

## LAS DOS AMÉRICAS

**Petra Iraides Cruz Leal**  
*Universidad de La Laguna*

### ABSTRACT

The aim of this article is to survey the existence of two distant Americas, focusing on the Peruvian environment. From a historical point of view, we find that chroniclers have been divided regarding an approach to the natives. Scholars and intellectuals have also shown great disagreements on the reality of the Indian world—such are the cases of González Prada and Mariátegui. Similar debates are repeated within the literary circle. The ban on Inca Garcilaso's work, Clorinda Matto's exile and ruthless censorship of her work, and finally César Vallejo, who also suffered from the attacks of an adverse criticism, prove how the writers themselves as well as their writings are rejected when they get too close to the Indian theme.

A primera vista puede resultar extremosa la idea de que existan dos Américas distanciadas y opuestas, y con derroteros literarios también distintos, como llega a indicar Alfonso Granados en un amplio pero interesante párrafo:

Cuando se habla de literatura peruana, mexicana o paraguaya, es decir, hispanoamericana, suelen ignorarse las lenguas indígenas de estos países y, por tanto, su poesía, sus leyendas, etc.

Se trata de un escamoteo racista y burgués, de evidente mentalidad colonialista. La realidad hispanoamericana, sin embargo es otra. Enormes masas de población aborígenes [sic] siguen condena-

das todavía, en nuestra América, a permanecer al margen (...). Esto plantea la existencia, en un mismo cuerpo de dos Américas, extrañas una a la otra, impedidas de marchar juntas, para desventura de ambas y regocijo de los que se aprovechan de la división para explotarlas y subyugarlas<sup>1</sup>.

Nos parece que a partir de tales términos, merece la pena tratar de indagar la situación social y literaria de un país como Perú que cuenta con una mayoría de habitantes indios, descendientes de la civilización incaica que Pizarro halló en el momento de la conquista:

## I

Poseía el Incario una cultura de inocultable grandeza como demuestran las investigaciones llevadas a cabo. Pero ante sus esquemas de pensamiento mágico y animista, los evangelizadores españoles encargados de implantar el aporte occidental, se vieron obligados a poner en práctica duros métodos de erradicación. A partir de órdenes dictaminadas al efecto, algunas mediante concilio, entre 1583 y 1780 los extirpadores de idolatrías desarrollaron una amplia labor de proscripción de fiestas, danzas, instrumentos musicales, signos religiosos, *quipus* o medios de cómputo, y la propia lengua "runasimi" hoy más conocida como quechua<sup>2</sup>.

Este panorama de enfrentamiento que apuntaba hacia la exterminación de los naturales americanos y su acervo cultural, generó pronto una encarnizada dialéctica. Baste recordar el debate entre Sepúlveda y Las Casas, en el cual Fray Bartolomé se opuso a considerar al indígena un salvaje sin alma, y de ahí sus reclamos a la corona: "Su majestad está obligado de precepto divino á mandar poner en libertad todos los indios que los españoles tienen por esclavos"<sup>3</sup>.

Divididas aparecieron también las perspectivas vertidas en las crónicas. Jesús Lara<sup>4</sup> y L. Alberto Sánchez<sup>5</sup>, coinciden en advertir dos tipos de cronistas. Unos "irreverentes" y otros "moralizantes" o seguidores fieles de los dictados de la metrópoli. Y, por lo común, la actitud de estos últimos es desfavorable al indígena hasta el extremo de que Américo Ferrari destaca:

... el interés de ciertos colonos y cronistas malévolos en representar ante el rey a los indios naturales de América no distintos de una inexistente "raza blanca", sino como diferentes de los seres que componen el género humano, y más semejantes a las bestias que al hombre<sup>6</sup>.

Después de la servidumbre a la que el latifundismo condujo la vida del indio durante la colonia y el virreinato, parecía lógico que la filosofía antiindígena diera un viraje con los aires de emancipación. Pero, pese a las proclamas de libertad retórica, un importante medio de difusión como la revista *Mercurio Peruano* se refería al nativo en 1792 en estos términos reseñados por José María Arguedas:

“La legislación conoció la cortedad no sólo de las ideas sino del espíritu del indio y su genio imbécil (...) el sudor fétido, por cuyo olor son hallados por los podencos como por el suyo los mo-  
ros en la costa de Granada”<sup>7</sup>.

Con tales antecedentes no es de extrañar que el poblador oriundo no ocupara un primer plano en las revueltas de liberación, aunque a él fueran dirigidas las palabras de Simón Bolívar cuando, en febrero de 1825, declaró ante el Congreso Peruano que “el Ejército Libertador había devuelto a los hijos de Manco Capac la libertad que les quitó Pizarro”<sup>8</sup>. Además, éstas eran de algún modo las bases en que se asentaba ya la nueva república que, como lamenta José Carlos Mariátegui, se construyó no sólo sin el indio sino “contra el indio”<sup>9</sup>.

A pesar de todo, a fines del siglo XIX algunos sectores intelectuales de relevancia comienzan a inquietarse ante la alarmante situación. Manuel González Prada se coloca a la cabeza de una lucha contra el colonialismo, próxima a la desarrollada por el cubano J. Martí, o Echeverría y Sarmiento en Argentina. Pero en Perú era muy difícil socavar las bases de un parorama firmemente asentado. El país se hallaba desgarrado, a raíz de su derrota frente a Chile en 1879, por una contienda que barrió muchos de los valores tradicionales. Este sería un ambiente que podríamos suponer idóneo para la reflexión propuesta por Prada, pues en ese contexto el tribuno criticó los regímenes y arremetió contra políticos, escritores o periodistas pseudoindófilos que, en su opinión, encubrían la magnitud de un problema que afectaba a esa mayoría diseminada en condiciones infrahumanas por las vertientes de la cordillera de los Andes. Son memorables sus discursos de 1888, en los teatros Politeama y Olimpo, contra la corrupción, la mediocridad y la hipocresía, y la publicación ese mismo año de “Propaganda y Ataque”, donde volvía a señalar que el verdadero fundamento peruano lo constituían las masas indígenas.

Aún así, Prada desató con sus iras la animadversión de determinados grupos, e incluso la de sus propios compañeros del Círculo Literario. No todos compartían sus ideas. Como respuesta, el aparato gubernamental censuró sus artículos y persiguió los periódicos en los que colaboraba. L.A. Sánchez advierte que “la conspiración del silencio y la soledad se ha-

cía más vigorosa”, aclarando que la diversificación de posturas o “escisión de los intelectuales fue siempre visible, pero nunca tanto como en 1888”<sup>10</sup> con ocasión del discurso del Politeama.

Perú contó más tarde con otra figura descollante: José Carlos Mariátegui, cuya corta vida está en gran parte dedicada a estudiar el tema del indio. Incansable autodidacta que pasa de obrero gráfico a redactor, reportero y comentarista en poco tiempo, Mariátegui manifestó sumo interés por la justicia humana. Sus escritos juveniles, pese a las galas modernistas, así lo atestiguan. Pero la garra de crítico certero fue pronto observada por el presidente Leguía, artífice del llamado “oncenio” peruano, quien a poco de asumir su mandato por golpe militar en 1919, envía al joven periodista a Europa. Encubierta bajo la fórmula de una beca, aquélla era una expulsión o “deportación eufemística causada por su militancia política”<sup>11</sup> como ha quedado históricamente registrada.

Sin embargo esa visita a Occidente fue decisiva. París, Roma, Praga, Berlín o Budapest ejemplifican un vasto y fructífero recorrido. Con todo, Francia e Italia serán los países que en mayor medida permitirán al futuro “amauta” conectar con filósofos, escritores pacifistas y figuras destacadas del socialismo europeo. De tal manera que el espíritu de religiosidad que caracterizaba a Mariátegui, pudo alimentarse entonces con teorías revolucionarias que se propuso implantar en América. E. Chang-Rodríguez asegura que “sus presupuestos filosóficos y sus conclusiones fueron útiles a quienes más tarde esbozaron la teología de la liberación”<sup>12</sup>.

En cualquier caso, a su vuelta al Perú en 1923, Mariátegui se erigió en defensor de la causa india, recuperando la línea de Bartolomé de las Casas y González Prada, a los que cita. En 1924 escribía:

La gente criolla, la gente metropolitana, no ama este rudo tema. (...) Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad. La escasa disposición de nuestra gente a estudiarlo y a enfocarlos honradamente es un signo de pereza mental y, sobre todo, de insensibilidad moral<sup>13</sup>.

Son evidentes las dificultades de Mariátegui para luchar contra el aparato gubernamental y los estamentos sociales, que consideraba anclados en rezagos feudales. No olvidemos que le sigue de cerca la vigilancia de Leguía, el astuto presidente que en etapas electorales se hacía llamar “Viracocha” tratando de aparecer como una deidad india<sup>14</sup>, en tanto reforzaba el sometimiento del campesinado indígena. Era pues, de esperar, que los términos en que se explicaba Mariátegui fueran inadmisibles

en algún momento. Y así sucedió efectivamente con *Amauta*, la revista de vanguardia que alcanzó renombre internacional, y que estuvo apoyada también por una especie de apéndice informativo de agresiones e injusticias, denominado *Labor*. *Amauta* recogió colaboraciones de importantes figuras mundiales, y fue al mismo tiempo portavoz directo del pensamiento de su creador Mariátegui, que en 1927 insistía en el mismo punto:

... el indio campesino es todavía un siervo (...). El primer problema que hay que resolver aquí es, por consiguiente, el de la liquidación de la feudalidad, cuyas expresiones solidarias son dos: latifundismo y servidumbre<sup>15</sup>.

Ese mismo año, el gobierno preocupado por la difusión de la revista y por el abierto ideario americanista de su director, allana el local y detiene no sólo a Mariátegui sino a otros dirigentes intelectuales, universitarios y obreros. Únicamente las protestas de celebridades internacionales en favor de su reapertura "obligaron al gobierno a permitir la reaparición de *Amauta* en diciembre de 1927"<sup>16</sup>.

La oposición con que cuenta Mariátegui no proviene en su totalidad de las fuerzas estatales, pues como ya sucediera con Prada, otros sectores muestran su desacuerdo. Las críticas despiadadas que en 1928 recibió su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* proceden, según comenta De la Osa, del "civilismo" intelectual, que consideraba "una herejía enfocar la vida histórica del Perú desde un ángulo científico, moderno"<sup>17</sup>.

## II

Si hasta aquí hemos rastreado una fisonomía ideológica, no resulta menos azaroso adentrarse en el ambiente literario. Es decir, en la literatura que se ha venido ocupando del tema indio. Como atisba Rafael H. Moreno Durán, "la historia del indio americano ha sido tan desgraciada como la literatura que quiso fundamentar su asunto sobre esta desgracia"<sup>18</sup>.

El caso es que podría decirse que los mismos inconvenientes que afectan a la trayectoria histórica, se proyectan paralelamente en forma de crítica adversa y persecutoria sobre los textos de creación, y a veces incluso sobre el propio autor. Siempre, claro está, que dichas obras recojan matices sociales alusivos a la injusticia india. O dicho de otro modo, mientras en el llamado "indianismo"<sup>19</sup>, (literatura que sigue las pautas del romanticismo francés y recrea en América personajes indígenas exóticos, decorati-

vos y sentimentales), no hallamos que las obras sufran interferencia alguna, otros textos indigenistas parecen abocados irremediamente a un sinfín de conflictos que ejemplificaremos. En tal sentido, quizá lleve razón Manuel Galich cuando sostiene que:

Así y todo ha podido más Sepúlveda que los Las Casas, los Sahagún, los Humbolt, y todos los etnólogos modernos. Porque aquél halaga y fundamenta sus intereses de las clases dominantes de nuestro continente mestizo, en tanto que éstos cuestionan la legitimidad de sus métodos de expoliación sobre unos veintiocho millones de indios, que hoy se calculan en América Latina<sup>20</sup>.

Ciertamente los escritores que conectan con la postura de defensa propuesta por el padre Las Casas, generan casi siempre, como entiende Martín Lienhard, auténticos campos de batalla. Explica Lienhard que, cuando se utiliza material relativo a las culturas autóctonas precolombinas:

... la literatura, puede convertir los textos en auténticos campos de batalla; detrás de códigos de diverso origen se oculta también la oposición de dos visiones del mundo todavía irreductibles<sup>21</sup>.

A esta comunicación de reclamo “transgresora y subversiva”, usando términos de E. Chang-Rodríguez, pertenece la obra del indio Huaman Poma de Ayala *Primer nueva corónica y buen gobierno* que, con dedicatória de 1613, se descubrió tardíamente en 1908 en una Biblioteca de Copenhague. Y todavía en esa fecha suscitó no poca polémica, llegándose a calificar a Huaman “de indio resentido y un autor folklórico”<sup>22</sup>, por cuanto revelaba los abusos cometidos con la población india e ilustraba sus quejas con más de cuatrocientos dibujos.

Algo similar acontece con la obra del mestizo Garcilaso el Inca, con la gran diferencia de que se trata de un texto mucho más elaborado. Hijo de una princesa incaica y un caballero español de alto abolengo, el Inca había recibido profunda formación humanista. Manejó el latín y tradujo *Los diálogos de amor* de León Hebreo. Sin embargo en sus *Comentarios reales*, cuya primera parte se publicó en 1609, lamenta el infortunio de sus hermanos de raza, y no oculta la añoranza y tristeza que sentía ante el vasallaje de los suyos. Tal vez debido a esto y a las múltiples informaciones que, como Huaman Poma, ofrece sobre la cultura anterior, el libro fue prohibido:

Con el pretexto de que en este libro mestizos e indios apren-

dían muchas cosas inconvenientes, el gobierno colonial prohibió su circulación después de debelar la revolución de Tupac Amaru II, asiduo lector de los *Comentarios reales*<sup>23</sup>.

También la peruana Clorinda Matto de Turner, puntual seguidora de los asertos de Manuel González Prada, se vio envuelta en serias controversias. Fue autora de *Aves sin nido*, novela que salió a la luz en 1889, y cuyas páginas teñidas aún de cierto sentimentalismo romántico ponían al descubierto la explotación indígena. A cambio, la escritora recibió durísimas críticas que rebasaron lo estrictamente literario, pues como observa Eugenio Chang:

Que escritores de talento abogaran por la causa indígena produjo gran alboroto en los círculos gubernamentales y en parte prolongó el exilio de Clorinda Matto de Turner y contribuyó al auto-destierro de don Manuel a Europa<sup>24</sup>.

Tal displicencia se advierte con mayor claridad cuando se estudia el caso de la escritora Mercedes Cabello, perseguida, junto a Matto de Turner, por los poderosos de las letras. Especifica L.A. Sánchez, que llegaron a lanzarse soflamas de mal gusto desfigurando su nombre Mercedes Cabello de Carbonera, en forma procaz, hasta llamarla con evidente intención, "Mierdecas de Cabrón-era"; embates que como puntualiza Sánchez no provenían tampoco del análisis de sus escritos<sup>25</sup>.

Claro que la crítica literaria nunca debería quedar empañada por disyunciones histórico-sociales. Pero no descartamos esa posibilidad en lo que respecta al llamado indigenismo o literatura de marco social indígena. Porque entonces, por encima del valor artístico, las técnicas utilizadas y el logro final, suelen mirarse otros aspectos que lamentablemente acaban entrando en juego. Bien es verdad que contra lo expuesto hasta ahora cabría el argumento de que algunas obras no alcanzan un alto valor estético, pues en efecto el indigenismo tradicional adolece de muchos defectos. Sin embargo, queda otro caso que nos da idea de la magnitud de ese poderoso rechazo. Nos referimos a César Vallejo, el creador universal cuyos versos en principio incomprensibles, difíciles y disparatados para la América occidentalizada, eran recitados en Cuzco por grupos andrajosos que "entendían los poemas sin necesidad de explicaciones previas"<sup>26</sup>.

En las primeras composiciones del poeta peruano recogidas en *Los heraldos negros*, 1918, se respira todavía el hálito modernista, si bien se insinúa una inocultable originalidad. Pero con *Trilce* poemario de 1922, Vallejo se inscribe claramente ya dentro de la vanguardia peruana. Y no es preciso insistir demasiado en lo que ésta supuso al igual que en Europa:

libertad frente a la incoherencia racionalista, una vez destrozados los pilares occidentales después del primer desastre bélico. Rebelión individual que en Vallejo implicaba la búsqueda de una filosofía que pusiera fin al dolor humano, pues recordemos, siguiendo a Juan M. Marcos, que la vanguardia en América exigió una liberación mental y se presentó "como una profunda revolución ideológica y no solamente literaria"<sup>27</sup>.

La poesía de Vallejo introducía, pues, un matiz filosófico que superaba los marcos del agudo egocentrismo con que otros poetas elogiaban al presidente Leguía, entonces en el poder, recibiendo a cambio consabidos laureles. Lejos de eso, la órbita vallejana se inscribía en la hermandad, el compadecimiento, la injusticia y la adversidad. A estos temas esenciales aplicaba el poeta de Santiago de Chuco sus asociaciones insólitas, sus innovaciones. Se entiende así, que Vallejo se embarcase en la aventura mundial de los oprimidos, sin llegar a prescindir del abandonado y relegado estado del indio, porque con él compartía su propia orfandad, aislamiento y existencia humana sin sentido. Vallejo no pudo o no quiso separar al indio de su inquietud por el destino universal del hombre, como tampoco cerró los ojos ante la catástrofe española de 1936 para la que retomó nuevos bríos estéticos.

Pero, por esa misma identificación "con la pérdida de identidad y esperanza del pueblo conquistado" indio, según aclara Rodríguez-Peralta, el poeta debió sufrir la incompreensión y el desprestigio en su propia tierra, con lo cual marcha a París, de donde nunca regresó. Un largo párrafo, que nos permitimos transcribir íntegro, arroja suficiente luz sobre el menosprecio a esa otra cara de América a la que habíamos aludido al comienzo de esta reflexión:

Los limeños contemporáneos de Vallejo no pudieron captar las implicaciones de su mestizaje. Para ellos el serrano Vallejo, tan extraño en concepto y expresión, era simplemente el indio Vallejo. El hecho de que él era un mestizo perteneciente a una tradicional familia católica (como la mayoría de sus detractores costeños) y que pertenecía a la clase media andina, sin los mismos problemas que los indios segregados, no significaba nada para ellos. (El cholo Vallejo, que no entra en el molde limeño, representa la indianización del serrano a la que Arguedas se referiría con énfasis años más tarde. El rechazo del pueblo indio y la carencia de un lugar digno en la escena nacional se repite en el desprecio y el rechazo de Vallejo en Lima. (...) Lima no tenía ojos para ver ya sea la cualidad personal de la poesía o la incorporación de Vallejo mismo en el sufrimiento humano de la vasta población aislada que habitaba la región andina<sup>28</sup>.

## Notas

1. Alfonso Granados, Rogelio. "Introducción" *Antología de la literatura Hispanoamericana*. T. I. La Habana, Ed. Pueblo y Educación, 1974, p. XI.
2. Véanse fechas concretas de extirpación de elementos culturales en Bendezú Aybar, Edmundo. "Introducción" a *Literatura quechua*. Caracas, Bibl. Ayacucho, 1980, pp. XXVII-XXVIII.
3. Las Casas, Fray Bartolomé. "Corolario Primero" de *Tratado sobre la esclavitud de los indios*. Madrid, Ed. Atlas, 1953, p. 219.
4. Lara, Jesús. *La literatura quechua*. México, F.C.E., 1980, p. 88.
5. Sánchez, Luis Alberto. *La literatura peruana* (VI Tomos), T. II. Buenos Aires, Ed. Guaranía, 1950-1951, pp. 148-161.
6. Ferrari, Américo. "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui", en *Revista Iberoamericana*, Vol. L, Núm. 127, Pittsburgh, abril-junio (1984), p. 396.
7. Arguedas, José María. "El indigenismo en el Perú", en *Indios, mestizos y señores*. Lima, Ed. Horizonte, 1985, p. 11.
8. Citado por Chang-Rodríguez, Eugenio, en *Poética e Ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Ed. José Porrúa Turanzas, 1983, p. 146.
9. Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona. Ed. Crítica, 1976, p. 198.
10. Sánchez, Luis Alberto. *La literatura peruana*. T. VI. *op. cit.*, pp. 145-48.
11. Garrels, Elizabeth. "Cronología" en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Bibl. Ayacucho, 1979, p. 296.
12. Chang-Rodríguez, Eugenio. *Poética e Ideología en José Carlos Mariátegui, op. cit.*, p. 107.
13. Mariátegui, José Carlos. *Obras*. (II Tomos), T. II. La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 279.
14. Bendezú Aybar, Edmundo. "Cronología" en *Literatura quechua, op. cit.*, p. 415.
15. Mariátegui, José Carlos. *Obras*. T. II. *op. cit.*, p. 235.
16. Chang-Rodríguez, Eugenio. "El indigenismo peruano y Mariátegui" en *Revista Iberoamericana*, Vol. L, Núm. 127, *rev. cit.*, p. 384.
17. De la Osa, Enrique. "Prólogo" a *Obras* de J.C. Mariátegui, T. I. La Habana, Casa de las Américas, 1982, p. 41.
18. Moreno Durán, Rafael H. *De la barbarie a la imaginación*. Barcelona, Tusquets, 1976, p. 180.
19. La línea indianista se alimenta en gran medida de la imagen de un salvaje no desvirtuado por la civilización que propusiera Montaigne en sus *Ensayos*, curiosamente sin aprovechar las intuiciones filosóficas de Rousseau. Este último preveía ya la necesidad de un discurso de igualdad entre los hombres, adelantando "intuiciones geniales" para el saber antropológico, a decir de Javier San Martín en su libro *La antropolgía*. Barcelona, Montesinos Ed., 1985, p. 36.
20. Galich, Manuel. *El libro precolombino*. La Habana. Casa de las Américas, 1974, p. 9.
21. Lienhard, Martín. "Una intertextualidad 'indoamericana' y *Moriencia* de Augusto Roa Bastos", en *Revista Iberoamericana* Vol. L, Núm. 127, *rev. cit.*, pp. 505-510.
22. Arguedas, José María. "El indigenismo en el Perú", en *Indios, mestizos y señores, op. cit.*, p. 14.

23. Chang-Rodríguez, Eugenio. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, op. cit., p. 144.
24. Idem. p. 147.
25. Sánchez, Luis Alberto. *La literatura peruana*. T. VI. op. cit., p. 95.
26. Yánover, Héctor. "Viaje hacia César Vallejo", en *Cuadernos Hispanoamericanos* núm. 231, Madrid (1969), p. 703.
27. Marcos, Juan Manuel. "La ternura pensativa de José María Arguedas" en *Revista Iberoamericana* Vol. L. Núm. 127, rev. cit., p. 447.
28. Rodríguez-Peralta, Phyllis. "Sobre el indigenismo de César Vallejo", en *Revista Iberoamericana*. Vol. L. Núm. 127, rev. cit., pp. 432-433.