irrupción la problemática ecológica, a partir de las consecuencias arrasadoras de la modernización.

Pero estas señales de muerte no agotan la novela. Es cierto que ellas encuentran un paralelismo impresionante en la tragedia interior del autor, expresada en los Diarios. Pero es cierto también que Arguedas no

se entrega en forma incondicional a una visión negativa. Con un esfuerzo heroico, trata de poner en acción todas las energías positivas. Es sumamente significativo el hecho de que encuentre una solución posible en la reactualización del mito. En efecto, la función dinámica del mito llega aquí a su culminación. La tarea que en esta novela emprende el autor es al mismo tiempo ambiciosa y atrevida. Se trata, en el fondo, de la tentativa de enjuiciar la modernidad a partir, justamente, de la perspectiva mítica. Los textos de Huarochirí le proporcionan un material simbólico que revela su reactividad frente a la nueva realidad chimboteña y peruana en general. También en este caso, Arguedas consigue evitar todo esquematismo simplista. La escena magistral del encuentro de los zorros en la fábrica de harina de pescado no es tan sólo una página extraordinaria de literatura. Es asimismo la representación simbólica de la realidad conflictiva que caracteriza el «Perú hirviente» de esos años, fundada en el respeto de la complejidad.

Vale la pena aludir, aunque sea de paso, a otro tema que ocupa un lugar notable, sobre todo en la parte final de la novela. Me refiero a la teología de la liberación, que ha sido, a su vez, víctima de la ofensiva neomodernizante. Se conoce el impacto que causó en Arguedas, en sus últimos años de vida, el encuentro con la personalidad de Gustavo GUTIÉRREZ (1990). Con su elaboración teológica y su práctica eclesial, Gutiérrez ofrecía al escritor la imagen con-

creta de una manera diferente de interpretar y vivir el cristianismo. La teología de la liberación es, al mismo tiempo, una profunda autocrítica de la presencia cristiana en América Latina, a partir de la misma evangelización. Sin embargo, a pesar de las caricaturas de sus posiciones que se siguen haciendo, presenta puntos importantes de coincidencia con la problemática que se examina aquí. No implica, por supuesto — por lo menos en sus corrientes más lúcidas y autorizadas — ningún rechazo apocalíptico de la modernidad. Contiene, sin embargo, algunos rasgos específicos, vinculados con su voluntad no sólo de rescate sino también de autorrescate. El horizonte inevitable de la modernización significa una posibilidad de ofrecer un aporte positivo a su enfrentamiento. La clave de esta actitud se encuentra tal vez en la superación de toda compromisión con el poder, que sigue firmemente en las manos de los descendientes de los colonizadores. La insistencia en la opción por los pobres de Cristo (GUTIÉRREZ 1992), con un lenguaje que evoca la figura y la escritura dramática de Waman Puma, significa en el concreto contexto andino un compromiso con los valores comunitarios expresados por este mundo. A través de estos caminos convergentes, que me propongo profundizar en una próxima oportunidad, la literatura contribuye, con Arguedas, a ofrecernos la imagen de una modernidad posible, que permita a los hombres de los Andes injertar en ella su patrimonio de valores.

Bibliografía

ARGUEDAS José María

- 1937 «Yawar (Fiesta)».- *Revista Americana de Buenos Aires* (Buenos Aires) 156.
 1941 *Yawar Fiesta*.- Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
 1944 «Un método para el caso lingüístico del indio peruano».- *Historia* (Lima) 6: 28-33.
 1967 «Mitos quechuas post-hispánicos».- *Amaru* (Lima) 3: 14-18.
 1983a *Obras completas*, I.- Lima: Editorial Horizonte.
 1983b *Obras completas*, II.- Lima: Editorial Horizonte.
 1983c *Obras completas*, III.- Lima: Editorial Horizonte.
 1983d *Obras completas*, IV.- Lima: Editorial Horizonte.
 1983e *Obras completas*, V.- Lima: Editorial Horizonte.
 1986 *Nosotros los maestros*.- Lima: Editorial Horizonte.
 1987 *Indios, mestizos y señores*.- Lima: Editorial Horizonte.

DARÍO Rubén

- 1961 *Poesías completas*.- Madrid: Aguilar.

GULLÉN Nicolás

- 1983 *Summa poética*.- Madrid: Cátedra.

GUTIÉRREZ Gustavo

- 1990 *Entres las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas*.- Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas / CEP.
 1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*.- Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas / CEP.

MARIÁTEGUI José Carlos

- 1970 *Peruanicemos al Perú*.- Lima: Biblioteca Amauta.

MURRA John V.

- 1983 «José María Arguedas: dos imágenes».- *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh) 122: 43-54.

VARGAS LLOSA Mario

- 1993 *El pez en el agua*.- Barcelona: Seix Barral.

VARIOS

- 1985 *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las sangres*.- Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Résumé

Face à la nouvelle offensive de la modernisation, qui en vient même à proclamer la nécessaire disparition des «cultures marginales», il est important d'ajuster la réponse alternative. Les propositions de type fondamentaliste, qui renient la modernité au nom d'une mythique «pureté» du monde indien, ne sont d'aucune utilité. Il s'agit plutôt de récupérer la leçon de José Carlos Mariátegui, lorsqu'il établissait l'urgence d'une théorie révolutionnaire de la tradition. L'héritier authentique de Mariátegui est José María Arguedas, surtout si l'on considère dans son intégralité l'œuvre littéraire, anthropologique et pédagogique. On peut percevoir dans son cheminement une prise de conscience progressive du problème, à partir d'un changement de perspective par rapport au mythe. Arguedas abandonne le point de vue rationaliste et pressent la potentialité positive du mythe, de par la capacité de ce dernier à incorporer de nouvelles problématiques sociales. Avec Arguedas, la littérature contribue à nous offrir l'image d'une modernité possible, qui permette de greffer sur elle le patrimoine des valeurs communautaires andines.

Summary

Since we are faced with a new offensive of modernization that does not even refrain from proclaiming the necessity for «marginal» cultures to disappear, it is important to adjust the alternative response. Fundamentalist propositions that reject modernity for the sake of the mythical «purity» of the indigenous world, are not in any way useful. On the contrary, it is necessary to recuperate José Carlos Mariátegui's lesson of the urgent need of a revolutionary theory of tradition. Mariátegui's authentic heir is José María Arguedas, especially when his literary, anthropological and educational work is considered as a whole. A conscience-taking process can be observed in his intellectual development, which manifests itself in a change of perspective towards myth. Arguedas abandons the rationalist approach and senses the positive potential of myth in its ability to integrate new social issues. Through Arguedas' works literature offers a contribution to the image of a possible modernity which permits the integration of the heritage of communitarian Andean values.

