

Aproximación a «Cuentos andinos»

FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ ALFONSO
Universitat de València

En febrero de 1927, José Angel Escalante denunciaba desde su encendido artículo «Nosotros, los indios...» el carácter pintoresco y oportunista del indigenismo cultivado por los escritores costeños —«literatura de frases hechas y lugares comunes»—, reservándose desde el efectista título, a pesar de la condición mestiza, la legitimidad única para tratar la cuestión del indio. En defensa de la matraca indigenista del gobierno de Leguía, la denuncia del diputado Escalante apuntaba principalmente contra José Carlos Mariátegui:

«Si mi olfato no me engaña, creo yo que en este «amoroso interés» que les ha nacido a ciertos círculos de intelectuales y periodistas costeños por redimir a la «raza madre» de su «cruel servidumbre» e «integrarla a la civilización y a la cultura», palpita una tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú». ¹

El ataque se preparaba con la crítica a ciertas afirmaciones, cuando menos discutibles, «Sobre la psicología del indio», expuestas por Enrique López Albújar en *Amauta*, la revista de que era director y co-propietario Mariátegui.

Al intervenir en la polémica, Luis Alberto Sánchez, escritor costeño, dio la razón a Escalante en la incoherencia que significaba el amparo que los indigenistas daban a las aseveraciones de López Albújar, «destinadas a probar, según me parece, que el indio es el más despreciable ser que habita sobre la tierra». ²

¹ José Ángel Escalante, «Nosotros, los indios...» en Manuel Aquezolo (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, págs. 39-52, pág. 48.

² Luis Alberto Sánchez, «Batiburrillo indigenista» en Manuel Aquezolo, *op. cit.*, pág. 71.

Mariátegui no pudo menos que defenderse y defender el estudio de López Albújar, destacando la advertencia que éste anteponía a sus opiniones sobre la psicología del indio huanuqueño:

«La mayor parte de las observaciones de López Albújar corresponden a la actitud [defensiva] del indio ante el blanco, ante el *misti*. Retratan la cara que López Albújar, desde su posición, no pudo enfocar mejor». ³

Sánchez, polemista terrible, volvió a la carga recordando a su oponente que las observaciones de López Albújar se realizaron en calidad de juez de primera instancia, condición que el propio escritor anunciaba en *Amauta*:

«¿Cómo, pues, me dice usted que esas observaciones se refieren al indio en sus relaciones con el blanco? Diga usted que se refieren al indio criminal en sus relaciones con el juez, y estamos de acuerdo» ⁴

Surgía así, secundariamente, en el seno de una polémica cuyo asunto principal consistió en delimitar posiciones, las de Mariátegui en especial, en torno a las dicotomías sierra/costa y nacional/internacional, un lugar común aceptado por la crítica e historiografía literarias: la del indio criminal de López Albújar. Y aunque la tesis de Sánchez, ratificada ese mismo año por Manuel M. González, se restringía al ensayo publicado en *Amauta*, el desplazamiento hasta *Cuentos andinos* resultaba fácil, pues el lector de ambos puede interpretar aquél, dadas las semejanzas semánticas y formales, como las «conclusiones» del volumen de cuentos. El propio Sánchez dio el paso y otros no dudaron en seguirlo. Por ejemplo, Antonio Cornejo Polar afirma:

«En este ensayo interpretativo [«Sobre la psicología del indio»], como también en sus cuentos [*Cuentos andinos*], López Albújar toma en consideración primeramente(...) su experiencia como juez: experiencia que, como es obvio, no sólo recorta los límites de su conocimiento sino que fuerza una perspectiva general sobre el asunto». ⁵

Es la lectura tantas veces repetida del indio sentado en el banquillo de los acusados; una imagen, ha recordado recientemente Mario Vargas Llosa, «tan negativa y deshumanizada que merece llamarse racista». ⁶ Esta generalizada opinión puede explicar el olvido de que ha sido objeto la obra de López Albú-

³ José Carlos Mariátegui, «Intermezzo polémico» en Manuel Aquezolo, *op. cit.*, pág. 75.

⁴ Luis Alberto Sánchez, «Respuesta a José Carlos Mariátegui» en Manuel Aquezolo, *op. cit.*, pág. 80.

⁵ Antonio Cornejo Polar, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima, Losontay, 1980, pág. 49.

⁶ Mario Vargas Llosa, *Discurso de investidura de doctor Honoris Causa*. Murcia, Universidad de Murcia, 1998, sin paginar.

jar, a pesar de admitirse, en las pocas líneas que se le suelen dedicar, su carácter precursor y el vigor de su prosa. El mismo prejuicio dificulta incluso el esfuerzo de recuperación —quizá el más notable— de la narrativa de López Albújar llevado a cabo por Tomás G. Escajadillo, artífice de uno de los escasos libros que se han dedicado al autor de *Cuentos andinos*.⁷

Sin duda, intentar caracterizar a las razas —concepto tan esquivo como peligroso— por sus propiedades psicológicas particulares es una patente ingenuidad, pues, «uno se aleja de la verdad científica definiéndolas tanto de manera positiva como negativa». ⁸ La crítica, tal vez atribuible al ensayo publicado en *Amauta*, carece de sentido en el caso de *Cuentos andinos*, pues los juicios sobre el indio no difieren esencialmente de los vertidos sobre el mestizo o el blanco. Asunto distinto es que se esté de acuerdo o no con su nada halagüeña concepción de la humana naturaleza. Pero para percibir esto es necesario no sólo liberarse de la negativa valoración que pesa sobre la obra, sino captar su carácter de conjunto. Y ello, naturalmente, resulta imposible si la lectura —favorecida quizá por la interpretación estrecha del subtítulo: *Vida y costumbres indígenas*— se realiza además desde un restrictivo y militante indigenismo entendido como la literatura o ideología que trata exclusivamente de los indios y, como mucho, de los agravios de que son objeto. No hay otro argumento para explicar la condena sumaráisima que, según Escajadillo, merecen tres cuentos del volumen: «La soberbia del piojo», «El caso Julio Zimens» y quizás aún «Cómo habla la coca, relatos olvidables o disquisiciones filosófico-sociológicas sin validez narrativa», ⁹ precisamente los tres cuentos de *mistis*, en los que el mundo indio sólo aparece como en eco. ¹⁰

Mutilaciones de este tipo hacen de *Cuentos andinos* apenas un revoltillo, negando el vínculo entre los diferentes relatos de perspectivas e historias cuya naturaleza no se puede deslindar con suficiente claridad y que perfilan su sentido en el cotejo. Las diez narraciones que integran el libro, a semejanza de lo que años más tarde sucederá con los míticos ámbitos de Yoknapatawpha, Santa María o Macondo, tendrán como marco geográfico y espiritual la ciudad de Huánuco y la cercana comunidad de Chupán o espacios vecinos. López Albújar insiste con meticulosidad en relacionar textos mediante la presencia o mención de personajes que han aparecido en relatos anteriores o que lo harán

⁷ Tomás G. Escajadillo. *La narrativa de López Albújar*. Lima. Conup, 1972: «Es evidente, no obstante, que las contradicciones de este texto de “psicología” o “psicología social”, se filtran en la configuración estética del “indio de López Albújar”, es decir, las criaturas que deambulan por *Cuentos andinos*», pág. 112.

⁸ Claude Lévi-Strauss, «Raza e historia» en *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, pág. 39.

⁹ Tomás G. Escajadillo. *Op. cit.*, pág. 84.

¹⁰ Toda la larga nota 22 —págs. 116-118— insiste en este prejuicio de leer *Cuentos andinos* únicamente como el esfuerzo de revelar los rasgos más característicos de la psicología del indio y de su vida social. Así se lee, por ejemplo, a propósito de «Cómo habla la coca»: «como bien observan Daireaux y Jiménez Borja, poco tiene que hacer en un volumen de “cuentos andinos”», pág. 117.

en los que siguen. Es el caso de la señora Linares, propietaria del parásito que desencadenará el relato de «La soberbia del piojo» y que volverá a aparecer como interlocutora del juez narrador de «El caso Julio Zimens». ¹¹

Posiblemente, un procedimiento más sugerente que estas explícitas menciones sean los diversos paralelismos entre los relatos. En el primero de ellos, «Los tres jircas», el narrador, procedente de la costa, consigue arrancarle a un viejo indio un secreto de su fe: la creencia en que los montes, los jircas, son dioses y la historia de los que rodean a la ciudad de Huánuco. Una similar estructura narrativa presenta el siguiente cuento, «La soberbia del piojo», en el que el narrador resuelve provocarle una confidencia a otro viejo, un *misti* en este caso. ¹²

En otras ocasiones es un rasgo, como por ejemplo el valor monstruoso del rebelde Conce Maille en «Ushanan-Jampi» y el del heroico soldado Aparicio Pomares en «El hombre de la bandera», el que articula el paso de un cuento a otro.

En definitiva, no es posible la adecuada interpretación de los relatos en forma aislada, extraídos del conjunto. El sentido de cada uno, los mismos juicios escandalizantes que a veces se vierten en alguno de ellos, sólo pueden ser comprendidos desde la red que todos elaboran. La relación entre los cuentos, que se superponen más que se suceden, es entonces de tipo paradigmático y el principio que los organiza como corpus unitario, el montaje; un montaje resonante, vertical, con diferentes estratos y diferentes líneas que adquieren su auténtica dimensión en sus interferencias y sus contradicciones. La poética, por lo demás, está explicitada en uno de esos «relatos olvidables»: «Todas las historias se parecen. En todas verá usted las mismas ridiculeces, las mismas vanidades, las mismas miserias, las mismas pasiones. No hay más que variantes» ¹³

Tal vez así, el sistema ideológico que preside la construcción de *Cuentos andinos* no resulte tan singularmente confuso, como supone Cornejo Polar ¹⁴ y se muestre sólo más complejo, como la realidad de que intentaba dar cuenta. Porque la obra de López Albújar, como destacó Ciro Alegría, «participaba

¹¹ Otros ejemplos son los de Conce Maille, mencionado en «El campeón de la muerte» y que posteriormente será el personaje principal de «Ushanan-Jampi» y el padre, ya ajusticiado, de Juan Maille en «El licenciado Aponte»; el de Juan Jorge, el *illapaco* de «El campeón de la muerte», recordado en «La mula del taita Ramun» y el de Ishaco, protagonista de «Cachorro de tigre» y personaje secundario en «El licenciado Aponte».

¹² Por otro lado, la leyenda de la mítica fundación de Huánuco guarda cierto parecido con el tercer relato, «El campeón de la muerte». En ambos casos, nos encontramos con un viejo padre ensombrecido por la suerte de su hija, objeto del deseo violento de los hombres, y con la correspondiente venganza. Esta satisfacción del agravio recibido los vincula también a Ushanan-Jampi», en el que la comunidad, como último recurso, descuartiza a uno de sus miembros reacio a obedecer la ley, y a «Cachorro de tigre», en el que Ishaco mata al asesino de su padre.

¹³ Enrique López Albújar, «La soberbia del piojo» en *Cuentos andinos*, 2ª ed., Lima, Imprenta Lux, 1924, pág. 52. En adelante, el número entre paréntesis que siga a las citas remitirá a las páginas de esta edición.

¹⁴ Vid. Antonio Cornejo Polar. *Op. cit.*, pág. 51.

del fenómeno de toma de conciencia nacional que en el Perú se venía gestando»¹⁵; una tarea que los miembros de su generación fueron los primeros en acometer de manera sistemática.

Desde diversas disciplinas y pertrechados del sociologismo positivista, se acercaron con ojos analíticos a la propia realidad e intentaron responder a las preguntas que Francisco García Calderón se formulara en *Le Pérou contemporain* (1907): «¿Qué somos?, ¿De dónde venimos? y ¿A dónde vamos como país?». ¹⁶ Otro destacado miembro de la generación, José de la Riva Agüero ya había trazado un par de años antes las que habrían de ser las líneas generales de las respuestas. En primer lugar, se trataba de neutralizar el efecto subversivo que pudiese haber causado la demoledora prédica radical de Manuel González Prada entre las clases medias, principalmente, de provincias:

«No nos damos cuenta exacta en Lima de lo que significa la propaganda radical. En Lima no tiene importancia ni trasciende de un grupo muy reducido. No así en provincias. Allí el atraso intelectual es espantoso e increíble».

«No nos reduzcamos a deplorar el mal realicemos el bien. No nos empeñemos en destruir: edifiquemos. No creamos cumplido nuestro deber cuando hayamos denunciado lo ruinoso y lo podrido, o lo que tal se nos imagina, si no lo reemplazamos con cosa mejor. En vez de arrojarlos mutuamente fango, unamos nuestros esfuerzos y veamos si todavía se puede salvar algo de este naufragio de ilusiones y esperanza que se llama historia de la República del Perú».¹⁷

La solución no podía ser política, pues «los partidos de principios, no sólo no producirían bienes, sino que crearían males irreparables»;¹⁸ con lo cual se reservaba el poder para la propia clase.

Por otro lado, si la modernidad era un hecho inevitable, la única respuesta válida consistía en ajustarse a ella e intentar controlarla:

«La dirección eminentemente práctica, industrial y utilitaria que hay que imprimir (...) no es ya un ideal que cabe discutir y examinar; es un hecho, una fatalidad histórica impuesta por el estado de América, ante la cual tenemos por fuerza que inclinarnos, si es que aspiramos a salvar la existencia».¹⁹

¹⁵ Ciro Alegría. «A manera de prólogo» en Enrique López Albújar, *Memorias*, Lima, Talleres Gráficos de P.L. Villanueva, 1963, págs. 7-8.

¹⁶ Citado por Jorge Basadre. *Historia de la República del Perú*, tomo XI, 7ª ed. Lima. Editorial Universitaria. 1983, pág. 192.

¹⁷ José de la Riva Agüero. *Carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima. E. Rosay Editor. Lima, 1905, págs. 212 y 214, respectivamente.

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 205.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 262.

A este proyecto modernizador del Perú «tradicionalismo dinámico o evolutivo» lo llamó Víctor Andrés Belaúnde,²⁰ que aspiraba a transformar el país desde arriba sin alterar en profundidad sus estructuras, sin tolerar que el poder cayera en otras manos que no fuesen las patricias, es lo que se conoce como *hispanismo*.

¿Y qué papel jugaba el indígena en él? En principio, quizá ninguno; pues Riva Agüero, junto a la necesidad de la educación utilitaria, creía llegado el momento de pensar «seriamente en recurrir a la inmigración europea». ²¹ El indio era un peligro, el enemigo en casa:

«No hay que engañarse: allí palpita secreta y pérfidamente una hostilidad recelosa y siniestra. El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara la guerra franca es por cobardía. En él, como en todos los esclavos, fermentan odios mortales e inextinguibles. (...) En la Sierra hay algo de diabólico (...)» ²²

Pero Perú, situada en la banda del Pacífico, carecía, además, de otros atractivos que países como Argentina y Brasil ofrecían al emigrante europeo. El indio se volvía entonces necesario; más aún, la «cuestión social del Perú» pasaba a ser «la cuestión indígena (...), el más doloroso y trascendental de nuestros problemas». ²³ El indio entraba a formar parte de una concepción integral del Perú, aunque su contribución a la nacionalidad no pudiese ser equivalente a la del español: «sobre una raza de espíritu gregario y de solidarismo mecánico, se estableció otra raza dotada de fuerte instinto de dominación y de poderoso sentido de individualidad ». Así, lo mejor que «las razas primitivas» podían aportar era «la constancia resignada en el esfuerzo»,²⁴ porque la desigualdad entre los hombres no afectaba únicamente a las diferentes etapas históricas, sino también a las razas.

Pero López Albújar no compartió estas ideas de sus coetáneos. Nada lo unió a los miembros del grupo futurista: los García Calderón, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde.... Por el contrario, él era uno de esos contestatarios provincianos de clase media en los que habían arraigado las prédicas disolventes de González Prada. Como ha observado Mario Castro Arenas,

²⁰ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908/1909) en *Obras Completas*, vol. II, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, págs. 23-37, pág., 34.

²¹ José de la Riva Agüero. *Op. cit.*, pág. 265.

²² *Ibid.*, pág. 143.

²³ Víctor Andrés Belaúnde, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* (1908) en *Obras Completas*, vol. I, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, págs. 49-134, pág. 69.

²⁴ Víctor Andrés Belaúnde, «La Historia» (1908/1909) en *Obras Completas*, vol. II, Edición de la Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaúnde, Lima, 1987, págs. 23-37, pág. 36.

«lo distanciaba posición ideológica, origen social, la actitud ante el país y el mundo». ²⁵ Mucho más próximo estuvo, más de lo que admite Cornejo Polar, ²⁶ a los hombres de la llamada generación de la Reforma Universitaria –Mariátegui, Haya de la Torre, Basadre, Uriel García, Valcárcel...–, pues como ellos creyó en la necesidad de forjar la unidad peruana sobre una base de justicia social. En *Cuentos Andinos*, el discurso de la guerra entre razas practicado por los novecentistas pasaba a ser pensado en términos civiles, como problemas internos de la nación.

Significativamente el volumen se abría con ‘«Los tres jircas»; es decir, arrancaba –para dejarlo atrás de forma definitiva– del punto alcanzado por la tradición narrativa: el incaísmo, un formalismo academicista que explotaba oros y plumas legendarios en el contexto de una nación que necesitaba afirmarse. La narración de la mítica fundación de Huánuco, hecha por el indio Pillco, contrasta con el desprecio que el narrador principal, un *misti* procedente de la costa, experimenta por el indígena. Por dos ocasiones lo califica con las mismas palabras: «(...) el indio más viejo, más taimado, más supersticioso, más rebelde, en una palabra, más incaico (...)» (34 y 36). López Albújar sugería así la ideología que subyacía a estos fastuosos relatos incaístas, cultivados entre otros por Abraham Valdelomar o Ventura García Calderón. Pero el texto dice más, porque el narrador principal obtiene esa confesión de fe del indio con la promesa «de que su leyenda no sufriera las profanaciones de la lengua del blanco» (36); es decir, la obtiene con engaño, *mentetaimada*. De esta forma, López Albújar parecía preguntarse alarmado cómo somos de tal manera dobles que no podemos deshacernos de lo que reprobamos en los demás. Idéntica indignación sugería otro relato, «El hombre de la bandera». En él se narraba un hecho histórico, el heroico comportamiento del indio Pomares conduciendo a los hombres de las comunidades de Obas, Pachas, Chavinillo y Chupán, en la toma de la ciudad de Huánuco ante los invasores chilenos; pero también se advertía de la pasividad enervante de los huanuqueños al sentir «el contacto depresivo del vencedor»: «(...) ya que el *misti* peruano, vencido y anonadado por la derrota, se había resignado, como la bestia de carga, a llevar sobre sus lomos el peso del *misti* vencedor» (128)

Es decir, López Albújar destaca cómo el «sopor doloroso» de esa «raza india, adormecida y plañidera», ²⁷ de que hablan Ventura García Calderón y otros coetáneos, en situaciones equivalentes también podía echar raíces en una población como la de Huánuco, «cuya virilidad y soberbia castellana estuvieron siempre al servicio de las más nobles rebeldías» (116). Lejos del deseo de exterminio expresado por el narrador de *Aves sin nido* y que aún seguían pensando algunos aunque no se atreviesen a plantearlo, López Albújar afirmaba

²⁵ Mario Castro Arenas, *La novela peruana y la evolución social*, citado por Tomás G. Escajadillo. *Op. cit.*, pág. 65.

²⁶ *Ibid.*, págs. 54-55.

²⁷ Ventura García Calderón. «Un loable esfuerzo por el arte incaico», en Manuel Aquezo-lo (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976, págs. 62-65, pág. 64.

de forma contundente que el indio no era una raza degenerada por varios siglos de opresión y el abuso consolador del alcohol y la coca.

En lugar de un ser abúlico, el indio de *Cuentos Andinos* se muestra como un rebelde —«¿Para qué es uno hombre sino para rebelarse?», se pregunta el narrador de «Cómo habla la coca». Ese torpor vegetal, casi mineral que a veces presenta responde sin duda a su deprimente situación; pero no es apatía, sino resistencia. Como argumenta la coca, esto es, el deseo del narrador en el último relato del libro, «el pesimismo del indio [es] experiencia y desdén. (...) [para él] la vida (...) no es ni mal ni bien, es una triste realidad, y tiene la profunda sabiduría de tomarla como es» (267). Esa actitud estoica es la misma que manifiesta el piojo, según el juicio del narrador secundario en «La soberbia del piojo». En este cuento, entonces, el parásito funciona como símbolo disímil pues si remite explícitamente al «Fulano» que se enriquece explotando a los indios, también lo hace al indio, cuyo valor le hace soportar las violencias más atroces, sin humillarse, con una desdeñosa soberanía dispuesta a ejercer en cuanto tiene ocasión. Ningún personaje encarna mejor esta actitud que Conce Maille, el rebelde protagonista de «Ushanan-Jampi».

Mariátegui no llegó a precisar lo, pero posiblemente fuese esta rebeldía de los personajes lo que admirase en *Cuentos andinos*. Un poco en la estela de la polémica de Marx contra Kriege y Stirner, quienes confundían pauperismo y proletariado, los indígenas de López Albújar no se mostraban como simples y eternas víctimas a las que se les hubiese robado toda la energía, pues eso equivaldría a excluir cualquier cambio; es decir, excluir la posibilidad de pensamiento político y aun de la política misma.

Esta violenta libertad era la promesa de un futuro mejor, la condena absoluta de determinismo reaccionario y de su pareja ética, el paternalismo. De ahí las esperanzadas y fustigantes palabras de don Melchor, el narrador secundario de «La soberbia del piojo»:

«¡Bah! ¡Para qué son tan bestias los indios! Si los indios se contaran, se organizaran y fueran más a la escuela y bebieran menos, cuántas cosas no harían ! Porque el indio no es idiota; es imbécil. Pero de la imbecilidad se puede salir; de la idiotez no. La imbecilidad como usted sabe, se cura tonificando el alma, sembrando ideales en ella, despertándole ambiciones, haciéndole sentir la conciencia de la propia personalidad.» (52)

A diferencia de otros indigenistas —por ejemplo, el Luis Válcárcel de *Tempestad en los Andes*—, López Albújar no incurre en el victimismo rencoroso que hace del indio una oveja carnífera porque la injusticia de que ha sido víctima jamás podrá ser reparada. Es consciente del carácter circulante del poder y de la inhomogeneidad esencial de toda sociedad. En sus cuentos no todos los indios son iguales. La rebeldía individual de Conce Maille, que dice no necesitar que nadie le haga justicia, pues él sabe hacérsela, contrasta con el control que los *yayas*, amparándose en la tradición y en el supuesto carácter divino de

la ley, ejercen sobre la colectividad. Hay indios indios ricos y otros que no lo son; indios honrados y mostrencos borrachos y vagos, como Hilario Crispín, raptor y asesino.

Esta percepción plural impide que su obra incurra en el populismo frecuente en otros escritores indigenistas²⁸ que hacen del indio el portador de los valores auténticos y de las mejores virtudes frente a la corruptora civilización occidental, un ente tan abstracto como la Humanidad o el Bien.

Los indios de *Cuentos andinos* presentan virtudes que no han pasado desapercibidas –valor, inteligencia, tenacidad, sensibilidad ... Pero sobre todo se ha destacado, en relación con la inolvidable condición de juez del autor, su violencia y su crueldad. Baste recordar las terribles venganzas de Liberato Tucto en «El campeón de la muerte» o de Ishaco en «Cachorro de tigre».

Sin embargo, no hay en ello prejuicio racial. Esa violencia, esa sevicia, es algo general a todos los hombres, como se sugiere en el desenlace de «La soberbia del piojo», en el que don Melchor, después de contar cómo aplastó entre sus uñas al piojo que le salvó la vida, se defiende sentenciosamente de la acusación que se le formula: «–Fue usted ingrato y cruel.

– ¡ Bah ! Fuí todo un hombre, señor mío ... » (61)

Y es que López Albújar tiene una concepción del hombre muy próxima a la de Schopenhauer –al que, por cierto, se cita en el último de los relatos– y podría haber afirmado con el filósofo alemán:

«El hombre es en el fondo un animal salvaje, una fiera. No le conocemos sino domado, enjaulado en ese estado que se llama civilización. Por eso retrocedemos con temor ante las explosiones accidentales de su naturaleza»²⁹

La imagen del hombre que *Cuentos andinos* ofrece va incluso más allá de esta afirmación. Se diría que López Albújar considera que esa ferocidad no vive únicamente en el corazón de cada hombre sino en el fundamento mismo del vínculo social. «Ushanan-Jampi» puede ilustrar esta concepción. En este relato, unánimemente celebrado por la crítica y no sólo por sus méritos literarios, sino por su valor antropológico, como documento de la elaborada justicia tradicional indígena, se insinúa el goce atroz de la muchedumbre en su activa ejecución del rebelde Conce Maille. Los perros, que aparecen como permanente oposición de la muchedumbre y terminan confundidos con ella en la ejecución, son el juicio del autor. Pero tampoco existe aquí incompreensión recelosa hacia lo indígena. Es sabido que López Albújar escribió admirativamente

²⁸ José Tamayo Herrera –*Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. Lima. Instituto Nacional de Cultura. 1980– ha subrayado este populismo como uno de los rasgos caracterizadores de la mentalidad andina. *Vid.* pág. 63 y ss.

²⁹ Arturo Schopenhauer. *El amor, las mujeres y la muerte*. Valencia. Ediciones Prometeo, pág. 179.

sobre la justicia chupana.³⁰ Se trata de una intuición o discernimiento que excede los límites de esta o cualquier estructura social. «El caso Julio Zimens « es, entre otras cosas, una versión *misti* del mismo asunto: «-¿Por qué señora? Siempre es útil saber la verdad de una muerte. Y más útil todavía saber cómo mata la sociedad y cómo un hombre puede ser juez y reo al mismo tiempo» (178).

Esta concepción de lo humano, tan alejada del positivismo, al expresar lo negativo y guardarlo en el pensamiento, se ve además subrayada por cierta poética de lo que merece ser contado: «la hazaña más grande de su vida de campeón de la muerte» (86); «algo jamás visto (...) que (...) llevaba trazas de acabar en una heroicidad monstruosa, épica, digna de la grandeza de un canto» (105); «lo más conmovedor que he conocido, lo más triste y lo más trágico también» (159). Es, pues, una poética del exceso, de lo que se sale en cualquier línea de lo ordinario; también de lo lícito. Ver en ello exclusivamente las marcas del tremendismo naturalista es olvidar que las más remotas tradiciones de la humanidad, sus mitos y leyendas de heroes suelen girar en torno a homicidios y asesinatos. La leyenda indígena de la fundación de Huánuco es una muestra de ello.

Cuentos andinos trabajaban la violencia desatada para poner en evidencia lo que habitualmente pasa desapercibido o es silenciado: esos mecanismos del miedo y de la agresión que mantienen unidos a los hombres, pero también ese corazón de las tinieblas que late en cada uno de nosotros y rechaza la vida social. López Albújar no podía, pues, idealizar a los indios, porque no quería idealizar a los hombres. Surgían así esos «indios de carne y hueso», que reconocía Ciro Alegría, junto a otros personajes también hechos de nervios y sangre. De esta forma, el indigenismo de López Albújar traspasaba la frontera entre cultura indígena y cultura occidental a fin de poder interpretar la totalidad y, más en concreto, la propia cultura con los mismos principios que se aplicaban a «los otros». Se trataba de escapar a los peligros de la antropología o sociología positivista que, promovida por un determinismo biológico, justificaba la división entre razas atrasadas y avanzadas, legitimando el dominio de unas sobre otras.

Al respecto es altamente significativo el último de los relatos, «Cómo habla la coca», en el que el juez narrador se descubre invadido por lo otro y descubre que aquí no es aquí. Este juez, ingenua o tendenciosamente identificado con el propio Enrique López Albújar —«El escritor mismo sin disimulo ni mixtificaciones, el-narrador-juez-lópez-albújar-residente-en-huánuco», lo llama Escajadillo³¹— puede ser el mismo de «El caso Julio Zimens», de «Cha-

³⁰ Enrique López Albújar, «Exégesis de la justicia penal chupana» en *Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, 1942, Tomo II, págs. 75-77.

³¹ Tomas G. Escajadillo. *Op. cit.*, pág. 129. En los relatos, sin embargo, la figura del juez permanece anónima; con una posible excepción: en «Cachorro de tigre» aparece un nombre, el de Francisco, en una referencia algo ambigua que, cuando menos, restaría explicitud a esa supuesta continuidad documental entre el autor y el personaje: «-¿Cómo anda patrón Francisco?

chorro de tigre» y de «Cómo habla la coca» y, por qué no, quizá también el de «Los tres jircas» y «La soberbia del piojo», los otros dos cuentos narrados en primera persona y desde una perspectiva occidentalizada. Si admitimos esta posibilidad, dado que « la pregunta ¿quién? –como indica Deleuze– no exige personas, sino fuerzas y voluntades»³², puede apreciarse su proceso desde el inicio del libro. El sujeto occidentalizado de «Los tres jircas», dueño de un conocimiento científico del mundo en el que se ampara para despreciar, arrogante, al indígena, reaparece ahora como un sujeto descentrado, desvestido de su papel imperial y penetrado por aquello que aborrece. Su incomprensión de lo indígena –«No voy entendiéndote, Pillco»– (35) se ha transformado en incomprensión de sí mismo:

«Me había dado a la coca. No sé si al peor o al mejor de los vicios. Ni sé tampoco si por atavismos o curiosidad, o por esa condición fatal de nuestra naturaleza de tener siempre algo de qué dolerse o avergonzarse».
(253)

Cuentos andinos es, entonces una interrogación permanente: ¿qué es la identidad?, ¿quiénes somos? López Albújar no escribe más que signos de puntuación, nada de nobles apostolados, nada de solemnes actitudes de redentores clarividentes, sino simplemente signos de exclamación e interrogación. No es lo bastante estúpido para creerse capaz de conocer sin fisuras la situación «del otro» o la suya. Pero esto no supone claudicar en un irracionalismo estetizante que excluya de antemano toda posibilidad de interpretación de otra cultura. Frente al relativismo de los valores como principio general de equivalencia de «todo vale por todo», ese antropológico respeto a las diferencias en el que los investigadores a veces se desdoblán en militantes y que le hace expresar a Escajadillo su indignada sorpresa ante el hecho de que López Albújar «ni siquiera ve en ella [la concepción mágico-religiosa del mundo que tiene el indio] una manera distinta, pero igualmente válida, de ver el mundo»,³³ *Cuentos andinos* proclama la necesidad de incorporar al indio a la realidad occidental, a la modernidad. Quizás por ello, Ciro Alegría afirmase que «exactamente, Don Enrique no era lo que se llama un indigenista»³⁴

López Albújar no pretendía recetar soluciones. Sólo formulaba orientaciones, sin caer en apologías, criticando las pretensiones absolutas del programa, pero sin hacer campaña en favor de ningún otro. Era consciente de que para entonces, y a pesar de su inhomogeneidad, la sociedad era una. Incluso donde todavía no alcanzaran los grandes poderes sociales, los dominios «no desarro-

¿No sabés cómo anda patrón Francisco? Patrón anda así... (...) Y cuando patrón está despacho y preso delante, va para allá (...)» (187).

³² Gilles Deleuze, «El misterio de Ariadna según Nietzsche» en *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, págs. 140-149, pág. 140.

³³ Tomás G. Escajadillo. *Op. cit.*, pág. 79.

³⁴ Ciro Alegría, «A manera de prólogo», *op. cit.*, pág. 7.

llados» y los que habían prosperado hasta la racionalización y la socialización unitaria estaban unidos funcionalmente. Y un pensamiento que no atendiese a tal cosa se convertía en una ideología en sentido pleno. La liquidación del consuelo falso, incluyendo la renuncia a explotar las facetas poéticas del pensamiento animista (porque la condición poética también puede ser una forma de sutil mentira) hacía de su obra una literatura problema, lejos de la literatura decoración, una literatura política cuya teoría era continuamente revisada por los problemas concretos del país.

Pero no era sólo el indio el que debía incorporarse a la modernidad, era toda la región, sin distinciones de raza o de otra índole; era la totalidad de «estos desventurados campos andinos», porque en «estos lugares, donde todos, cuál más, cuál menos, cuando no llevamos un piojo encima es porque nos lo hemos dejado en casa». Ello no significaba que la situación fuese la misma para todos los habitantes de la sierra. Los cabecillas de las diversas comunidades que se reúnen en «El hombre de la bandera» son muy conscientes de la división del ámbito serrano en un campo indio y una ciudad *misti*. El primero es más tradicional y permanece ligado a patrones andinos que, en su inevitable relación con el universo *misti*, lo condenan a una situación marginal. Los viejos, los *yayas*, celosos guardianes de la tradición, controlan este mundo de raigambre milagrosa y son reacios a cualquier idea de cambio; pero en su seno hay elementos, en diferentes grados, potencialmente revolucionarios. Un *illapaco* como Juan Jorge, joven y muy rico, que además sabe leer y escribir regularmente, con algunos hábitos de *misti* y que ejerce como cacique en las elecciones, es alguien que está en situación de discutir la autoridad de los *yayas*. Su figura supone un germen de modernidad notable, aunque luego quede atrofiado por el peso de la tradición. Otros factores, en este caso externos a la vida rural indígena, como el servicio militar son importantes agentes de cambio. Los licenciados, como se lee en «El licenciado Aponte», incorporan ideas decisivas a su mentalidad, como la del progreso, la del anticlericalismo, la de la lucha de clases... Si Juan Maille sucumbe al peso de la tradición animista, esto es, si no consigue secularizarse finalmente, es porque ésta pesa como una montaña sobre el espíritu de los vivos.

La modernización del mundo indígena no es fácil, sugiere López Albújar. No es únicamente cuestión de economía, ni tampoco de saberes; es también una cuestión de mentalidades. Y cambiar éstas requiere tiempo. A veces más del que se necesita para que se produzcan cambios en la estructura social. En cualquier caso, no puede negarse que el proceso de la modernidad estaba en marcha. La diferente actitud de Conce Maille, incapaz de alejarse de su choza, de su comunidad, y la de su hijo, que se emplea en una hacienda animado por la perspectiva de un futuro esperanzador, de un progreso, es altamente ilustrativo.

La modernidad, perfilada como integración, es dificultosa. No puede cumplirse sin sacrificio para las minorías étnicas y culturales (aunque éstas, en realidad, fuesen demográficamente mayoritarias), como parecen ejemplificar los golpes que Juan Maille recibe de sus compañeros soldados, mulatos y mesti-

zos, y que le ayudan a comprender la realidad. Pero tampoco podrá conseguirse sin la solidaridad y la comprensión de los *mistis* de la sierra. Es preciso que las señoras Linares abandonen sus prejuicios raciales para que llegue el día soñado por Aparicio Pomares, el hombre de la bandera, en que «seamos iguales», en que Perú sea sea «la patria de los *mistis* y de los indios».

En este relato, «El hombre de la bandera», posiblemente el menos afortunado del libro, los razonamientos patrióticos del indio Pomares para convencer a los cabecillas indígenas resultan menos persuasivos que los esgrimidos por estos para afirmar su negativa a luchar por el Perú de los *mistis*. Si los parlamentos de Pomares suenan falsos, los de los otros indios acentúan la denuncia entre lo que es y lo que debería ser. Como es característico del regionalismo, la temática abordada no se constreñía, como quiere el tópico crítico, ni a la tremenda lucha del hombre con la naturaleza, ni a la del hombre enfrentado a las injusticias sociales, sino a una problemática mucho más compleja y sutil como es la de la modernidad en el ámbito rural.

Por otra parte, el atraso material y espiritual de la sierra no redundaba, como sucedía en *Aves sin nido*, en brillo de la costa y, más en concreto, de Lima, como reino de perfección, sino en su oprobio; pues en parte era el resultado de su desprecio y temor hispanista a las muchedumbres campesinas. En definitiva, el problema, se planteaba no sólo desde una perspectiva regional, sino también nacional. La sierra aquí, como acontece en otros relatos regionalistas, era una imagen de lo nacional, una sinécdoque. No en vano, los tres jircas que rodean la ciudad de Huánuco fueron tres guerreros procedentes del «mar», de la «selva» y de las «punas»; esto es, de la costa, de la selva y de la sierra, las tres regiones geográficas del Perú. Lo que se afirmaba, más que un modo de vida distinto al del resto del país, era un nuevo concepto de nación, en el que lo andino y, en particular, lo indígena o, más propiamente, los indios, antes ignorados y hasta despreciados por la cultura oficial, pasaban a ser parte sustancial de la nacionalidad. Pero tampoco la nacionalidad misma, como pretendieron otros, sino un ingrediente más en igualdad con otros grupos humanos, como quisieron Jorge Basadre o Uriel García; una nacionalidad mestiza, en la que el concepto de raza dejaba de tener sentido, con la obligación histórica de ser y de modernizarse.