

**DISCURSO EN LOOR DE LA LITERATURA: TESTIMONIOS
FIGURADOS DE LA REALIDAD SOCIAL EN AMÉRICA LATINA**

James Higgins *

En 1608 una anónima poeta peruana, escribiendo bajo el seudónimo Amarilis, publicó un *Discurso en loor de la poesía* en que celebra la poesía como un don supremo que Dios ha otorgado a la humanidad.¹ En este ensayo propongo, más modestamente, que la literatura es un recurso valioso para el estudio de la realidad social de América Latina. En sí esta propuesta es poco original, ya que desde hace años científicos sociales han usado textos literarios como material de trabajo y han animado a sus estudiantes a leer novelas de García Márquez, Fuentes, Vargas Llosa etc. que vivifican temas tratados en esas disciplinas. Pero lo que propongo va más lejos. Primero, no se trata de leer textos literarios como si fuesen documentos realistas que retratan la realidad social de una manera objetiva sino de interpretarlos como expresiones subjetivas de la experiencia y perspectiva del grupo social al que pertenece el autor, ya que a fin de cuentas la historia de cualquier país es la historia del choque de intereses opuestos. Segundo, nuestro punto de partida tendría que ser un reconocimiento de que toda obra literaria es una ficción y que su fuerza reside no en su realismo sino en el manejo de un discurso figurativo que funciona a base de la sugestión y que en el mejor de los casos logra plasmar la realidad social de una manera más eficaz que la representación documental.² Tercero, no basta estudiar textos aislados

-
- Profesor de la University of Liverpool. Inglaterra. J.Higgins@liverpool.ac.uk
 - (Este trabajo se inscribe en el Programa PENSAR AMÉRICA LATINA. Director Responsable Prof. Roque Carrión. CELLS. Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela. recw30@cantv.net)

¹ Antonio Cornejo Polar, ed., *Discurso en loor de la poesía* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964).

² Un buen ejemplo es *Cien años de soledad* (1967), novela que insiste en su propia ficticidad y que sin embargo logra encapsular toda la historia socio-política de América Latina mediante el realismo mágico. Véase Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*,

—aunque esto también tienen su utilidad— sino que habría que aprovechar todo un corpus literario, ya que en gran medida la literatura funciona a base de la intertextualidad —o sea, un diálogo entre el autor y otros escritores del pasado— y el cotejo de distintos tratamientos de un mismo tema o motivo nos permite apreciar distintas perspectivas sobre una misma realidad social. Hechas estas aclaraciones, el resto del ensayo va dedicado a ilustrar lo dicho, tomando como ejemplo el caso concreto del Perú.

Para demostrar cómo un discurso figurativo puede facilitar la comprensión de la realidad social, empiezo con una breve lectura de la poesía de Carlos Germán Belli.³ Belli cultiva un estilo muy personal, cuyas bases son un lenguaje arcaizante, una métrica clásica e imágenes y figuras retóricas características de la poesía española del Siglo de Oro, los cuales sirven para crear una versión moderna del mundo pastoril de Garcilaso de la Vega y otros poetas españoles de los siglos XVI y XVII. El poeta, en efecto, se nos presenta como un pastor que cuida su rebaño en el valle; los personajes que pueblan su poesía llevan nombres clásicos como Marcio, Anfriso, Filis; su mundo está regido por dioses mitológicos; y la felicidad está conceptuada en términos paganos y bucólicos como un alegre retozar en las praderas. Además, siguiendo las convenciones de la poesía pastoril, el tono de los poemas suele ser elegíaco. Pero si la obra de Belli supone una constante alusión intertextual a la gran poesía española del Siglo de Oro, funciona sobre todo a base de un contraste irónico. Mientras los pastores de Garcilaso y los demás poetas de su época podían darse el lujo de lamentar las penas del amor, el pastor peruano se lamenta a un nivel mucho más básico, quejándose de las dificultades de subsistir en un medio inhóspito, y en este sentido el mundo pastoril de Belli viene a ser un símbolo poético del Perú visto como un país atrasado.

Esta implícita oposición entre dos mundos se hace explícita mediante la evocación de Bética como contrapunto del valle de lágrimas feudal donde vive el poeta-pastor peruano. Bética es una

ed. Jacques Joset (Madrid: Cátedra, 1984).

³ Carlos Germán Belli, *El pie sobre el cuello* (Montevideo: Alfa, 1967). Las citas corresponden a esta edición.

verdadera arcadia, una tierra verde, fértil y placentera, donde ‘el felice bético pastor’ (65) vive en libertad y abundancia y goza de amores idílicos. Pero es un país que el poeta sólo puede conocer en la imaginación, puesto que la realidad que le toca vivir es otra. Su tierra es una ‘Bética no bella’ (67), ‘un vasto campo mustio/ de pan llevar ajeno’ (90), donde vive ‘a la orilla fiera/ del Betis que me helaba’ (89), un torrente helado que se parece más al Leteo que al manso Betis que riega la arcadia mítica (79). Allí se ve esclavizado por ‘crudos zagales’ que le privan de la libertad para escribir, bailar y copular (67), y nunca ha podido saborear los placeres paganos a que se entrega el ‘bético pastor’:

nosotros [...] no vamos
por el valle gritando:
¡que viva el vino!, ¡que viva la cópula! (47)

En efecto, al evocar la mítica Andalucía que fue el *beatius ille* de los poetas del Siglo de Oro, Bética viene a representar la Europa imperialista y desarrollada y mediante el contraste pone de relieve el subdesarrollo tercermundista en que vive el poeta-pastor peruano.

Es este contexto donde Belli invoca al Hada Cibernética, un personaje simbólico que forma parte de su mitología personal, rogándole que venga a librarlo de la esclavitud del trabajo para que pueda dedicarse a la búsqueda de la realización personal, simbolizada por el amor:

¡Oh Hada Cibernética!, ya líbranos
con tu eléctrico seso y casto antídoto,
de los oficios hórridos humanos. (62)

¡Oh Hada Cibernética!,
cuándo de un soplo asolarás las lonjas,
que cautivo me tienen,
y me libres al fin
para que yo entonces pueda
dedicarme a buscar una mujer

dulce como el azúcar,
suave como la seda,
y comérmela en pedacitos,
y gritar después:
‘¡abajo la lonja del azúcar,
abajo la lonja de la seda!’ (47)

El Hada Cibernética es, en efecto, una personificación de la tecnología moderna y los poemas evocan un futuro utópico en que el hombre habrá sido redimido por la ciencia. Como se puede apreciar en el segundo texto citado, este futuro utópico involucra la destrucción del orden económico imperante, ya que las lonjas, por su asociación con el sistema mercantil del imperialismo, evocan la imagen de la dependencia (neo)colonial. En el fondo lo que Belli está expresando es una aspiración que ha sido una constante de la vida peruana desde el siglo XIX, el sueño de un proceso de modernización que libere al país del atraso tercermundista y lo incorpore al mundo desarrollado. Pero el Hada Cibernética resulta una figura ambigua, porque por otro lado está identificada con el hada madrina de los cuentos infantiles que transforma la realidad con su varilla mágica. En efecto, al mismo tiempo que los poemas expresan esperanza y optimismo respecto al futuro, insinúan la duda de que la fe en la modernización como solución a los problemas del país no sea sino una fantasía, una ilusión. Además, en estos textos hay un paralelismo intertextual con *Esperando a Godot* de Samuel Beckett, en cuanto el Hada Cibernética es otro redentor a quien se espera interminablemente y que nunca llega. En este sentido, como símbolo de una modernidad que nunca se realiza o se realiza de manera deficiente, viene a representar los anhelos frustrados de una sociedad subdesarrollada cuyos proyectos modernizadores nunca han cumplido lo que prometen.

Como ejemplo de cómo funciona la intertextualidad, paso a analizar cómo dos autores emplean una misma imagen —la del blasón— para expresar experiencias muy diferentes de la condición mestiza. En el soneto ‘Blasón’, publicado en 1906, José Santos Chocano se proclama cantor un Perú mestizo, de un Perú que se enorgullece de descender de dos razas igualmente nobles, los incas que

crearon un gran imperio y los españoles que realizaron la hazaña de conquistarlo:

Soy el cantor de América autóctono y salvaje:
mi lira tiene un alma, mi canto un ideal.
Mi verso no se mece colgado de un ramaje
con un vaivén de hamaca tropical...

Cuando me siento inca, le rindo vasallaje
al Sol, que me da el cetro de su poder real;
cuando me siento hispano y evoco el Coloniaje,
parecen mis estrofas trompetas de cristal.

Mi fantasía viene de un abolengo moro:
los Andes son de plata, pero el León, de oro;
y las dos castas fundo con épico fragor.

La sangre es española e incaico es el latido,
y de no ser poeta, quizás yo hubiera sido
un blanco Aventurero o un indio Emperador.⁴

A primera vista el poema parece celebrar el mestizaje como base de la peruanidad, pero cuando lo analizamos de más cerca, vemos que propone un modelo de la peruanidad que sigue basándose en las jerarquías raciales de siempre. Al afirmar descendencia de incas y conquistadores, Chocano se identifica con las élites dominantes y las masas —indios, negros y cholos— quedan excluidas de la imagen del Perú que propone. El mismo título delata la preocupación hispánica con el linaje y si se jacta de un blasón que incorpora motivos incaicos a la vez que españoles, esto no significa orgullo en lo indio sino que es simplemente una afirmación de una identidad nacional distinta de la española. Tácitamente, Chocano niega parentesco con las masas indígenas relegando la herencia india a un pasado desaparecido e indentificándola con élites que fueron subyugadas y asimiladas al

⁴ José Santos Chocano, *Obras completas* (México: Aguilar, 1954), 381.

orden español. En efecto, el mestizo que Chocano celebra como modelo de la peruanidad es un mestizo aculturado. Dicho de otra manera, lo que Chocano está promoviendo es la ideología de las nuevas élites, que habían dejado de ser exclusivamente blancas y estaban compuestas mayoritariamente de mestizos que habían adoptado los valores de la cultura hegemónica.

En *La violencia del tiempo* (1991), una novela ambientada en la región de Piura, Miguel Gutiérrez narra la historia de los Villar, una humilde familia de peones y yanaconas.⁵ La novela se centra en un secreto vergonzoso que todos los miembros de la familia se obstinan en encubrir y que el narrador-protagonista descubre haber sido el castigo inferido a su bisabuelo Cruz en la plaza pública de Congorá ante todo el pueblo por el hacendado Odar Benalcázar, ‘el más blanco y señor entre los blancos y señores de la región’ (II, 255). Si una y otra vez el texto vuelve con insistencia obsesiva al agravio sufrido por Cruz, es porque simboliza los complejos y resentimientos que se encuentran en la conciencia de las masas mestizas. La ofensa inferida a los Villar hiere su psique colectiva, pero el castigo en sí no es la causa de su rencor. Más bien es un paradigma de todas las humillaciones que tienen que soportar como mestizos pobres en una sociedad dominada por arrogantes latifundistas blancos y donde, además de su pobreza y falta de educación, sufren el estigma de ser cholos manchados por ascendencia india. A Martín el episodio le obsesiona, porque para él es un emblema de la mortificante inferioridad social que es su herencia como mestizo de clase baja:

Y este agravio y vejamen inferido públicamente a mi primer abuelo [...] es como el blasón, el escudo de armas humillado de los de mi sangre. (I, 279)

Sea intencional o no, la imagen del blasón retomada aquí por Gutiérrez viene a ser un comentario irónico sobre el soneto de Chocano. En el texto de éste el escudo de las élites mestizas propaga

⁵ Miguel Gutiérrez, *La violencia del tiempo*, 3 tomos (Lima: Milla Batres, 1991). Las citas corresponden a esta edición.

el mito de que el encuentro entre el europeo y el indio ha resultado en una fusión armoniosa de lo mejor de ambas razas, produciendo un nuevo hombre peruano. En la novela de Gutiérrez, en cambio, el escudo de los Villar evoca una historia degradante de humillación socio-racial y una herencia de resentimiento.

Otros motivos se repiten en una serie de obras, creando así una red intertextual. Así, por ejemplo, los dramáticos cambios que el Perú ha experimentado están reflejados en el motivo recurrente del mundo al revés, un motivo que nos permite apreciar los efectos que tales cambios han tenido para ciertos sectores de la población y que, además, los sitúa en un contexto más amplio. Este motivo aparece por primera vez en textos coloniales que expresan la visión de los vencidos, donde capta el impacto de la Conquista en la psique de los indígenas. Para los indios la invasión española fue traumática, porque no sólo derrocó el imperio incaico sino que trastornó el cosmos andino. Así, la 'Elegía al poderoso Inca Atahualpa', poema quechua del siglo XVI, lamenta la muerte del Inca, no sólo como la desaparición de un soberano, sino sobre todo como el derrumbe del orden cósmico que el Inca representaba. El texto comunica la desolación de una raza desorientada y desamparada en un mundo que de repente se ha vuelto ajeno:

Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,
y destruidos;
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos;
muerta la sombra que protege;
lloramos;
sin tener a quién o a dónde volver,
estamos delirando.⁶

Asimismo la *Nueva crónica y buen gobierno* (1615) de

⁶ Edmundo Bendezú Aybar, ed., *Literatura quechua* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), 128.

Felipe Guaman Poma de Ayala contrasta los sufrimientos de los indígenas bajo el régimen colonial con el orden armonioso que imperaba en la sociedad precolombina. Mientras los Incas y otros principales precolombinos encarnan los valores sempiternos de la civilización andina y vigilan la continuación del orden social, los representantes del colonialismo español están retratados como agentes del desorden cuya conducta desmiente los valores tradicionales. En efecto, Guaman Poma representa la Conquista como una catástrofe cósmica que trastornó el mundo andino, convirtiendo el orden en caos. Así, el indio se ve desamparado en un mundo al revés, un mundo donde, a diferencia de los antiguos dioses y gobernantes, la deidad cristiana y el Rey español son seres demasiado remotos para vigilar por él:

mundo al revés es señal que no hay Dios y no hay rey,
está en Roma y Castilla; para los pobres, y castigarlo,
hay justicia y para los ricos no hay justicia.⁷

Siglos después el motivo reaparece en la novela indigenista. Porque, con la expansión del latifundio en el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, muchas comunidades indígenas vieron su mundo trastornado de nuevo cuando sufrieron el despojo de sus tierras ancestrales. Tal es el tema de *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría. La novela nos pinta una sociedad agrícola regida por una ética colectiva, que vive en armonía con la naturaleza y que encuentra el sentido de su existencia en su relación con la tierra. Por eso, la agresión que despoja a los indios de sus tierras y disuelve su comunidad tiene repercusiones psíquicas a la vez que materiales, ya que destruye la base misma de su existencia. Así, el trauma que la expulsión significa para los comuneros queda destacado por un símil que asemeja la comunidad despojada a un árbol arrancado de la tierra:

Ahí estaba el pueblo comunero, agrario y pastoril, hijo

⁷ Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, ed. Franklin Pease, 2 tomos (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), II, 446.

de la tierra, enraizado en ella durante siglos y que ahora sentía, como un árbol, el dramático estremecimiento del descuaje.⁸

En las últimas décadas el mundo tradicional de los campesinos andinos se ha visto trastornado otra vez por un nuevo proceso, la migración masiva a la ciudad para escapar la miseria ocasionada por el subdesarrollo del campo y por el crecimiento demográfico. La consiguiente despoblación de las comunidades rurales está evocada por Hildebrando Pérez Huaranca en varios de los relatos de *Los ilegítimos* (1980). ‘La oración de la tarde’, por ejemplo, cuenta los esfuerzos de un grupo de ancianos por cazar una puma dañina, centrándose en los percances ocasionados por su avanzada edad. El tema es tratado con cierto humor, pero la tragedia subyacente se insinúa cuando queda revelado que la razón por la cual los ancianos se ven obligados a cargar con tareas propias de la juventud es que los únicos habitantes del pueblo son ellos, ya que los jóvenes se han marchado en busca de trabajo: ‘somos viejos nomás en el pueblo [...] la escasez que reina [...] hace que los muchachos encaminen sus pies hacia otros lugares.’⁹

Pero si el motivo del mundo al revés ilumina la experiencia de los indios, que desde la Conquista han tenido que acomodarse a una serie de cambios traumáticos, varios textos modernos atestiguan que las élites tradicionales también se han visto obligadas a acomodarse al derrumbe de su mundo a medida que el país se ha modernizado y otros sectores han surgido para competir por un espacio en la sociedad nacional. Así, en *Yawar Fiesta* (1941) y *Todas las sangres* (1964) José María Arguedas demuestra la erosión del poder de la clase latifundista a medida que la modernidad impacta en la sociedad feudal de la sierra. En la primera novela la modernidad está simbolizada por un decreto gubernamental que, para evitar la carnicería entre los indios, prohíbe la corrida de toros que suelen celebrar como parte de fiestas patrias. Don Julián, el terrateniente más poderoso de la región, opone resistencia al decreto,

⁸ Ciro Alegría, *Novelas completas*, 2ª ed. (Madrid: Aguilar, 1963), 596.

⁹ Hildebrando Pérez Huaranca, *Los ilegítimos* (Lima: Narración, 1980), 18.

porque se da cuenta que es síntoma de un proceso de cambio que amenaza su status hereditario. Pero se ve impotente frente a una alianza de fuerzas progresistas formada por el subprefecto costeño, los principales del pueblo y los mestizos politizados, y su marginación se pone de manifiesto cuando termina encarcelado en una celda que tradicionalmente está reservada para los indios. Como ya no puede ejercer la influencia de antes, recurre a medios clandestinos para defender la tradición. Anima a los indios a resistir, regalándoles su toro legendario, Misitu, y con esta táctica parece lograr sus fines en cuanto los indios celebran su fiesta tradicional a pesar de la prohibición gubernamental. Pero el hecho de que se ve obligado a aliarse con los indios que siempre ha oprimido es un indicio de que su poder ha decaído y esto queda confirmado simbólicamente cuando los indios capturan y matan al toro que fue emblema de su status como gran señor de la región. En su celda él mismo confiesa que no hubiera podido soportar la humillación de ver a los indios matar a su toro:

—Capaz me vencía la rabia y le pegaba un tiro al salk'a. Lo hubiera tumbado entre la indiada, como se debe. O no hubiera ido, ni a la corrida.¹⁰

En el contexto urbano, parte de la narrativa de Julio Ramón Ribeyro se centra en la decadencia de los sectores menos competidores de la burguesía limeña que no han sabido adaptarse a una sociedad entregada a la modernización capitalista. Ludo Totem, protagonista de *Los geniecillos dominicales* (1965), es hijo de una familia patricia venida a menos, cuya decadencia está simbolizada por la pequeña casa deteriorada que ahora constituye su única propiedad. En sus paseos por la ciudad, Ludo suele ver casas que antes pertenecían a la familia y tiene la sensación de que el espacio que los suyos ocupan en el mundo se va reduciendo inexorablemente. Un irresponsable que se cree con derecho natural a seguir gozando de la vida buena y carece de la iniciativa y empuje

¹⁰ José María Arguedas, *Yawar Fiesta* (Buenos Aires: Losada, 1974), 152.

para sacar a la familia de sus apuros, Ludo vive a la deriva y comparte con sus amigos ‘la sensación de una caída irremisible [...], de una contienda para la cual estaban ridículamente armados con armas ya no usadas’.¹¹ Y el mundo de la familia queda definitivamente vuelto al revés cuando Ludo, cuyos antepasados eran distinguidos juristas, termina convertido en delincuente común. Asimismo, en el poema ‘Las señoritas Rodoy...’, de *Poemas y ventanas cerradas* (1969), Abelardo Sánchez León evoca la tragedia de los sectores más vulnerables de la clase media limeña que, con la industrialización, el desarrollo urbano y el influjo de migrantes del campo, también sufrieron el derrumbe de su mundo sosegado y estable. Las protagonistas son dos viejas solteras refinadas que viven arrinconadas a medida que su antiguo barrio residencial se vuelve más proletario, inhóspito y agresivo:

Las señoritas Rodoy salen a escondidas en las noches de invierno,
y recorren las calles envueltas en el humo de las cantinas y las grescas,
[...]
y sólo son dos escollos, dos extrañas,
sobre una ciudad que hace años perteneció a sus palabras.¹²

Otro motivo recurrente es el del viaje. La literatura peruana de lengua española empieza con crónicas en que conquistadores como Pedro Cieza de León describieron para sus compatriotas los nuevos territorios que habían sido incorporados al imperio español. Más tarde, en los siglos XVIII y XIX viajeros y científicos extranjeros como Alejandro von Humboldt escribieron obras que informaban al público europeo de la geografía, las gentes y la cultura de la región andina. En el siglo XX esta larga tradición de ‘crónicas

¹¹ Julio Ramón Ribeyro, *Los geniecillos dominicales* (Lima: Milla Batres, 1973), 83.

¹² Abelardo Sánchez León, *Poemas y ventanas cerradas* (Lima: La Rama Florida, 1969), 27.

de viaje' ha sido retomada por narradores que estructuran sus ficciones a base de un viaje por tierras desconocidas. Si bien es cierto que el viaje es un motivo arquetípico en la literatura mundial, en el caso del Perú tiene un significado particular. Aunque los españoles conquistaron el país, ni ellos ni el estado que fundaron han logrado imponer su presencia en todo el territorio nacional y el Perú siempre ha sido una nación compuesta de comunidades que se desconocen entre sí. Por eso, el viaje en la literatura peruana viene a ser un proceso de descubrimiento en que protagonistas representantes de distintas comunidades van conociendo otro Perú tan ajeno que pudiera ser un país extranjero.

Así, por ejemplo, en 'La venganza del cóndor' (1924) de Ventura García Calderón un joven limeño viaja a la sierra por primera vez. Un militar, viendo su poca experiencia, lo toma bajo su protección y le propone que viajen juntos. El día de la partida el militar, furioso porque su guía se ha quedado dormido, despierta al indio a puntapiés y le da latigazos hasta que el joven interviene para detener el castigo. A raíz de este incidente el militar instruye al novato en el arte de sobrevivir en la sierra, diciéndole en efecto que los indios son unos brutos salvajes que hay que dominar a la fuerza. Pero el joven saca otra conclusión del incidente, convenciéndose de que el salvaje es el militar, e inventa un pretexto para no acompañarlo. El militar se ve obligado a partir sin guía, porque el indio que ha maltratado ha optado por esfumarse. Poco después el indio reaparece y ofrece sus servicios al joven que lo ha protegido, y si antes había trabajado de mala gana y de manera descuidada, ahora se muestra servicial y eficiente. En cierta oportunidad el guía va adelante con el pretexto de reconocer el camino y en la distancia el joven ve una bandada de cóndores lanzarse sobre un viajero y arrojarlo a un barranco. La víctima resulta ser el militar y se da a entender que el indio ha recurrido a la brujería para vengarse. Así, en su viaje por la sierra el joven limeño descubre que la opresión de los indios por las clases dominantes es contraproducente, pues provoca el rencor, la resistencia pasiva y la venganza violenta. En cambio, cuando el guía se niega a aceptar pago por sus servicios, queda confirmado que si se trata a los indios como seres humanos sabrán

corresponder a tal trato.

En este relato el viaje está representado como un proceso de descubrimiento que revela la realidad andina al joven limeño y al público urbano al cual el texto va dirigido. Sin embargo, tal descubrimiento es más aparente que real. El narrador sigue interpretando el mundo andino desde la perspectiva de las élites urbanas y, si su ideología es más o menos liberal, delata supuestos colonialistas. Es significativo, por ejemplo, que al despedirse del joven limeño el indio le bese la mano. Porque en efecto el relato pasa por alto la injusticia en que el sistema imperante está fundamentado y da a entender que los indios se contentarán con su condición de siervos siempre que sus amos los traten con benevolencia paternalista. Esta mentalidad colonialista se manifiesta también en la afinidad del cuento con novelas como *Las minas del rey Salomón* (1885) de H. Rider Haggard, donde aventureros europeos emprenden expediciones a tierras remotas. Lejos de intentar comprender la cultura y la psicología del campesino andino, el narrador representa la sierra peruana como una tierra exótica y misteriosa que la mente occidental nunca llegará a penetrar:

Yo no inquiriré más, porque éstos son secretos de mi tierra que los hombres de su raza no saben explicar al hombre blanco. Tal vez entre ellos y los cóndores existe un pacto obscuro para vengarse de los intrusos que somos nosotros.¹³

Insiste una y otra vez en el cliché del indio enigmático e impenetrable, y de esta manera el indio queda estereotipado como un ser ajeno, un 'otro' con el cual resulta imposible entablar comunicación salvo a nivel de la relación amo/subordinado. En el fondo 'La venganza del cóndor' hace lo contrario de lo que pretende, porque lo que queda revelado no es la realidad andina sino la persistencia entre las élites limeñas de una mentalidad colonialista

¹³ Ventura García Calderón, *La venganza del cóndor* (Madrid: Sucs. de J. Sánchez Ocaña y Cía., 1924), 12.

que impide la comprensión de esa realidad.

El mundo es ancho y ajeno (1941) de Ciro Alegría describe otro tipo de viaje. Benito Castro es miembro de una comunidad indígena que vive aislada al margen de la vida nacional. Expulsado de la comunidad por un delito juvenil, Benito pasa dieciseis años viajando por el país en un largo itinerario que le sirve como experiencia educativa. Aprende a leer, domina varios oficios, adquiere confianza en sí y madura como persona. Sobre todo, llega a comprender que el modelo comunero, que su formación lo había llevado a considerar la norma, es al contrario la excepción, ya que por todas partes ve ejemplos de la injusticia sufrida por campesinos y obreros y de los abusos cometidos por una clase dominante que cuenta con el apoyo del aparato estatal. Y, como en todas las ‘crónicas de viaje’, a medida que el viajero va conociendo la realidad nacional, el lector lo acompaña y también la va descubriendo.

Como en ‘La venganza del cóndor’, la crónica de viaje revela también la mentalidad del viajero. En el caso de Benito Castro, como en el del joven limeño, su percepción del mundo que va descubriendo es condicionada por su formación y sus esquemas ideológicos. En efecto, en sus andanzas por el Perú sus parámetros se limitan a la comunidad que ha dejado atrás. Su gran ilusión es regresar un día y para él el mundo exterior es una tierra ajena en cuyos problemas se niega a mezclarse. Se distancia de las injusticias que ve diciéndose que tales cosas no pasan en su comunidad. Cuando un amigo militante intenta politizarlo hablándole del sindicalismo y de la solidaridad obrera, responde: ‘¡Ah, sí, se parece a mi comunidad, pero mi comunidad es mejor!’ Como comenta el narrador, ‘Todo lo arreglaba con la comunidad.’¹⁴ Así, el viaje de Benito Castro ejemplifica la tenaz resistencia de los campesinos andinos a incorporarse a la sociedad occidental. Nos muestra, en efecto, que a pesar del contacto con la cultura occidental y con ideologías políticas modernas, en general los indios se han resistido a aculturarse y a politizarse y han seguido adhiriéndose a su comunidad y a su modo de vida tradicional.

¹⁴ Alegría, *op. cit.*, 842.

Eso no es decir que rechacen todo lo que viene de fuera. Cuando Benito regresa por fin, descubre que la comunidad ha sido desalojada y que ha tenido que trasladarse a una localidad donde la tierra es pobre. En esta coyuntura aprovecha la experiencia que ha adquirido durante sus andanzas para encabezar la reconstrucción. Aliándose con el sector ‘progresista’ entre los comuneros, propone que la comunidad reclame nuevas tierras de cultivo drenando un lago que siempre se ha considerado sagrado. Contra la oposición de los ‘tradicionalistas’, argumenta que la comunidad sólo puede ser viable si se adapta a la modernidad y que el progreso es compatible con la tradición mientras no vaya en contra de los valores esenciales de la comunidad. Con tales argumentos gana el apoyo de la mayoría, y el proyecto se lleva a cabo, resulta un éxito e inicia un renacimiento de la comunidad. Así, el viaje de Benito Castro viene a simbolizar un proceso de apertura hacia lo foráneo que permite a los indios aprovechar aspectos positivos de la cultura occidental sin abandonar su cultura propia.

‘La venganza del cóndor’ y *El mundo es ancho y ajeno* reflejan una época cuando la comunicación entre las distintas regiones del país era difícil por falta de infraestructura vial. Con la construcción de carreteras y la industrialización de la costa, las últimas décadas han visto una migración masiva del campo a la ciudad. Este nuevo tipo de viaje es el tema de un largo poema de Enrique Verástegui, "Libro del maestro en mecánica de tornos" (1988).¹⁵ El hablante lírico, un provinciano establecido en la capital desde hace varios años, describe a un inmigrado inexperienced lo que le aguarda en la ciudad. Las diez secciones del poema trazan las distintas etapas de la incorporación del inmigrado a la ciudad y evocan sus fluctuantes estados de ánimo frente al medio urbano: optimismo, desorientación, desesperación, nostalgia de su pueblo, una tenaz voluntad de seguir luchando. Sobre todo, sus expectativas se ven frustradas, ya que se halla condenado a una interminable lucha por subsistir y sufre la desmoralización de vivir marginado en un medio

¹⁵ Enrique Verástegui, *Leonardo* (Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1988), 39-50. Las citas corresponden a esta edición.

alienante. Sin embargo, el texto apunta a una apertura social que se ha estado realizando en las últimas décadas y en este sentido es significativo que el protagonista del poema sea un mecánico de tornos, no un simple peón sino un obrero cualificado con el potencial para integrarse a una sociedad industrial. Pero Verástegui enjuicia la modernización peruana como un proceso incontrolado que ha seguido ciegamente el modelo capitalista sin una coherente planificación social y que, por consiguiente, ha desperdiciado los recursos humanos del país. Así, mientras el provinciano recién llegado busca trabajo con la ilusión de que obreros de su oficio están en demanda, el hablante lírico sabe por amarga experiencia que los inmigrados no logran incorporarse a la economía oficial sino que se ven condenados a subsistir al margen de ella:

Esto no es aún el Paraíso pero puede llegar a serlo
y aquí sólo verás lo que ha sobrado [...] lo que faltan son brazos
tan poderosos como tú en una ciudad aún ignorando
que tú llegas para sostenerla. (40-41)

Estos versos pueden leerse como un comentario sobre un Perú que tiene el potencial para desarrollarse pero sigue estancado en el atraso porque el Estado no ha sabido aprovechar los talentos de los emergentes sectores populares.

En este poema Verástegui nos da la imagen de una sociedad en estado de transición y que sufre los dolores de un proceso de cambio que ha destruido el orden tradicional sin crear aún un orden nuevo. Así, en los versos finales, el inmigrado sueña con regresar a su pueblo, pero sabe que sus circunstancias lo obligan a quedarse en la ciudad a trabajar por crear una vida mejor para su familia:

Y ahora [...] he querido estar otra vez en la feria
agropecuaria
pero sé que a mi pueblo no se llega por carretera
sino por este sueño que uno realiza limpiamente en su
obra. (50)

Simbólicamente su pueblo representa un pasado al cual el Perú no puede volver y un futuro que aún está por construir. Aquí Verástegui da a entender que los sectores populares no tienen más alternativa que valerse por sí mismos, pues el Perú nuevo no ha de ser construido por los proyectos del Estado (simbolizados por la carretera), el cual ha demostrado que no está a la altura de esa tarea, sino por el trabajo tenaz de los humildes inmigrados que persiguen el sueño de una vida mejor.

Termino con dos observaciones. Primero, el argumento que he venido desarrollando no implica que la literatura ha de leerse sólo en términos de la realidad social, pues los escritores latinoamericanos —como los del mundo entero— exploran todos los aspectos de la condición humana. Segundo, si —como espero haber demostrado— la literatura puede enriquecer el trabajo de especialistas en otras disciplinas, el estudio de la literatura también se enriquece con conocimiento de lo que está pasando en esas otras disciplinas. En el fondo, este ‘Discurso en loor de la literatura’ no va encaminado a reclamar para la literatura un lugar privilegiado, sino para destacar la importancia de un enfoque interdisciplinario en nuestro acercamiento a la realidad social de América Latina.