

SOBRE EL INDIGENISMO DE ALCIDES ARGUEDAS: UNA LECTURA CONTEXTUAL

Antonio Lorente Medina
(UNED, Madrid)

Cincuenta y dos años después de su muerte, la figura de Alcides Arguedas suscita acaloradas controversias en la cultura boliviana, como consecuencia de los presupuestos ideológicos desde los que se enfoca su considerable obra periodística, ensayística, literaria e historiográfica. La crítica mundial, en cambio, parece haberse desentendido de ello y normalmente ha reducido el conocimiento de su vida y de su obra a su ensayo capital, *Pueblo Enfermo* (1909), y a su renombrada novela *Raza de bronce* (1919).¹ De ahí que se mantenga en la actualidad una dicotomía insoluble entre la apreciación de sus compatriotas y la del resto del mundo. En cuanto se revisa la bibliografía internacional (no boliviana) se observa —aún en estudios relativamente recientes— la paradoja de erigirlo en iniciador de la novela indigenista canónica² y simultáneamente de percibir en él un autoritarismo inveterado, que en la década de los treinta devino en filofascismo.³

Y es que, en general, la crítica mundial ha adolecido de ignorancia de una contextualización adecuada a la realidad histórica boliviana, que le hubiera permitido un conocimiento más cabal de la índole de su indigenismo. Hace trece años intenté

¹ Las simplificaciones de la crítica se derivan, en buena medida, de la ignorancia de la mayor parte de sus obras, todavía difícilmente asequibles, y de la utilización de las versiones definitivas de *Pueblo Enfermo* (1937) y de *Raza de bronce* (1945), olvidando las ediciones príncipes y desconociendo las variaciones que sufrieron y las correcciones ético-estéticas que se desprenden de ello.

² Es éste otro lugar común que la inercia intelectual mantiene respecto de la novela indigenista, que se suele identificar con novela cuasi testimonial, escrita por hombres de “izquierda”(?), sin más pretensión, al parecer, que la de oponerse a la novela “indianista” del siglo pasado, y perseguir la reivindicación social y económica del indígena. Para esta crítica inadvertida su vigencia suele circunscribirse a los años de entreguerras y a Perú, Ecuador y Bolivia, dejando para la posterior —pero ya fenecida—, el calificativo de “neoindigenista”. Al respecto, creo que nos encontramos “huérfanos” de una taxonomía adecuada, como ya ironizara en el “Prefacio” de mi *Ensayos de literatura andina*, Roma, Bulzoni, 1993, p.p. 11-12.

³ El pensamiento de Arguedas se enriquece con el paso del tiempo, pero no varía en lo sustancial. Al respecto, véase mi artículo (1986): “El trasfondo ideológico en la obra de Alcides Arguedas. Un intento de comprensión”, *Anales de la Literatura Hispanoamericana*, XV, 1986, 57-73. Ahora puede verse también en *Ensayos de literatura andina*, op. cit., p.p. 15-44. Lo relativo a sus planteamientos filofascistas en p.p. 40-44.

superar esta limitación cuando esboqué los parámetros ideológicos de Alcides Arguedas para interpretar su labor como hombre público y como escritor. Decía entonces que su ascendencia, junto con otros factores temperamentales y ambientales (históricos y educativos) eran básicos para entender sus actitudes patrióticas, sus prejuicios raciales y su comportamiento elitista:

¿Cuáles fueron los factores determinantes en la formación de Alcides Arguedas? Una vez más se hace necesario incidir en el punto de partida: su nacimiento en el seno de una familia que pertenece a la antigua oligarquía de la tierra, blanca y de ascendencia española. [...] A este rasgo originario “de clase” se unen factores caracteriológicos (huraño, retraído, con tendencia a la depresión) y ambientales (desastre de la Guerra del Pacífico, fuerte influjo de la ideología positivista, del sociologismo determinista decimonónico y del regeneracionismo español). Y juntos condicionan tres actitudes constantes en su vida, íntimamente relacionadas y verdaderos parámetros de sus actuaciones futuras: un patriotismo “moralizante”, con el que se considerará en condiciones de aleccionar a toda Bolivia, presidentes de la república incluidos; un prejuicio racial, basado en la superioridad de la raza blanca; y un elitismo “aristocratizante”, distanciado siempre de los problemas reales de su pueblo. (:17-19).

Esta larga cita, que todavía suscribo con matices, habla, sí, de unos rieles generales por los que circula la bio-bibliografía de Arguedas; pero no termina de explicar la razón última por la que aparecen sus novelas y ensayos, la interacción de éstos con la sociedad en cuyo seno se materializan, ni la “escasa” repercusión que tuvieron en su patria. Es cierto que el “patriotismo moralizante” a que alude, por citar un ejemplo, se percibe con claridad desde su primera novela, *Pisagua* (1903), como la lógica reacción ante el fracaso de Bolivia como nación histórica moderna, y que aparece indisolublemente unido a la crítica a Melgarejo y a su aversión contra el mestizo.⁴ Lo que no es tan fácil de percibir, porque resulta imposible de reconocer sin un amplio conocimiento de la realidad histórica boliviana, es que ya en esta novela Arguedas ha interiorizado el acuerdo político de estigmatizar el caudillismo (y Melgarejo constituye el prototipo),

⁴ La animosidad contra Melgarejo puede proceder de su propia ascendencia familiar (recordemos su parentesco con el cabecilla Arguedas, sublevado contra el tirano, en *La Danza de las sombras*, en *Obras Completas* [desde ahora, O.C.], Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1959, vol. I, 667-670, y *Los Caudillos Bárbaros*, vol. II, libro 1º, caps. IV-V), pero yo pienso que responde más al proceso de interiorización a que aludo a continuación. Los términos en que se expresa tanto en *Pisagua* (O.C., vol. I: 32) como en *Pueblo Enfermo* son similares: “Hijos del montón, al verse ascendido hasta lo más alto, los sedimentos de hostilidad contra todo lo que fuera superior y que llevaba adormecidos en su alma despertaron avasalladores. De ahí su desprecio por todo, que se traducía en sus actos en una crueldad salvaje”; y seis años después, “Hijo del montón, hervía en sus venas sangre pura de cholo: era vengativo, vanidoso, cruel...” (:197).

alcanzado por las diversas facciones de la élite boliviana tras la guerra con Chile. A sus ojos, un régimen caudillista entrañaba la posibilidad real de ascender a la gran masa del pueblo boliviano, constituida por indios y por mestizos (sobre todo estos últimos), y, consecuentemente, la pérdida de unos privilegios que comparte y con los cuales se identifica críticamente.⁵ Para los gobiernos conservadores, liderados por Aniceto Arce (1880-1898), el caudillismo político anulaba los cauces institucionales que debían regular el ascenso social y creaba inestabilidad política, con sus secuelas subsiguientes de ruptura de privilegios y esperanzas de ascenso en los sectores populares. Como la facción de la élite que constituía el Partido Liberal, a pesar de sus soflamas redentoristas, participaba de las mismas creencias, llegaron al compromiso de atajar los posibles brotes caudillistas con el fin de evitar la posible amenaza al sistema político surgido de la Guerra del Pacífico y reconducir la presión de los sectores marginales, constituidos mayoritariamente por grupos mestizos artesanales. Se les integró laboralmente en el proyecto político liderado por la minoría chuquisaqueña, a la vez que se les negó participación política representativa. Aceptados como mano de obra dúctil y como aliados en el proceso electoral, fueron rechazados como alternativa independiente.

Desde esa óptica se comprenden perfectamente las referencias al “populacho ignorante” que Arguedas coloca en boca de Alejandro Villarino, protagonista de la novela y por momentos verdadero *alter ego* suyo, cuando medita sobre los males que aquejaban a su patria —caudillismo, degeneración racial y corrupción institucionalizada— en la visión catastrofista del libro IV, capítulo V: un “hacinamiento de seres menos que inconscientes, arrodillados a las plantas de esos hombres que se llaman políticos”, unas industrias paralizadas por la “incuria” de la juventud, y un desgaste de energías en las luchas por la política, eterna contienda “entre *ballivianistas* y *belcistas*”, entre “una aristocracia medio podrida y una democracia repleta de vicios de cenegal”, tras la que se advierte:

El famelismo de un populacho ignorante que desea hartarse con el robo de los bienes de los que se decían superiores; la ruin ambición de los desheredados que pugnan por salir de las cloacas para ascender al lecho

⁵ Para entender el pacto político alcanzado por las diversas facciones de la élite boliviana véase el libro de Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades. Élités y conflictos de poder en Bolivia 1880-1920*, Madrid-Cusco, CSIC y Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1994, 62-71. En cuanto a la identificación crítica de Arguedas con estas ideas, hemos de tener presente que, al margen de las vicisitudes personales, su figura corresponde a la del intelectual boliviano de principios del siglo XX: un individuo perteneciente a la élite, pero no ligado necesariamente a la facción en el poder, que, militara o no en el partido gubernamental, se creía injustamente preterido de los puestos de alta significación social y defraudado en sus expectativas, y compensaba su postergación política con una autosuficiencia extraordinaria. Su marginación (relativa) le permitía erigirse en “la conciencia del país” y pretendía que se le reconociera como tal. Y ejercía su “magisterio”, normalmente a través de la prensa, para fustigar los vicios que impedían el progreso de Bolivia.

de los ahítos, y la presión de éstos, es decir, de los eternamente desgraciados, de los eternamente proscritos (:66).

Desde el punto de vista literario, *Pisagua* es una novela fallida, demasiado esquemática, apegada excesivamente al modelo literario inalcanzable (*Madame Bovary*) y con numerosas interrupciones del narrador-autor que la aproximan con frecuencia al ensayo sociológico. Pero muestra con nitidez las ideas de Arguedas sobre la política y los políticos bolivianos, sobre su historia y su minoría dirigente y sobre sus prejuicios raciales y de clase contra el “populacho ignorante”, con el marcado tono apocalíptico y “moralizante”, que mantendrá y desarrollará en el resto de su obra, fundamentalmente en *Pueblo Enfermo* y en sus libros de historia. No tiene nada de extraño por eso que en *Vida criolla*⁶ repita el mismo esquema argumental, aunque profundice en la descripción literaria de la “alta” sociedad paceña y en la indagación psicológica de sus personajes: una historia sentimental frustrada sirve de base a la presentación del conflicto que se origina entre el protagonista, Carlos Ramírez, y los hábitos de la sociedad paceña. La mayor extensión de esta novela permite a Arguedas incorporar ficticiamente numerosos aspectos que después aparecerán en *Pueblo Enfermo*, hasta el punto de parecer, de algún modo, su correlato narrativo. Temas como la falta de educación en la mujer blanca, alienada por las conveniencias sociales, el disimulo y la ostentación exterior, la ignorancia de los políticos y de los que se dicen intelectuales, la “verbosidad discursadora” de los “doctores cholos”, la inexistencia de prensa independiente, sometida al caudillismo político y caracterizada por su superficialidad y su poder difamador, la venalidad de la administración pública, o el fraude electoral encuentran aquí su acomodo. Lo chocante es que su disconformidad con el clima social y político de la Bolivia de comienzos del siglo no se concrete en un ataque a la facción dominante de la élite, sino, como ocurrirá después en *Pueblo Enfermo*, contra los sectores más marginados del país, en quienes ve el mayor impedimento para el progreso. De ahí que se llene de sentido el largo parlamento que Luján espeta al protagonista, tras el vapuleo que han sufrido ambos en casa de Don Darío por parte de sus adversarios políticos, en el que culpa de ello no a los verdaderos responsables, sino a los componentes de sangre indígena existentes en ellos:

No hay tal clase. Es el germen indio que resucita; es sangre aymaró o quechua que corre bajo pieles blancas. Las viejas familias aristocráticas de verdad han desaparecido ahogadas por la chusma. Todo eso que ahora se dice aristocracia, son grupos de formación artificial. Cada una de

⁶ Al parecer existe una primera edición, de 1905, que yo no he podido conseguir. La que manejo se encuentra en *O. C.*, vol. I, 87-214, que es una reproducción de la edición definitiva, París, Ollendorf, 1912. Por ello no puedo asegurar que Arguedas no introdujera cambios sensibles entre una edición y otra.

nuestras numerosas revueltas políticas elevaba de la plebe, improvisando generales y caudillos, tipos ignorantes y de baja condición, los cuales, negociando con las cosas del Estado o desempeñando altas funciones administrativas, llegaban a adquirir fortuna, a la par que prestigio social [...] La constante repetición de este fenómeno [...] ha creado una categoría especial de tipos que son los que ahora dominan y se dicen nobles. En el fondo son héroes de revuelta, caciques o curacas, cuando no pobres esclavos aún no libertos de fatalidades atávicas. Fíjate bien en todos los actos íntimos de esos seres y verás que el carácter indio salta claro, neto, sin deformaciones. Los indios son rencorosos, envidiosos, vengativos, y todas esas pasiones son características de aquellos que alardean de pureza de sangre. Los indios de calzón partido sólo se preocupan de hacer males a la hacienda del patrón [...] El indio de levita tiene otro patrón: el Estado [...] Y [...] como el Estado es un patrón indolente, lo explotan hasta esquilmarlo, y quienes no lo consiguen, andan en la oposición pregonando pureza de programa y de intenciones, lanzando manifiestos seductores, pero falsos. Llegan a formar mayoría, promueven una revuelta y suben y... lo mismo. La podredumbre viene de la cabeza... (:142).

Hace tiempo vi sintetizados en este fragmento los prejuicios raciales y de clase de Arguedas y su inquina contra la “nueva aristocracia”, cuyo ascenso contempla impotente, en detrimento de la antigua “aristocracia de la tierra”, a la que pertenece. Lo que no tuve en cuenta entonces es que esta posición, si bien responde a una postura personal de Alcides Arguedas, constituye también una actitud generalizada entre los intelectuales de su generación, que se vieron relegados de los puestos a que se creían acreedores y convirtieron la actividad literaria en un enclave social de retirada para los excluidos o vencidos de la acción política.⁷ De ahí que la disconformidad de personajes como Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Demetrio Canelas o Armando Chirveches con el ordenamiento social en el que vivieron, no se concretara nunca en una mejora de las condiciones de vida generales, sino en la posibilidad personal de obtener un *status* social adecuado a sus “méritos”.

La calidad literaria de *Vida criolla* se resiente por las continuas digresiones moralizantes y las frecuentes intromisiones del narrador; pero el problema boliviano, planteado en términos similares a su novela anterior, tampoco encuentra solución. Si en aquélla superaba con la muerte del protagonista el conflicto irresoluble entre él y

⁷ Marta Irurozqui (1998): “Sobre caudillos, demagogos y otros “males étnicos”. La narrativa antichola en la literatura boliviana, 1880-1940”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 35, 189-218, ha analizado con perspicacia el proceso de la cultura boliviana que lleva desde el ciudadano mestizo, de Nataniel Aguirre (*Juan de la Rosa*), al cholo corrupto y corruptor de las novelas de Arguedas, Chirveches, Tristán Maroff, Enrique Finot o Díaz Villamil. A ella remito al lector interesado.

la sociedad paceña, en ésta la marcha final de Ramírez al exilio, subrayada con una hora crepuscular, en la que la falta de luz simboliza la oscuridad de una sociedad que aniquila o expulsa de su seno a los mejores y concede sus plácemes a los vacuos, cierra negativamente el discurso narrativo e insinúa la insatisfacción del propio Arguedas⁸ por su posición en la misma.

Perseguir las numerosas concomitancias temáticas y textuales en las obras anteriores y posteriores a *Pueblo Enfermo* sería un ejercicio de intertextualidad útil, pero excesivo para las dimensiones de este trabajo. De igual modo, desarrollar los núcleos temáticos que se resumen en su ensayo sociológico. Con todo, quiero incidir en dos aspectos que han pasado inadvertidos por la crítica, o, al menos, no han sido suficientemente subrayados. El primero es la contradicción esencial existente entre los cuatro primeros capítulos, traspasados por el determinismo geográfico-étnico con el que Arguedas desliza sus prejuicios raciales sobre el indio y el cholo de manera obsesiva para culparles de la postración de Bolivia, y los seis capítulos siguientes, en los que pormenoriza los males que la aquejaban: megalomanía, fraude electoral y parlamentario, abundancia de universidades y falta de escuelas, prensa envilecida y envilecedora, educación inadecuada para la mujer, matrimonios prematuros e inarmónicos, alcoholismo, inexistencia de hábitos de higiene y alimenticios, pervivencia del caudillismo y esterilidad intelectual. Lo curioso es que, en puridad, los factores de decadencia expuestos sólo pueden achacarse a la minoría dirigente; no a la inmensa mayoría de los bolivianos, a quienes sin embargo se responsabiliza del “pecado original” que constituye el germen del atraso. De ahí que Arguedas rechace las estadísticas,⁹ “hechas de ligero y muy arbitrariamente”, y recurra al modo de ser colectivo, “anormal, curioso, raro,¹⁰ consecuencia del dominio de la sangre inferior sobre el fuerte tronco de sangre ibera:

De no haber predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de

⁸ Las coincidencias de carácter \forall de afirmaciones entre Arguedas, de un lado, y Ramírez y Villarino, de otro, son considerables. Sin afán de pormenorizar, recordemos que uno y otros son huraños, retraídos y con tendencia a la depresión. En este sentido, hemos de recordar que el desarraigo social de Ramírez o de Villarino, llega a su máxima expresión de la mano de sus fracasos amorosos y como consecuencia de su carácter “atávicamente desequilibrado” (si bien es posible ver en ello rasgos de los héroes modernistas). Son tildados por sus coetáneos de “inadaptados” y “pesimistas”, como Arguedas y sus compañeros de *Palabras libres*. Y se corresponden con el hombre honesto que propugna Arguedas en *Pueblo Enfermo*. Por fin, en el caso de *Vida criolla*, la marcha al exilio y el llanto final del protagonista ante el recuerdo de su madre muerta, se corresponden estrechamente con la dedicatoria con que el autor abre la novela.

⁹ Curiosamente los datos suministrados por las estadísticas utilizadas en *Pueblo Enfermo* son una auténtica refutación de las afirmaciones de Arguedas y subrayan con elocuencia la contradicción esencial a que nos referimos.

¹⁰ Obsérvense el extraordinario valor connotativo de los adjetivos utilizados para calificar el “ser colectivo” de los bolivianos y la gran recurrencia de su empleo, o de vocablos afines, que implican necesariamente una valoración “clínico-moral” por parte de Arguedas. Así, por citar dos ejemplos más, el carácter nacional se manifiesta con “rasgos *patológicos de anormalidad*”, y “el aspecto físico, el género de ocupaciones, la monotonía de éstas, han moldeado el espíritu de manera *extraña*”. (Las cursivas son mías).

perfecciones en el orden material y moral y estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias idas de este viejo continente.¹¹

Es innecesario subrayar la escasa originalidad de las ideas expresadas en este texto, producto de la incorporación del arsenal positivista a la cultura boliviana. No lo es recalcar su valor de ideas-guía, porque con su aparición intermitente y periódica permean el ensayo y permiten desvelar la genealogía del prejuicio racial arguediano. Quizá sea en los capítulos VI y VII donde dicha genealogía se manifiesta con mayor rotundidad. Al hablar de las “causas de la decadencia física”, Arguedas añora un pasado glorioso y perdido, en el que las antiguas tradiciones hispanas dominaban casi todas las esferas, por “la sencillez majestuosa con que se presentaban” (:155). Y poco después reitera:

Antes, lo he dicho, primaba en las relaciones, buenas y bellas virtudes. Se era sincero, franco, hidalgo y sencillo. Las exterioridades no ocupaban mucho campo en la imaginación de los hombres: eran más ingenuos y menos rencorosos. Ahora se complacen en rendir preferencias a lo puramente ficticio y aparente; se ha arraigado el egoísmo, la envidia, el odio y la malevolencia en ellos (:172).¹²

El segundo aspecto, que aparece en el capítulo final, se inscribe en lo que Arguedas denominó la “Terapéutica Nacional”, está vinculado con la “redención del indio” y nos introduce de lleno en el tema motivo de nuestras reflexiones. Las palabras “regeneradoras” que Arguedas coloca en *Pueblo Enfermo* evocan ecos de discusiones anteriores, a las que parecen responder, e implican lugares comunes en los planes de reorganización llevados a cabo por conservadores y liberales. Así, su rechazo a “procedimientos curativos” ajenos a la psicología del país, o al prejuicio de que la “raza indígena está irremediamente perdida y es raza muerta”, remite de inmediato a trabajos de voceros políticos liberales o a escritos de Manuel Rigoberto Paredes, como *Provincia de Inquisivi* (1906) o *Política parlamentaria de Bolivia* (1907), y se insertan en la misma línea, aunque con planteamientos

¹¹ Cito siempre por la “editio princeps”, *Pueblo Enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos Hispano-Americanos*, Barcelona, Viuda de Luis Tasso, 1909, lo que indico para todo el trabajo. Para este punto concreto, p. 33.

¹² El lector puede encontrar muchos ejemplos más. Por citar uno, recordemos el fragmento del capítulo X, *Causas de esterilidad intelectual*, en donde se afirma que el arte y la literatura bolivianos no han germinado espontáneos y vigorosos por la desaparición de las manifestaciones prehispánicas y a renglón seguido se culpa de la mediocridad de las manifestaciones artísticas bolivianas—recordemos, de un arte y una literatura ajenos a la mayoría, que ni siquiera saber leer—a la “persistencia y dominio de la sangre indígena” (:223). Otro aspecto que se desprende es la temprana idealización de la hidalguía y de los valores hispanos, que se acentuó sin duda con la edad, como muestra el pasaje de *La Danza de las Sombras* (t. I: 666-672), en el que relata el viaje a Arguedas, “el pueblo que posiblemente fundaron mis antepasados”.

diferentes, que *Creación de la pedagogía nacional* (1910), de Franz Tamayo, en cuanto a la búsqueda de soluciones educativas para el problema nacional. La tenue educación por la que aboga Arguedas para hacer del indio “un obrero, o mejor, un agricultor ejemplar y un soldado incomparable” (:237)¹³ no es sino una variante de la respuesta dada por el gobierno liberal a la vieja pregunta de los conservadores sobre “¿qué hacer con el indio?”. Dicha respuesta buscaba una vía de entendimiento con las restantes facciones de la élite, rota tras la guerra federal, y la neutralización de la peligrosidad india para utilizarla a su favor en sus deseos de perpetuación.¹⁴ A eso responden los diferentes planes de reforma educativa y militar del gobierno, de los intelectuales paceños (Arguedas entre ellos) y las respuestas de la Iglesia Católica.¹⁵ El valor y dimensión de las propuestas de cada facción es muy desigual, pero de cualquiera de ellas se desprenden amalgamados sus anhelos de perpetuarse como grupo privilegiado, sus creencias sobre la posición que debía de ocupar dentro de él y sus formulaciones de control social sobre los sectores subalternos.

Desde estos supuestos hemos de interpretar los diversos discursos sobre el problema del indio, de los que *Pueblo Enfermo* constituye un eslabón importante. Recordémoslos brevemente, no sin antes aclarar un hecho significativo que se olvida con frecuencia: el debate sobre qué hacer con el indio y sobre la definición de su naturaleza surgió en Bolivia como consecuencia del expolio sistemático de tierras comunales preparado por la Ley de 1874, decretado por la Convención Nacional de 1880 e iniciado por el gobierno del general Narciso Campero un año después. Las reformas político-fiscales impulsadas entonces –abolición de privilegios tributarios, atomización de tierras de propiedad colectiva, creación de mercado de tierras e imposición de un nuevo impuesto predial rústico– trastornaron las antiguas relaciones sociales del campo boliviano, aumentaron el número de colonos y el excedente de mano de obra indígena, que se

¹³ Y la circunscribe siempre al mundo rural, único ambiente donde –según Arguedas– podía tener cabida, por los “hábitos” del indio, su “carácter” y su “atavismo”. Al respecto, hemos de recordar siempre que para Arguedas el indio es nulo en “obras de iniciativa y busca personal”, y que su “amejoramiento” jamás será tal que pueda llegar el día en que esté preparado, no para ser motor del progreso, sino ni tan siquiera para equipararse con el agricultor norteamericano, por ejemplo, porque, como afirma en *La Danza de las Sombras*: “Mundos enteros de diferencia separan, pues, a nuestros agricultores indios de los agricultores yanquis, y esos abismos no se colmarán nunca, porque provienen de factores de raza y morales, que no se nivelan ni pierden” (t. I: 1109).

¹⁴ El Partido Liberal supo utilizar en su favor los miedos interiorizados de la mancomunidad criollo-mestiza, al colocar en el tapete el viejo temor de la guerra de razas. De esta manera la discusión sobre el problema indio posibilitó a liberales, conservadores y liberales puritanos (a partir de 1916, republicanos) un tema común de debate, en el que, so pretexto de defender el progreso y la modernización nacionales, se dirimió el tipo de minoría que debía resultar hegemónica.

¹⁵ Las réplicas de la Iglesia no se hicieron esperar: hicieron frente a las medidas legislativas del gobierno, que coartaban sus antiguas prerrogativas con sus fieles, y a los proyectos de redención educativa elaborados por intelectuales como Alcides Arguedas o Franz Tamayo. A eso responden el temprano libro –más bien folleto– de Martín Castro, *La civilización del indio* (1897), los numerosos alegatos de su prensa y los informes de Ángel Cárdenas y Wenceslao Loayza, ambos de 1911. Al lector interesado le aconsejo la lectura del trabajo de Marta Irurozqui (1994): “La pugna por el indio. La Iglesia y los liberales en Bolivia, 1900-1920”, en Gabriela Ramos (comp.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América (siglos XVI-XX)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 377-401.

destinó a la revitalización de la industria minera en nombre de la modernización, del progreso del país y de la conversión del indio en ciudadano boliviano. El proceso fue irreversible, pero no se implantó sin serias dificultades, derivadas de las diversas interpretaciones adoptadas por la élite sobre la incorporación laboral del indio como colono o como propietario,¹⁶ y de la resistencia indígena a la venta de sus tierras y a la pérdida del espacio político que había adquirido con la independencia,¹⁷ animada en sus reivindicaciones por la propaganda del Partido Liberal. Y de ello dan fe las numerosas sublevaciones campesinas que se sucedieron entre 1886 y 1898 y la política titubeante de los distintos gobiernos conservadores, que en ocasiones colocaron al país al borde de una revuelta general. De ahí que dichas reformas no se materializaran completamente hasta la llegada de los gobiernos liberales de Pando, Montes y Villazón.

Sin estos antecedentes no podríamos comprender que la “redención del indio” se convirtiera en un tema candente (“una cuestión nacional”), ni la aparición de dos posturas aparentemente encontradas: la que insistía en la naturaleza criminal del indio, y la que abogaba por su inocencia y su indefensión.¹⁸ La primera, usual en la prensa boliviana, describía al indio con sus tintes más sombríos y clamaba por su extinción con medidas como el mestizaje y la inmigración blanca.¹⁹ La segunda, representada por Severino Campusano (1884), recomendaba la creación de leyes y tribunales especiales para indios, y su educación, desde una perspectiva liberal y científicista, para integrarlos paulatinamente a la nación. Pero una y otra olvidaron el expolio previo de tierras a las comunidades indígenas y entrañaron en sus planteamientos la tutela del indio, bien porque lo consideraran una rémora para el progreso, o bien porque lo vieran degradado y lo situaran en un escalón inferior de cultura. No tiene nada de extraño por eso que abrazaran en sus discursos las ideas del darwinismo social que parecían legitimar “científicamente” la voluntad de la élite de ser diferente y de sentirse “oficialmente” superior.²⁰

¹⁶ ADLP, Colección León María Loza, *Poseción y ventas de tierras de propiedad indígena. Extracto de opiniones valiosas del Redactor de la Convención Nacional de 1880, emitidas por los Honorables Convencionales de ese año. Sobre el derecho que tiene el Estado para vender las tierras de comunidad poseídas por los indígenas*, La Paz, 1880, f. 11r.

¹⁷ Véase Erwin Grieshaber (1991): “Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz, 1881-1920”, *Data*, 1, INDEAA, 113-144.

¹⁸ Marta Irurozqui, *op. cit.*, capítulo IV: “Las élites y la cuestión del indio”, 141-196.

¹⁹ De entre todas las voces sobresalió la de Nicomedes Antelo, quien sostenía la inferioridad del indio y del cholo con respecto al blanco, la total negación de los dos primeros para el progreso y su necesidad de extinguirlos como premisa previa para conseguir el progreso nacional, y el reemplazo de éstos por contingentes sucesivos de inmigración blanca. Gabriel René Moreno sintetizó magistralmente estas ideas en la *Noticia biográfica* que dedicara a Nicomedes Antelo en 1901, y Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. (Del romanticismo al positivismo)*, México, El Colegio de México, 1949, cap. VI, 255-267 las estudió englobándolas en su tesis doctoral. Para su influjo en Arguedas, véase Antonio Lorente Medina, *op. cit.*, p.p. 18 y 26-36.

²⁰ Los dos estudios más interesantes al respecto son los de Marie Danielle Demelas (1981): “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910”, *Historia Boliviana*, Cochabamba, I/2, 55-82; y (1984): “El sentido de la Historia a contrapelo: el darwinismo de Gabriel René Moreno (1826-1908)”, *Historia Boliviana*, Cochabamba, IV/1, 65-80.

el atropello y muerte a manos de los patrones— son claros ejemplos de ello. Las protestas de veracidad expresadas en la *Advertencia* más que un certificado de objetividad y realismo parecen un reflejo de las tensiones estéticas que operan sobre el joven Arguedas, como señalara en un trabajo anterior. Pero no por ello se encuentra desprovista de referencias históricas concretas que posibiliten su localización espacio-temporal. La mención a la masacre de Ayoayo (p. 381) como la causa de las malas cosechas, sitúan la novela en 1899, en plena Guerra Federal. Y sobre ella gravitan las restantes y escasas noticias: un patrón despótico, que ha recuperado su hacienda con ayuda del ejército, un grupo de colonos sometidos al dueño de la hacienda por un pacto de reciprocidad que éste incumple de forma arbitraria, y una fe ciega en las virtudes redentoras de la educación. Unas y otras se complementan y remiten a una situación real en la que ya se ha legitimado la violencia para reprimir las sublevaciones indígenas. O lo que es igual, una situación en la que se ha consumado el proceso de enajenación de tierras comunales que ha convertido a los comuneros en colonos, y en la que el patrón ha reemplazado a la antigua legalidad colonial del Estado tributario en el compromiso de reciprocidad y tutelaje. Y todo ello con la bandera de la modernización agraria de Bolivia, en la que, al parecer, no tenía cabida el *status* de comunero. Así se llenan de sentido las palabras de Agiali sobre el ejército como brazo ejecutor de la crueldad del patrón, las obligaciones de Wuata Wuara (y del resto de la indiada) respecto de éste, o la recriminación de Pacheco a Carmona por consentir que el sacerdote abuse en la tasa que impone a Agiali para casarse:

- ¿Y cuando se han de casar?
- No lo sé, aunque juzgo que sea pronto. Él no tiene más que un caballo, y hace días, con el dinero que tenía, compró una yunta. Ahora trabaja para pagar al cura cuando nos case. Nos pide muy caro.
- Diez pesos.
- Eso se pagaba con el antiguo; ahora, el que ha venido en su reemplazo, nos cobra cincuenta.
- Ese es un robo, y tú no debes consentir que exploten a tus indios
- saltó Pacheco dirigiéndose a Carmona.
- ¿Y a mí qué? Ésa es cuenta de ellos; yo no me inmiscuí en esas cosas.
- Mal hecho. Tu deber es ampararlos contra cualquier abuso (:398).

En cuanto a la fe ciega en las virtudes redentoras de la educación, hemos de subrayar que Arguedas coincide plenamente con el pensamiento liberal dominante en la Bolivia de estos años, como ejemplifican su anulación del mensaje sacerdotal expresado en la homilía con los comentarios intercalados por el narrador (p.p. 380-381), su distanciamiento de la reflexión del poeta Darío Fuenteclara sobre la imposibilidad de regenerarse de la raza aymara (p.p. 383-384) y su completa identificación con el pensamiento

“indigenista” de Choquehuanka (p.p. 368-372). La “visión cinematográfica” que nos suministra el narrador a través de Choquehuanka se inicia con una acusación de indolencia a los blancos y a los gobiernos. Dicha acusación tiene que ver con el prejuicio anticholo que destila toda la obra de Arguedas y la de muchos de sus contemporáneos. Y, desde luego, encuentra su correlato en la denuncia que Manuel Rigoberto Paredes lleva a cabo en *Provincia de Inquisivi* sobre la detentación de tierras y poder de los hacendados cholos en las provincias por la indolencia de los blancos, o en la crítica de las victorias electorales de los doctores cholos sobre la clase cultivada por la desidia de ésta, en *Política parlamentaria de Bolivia*,²⁸ retomada después por el propio Arguedas en *Pueblo Enfermo* cuando critica la corrupción que impera en la obtención de los cargos públicos:

Los que no ceden, se callan: pueden permanecer aislados dentro de su dignidad, pero dejan hacer. Su conducta, si no censurable, es explicable: hay que hacerse al medio, so pena de fracasar (:212).

En *Wuata Wuara* la exposición sistemática de los padecimientos, costumbres, prejuicios y supersticiones del indio aymara se integra en el duro aprendizaje de su lucha por la vida, que el medio inhóspito termina de conformar. Crece, así, una raza fuerte, pero esclava, educada en el odio de razas, olvidada de su glorioso pasado, insegura de su presente y sin interés por el futuro. De ahí que la educación sea aquí, como en *Pueblo Enfermo*, clave, tanto para Arguedas como para Choquehuanka.²⁹ Ambos abogan por la instrucción de los indígenas para transformarlos de fuertes, pero esclavos, en “compañeros, fuertes, valerosos y sufridos” del blanco (aunque no concretan el tipo de instrucción que haya de darse para conseguir dicha transformación).

Lamentablemente la muerte ignominiosa de Wuata Wuara rompe la identificación entre Choquehuanka y el narrador-autor. El líder espiritual indígena desanda sus

²⁸ En *Provincia de Inquisivi*, La Paz, Tall. Tip.-Lit. de J. M. Gamarra, 1906, 80-81, habla del abandono de las provincias por parte de las “familias acaudaladas y las personas inteligentes” y su traslado a las ciudades por la seguridad “de tener en ellas posición social espectable, comodidades y porvenir sus descendientes”. Y en *Política parlamentaria de Bolivia. Estudio de psicología colectiva* (1907), La Paz, CERID, 1992, 40-41, habla del retraimiento de esas personas inteligentes en favor de “los candidatos adocenados” y “mangoneadores”, porque “la muchedumbre odia, cuando no repugna por instinto natural a hombres notables por su talento y honradez, que no se mezcla con ella, que no está a su nivel”. La reclusión final de Enrique Rojas en una suerte de patriarcado rural, tras su fracaso en las elecciones a diputado (*La candidatura de Rojas*, 1908), responde al mismo fenómeno.

²⁹ Las coincidencias entre el narrador-autor y Choquehuanka —“el único digno representante de los aymaras”, no lo olvidemos— son enormes. Por eso la identificación plena de ambos en lo referente al poder regenerador de la educación. El propio Choquehuanka es un claro ejemplo de ese poder: es un hombre excepcionalmente culto, que vive “entregado a sus lecturas”, lo que hace de él un blanco “por el espíritu”, como reconocen unánimemente el narrador y los demás indios (incluso el propio patrón, Carmona, p. 379). Sólo así se pueden entender las esperanzadas palabras que Choquehuanka dice a Coyllor Zuma al final del capítulo I, tras amonestarla y récriminarle sus actos supersticiosos, crueles e inútiles, en su afán frustrado de doblegar al patrón: “Créeme, Coyllor Zuma; te lo dice un viejo: se anuncia para la raza grandes días, y desde la cumbre de mi vejez, yo los saludo” (:368).

planteamientos previos y con sus palabras se erige en el instigador de la indiada, que, enardecida, clama venganza. Lo que sigue es el asalto a la casa de la hacienda y la muerte de los patrones. El narrador, espectador privilegiado de la truculenta escena, cuenta con morosa delectación el largo proceso de la lucha, captura, suplicio, agonía y muerte de los patrones, en que abundan los rasgos de crueldad y de sadismo.

¿Se limitó Arguedas a consignar los hechos “como constan en el proceso” en la pintura descarnadamente naturalista del capítulo final, o constituyó esto un recurso literario? No estamos en condiciones de asegurarlo. En cualquier caso, sí parece que se inspiró en la defensa que Bautista Saavedra llevó a cabo de los indios inculpados por la masacre de Mohoza. Desde luego es imposible no señalar las enormes coincidencias entre el levantamiento de los peones de la hacienda en *Wuata Wuara* y las razones exculporias que Saavedra publicó en el *Proceso Mohoza* (y no olvidemos que Bautista Saavedra es uno de los tres amigos a quienes Arguedas dedica su novela). En ambos casos nos encontramos con “delitos colectivos” no contemplados en el Código Penal Boliviano, que son manifestación “de una lucha de razas, secular y honda”; es decir, con crímenes atávicos que actualizan el “odio de razas”, en donde no se realizan “actos de justicia”, sino de “venganza”. Ambos son claros fenómenos “de sugestión colectiva”, con una “división de trabajo material y psicológico” —director o instigador, ejecutores, centinelas, espectadores—, en los que no cabe exigir responsabilidad “parcial ni colectiva” a los acusados, porque, como subraya Saavedra y relata Arguedas, un delito colectivo “es el resultado de cierta perversidad ingénita en complicidad del medio ambiente”,³⁰ que sólo se puede combatir “indirectamente, removiendo las causas y evitando las ocasiones”.

Remover causas y evitar ocasiones. Ése es el mensaje final de Arguedas en *Wuata Wuara*, que sus contemporáneos no quisieron o no pudieron entender, para eliminar instruyendo las frecuentes sublevaciones de indios y el peligro latente de una “guerra de razas”. De ahí la necesidad compartida por el narrador y por Choquehuanka de educar a los indios para convertirlos en “compañeros fuertes” del blanco, y su distanciamiento crítico del sacerdote y de los patrones.

Quince años después Arguedas publica *Raza de bronce* (1919). Durante este tiempo ha madurado sus ideas sobre el problema del indio y ha continuado la búsqueda de una expresión literaria propia que las moldee.³¹ De ahí que se perciba el esfuerzo considerable del autor por realizar una obra verdaderamente testimonial, que muestre

³⁰ Bautista Saavedra (*op. cit.*, 155). El paralelismo se da también en las informaciones que nos suministra Saavedra sobre el canibalismo de los sublevados, que se corresponden con la escena de canibalismo en que culmina la novela de Arguedas.

³¹ Tanto en su obra narrativa, como en la teoría que la justifica, Arguedas pretendió alcanzar una expresión literaria propia, basada en “hábitos de observación y análisis” y enraizada con el medio en que se produce, que propiciara la creación de una literatura “nacional” pujante, como mostré hace doce años en mi artículo: “Alcides Arguedas y la “literatura nacional” boliviana”, *Epos*, II, 1986, 177-185. Ahora en *Ensayos de literatura andina*, 45-58.

la realidad del indígena, extraída de su contacto con indios, patronos y lugares realmente vividos.³² Ciertamente este proceso de maduración –que Arguedas se encarga de subrayar en diversas ocasiones– es desigual y discontinuo, y parece orientado hacia la adaptación de sus ideas a un discurso narrativo más que a la consecución de un universo de ficción coherente, que elimine las tensiones de tan prolongada elaboración y los descuidos en su composición y en su desarrollo ficcional.³³ Es por eso por lo que nos encontramos con problemas de inconcreción en el momento de contextualizar adecuadamente la novela: ¿para qué tienen que ir los “sunichos” a la hacienda que el hermano del patrón tiene en el valle, si el patrón posee otra también, que le permite autoabastecerse de semillas? ¿Es que don Manuel Pantoja tiene otro hijo? ¿Cómo no aparece como uno de sus herederos y se habla solamente del “hijo del patrón” (p.p. 151 y 156)? ¿No pensaría Arguedas en utilizar tres patronos diferentes y al final desechó a uno de ellos? Y si esto es así, ¿cómo puede poner en boca de Choquehuanka la comparación del patrón desechado (Isaac Pantoja) con su padre, cuando sabemos que éste adquirió la hacienda fraudulentamente en tiempos de Melgarejo y simultáneamente el narrador nos dice que Isaac Pantoja llevaba “más de treinta años manejando fincas y tratando a los indios”? La propia localización temporal de la aventura, que el narrador sitúa en 1918, parece corresponder más al período de las hambrunas señalado en *Pueblo Enfermo* (1898-1905) y reflejado ficcionalmente en los capítulos II, IV, V y VI de la segunda parte de *Raza de bronce*, que a la fecha declarada implícitamente. El lector atento se pregunta si las inconcreciones reseñadas son fruto del proceso discontinuo sobredicho o si tienen que ver con las ideas que Arguedas quiere sustentar. Porque resulta curioso que el origen de tan clamorosa injusticia se circunscriba a la dictadura de Melgarejo –y ya sabemos lo que el melgajerismo supone para Arguedas– y no se inserte el hecho dentro del proceso de expansión de los latifundios a costa de las tierras

³² En *La faena estéril* (*La Danza de las Sombras*) afirma: “Quince años he madurado el plan de esa obra. Durante quince años la he venido arreglando dentro de un plan de ordenación lógica, encajando en él episodios de que fui testigo o que me refirieron” (: 636). Y en carta a Rafael Altamira dirá poco después: “Y su valor para mí, que lo tiene, y grande, es que ese libro lo he meditado muchos años; con que lo he vivido [...]; porque yo he tratado con mis indios, los he visto vivir sufriendo y morir luchando; porque han sido gentes de mi cercanía los patronos que presento; porque yo he recorrido, desde mi infancia, todos los lugares por donde corren mis personajes. Cada uno de esos cuadros me ha tenido por testigo, y yo, finalmente, fui el estudiante cazador de cóndores...” (:702). En la edición que sirve de base ya especificué el carácter autobiográfico del episodio del Zorro y la caza de cóndores (: 100, nota h), para que ahora le dedique más atención. Con todo, no está de más observar cómo se involucra el narrador –hasta ahora omnisciente– en este episodio: “¿Y qué has hecho con el Zorro? –le preguntó esa tarde, la de nuestra historia, el padre, sonriendo socarronamente”. (Las cursivas son mías).

³³ Tadosio Fernández Rodríguez (1988): “Análisis estructural y estilístico de *Raza de bronce*: textos, formas y lenguajes”, en la edición que usamos, 537-552, y especialmente 540-545, ha mostrado cómo este proceso determina su peculiar estructura definitiva, y ha señalado los descuidos de composición y desarrollo de la fábula, así como la incapacidad de Arguedas para no interferir en los pensamientos de los personajes. Todo ello impide, como bien señalara el citado crítico, la transformación completa de sus ideas ensayísticas en texto narrativo, y subraya las limitaciones de Arguedas como escritor.

comunales, que, si iniciado en época de tan atrabiliario dictador, fue continuado a lo largo de los gobiernos conservadores y liberales.

En cualquier caso, el marco referencial de *Raza de bronce* es mucho más amplio y ambicioso que en *Wuata Wuara*: cincuenta años que el autor se encarga de dosificar en diversos momentos de la narración. La dictadura de Melgarejo supone –ya lo hemos avanzado– el inicio de la opresión del indígena; pero también puede simbolizar por contraste (al menos, desde la edición definitiva de 1945) la añoranza de un tiempo mejor, donde las relaciones blanco-indio no estaban regidas por el odio de razas, sino por el noble proceder de ambos, como revelan la ascendencia familiar de Choquehuanka y el significado mismo de su nombre.³⁴ La actuación insensible de los soldados en la represión y castigo de los colonos entraña un proceso de integración del indio en las filas del ejército durante los gobiernos liberales y la pérdida de identidad (p. 156) de éste respecto de sus propios orígenes.³⁵ Las referencias a las haciendas que el patrón o su hermano tienen en el valle, nos sugieren la diversificación de inversiones agrarias de Pablo Pantoja como salvaguardias de posibles desastres financieros en las aventuras empresariales que le permiten vivir “despreocupadamente” de forma permanente en La Paz (p. 119). Y la alusión al mujik en la discusión entre Suárez y Pantoja constituye una evidencia del impacto de la Revolución Rusa (1917) en la Bolivia inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial.

Pero no por ello la visión general que se desprende del indio aymara es diferente de la que se desprendía de *Wuata Wuara*. En ambas novelas los indios son “desconfiados y sinuosos”; “cruels y vengativos” si tienen ocasión de serlo; “insensibles” para la belleza y enemigos de lo nuevo; “supersticiosos” y “sumidos en la brutalidad”. Lo que diferencia al Arguedas de *Raza de bronce* respecto de su novela anterior es que en ésta ha perdido la fe ciega en la educación como factor de redención y de estabilidad entre las razas. Si mantiene la idea implícita en *Wuata Wuara* de “remover causas y evitar ocasiones”, no lo hace con su antigua pretensión dinamizadora, sino desde una actitud de defensa ante los nuevos ideales de igualdad que recorren el mundo.³⁶ Y ello se

³⁴ En cuanto a la ascendencia familiar de Choquehuanka, véase el texto siguiente: “Choquehuanka era el jefe espiritual incontestable de la comarca, y su fama de justo, sabido y prudente la traía por herencia, pues era descendiente directo del cacique que cien años atrás había saludado en Huaraz al Libertador con el discurso que ha quedado como modelo de gallardía y elevación en alabanza de un hombre” (:165). En cuanto al valor simbólico de su nombre, ya lo aclaré en la edición que sirve de base (p. 11, nota g), cuando subrayé la idea de excelcitud, de pureza y de nostalgia que se desprende de su étimo: “Chókke” significa “oro puro”, “wánka”, “canción elegiaca funeral” y “chókke wánka” “canción religiosa de factura religiosa”.

³⁵ Unas páginas antes Arguedas ironiza sobre ello, con el fin de ridiculizar e invalidar la “integración” real de esos mismos soldados: “En el solar de la casa, los soldados, arma al brazo, formaban un cuadro y yacían en actitud de fuerza confiada y de indomable serenidad, que en ellos resultaban cómicas porque casi todos ostentaban en el rostro cobrizo y en la áspera crin los signos de su procedencia genuinamente indígena, sin la menor gota de sangre extraña” (: 152).

³⁶ Ello sin olvidar la propia realidad boliviana, sobrecogida por los levantamientos campesinos de Pacajes (1914), Caquiaviri (1918), la rebelión de Jesús Machaca (1921), o los movimientos endémicos e intermitentes, como el de Achachaca, entre 1920 y 1931. En muchos de ellos se aunaba un discurso interno milenarista con un programa explícito de

manifiesta en diversas ocasiones a lo largo de la novela. Una de ellas apunta a la transformación de la figura excepcional de Choquehuanka, que si en *Wuata Wuara* reflexionaba como podría hacerlo un intelectual boliviano de la primera década del siglo XX, en *Raza de bronce* se convierte en un compendio de sabiduría campesina, enemigo incluso de la alfabetización del indio,³⁷ y sostenedor de las mismas ideas que el patrón, aunque por distintas razones. Coincidencia que les lleva a adoptar la misma solución final: el odio de razas y la lucha a muerte de la una contra la otra. Pantoja lo afirma en su discusión con Suárez. Y Choquehuanka, tras reflexionar en público sobre los continuos atropellos perpetrados por el patrón:

Entretanto –prosiguió Choquehuanka–, nada debemos esperar de las gentes que hoy nos dominan, y es bueno que a raíz de cualquiera de sus crímenes nos levantemos para castigarlos, y con las represalias conseguir dos fines [...]: hacerles ver que no somos todavía bestias y después *abrir entre ellos y nosotros profundos abismos de sangre y muerte, de manera que el odio viva latente en nuestra raza*, hasta que sea fuerte y se imponga o sucumba a los males, como la hierba que de los campos se extirpa porque no sirve para nada (:344).³⁸

Otras tienen que ver con las modificaciones del desenlace final, que en ambas novelas es la consecuencia de la violación y muerte de Wata Wara. Pero si en *Wuata Wuara* este hecho luctuoso es casi el único motivo real de ofensa (aunque se nos recuerde la represión que los soldados han llevado a cabo), en *Raza de bronce* supone la última gota que colma la paciencia de los indios, abrumada por los continuos atropellos y vejaciones de los patrones. Los numerosos padecimientos de la comunidad constituyen una gradación dramática insoportable mucho antes de la muerte de la

reivindicaciones, basado en la propia legislación criolla. La rebelión de Pacajes es paradigmática en este sentido. En un principio el gobierno liberal no tuvo más remedio que reconocer la validez de los títulos de tierras coloniales, y, ante la avalancha de reivindicaciones legales que invalidaban las compras de tierra de las últimas décadas, optó por la represión militar pura y dura. Algún reflejo de ello puede haber en las palabras con que Pantoja rebate a Suárez, cuando habla de “nuestro problema boliviano”, con el argumento de que sus dueños pagaron por las haciendas “un precio estipulado” y “ahora constituyen un bien legítimo [...] que nadie puede arrebatarles sin atacar fundamentalmente el derecho de propiedad, sagrado aun entre los salvajes” (: 274).

³⁷ Del hombre “entregado a sus lecturas” y blanco “por el espíritu”, que era Choquehuanka en *Wuata Wuara* pasa no sólo a estar desposeído de sus conocimientos libresco, sino a afirmar lo siguiente: “También he pensado que sería bueno aprender a leer, porque leyendo acaso llegaríamos a descubrir el secreto de su fuerza; pero algún veneno horrible han de tener las letras, porque cuantos las conocen de nuestra casta se tornan otros, reniegan hasta de su origen y llegan a servirse de su saber para explotarnos también...” (:344).

³⁸ Las cursivas son mías y subrayan el paralelismo entre el pensamiento de Choquehuanka y el manifestado anteriormente por Pablo Pantoja, cuando concluye su discusión con Suárez: “Yo, te digo sinceramente, los odio de muerte, y ellos me odian a morir. Tiran ellos por su lado y yo del mío, y la lucha no acabará sino cuando una de las partes se dé por vencida. Ellos me roban, me mienten y me engañan; yo les doy de palos, les persigo...” (p. 276).

heroína y son la plasmación narrativa de las ideas expuestas por Arguedas en *Pueblo Enfermo* sobre la resistencia indígena ante el dolor:

Hoy día, ignorante, degradado, miserable, es objeto de la explotación general y de la general antipatía. Cuando dicha explotación, en su forma agresiva y brutal, llega al colmo y los sufrimientos se extreman hasta el punto de que padecer más sale de los lindes de la humana abnegación, entonces el indio se levanta, olvida su manifiesta inferioridad, pierde el instinto de conservación y, oyendo a su alma repleta de odios, desfoga sus pasiones y roba, mata, asesina con saña atroz (:47).

Pero las más importantes tienen que ver con la discusión central entre Suárez y Pantoja sobre el problema indígena en Bolivia, fundamental para justipreciar la crítica social de Arguedas y el mensaje final que se desprende de *Raza de bronce*. No tiene nada de extraño por ello que se preocupara en las tres ediciones de la novela –1919, 1924 y 1945– por matizar paulatinamente sus juicios negativos sobre el patrón (Pablo Pantoja), hasta concederle en la versión definitiva ciertos conocimientos y cualidades intelectuales que le permiten rebatir contundentemente a Suárez. Y, paralelamente, por acumular limitaciones en éste. A través de Pantoja Arguedas ataja los peligros que entrañaban la educación del indio, la posible invocación al derecho a la tierra, con el argumento de la legitimidad de la propiedad rústica (que el mismo Suárez admite), y las referencias al mujikismo como expresión prerrevolucionaria adaptable a la realidad hispanoamericana, con la afirmación de que se apoya solamente en bases literarias, ajenas a la realidad social boliviana.³⁹ En cuanto al personaje-poeta, hace tiempo observé que su figura encierra un largo proceso de caracterización narrativa que se inicia en *Wuata Wuara* y culmina en la edición definitiva de *Raza de bronce* (1945),⁴⁰ y que dicho

³⁹ El profesor Teodosio Fernández Rodríguez (1980): “El pensamiento de Alcides Arguedas y la problemática del indio”, *A.L.H.*, VIII/9, 49-64, ha explicado con claridad el sentido que tiene las alusiones a Gorki y al mujik, en la disputa de Suárez y Pantoja, como para que ahora le conceda más importancia. Sí quiero recordar lo injusto de Arguedas contra su personaje, cuando también él creyó en alguna ocasión (*Los caudillos bárbaros*, O.C., t. II, p. 969) que Gorki reflejaba fielmente la situación del campesino ruso. Es decir, que él mismo tampoco se libró de la acusación que pone en boca de Pablo Pantoja. El texto en cuestión es el siguiente: “Hace más de medio siglo, vivía el indio en iguales o peores condiciones que el mujik ruso de esa época, sin parecido en el mundo. El mujik a lo que parece, ha cambiado de suerte. El indio hoy, sigue siendo esclavo”. Por otra parte, no parece que a Arguedas le molestara ser considerado el “Gorki americano” por algunos escritores hispanoamericanos residentes en París; sino todo lo contrario. Recordemos al respecto el comentario que Velasco Aragón lleva a cabo en su artículo “Reflexions sur les Incas”, *Revue de l’Amérique Latine*, VI/21, (septiembre de 1923), 37-43. En su apartado III, “Le quechuisme littéraire”, comenta la aparición de *La justicia del Inca Huayna Capac* (la posterior leyenda intercalada del capítulo XI de *Raza de bronce*) como cuento autónomo y afirma: “Abel Alarcón et surtout ce Gorki américaine qu’est Alcides Arguedas nous donnent des contes incasiques, pleines de vérité, de vie, d’art, como celui de “La Justice de Huaynacpac”, et je les considère comme les plus beaux de la littérature américaine” (: 42).

⁴⁰ Antonio Lorente Medina (1986): “Problemas de crítica textual en la edición de *Raza de bronce*”, *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Lengua*, XIV/2, 69-78. Ahora en *Ensayos...*, 59-72, y especialmente 64-71. Algunos de los cambios efectuados en Suárez y Pantoja los estudió Gordon Brotherston (1971): “Alcides Arguedas as a ‘Defenders of Indians’ in the First and Later Editions of *Raza de bronce*”, *Romance Notes*, 13, 41-47.

proceso se concreta en una tensión dialéctica que oscila entre la identificación de las ideas de Alejandro Suárez y las del narrador-autor y la desautorización final del primero por ignorante y escapista.⁴² Lo que me interesa resaltar ahora es que la actitud de Arguedas es deliberadamente injusta y beligerante con las ideas de Suárez; pero su rechazo le permite descalificar las ideas de todos los defensores de los indios, que por aquel entonces comenzaban a difundirse por Bolivia:

Cojeaba, pues, del mismo pie que todos los defensores del indio, que casi invariablemente se compone de dos categorías de seres: los líricos que no conocen al indio y toman su defensa como un tema fácil de literatura, o los bellacos que, también sin conocerle, toman la causa del indio como un medio de medrar y crear inquietudes exaltando sus sufrimientos, creando el descontento, sembrando el odio con el fin de medrar a su hora apoderándose igualmente de sus tierras (:295).

La acritud con que Arguedas los recrimina se convierte en un claro indicio de que ve en sus propuestas verdaderos gérmenes subversivos que atentan contra su sentimiento de superioridad y contra su condición de terrateniente. De ahí que las reticencias de Suárez y Pantoja contra los “doctores cholos” sean prácticamente las mismas que las que Arguedas manifiesta en el párrafo anterior, o en la nota epilodal de la edición de 1945. Uno y otra muestran las limitaciones del indigenismo arguediano y se corresponden con el ferviente anticomunismo que desarrolla en las dos últimas décadas de su vida. De ahí posiblemente la metáfora de un futuro “terrible, preñado de congojas”, como el silencio solemne con que concluye la novela, edulcorado por las notas modernistas que sugieren un amanecer indeterminado.

La conclusión que se desprende de la lectura de *Raza de bronce* es que en ella Arguedas acentúa su visión sombría de la realidad boliviana, paralizada entre unos indios refractarios al progreso y unos patrones de nuevo cuño, representantes de la ascensión social del mestizo y carentes de escrúpulos, como demuestran el origen fraudulento de sus tierras y la explotación abusiva de sus colonos, que llevan al odio de razas y a la venganza final de la novela. A esta realidad se opone, como en un negativo, la

⁴² Richard Ford (1977): “La estampa incaica intercalada en *Raza de bronce*”, *Romance Notes*, 18, 311-317, afirma que en el desdoblamiento que Arguedas lleva a cabo en la leyenda intercalada hay un “intento de excusar su presencia, de sincerarse el autor con su público lector por haber dejado traslucir su lado prohibido”. Discrepo completamente de esta afirmación. Con la leyenda incásica Arguedas no sólo coloca a Suárez dentro de la órbita del rubendarismo epigonal para descalificarlo como crítico de la realidad circundante, sino que presenta unos personajes heroicos, de acciones grandiosas porque quiere contrastar las excelencias a que pudo llegar en el pasado una raza, hoy degradada, como ya dijera en *Pisagua*: “raza genitora en otros días de reyes y caudillos y hoy de indefensos parias, de pobres autómatas que vegetean bajo la despótica tiranía del patrón” (O.C., t. I: 42). Es decir que con esta leyenda enfrenta a esos reyes y caudillos del pasado con los miserables personajes que constituyen su *Raza de bronce*.

honesta intervención del patrón del valle, que vive en su hacienda y participa activamente en la recolección de la cosecha de uva (Libro Primero, caps. V-VI). Los elementos autobiográficos de estas escenas permiten entrever el pasatismo de las propuestas reformadoras de Arguedas. La nostalgia de un pasado dominado por los valores de un patriciado, alejado hoy de los lugares de decisión pero siempre actuante, se combina con la pervivencia de esos mismos valores para ofrecer el único modelo posible que podría anular la situación a que les habían llevado las ideas de los “doctores cholos” y las de los “subhombres” emergentes, como calificaría Arguedas a los comunistas en *La Danza de las Sombras*. Las variaciones que introduce en las sucesivas ediciones de *Raza de bronce* y sus actuaciones políticas en Bolivia durante estos años lo ratifican plenamente.