

**1905: UN VIAJE POR EL MAPA
DEL CONFLICTO REPUBLICANO O LA IMPOSIBILIDAD
DE FIJAR UN CANON DE LA LITERATURA PERUANA**

Yazmín López Lenci

Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima

Como consecuencia de las crisis económica, política y cultural que afectaron a las sociedades latinoamericanas durante las décadas de los setenta y los ochenta, y al observar el cambio de las condiciones epistemológicas en donde se hace posible el conocimiento, desde hace más de diez años en América Latina se viene discutiendo el estado de la crítica y de los estudios cuyo énfasis central había sido la “literatura”. Desde entonces muchos estudios abordaron el estatus disciplinario y social de las actividades críticas así como registraron sus transformaciones. Será en 1978 cuando Carlos Rincón, en su libro *El cambio de noción de literatura*, plantea por primera vez las transformaciones del campo de estudio de la literatura así como los desafíos de los estudios literarios. Basándose en los ejemplos de la narrativa testimonial y en la llamada “sub-literatura”, se refiere al cambio de noción de literatura en América Latina y anuncia la necesidad de liberar los estudios literarios de las garras del canon para abrirlos a los caminos intrincados pero sugestivos del corpus (sub-literatura, cultura popular, narrativa testimonial).

En la década de los ochenta, cuando ya se había impuesto la era de las telecomunicaciones, la función de la literatura cambió de manera fundamental, de manera que se asiste a un momento de descentramiento del concepto de literatura ajeno a la ideología de lo literario. Y esto sucede porque se identifica el carácter hegemónico de lo literario, identificado con lo escrito y lo culto; se precisa la función de la literatura en el establecimiento de hegemonías políticas, económicas y culturales; y además porque surgen iniciativas de inclusión, en una era de las telecomunicaciones, de la historia de la literatura en la historia de los medios.

Al iniciarse una crítica a la esencialidad de lo literario, se detectó hasta qué punto las esencias culturales no son “representadas” por

el canon sino “creadas” y mantenidas por él. Si Ángel Rama en *La ciudad letrada* (1982) aborda la problemática de la letra y la liga tanto a la ciudad como al control administrativo y al poder político, Jean Franco en *Plotting Women* (1988) enfoca las relaciones entre la letra y lo femenino y analizará cómo la lucha por el poder interpretativo de la mujer tiene lugar en las confesiones, cartas e historias de vida, formas que no están dentro del canon literario. Por su parte, Roberto González Echevarría en *Myth and Archive: Toward a Theory of Latin American Narrative* (1990) devela los presupuestos sobre los cuales la historiografía literaria había montado el canon, pues ya no trata de “novelas” o “literatura”, sino de “narrativas”, ya no utiliza la categoría “historia” sino que emplea el término “teoría” en su abordaje de narraciones que construyen imágenes territoriales y abarcan desde el Inca Garcilaso hasta García Márquez. Finalmente el libro de Martin Lienhard *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* (1991) enfoca, antes que el canon, el corpus compuesto por una serie de prácticas discursivas plurilingües y multiculturales desde la época colonial hasta la situación contemporánea, y que habían sido excluidas de las historias literarias y de las antologías. De manera que Lienhard, sugiere la posibilidad de pensar un corpus constituido por cánones alternativos debajo de los cuales se imbrican dinámicas muy activas de hegemonía y resistencia cultural.

Si el texto literario comenzó a ser entendido en la década de 1990 bajo esta revisión como una red de poderes en forma textualizada, ya que se encuentra implicado con otros tipos de textos; y si se emprendieron esfuerzos en realizar una textualización de procesos, tradiciones y artefactos culturales latinoamericanos, se hizo evidente entonces la necesidad de una redefinición metodológica transdisciplinaria para delimitar el campo de estudios de lo latinoamericano. Después que las nuevas teorizaciones enfocaron los procesos de hibridación cultural de lo popular y lo erudito, las dinámicas de desterritorialización, la oralidad de las nuevas culturas urbanas; la cultura surge como un conjunto de discursos sociales que poseen una función ordenadora pero también implicados dentro de una lucha por el poder interpretativo. Así nos encontramos frente a los retos de una nueva crítica que debe analizar la genealogía del conocimiento y la formación de discursos para poder delimitar los diferentes territorios, la organización de los campos así como los actos de inclusión y exclusión que se practican en los diferentes contextos regionales del subcontinente.

La antigua noción de literatura identificaba al canon con el campo de estudios de la literatura. Dentro de las historias de la literatura, el

canon, aliado a las estructuras simbólicas de poder y de hegemonía, había excluido a las tradiciones orales, los productos culturales híbridos coloniales, la escritura femenina, la sub-literatura, la narrativa testimonial, las oralidades secundarias de las nuevas culturas urbanas. De manera que desde la década de 1990 en América Latina el campo de estudios de la literatura y de la crítica empieza a entenderse como un corpus heterogéneo de prácticas discursivas y de artefactos culturales (Pizarro). De esta manera se ha sucedido una productiva apertura del campo de estudios del canon al corpus incluyendo una diversidad de prácticas discursivas, productos culturales híbridos así como la diversidad lingüística de América Latina (no sólo la apertura hacia el portugués, sino a las lenguas aborígenes americanas, el inglés y el francés). Ha sido pues decisiva la presencia protagónica del corpus en el desarrollo de los estudios interdisciplinarios y comparativos¹. Es por ello que la literatura peruana puede entenderse como una trama tejida por varios sistemas literarios: el de la literatura ilustrada o de elites, la literatura popular andina de resistencia, la literatura popular en castellano y la literatura escrita en quechua y aymara.

Después de las discusiones sobre hibridación propuestos desde hace veinte años para interpretar las culturas latinoamericanas, en los últimos años una nueva generación crítica viene replanteando el problema del campo de estudios de la literatura y de la crítica, centrando su interés en los conflictos culturales, los problemas relacionados con la subalternidad y la experiencia de la marginalidad cultural, junto a los procesos de regionalización y de integración comercial continental americana (TLC). Es dentro de este contexto que ya había propuesto en *El Cusco, paqarina moderna* (2004) que si bien es cierto que el debate posmoderno había enseñado la crítica del proceso de representación, en que un saber falso o discriminatorio sobre los otros es producido o reproducido, era indispensable situar la problemática de la representación dentro del marco del repensar la geografía (geografía imaginativa) y de formular una teoría del lugar. La teoría del lugar no es simplemente una propuesta de separación entre el “lugar” nombrado y descrito en el lenguaje y el “lugar” inaccesible a él, sino que su interés está centrado en el desarrollo/reinvención de una relación identificatoria “apropiada/apropiadora” entre el “nosotros” y el lugar, porque justamente dentro de los parámetros de lugar y su separación es que se realiza la constitución de sujetos. El lugar aparece así como el palimpsesto en que se ha escrito y reescrito el proceso de una historia.

* * *

En este ensayo pretendo problematizar la idea según la cual el canon de la literatura peruana² se habría consolidado hacia 1905, para plantear, más bien, las condiciones que hacían irrealizable el sueño de reactualizar el modelo republicano hegemónico del siglo XIX y en el cual la literatura era una de las líneas ideológicas que fundaban el proyecto nacional después de las luchas por la independencia frente al poder colonial español. Y estas condiciones de imposibilidad están retratadas en los términos y características de una disputa cultural, que es finalmente una lucha por la autoridad social y política, por construir un lugar en el que debe reescribirse los fundamentos del Perú. Lima y Tarma aparecerán entonces como los espacios en que heterogéneos sujetos se constituyen y los espacios protagonistas de un conflicto cuyas coordenadas enfrentadas paralizan la articulación de un ordenado canon literario en el que se consagre una literatura peruana independiente.

La Guerra del Pacífico significó una escisión definitiva en el proyecto independentista del siglo XIX al cuestionar la imposibilidad republicana de constituir la patria soñada por los próceres y combatientes, pero al mismo tiempo, inauguraba las tentativas por repensar los fundamentos de la nación peruana pretendidamente moderna. En este momento de autocrítica surgirá el replanteamiento de la formación de una literatura nacional, debate que mostró los límites de esta institución letrada en sus antiguas ilusiones de representar la esencia de lo nacional. Esta esencialidad fundadora aparecía ahora como un proyecto fenecido y de cuyas cenizas se rearticularán discursos, imaginarios y actores sociales en conflicto. El viaje que propongo tiene dos coordenadas geográficas: Tarma y Lima y se remonta a 1905, fecha alegórica de este esfuerzo fundacional sustentada por las publicaciones *Tarmap Pacha-Huaray / Azucenas quechuas* (Tarma: Imp. La Aurora de Tarma, 1905) de Adolfo Vienrich; y *Carácter de la literatura del Perú independiente* (Lima: Rosay Editor, 1905) de José de la Riva Agüero, obra considerada como “la primera manifestación madura del pensamiento histórico-literario en el Perú” (Cornejo Polar 1989: 69-70).

Antes de 1905 no existía una tradición de estudios literarios sistemáticos en el Perú, los cuales serán fundados con el libro de Riva Agüero. Pero como bien apunta Wáshington Delgado, la tesis de Riva Agüero bien hubiera podido llamarse: *Carácter dependiente de la literatura en el Perú independiente* porque “niega la posibilidad de una literatura original en el Perú y en Latinoamérica” (Delgado 1984: 6), en un libro que en la década de 1980 reescribe la historiografía literaria propuesta por Riva Agüero al presentar una “nueva” historia literaria del Perú independiente.

Por su parte, Antonio Cornejo Polar ubica así el carácter fundacional del libro publicado en 1905 por Riva Agüero, al cual concede el gran mérito de ser un hito por haber logrado la primera sistematización histórica de la literatura peruana:

Por entonces surge un importante movimiento de reflexión sobre la literatura peruana, tanto desde una perspectiva fundamentalmente histórica, como se aprecia en *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) de Riva Agüero y en *El genio de la lengua y la literatura castellana y sus caracteres en la historia intelectual del Perú* (1918) de Javier Prado, cuanto desde un punto de vista más bien sistemático, según parece en *Posibilidad de una genuina literatura nacional* (1915) de José Gálvez (1885-1957). (En Antonio y Jorge Cornejo Polar: 176).

Carlos García Bedoya (2004) ubica el texto de Riva Agüero como una de las obras centrales pertenecientes a los últimos años del período de la República oligárquica (1825-1920), porque se constituyó en uno de los primeros esfuerzos en explicar y sistematizar el proceso literario peruano. Pero anota que Riva Agüero sólo analiza la literatura escrita en castellano, excluyendo la literatura quechua. La sistematización de la literatura peruana realizada por Luis Alberto Sánchez en *La Literatura Peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú* (1981), si bien es cierto sigue en gran medida la propuesta de Riva Agüero, se distancia de ella en la medida que incluye la llamada “literatura prehispánica”.

José de la Riva Agüero nos refiere en el capítulo V del libro citado el proceso por el que atraviesa el Perú después de la derrota de la Guerra del Pacífico: por un lado, la constitución del grupo de 1885, El Círculo Literario, formado por Manuel González Prada, Samuel Vellarde, Mercedes Cabello de Carbonera, Clorinda Matto de Turner y Ricardo Rossel, a cuyas obras adjudica ser expresiones de la derrota, la desesperación y la indignación. Y por otro, la preeminencia del modelo francés en la reorientación de la cultura peruana, debido a que la mayor facilidad de las comunicaciones permite la difusión de libros franceses que compensa el debilitamiento y falta de originalidad de la literatura española. España, que Riva Agüero califica como “nuestra antigua metrópoli”, ha perdido su poderío colonial en los albores del siglo XX. Pero, como bien apunta Cornejo Polar, Riva Agüero siente un enorme desasosiego frente a la modernidad y por ello cuestiona la influencia francesa sobre la literatura peruana dentro de un programa arcaizante que es parte de una propuesta colonial que “reafirma la posición colonial del Perú frente a España” (A. y J. Cornejo Polar 2000: 75).

Nos interesa destacar la evaluación que Riva Agüero hace del autor de *Páginas Libres* (1894), Manuel González Prada, en la medida que emerge como el líder del grupo de 1885. Si bien destaca el mérito de castellanizar algunos metros como los rondeles, triolets, pán-teums y rispettos; será el valor como prosista de combate el que acapare su atención. En este punto aprecia el valor moral, el estilo de una prosa cálida, la habilidad creadora de metáforas, las cualidades oratorias, pero que sin embargo no contribuyen en la formación de una crítica literaria, en la medida que González Prada aparece como un patriota intransigente que se mueve entre la apoteosis o la diatriba. Si por un lado lo acusa de no proponer soluciones desde el punto de vista teórico; por otro, considera como desastroso su proyecto político basado en la instrucción laica, la secularización del Estado, y la formación de partidos de principios. Según Riva Agüero, González Prada estaría patrocinando una guerra religiosa que enfrentaría a los católicos con los liberales, lo cual constituiría una amenaza a la calidad de nación independiente del Perú. Así anuncia Riva Agüero el apocalipsis de la nación republicana bajo el magisterio de González Prada:

Todo esto parecerá a los radicales muy tímido y tibio; ellos querrían decretar desde luego la separación de la Iglesia y del Estado, o la supresión de los conventos, la abolición de los votos monásticos...etc., etc. Algunos también sueñan con emprenderla contra el capital y propagar el socialismo. Sería para el Perú la última desgracia, el último absurdo y la última plaga. Desde que aquí no hay todavía cuestión obrera, desde que aquí no existe ninguna de las causas económicas que en los demás países producen el socialismo, introducirlo, por manía simiana de imitación, sería, a la vez que ridículo e insensato, criminal en alto grado, porque se nos ingeriría un fermento de odios y discordias aun más activo, un veneno aun más mortífero que la lucha religiosa. Habría sonado la hora del hundimiento general. (Riva Agüero 1905: 248)

Riva Agüero parte de la negación tajante de la existencia de algún movimiento obrero peruano para eliminar la posibilidad del conflicto y simultáneamente insistir en la necesidad de la unión nacional sobre la alianza entre la Iglesia y el Estado. Pero la voz de alarma está enfocada en denunciar el impacto que la prédica radical, calificada de subversiva, causaría en la juventud y sobre todo, en los sectores provincianos a los que califica de iletrados y anclados en un espantoso atraso intelectual. El discurso de González Prada está germinando con tal impacto en las provincias del Perú que acaba cumpliendo el rol que le compete a la Ilustración. La propaganda radical es denunciada entonces como la principal fuerza generadora de la destrucción del proyecto republicano del Perú:

(...) aguijón de las malas pasiones, de la envidia, del despecho, del amor a la rebelión y al trastorno, de la rabia comprimida, de la vanidad impotente que hierve de continuo en ciertas capas de nuestra sociedad; en despertadores de los más desordenados apetitos; en tea que deslumbra e incendia las pobres inteligencias de incautos provincianos. (1905: 251)

El discurso de González Prada suscita una serie de miedos, pero sobre todo, el miedo al desborde del conflicto contenido que condena un proyecto republicano excluyente, centralista y letrado. Entonces el proceso de evaluación y autocrítica de lo nacional después de la derrota en la Guerra del Pacífico, debería ser dentro de los cánones de Riva Agüero, centralizado, reordenado y sobre todo disciplinado e impuesto desde Lima, desde el centro, desde el espacio administrativamente instaurado por el poder colonial. Por ello, la expansión del discurso de González Prada dentro de otros espacios periféricos y subordinados dentro de la cartografía republicana, es evaluada como una enfermedad contagiosa que se expande progresivamente desde Cusco, Arequipa y Trujillo. Frente al peligro del conflicto inscrito dentro del programa radical, Riva Agüero proclama la necesidad del orden y del equilibrio entre las leyes y las costumbres como programa que valida el *status quo* de la República Aristocrática.

La crítica a González Prada se verá complementada por su propuesta de articular una literatura nacional independiente, partiendo de la paradójica premisa que la literatura peruana sólo puede formar parte de la tradición castellana al tener a la lengua como único criterio. Por ello puede afirmar, que el cultivo de la literatura está reservada a los criollos de la costa, y que los mestizos, mulatos e indios, al “civilizarse” (dominio del español) entran a formar parte de la tradición española. Sin embargo, registra el fenómeno por el cual el Perú se extranjeriza: se acerca a Europa y se aleja de los ideales políticos, filosóficos y religiosos de la España antigua.

Esta premisa le servirá de plataforma para formular el carácter incipiente de la literatura peruana y americana en general, en la que predomina la imitación sobre la originalidad; y realizar una crítica del americanismo histórico cuyo esfuerzo por destacar la originalidad de las civilizaciones precolombinas descalifica tajantemente. Para Riva Agüero, las culturas prehispánicas no sólo han desaparecido sino que son extranjeras para los criollos porque “nada nos liga con ellas”. Las leyendas quechuas no sólo pertenecen a la esfera de “lejanas épocas” y “extrañas historias”, sino que no constituyen literatura. Frente a ello, propone revisar las expediciones españolas del siglo XVI, las aventuras de la conquista, y los 300 años de Colonia, en cuyos relatos la literatura americana debiera buscar las canteras

de la originalidad. La constitución de una literatura propia depende de la articulación de un ideal propio que debe basarse sobre la homogeneidad étnica y cultural. Aquí estamos frente al núcleo del programa de constitución de una literatura nacional: para llegar a elaborar una literatura propia, y dentro del contexto de la poderosa influencia intelectual francesa y de la hegemonía económica de los Estados Unidos, Riva Agüero propone la estrategia de una imitación ecléctica y selectiva que permita la “inundación fertilizadora de lo moderno” pero al mismo tiempo conservar y ahondar la tradición. Para ello insiste en la necesidad de conservar el legado de la tradición española (siglos XVI y XVII), estudiar los autores clásicos de las literaturas extranjeras y estudiar los clásicos latinos. Rechaza la propuesta de Rodó en *Ariel*, al encontrar descabellada “proponer la Grecia antigua como modelo para una raza contaminada por el híbrido mestizaje con indios y negros; hablarle del recreo y juego libre de la fantasía a una raza que si sucumbe será por su espantosa frivolidad” (1905: 298). Por ello complementa su propuesta de preservación de autonomía cultural: el fomento de una educación práctica y de la inmigración europea, como manera de resistir la llegada de legiones de capitalistas y comerciantes yankees.

* * *

En el Círculo Literario fundado por González Prada en 1885, germinaron las ideas que asociaban el desastre bélico de la Guerra del Pacífico con el sistema feudal opresor que no había permitido el desarrollo de una conciencia nacional en los indígenas. Por ello postularon la relación entre la industrialización y modernización inmediata de la economía e instituciones, con el mercado libre y el derecho de los indígenas a la propiedad de la tierra. Proponer la emancipación del indígena a través de la educación mientras el país se industrializa significaba la ruptura con el programa de la oligarquía exportadora. Surge, durante la década de 1880 un nuevo tipo de intelectual opuesto tanto a la oligarquía terrateniente como a la oligarquía exportadora, y que encuentra en el discurso sobre el indígena un arma eficaz para desestructurar el campo de fuerzas hegemónico. González Prada elabora un discurso en el que convoca a la minoría ilustrada a una lucha contra la tiranía de los “blancos ignorantes”, y por la educación de los indígenas. Al mismo tiempo, estimulaba la formación de una sociedad capitalista donde los indígenas educados bajo los postulados de la Ciencia y el Progreso deberían convertirse en hombres libres y pequeños propietarios. Pero lo que nos interesa destacar es que ya en esta época González Prada considera la cuestión indígena como el problema central del país porque en ella radica

la posibilidad del Perú como nación. Leemos una innovadora definición del Perú:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años há que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro i sin las virtudes del europeo; enseñadle siquiera a leer i escribir, i veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre. (González Prada 1894/1985: 89).

La cultura indígena como la base de la deseada nación moderna peruana dentro de una lógica discursiva que lapida el proyecto de nación vigente desde los procesos independentistas:

Emancipamos al esclavo negro para sustituirlo con el esclavo amarillo, el chino. El sustrátum nacional o el Indio permanece como en tiempo de la dominación española: envuelto en la ignorancia i abatido por la misma servidumbre, pues si no siente la vara del Corregidor, jime bajo la férula de la autoridad o del hacendado: si no paga tributo en oro, da contribución en carne; si no muere en la mina, sucumbe en los campos de batalla. Hasta vamos haciendo el milagro de matar en él lo que rara vez muere en el hombre: la esperanza. La historia nacional se resume en pocas líneas: muchas reformas políticas en ciería, adelantos sociales casi ninguno, es decir estancamiento; porque la civilización de una sociedad no se mide por la riqueza de unos pocos i la ilustración de unos cuantos, sino por el bienestar común i el nivel intelectual de las masas (González Prada 1894/1985: 172)

Ya a comienzos del siglo XX González Prada redacta los textos “Nuestros indios” (1904), “La cuestión indígena” (1903) y “El problema de los indios” (1904), en los que apreciamos un desplazamiento del énfasis en la estrategia educativa hacia la problemática social. En estos textos la conjunción entre la situación socio-económica y la cuestión educativa se aliarán para proponer la necesidad de una transformación integral que podría acelerar un proceso de rebeliones indígenas.

* * *

No deja de ser sorprendente que en 1905, año de la publicación del libro *Carácter de la literatura del Perú independiente*, sea el año de la primera Pascua Roja, es decir la celebración masiva del primero de mayo que por entonces se realizó en el teatro Politeama con una concurrencia de 5000 trabajadores y cuyos discursos estuvieron a cargo de Manuel González Prada (“El intelectual y el obrero”) y Manuel Caracciolo Lévano, presidente del Sindicato de Obreros Pa-

naderos “Estrella del Perú” (“Qué son los gremios obreros en el Perú y lo que debieran ser”). Será en 1905, cuando la incipiente organización obrera que hasta entonces estará ligada al limitado desarrollo urbano e industrial de ciudades como Lima y Callao, pues los núcleos de trabajadores provenían del artesanado arruinado por la competencia de los productos importados, pasará a otro estadio decisivo. El obrero Leopoldo Urmachea describe así en 1905 las condiciones de vida de un trabajador que debía laborar hasta 16 horas diarias:

(...) si eres obrero, tu patrón no produce y goza de todo lo que quiere y desea, en cambio tú que estás sudando como una bestia sobre la que el chicote del amo cae constantemente y sin compasión, llega el día del descanso que por limosna nos dá el burgués y después de alcanzar un jornal mísero por no decirte risible, llegas a casa de tu compañera o madre, si es que la tienes principias a hacer tus cuentas de la semana. Pagas lo que adeudas al pulpero, al lavandero y a veces al fondín asiático o criollo y muchas veces al usurero ese que te prestó diez soles para abonar lo que tú llamas casa. (Urmachea: 3-4)

En este importante año de 1905, cuando Riva Agüero niega la existencia de la cuestión obrera, justamente las organizaciones obreras abandonan la concepción mutualista para pasar a una posición combativa y de lucha embarcándose en un intenso proceso de conquista de la jornada laboral de ocho horas. A partir de esta fecha las huelgas, los motines y los enfrentamientos serán frecuentes hasta lograr una serie de conquistas: en 1911 se expide una ley sobre accidentes de trabajo; en 1913 los trabajadores del Callao consiguen la jornada de ocho horas; en 1915 los obreros textiles de Vitarte logran la eliminación de la jornada nocturna y una disminución en su horario de trabajo. Esta lucha de catorce años culminará con la conquista a nivel nacional en 1919 de la jornada laboral de las ocho horas.

Ya el periódico anarquista *Los Parias* anunciaba esta nueva etapa en su “Himno del 1º de mayo” (I, 2, Lima, mayo 1904):

Ven, ¡oh Mayo! Te esperan las gentes
te saludan los trabajadores;
dulce Pascua de los productores
ven y brille tu espléndido sol.

En los prados que los frutos sazonan
hoy retumban del himno los sonos
ensanchando así los corazones
de los parias e ilotas de ayer.

Despertad, oh falange de esclavos
de los sucios talleres y minas,

los del campo, los de las marinas
tregua, tregua, al eterno sudor!

Levantemos las manos callosas
elevemos altivos los frentes
y luchemos, luchemos valientes
contra el fiero y cruel opresor

De tiranos, del ocio y del oro
procuremos redimir al mundo
y al unir nuestro esfuerzo fecundo
lograremos al cabo vencer.
Juventud, ideales, dolores,
primavera de atractivo arcano,
verde Mayo del género humano
dad al alma energía y valor.

Alentad al rebelde vencido
cuya vista se fija en la aurora,
y al valiente que lucha y labora
para el bello y feliz Porvenir.

La cultura desde 1901 ocupará un lugar importante en la organización obrera, pues se trataba de asaltar la institución letrada y el concepto de cultura hegemónica que desconocía la producción simbólica de las clases populares de Lima, a través de la fundación de centros de estudios sociales como el Centro Socialista Primero de Mayo (1906-1908) y la publicación de periódicos obreros como *Los Parias* (1904-1911), *El oprimido* (1907-1909), *La protesta* (1911-1926), *El obrero organizado* (1916-1917), *El nudito* (1919-1920), y el *Obrero textil* (1919-1923)³; la fundación de bibliotecas obreras; la asistencia a las veladas literario-musicales anarco-sindicalistas; el desarrollo de la literatura, el teatro, la música y la creación de diversos grupos artísticos como el famoso Centro Artístico Vitarte (1911-1927).

Adolfo Vienrich⁴ dedica uno de sus epígrafes de *Tarma Pacha Huaray* (1905) a Manuel González Prada, hecho que debemos leer como el propósito del autor tarmeño de engarzar su trabajo dentro de una genealogía concreta dentro de la cual se ubican las nuevas generaciones provincianas y establecer una línea de continuidad con las reflexiones del maestro. Esta línea de continuidad se estructura en torno al conflicto que supone la adhesión a lo indígena, es decir promover una pugna contra el proyecto de raíz hispánica representado por el sector ilustrado criollo limeño. No se trata de proponer un programa de unión nacional o de síntesis cultural conciliadora sino de articular una voz impugnadora del proyecto nacional hegemónico desde el poder emergente del saber indígena operado desde Tarma.

Como texto producido en la provincia esta impugnación opera un desplazamiento: es antiurbano y descentralista.

La imagen del indio salvaje y carente de sistema literario construido por la representación de Riva Agüero se verá ahora invertido por Vienrich, pues aquí aparece la imagen del español como sujeto bárbaro que destruye sin piedad toda la literatura del país conquistado, de manera que la épica de la conquista de los valientes ancestros de los criollos se ve reducida a un sistemático ejercicio de la violencia:

Aunados pues el conquistador i el fraile español, el primero cuidaba de que se borrara completamente el recuerdo de los incas i el sectario, por que desapareciera toda huella de idolatría, como los himnos al Sol i otras concepciones de elevado panteísmo. (Vienrich: XL)

El desencuentro cultural originado en la Conquista es leído entonces como el inicio de un proceso de destrucción, saqueo y olvido de la propia memoria de la cultura andina. Se constituyó sobre un pilar ideológico fundamental: el olvido y la negación del pasado. Frente a ello, Vienrich niega la atribuida inferioridad de la cultura indígena o andina y se esfuerza por demostrar su contribución a la civilización occidental. Se trata de convertir al indígena en sujeto histórico que sustente el debate fundacional de la nación moderna peruana, que ya se había planteado en términos de civilización/barbarie. Desde Tarma se piensa en la necesidad de fundar “el porvenir nacional sobre la base de la tradición incaica” al considerar a la colectividad indígena como fuente histórica primordial que fue negada por la República Aristocrática. El pasado antiguo peruano emerge como articulador y fundamento del presente y del futuro de la nación moderna. Pero esta emergencia es sólo posible mediante la recopilación y conjunción de una serie de fragmentos mutilados de la cultura andina, que según Vienrich “nos hablan de una grandeza incomparable i suplen a los monumentos destruidos i al silencio de los historiadores.” (III).

La rearticulación del pasado y del futuro enfoca uno de los núcleos del debate fundacional de la nación peruana: la originalidad. Si bien Riva Agüero clamaba por construir una literatura propia y original a través de una estrategia que partía de una imitación ecléctica de lo extranjero occidental, Vienrich reubica la cuestión de la originalidad dentro de la continuidad histórica del Perú entendido como un país muy antiguo, en la que el sujeto andino ha sido y es capaz de elaborar conceptos y productos propios de “una raza pensadora, hoy deprimida, mas no incapaz de progreso.” (CXIII) Estos conceptos al ser propios y originales se convierten en hito fundador de un

proceso de modernización integral. Por ello expone la necesidad de un método: “excavar i descubrir una que otra reliquia de los escombros de tiempos gloriosos” (Vienrich: XXI). Vienrich destaca con vehemencia la continuidad y resistencia cultural de la cultura andina desde la oralidad, el ayllu o comunidad y la lengua quechua. La oralidad constituye el eje de la propuesta que por primera vez en el siglo XX reelaborará el sistema de las literaturas en el Perú, porque surge como la más clara interpelación a lo literario definido solamente como tradición escrita homogénea. Estamos frente a la emergencia de un complejo corpus cuya fuente es eminentemente oral que demuestra una amplia variedad lingüística, una pluralidad de formas vernáculos para impugnar el carácter excluyente y canónico de la literatura peruana. La diversidad del Perú es expuesta a través de la revelación de una literatura peruana antigua “completa y original” compuesta por formas diversas como los huayllis (églogas), hayllis (erótica), yaravíes e idilios (lírica), sátiras, alegorías, apologías, cuentos, dramas y tragedias; cuyos fragmentos son recogidos en Tarma, Junín, Jauja, Huánuco, Huancayo, Abancay, Ayacucho, Concepción, Cusco, Chupaca, Puno, etc. Perspectiva que se verá enriquecida por el enfoque de la diversidad contemporánea que le permitía a Vienrich postular la posibilidad de un diálogo entre la cultura rural y la cultura urbana articulada por los movimientos obreros en expansión, y con ello incluir su propuesta dentro del debate nacional sobre la modernidad peruana.

* * *

1905 será también un hito en la historia cultural del Perú porque por resolución suprema del 6 de mayo de ese año emitida por el Presidente de la República del Perú, José Pardo y Barreda, se fundó el Museo de Historia Nacional, como dependencia del Instituto Histórico del Perú ya ubicado en el Palacio de la Exposición de Lima, edificio que había sido construido en 1872. El Museo de Historia Nacional, inaugurado el 29 de julio de 1906, constaba de la sección de “Arqueología y Tribus Salvajes” y de la sección “De la Colonia y de la República”. Si la sección colonial y republicana representaba los intereses del proyecto aristocrático criollo de los antiguos propietarios, la sección arqueológica con su trabajo con los restos de las culturas precolombinas –las llamadas “antigüedades”–, congregaba los intereses del emergente sector empresarial de las clases medias que necesitaban consolidar su carácter nacional frente a la expansión capitalista internacional. El Instituto Histórico del Perú (fundado también por decreto supremo del 18-02-1905) compendia el proceso de transformación de la elite económica y de negociación de hegemo-

nías dentro del campo intelectual limeño. Después de la catástrofe de la guerra con Chile y adjudicándose la representatividad nacional, el Instituto acomete la tarea de estudiar la historia peruana para entender la causalidad de la derrota y apuntar los parámetros de una futura reconstrucción, proceso que también será denominado, haciendo ecos a procesos del siglo XIX en España, como “regeneración”. La guerra se había llevado la materialidad de un “pasado glorioso”, añadiéndose a la mutilación territorial la pérdida de la referencialidad de una memoria nacional unificadora.

Ante el hecho de la pérdida, el Instituto Histórico se propone como la instancia de reedificación y reorganización de la “Historia” nacional a través de la recolección y conservación de manuscritos, cartas geográficas, libros y estampas; de la promoción de obras monográficas o generales sobre historia peruana; de la conservación de monumentos nacionales de carácter arqueológico o artístico; de la supervisión de los museos y archivos del país, en especial del Museo de Historia Nacional y del Archivo Nacional; y del continuado asesoramiento al Gobierno en todo lo concerniente al conocimiento, difusión y desarrollo de las ciencias históricas (Hampe Martínez 1998). Con piezas arqueológicas provenientes del Museo Municipal de Lima, de la Sociedad Geográfica de Lima, del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción, de comercios de antigüedades y de la colección particular de Luis Larco, fue creado el Museo de Historia Nacional como el santuario de contemplación y admiración de la referencialidad material del “pasado glorioso” peruano y de sus “grandezas muertas”.

Para la dirección de la sección arqueológica del Museo se contrató en noviembre de 1905 al alemán Friedrich Max Uhle (1856-1944), quien para radicarse en el Perú concluye anticipadamente su contrato de investigación arqueológica con la Universidad de California, Berkeley, financiado por la señora Phoebe Apperson Hearst desde 1899. Uhle era doctor en letras y había trabajado como conservador asistente en el Real Museo Zoológico y Antropológico-Etnológico de Dresden; y posteriormente desde 1888 como asistente del Real Museo Etnológico de Berlín bajo la tutela de Adolf Bastian⁵. Fue éste quien lo comisionó en rastrear la difusión de la cultura quechua a partir del seguimiento de la ruta de penetración inca en sentido inverso, es decir, de la Argentina al Cusco. Así Uhle llega a Sudamérica en 1892, en un viaje vinculado con las celebraciones del cuarto centenario del “descubrimiento” de América, y regresa a Berlín en 1893 con una colección de objetos del noroeste argentino y del sur boliviano para el Real Museo Etnológico de Berlín, para después embarcarse al año siguiente en un segundo viaje de recolec-

ción en el Lago Titicaca y alrededores. Pero hacia 1895 comienza a trabajar en los Estados Unidos en la Universidad de Pennsylvania, bajo cuyos auspicios se traslada al Perú y excava durante diez meses⁶ (1896-1897) la ciudadela de Pachacamac, ubicada en la costa limeña. Entre 1899 y 1905 trabajará haciendo colecciones para la Universidad de Berkeley en California, a partir de diferentes excavaciones en la costa peruana: Valle de Trujillo, Huamachuco, Lima, Chincha, Valle de Ica, Valle de Pisco, Ancón, Valle de Chancay; y en escala menor en la región del sur andino: Arequipa, Cusco y Puno.

La contratación de Uhle en el Museo de Historia Nacional del Perú, tuvo como punto de partida su experiencia en la obra de recolección de piezas arqueológicas para museos en Alemania y los Estados Unidos, encargándosele la formación de una colección peruana para lo cual se le autorizaba realizar expediciones de estudio a monumentos, templos y fortalezas. Además debía depositar en el Museo todas las piezas, fotografías y planos de los monumentos, formar el catálogo de la Sección Arqueológica, presentar una memoria descriptiva después de cada exploración, redactar anualmente para la revista del Instituto Histórico un informe científico que diera cuenta de sus investigaciones arqueológicas, y dictar conferencias sobre arqueología y etnografía peruanas en el local del Museo (Tello y Mejía Xesspe: 61). El Presidente del Instituto Histórico, Mariano Prado y Ugarteche, presenta el espacio de las recientes disciplinas humanísticas como la instancia pública en que debían reunirse ideales, voluntades y sentimientos comunes articuladores del “alma nacional”, y dentro de este espacio, ensalza a la tradición y la historia como los ejes orgánicos constructores de la ansiada “regeneración” y unidad nacional. Es por ello que el Museo será imaginado como el espacio sacralizado con la atribución de ser una tribuna pública de discusión científica y desarrollo de la “historia patria”. Uhle ingresa al Instituto Histórico con la expectativa de contribuir a la difusión internacional del conocimiento científico sobre el Perú antiguo, del cual según su perspectiva se conocía muy poco. Sus previas excavaciones le permitían sostener que el pueblo incaico no había sido la única civilización del Perú, sino que hubieron distintos pueblos predecesores que habitaron el territorio peruano, como la civilización Tiahuanaco que desde el lago Titicaca se extendía hasta el Ecuador y a la que adjudicaba una antigüedad de 1,500 años antes de la era incaica. Y a la cual antecedían, según Uhle, los pueblos civilizados de Ica, Nazca, Lurín, Rímac, Chancay y Trujillo. Por ello estudiar, en primer plano, las ruinas de palacios, templos, fortalezas, tambos, caminos, y sistemas de irrigación, que a sus ojos se encontraban en abundancia en el país; y en segundo plano, el folklore, las lenguas, usos y cos-

tumbres de los sujetos andinos (“indios”) contemporáneos, aparecía como la fórmula moderna de reconstitución nacional a través de la actualización arqueológica del pasado. De esa manera, para Uhle, buscar, escarbar y celebrar los fragmentos materiales, cifras de la historia, entre los estratos del pasado andino podría conjugarse, bajo el nuevo proyecto, con la modernización industrial del país.

Es dentro de esta perspectiva de trabajo científico que reúne la búsqueda y descripción arqueológicas con la recopilación del folklore nacional, perspectiva que se entendía a sí misma como moderna, que ubicamos la obra de Uhle en el Perú. Dentro del período de trabajo para la Universidad de Berkeley es que Uhle será promovido el 6 de marzo de 1903 por Alfred Kroeber, Secretario Asistente del Departamento de Antropología, para realizar un viaje de investigación de tres años al Perú. Es así que en la primera parte del año de 1905 Uhle realiza un viaje de varios meses al Cusco, del cual obtuvo no sólo una serie de objetos de interés etnológico y arqueológico, sino, y lo que nos interesa destacar aquí, una serie de textos de literatura oral andina conformado por ocho narraciones y tres poesías. Estos textos los recogerá en un manuscrito que se conserva en el Instituto Iberoamericano de Berlín, y que sería publicado por primera vez en versión quechua-alemán en 1968 (Uhle: 1968).

La comprensión del trabajo de recopilación de literatura oral andina en el Cusco realizado por Uhle en 1905, se vincula con el simultáneo trabajo que se está desarrollando en Tarma bajo la dirección de Vienrich; pero también con un proyecto de modernidad capitalista, cuya necesidad de expansión internacional en el medio peruano fue asumido por Max Uhle desde el campo de las nuevas disciplinas científicas a través de una concepción de la arqueología, etnología y folklore desarrollado ya por él en Alemania y Estados Unidos. Esta perspectiva que ligaba procesos culturales y un desarrollo económico específico dentro de un proyecto mayor de modernidad fue trasladada al Perú con el nombramiento de Uhle como director del Museo de Historia Nacional. Por eso la definición del propio campo de trabajo científico, entendido como moderno, suponía categorizar los objetos de estudio. El habitante andino es construido entonces como el sujeto que alberga de forma innata la imposibilidad de construir una civilización moderna, por ser un sujeto constituido por la vinculación estrecha con sus propias memorias antiguas. Desde una posición radicalmente distinta a la asumida por Adolfo Vienrich por la misma época, Uhle destaca el enfrentamiento entre concepciones temporales, lo antiguo peruano/ lo moderno, para pasar a postular la necesidad de la negación de esas memorias como condición indispensable para alcanzar la modernidad. El hecho de haber podido

edificar una civilización durante los tiempos incaicos aparece como el resquicio de virtualidad que justifica el discurso modernizador de Uhle:

Porque siendo flojo y inerte (el “indio”), por sí mismo no teme al trabajo por sí mismo, y la civilización bastante adelantada en el tiempo de los Incas le permite recuperar una posición civilizada, lo que con menos experiencias anteriores nunca podría.

Por ahora el indio es un ser abyecto, separado, que no necesita casi nada de la civilización moderna, pero también no posee ninguna propia. Vive casi como en los tiempos antiguos, de chuños y papas, quinoa y ocas, un poco de arroz y cebollas, usa la carne de cordero. En sus pueblos no conoce el uso del pan. Los indios antiguos tenían al menos “zancu”. Abusa el licor de mala calidad. Su vestido hecho de bayeta no indica nada de limpiezas, muchas veces es roto de una manera indescriptible, como quizá el de ninguna otra gente del mundo. En sus chozas no conoce nada de aseo o de comodidad que supera la forma de existir de las bestias. Siembra poco según parece, casi todo el país es pasto, pero tampoco tiene el ganado para sacar el uso propio de sus pastos.⁷

Haciéndose eco del proyecto liberal del siglo XIX, Uhle propone a la educación como el único recurso capaz de quebrar paulatinamente la supuesta incapacidad innata del sujeto andino de acceder al progreso moderno. La educación tendría la potencialidad de facilitar el aprendizaje de las normas del mercado libre y del sistema capitalista:

Mucho me preocupa la situación del indio en la Sierra. Un levantamiento del país en su forma presente no puede ser imaginado sin el levantamiento del indio. El indio forma un elemento excelente en la agricultura de la sierra, por sus dotes naturales, por ser acostumbrado a este clima por millones de años, por tener un modo de vivir, exactamente como lo exigen las condiciones de la sierra. Como elemento trabajador no puede ser reemplazado allá. Sin embargo nadie va a negar, que, como por ahora, es un elemento absolutamente inútil, quizá también nocivo para el progreso general del país.

Me parece que un trazo preponderante en el carácter del indio es el instinto de conservación propia (*Selbsterhaltungstrieb*), pero de ninguna manera él de progreso espontáneo. Por eso se ha mantenido en todas las vexaciones que ha sufrido por cuatrocientos años, él las ha soportado, sin duda ninguna él ha ido atrás en toda su cultura general, pero él ha sobrevivido, aunque sea no mucho mejor que una bestia. *El progreso nunca puede venir del indio mismo, ó si la educación le da forzosamente algo como progreso, él hace gala con eso, sin aprender el espíritu verdadero del progreso continuo. Por eso para muchos siglos más tendrá que ser un elemento, que se educa paulatinamente a comprender la civilización moderna. La educación es necesaria para el indio, para que aprenda necesidades, para las cuales hay que trabajar, lo que aumenta el cambio de bienes, tan necesario todavía en este país, el indio necesita educación para que aprenda formas civilizadas de vivir, para que sea más apto para la agricul-*

tura y aprenda formar industrias, también necesita educación, para que sea capaz de defender sus derechos de propia mano, y ser verdaderamente hombre. Pero toda la educación no le sirve para nada de bueno, si él no se encuentra en la necesidad de aplicar los resultados de ella por el instinto de conservación propia. El indio siempre ha obedecido a la fuerza. El sistema socialista en los tiempos del Inca, permitía obligarle a trabajar, y a ser feliz, mientras que él cumplía con los fuertes impuestos pedidos por el Inca. Este sistema ya no es aplicable en el tiempo moderno. En lugar de él tenemos ahora el sistema de la competencia libre y justa. El indio forzosamente tiene que entrar en el círculo de este mismo sistema, sino, el país nunca puede entrar en su pleno desarrollo en el concierto de los países civilizados. Hay que ver cómo el indio se portará puesto dentro de este mismo círculo. (Uhle "Impresiones" –los énfasis son nuestros).

Por eso Uhle se esfuerza en instalar una sección dentro del Museo dedicado a las costumbres y formas de vida serranas, que debía completar con ello la concepción de un espacio de estudio moderno de la historia y civilización peruana en sus aspectos sociales, artísticos, intelectuales y religiosos, y en que de modo integral estarían representadas las épocas antigua, colonial y moderna así como los indígenas peruanos y los inmigrantes europeos. La perspectiva arqueológica con que Uhle aprecia y recoge las manifestaciones culturales andinas dentro de su concepción de museo moderno, le permite anunciar la inminente desaparición de las mismas y su conversión en objetos museológicos:

Quando la vida habrá tomado formas modernas en todas las partes de la sierra, las generaciones venideras sentirán, si no se habrían conservado al menos en un Museo histórico, los recuerdos de las formas antiguas que ahora están para desaparecer. (...)

En muchas partes las costumbres antiguas ya han desaparecido. Bailes de indios de carácter antiguo ya se usan solamente en ciertas partes de la sierra, en otras partes han desaparecido completamente (ya faltan), en otras más están para desaparecer rápidamente. Y cuán interesantes son ellos para entender el carácter indio y para sugestionarnos al menos algunas ideas sobre las formas de su vida intelectual en los tiempos pasados. Muchos objetos de uso indio ya no se ven en la superficie de la vida corriente. Hay que ir a los mercados de la sierra para encontrarlos. En estos se ven todavía los varias clases de alimentos que los indios usan, las medicinas con que se curan, sus procedimientos para el canje y la venta de los objetos, muchos otros objetos de su uso particular, artículos de su antiguo traje curioso y muchas otras cosas parecidas más. Es el último momento para recogerlos y para conservarlos en un Museo y con seguridad la posteridad nos lo agradecerá de haberlo hecho. (Uhle "Colección...").⁸

* * *

Arqueologizar y museologizar la cultura viva tradicional peruana fue así uno de los principios constitutivos de la modernidad anunciada por Uhle para el Perú desde un espacio encumbrado como la encarnación de las nuevas disciplinas científicas humanistas:

Se ve, que casi no tiene límite el interés de una colección de artículos de los indios modernos para la etnología y fines arqueológicos. Pero esta me parece todavía más importante en conexión con una serie de ideas muy diferentes. Después de trescientos años de la existencia de la civilización europea en este país el indio es todavía el mismo que ha sido al principio en diferentes partes del país. La civilización moderna no ha podido desarraigarse su forma y sus costumbres antiguas de vivir. Esto indica cierta debilidad de la influencia de la civilización moderna sobre ellos, por un lado, y una considerable fuerza vital de ellos y de sus distintos modos de vivir por el otro. Mejor sería estudiarlos y desarrollar las grandes capacidades que poseen en mucho sentido, como elemento útil de la población, como fuerza industrial, que dejarlos al lado como elemento puramente inútil para los fines de la civilización moderna. Una sección del Museo, que se propone representar las formas de vivir, costumbres, industrias de los indios de la sierra, puede por eso contribuir para entenderlos siempre mejor y para hacerlos útiles para los fines altos de la civilización del país. ("Colección...").

Dentro de la discusión acerca de las coordenadas sobre las cuales construir al Perú como una nación independiente, el debate por la constitución de una literatura nacional adquirió alrededor de 1905 un lugar preponderante en la medida que emergía como uno de los pilares que debía sustentar una memoria nacional pretendidamente moderna. Pero el deseo de fundar esta memoria moderna supuso una dinámica de disputa por la constitución de un nuevo espacio desde el cual crear una patria independiente, en el cual se congregaron escrituras, imaginarios, pulsiones, actores sociales y tradiciones culturales en conflicto. Los sujetos históricos enfrentados en programáticas totalizantes en su esfuerzo por apurar la marcha del país dentro de una nueva etapa de la globalización a comienzos del siglo XX, esbozaban una cartografía en conflicto y abrían nuevos itinerarios de reflexión sobre las historias, las memorias, las culturas, las lenguas y la política del Perú; y con ello sepultarían la visión homogeneizante y reductora del carácter de lo nacional que había dominado hasta la Guerra del Pacífico. Y además, sería la primera etapa de una ardua discusión dentro del proceso de invención de un nuevo orden que tendrá múltiples ramificaciones a lo largo de todo el siglo XX.

[Lima, 2007]

NOTAS:

1. En el Perú, Carlos García Bedoya recogerá estas discusiones en su análisis de la historia de la literatura peruana colonial (2000). Pero sobre todo, será en el estudio *Para una periodización de la literatura peruana* (2004) en que el autor propondrá una periodización que dé cuenta de la complejidad de la literatura peruana desde la convivencia simultánea de varios sistemas literarios.
2. En la década de 1990 podemos rastrear un interés por el canon literario en el Perú como aspecto central del enfoque sobre la naturaleza de los estudios literarios en el libro de Miguel Ángel Rodríguez Rea *El Perú y su literatura. Guía bibliográfica* (1992). Ahí el autor presenta un panorama de la literatura peruana mediante el ordenamiento y sistematización de las publicaciones dedicadas a los estudios literarios en el Perú.
3. En 1908 se funda el *Grupo Literario Humanidad* el *Centro de Estudios Sociales Primero de Mayo* (1908-1911); en 1911, el *Grupo Literario Luchadores por la Verdad* o *Grupo La Protesta* (1911-1926); el *Centro de Estudios Sociales Luz y Amor* (1911-1919); en 1919 el *Comité de Propaganda Socialista*, el *Centro Femenino de la Mujer Libertaria*. Cf.: la valiosa investigación sobre las manifestaciones culturales obreras del período estudiado por Gonzalo Espino (1984: 23-27).
4. Sobre la obra de Adolfo Vienrich consúltese, Gonzalo Espino Relucé, 2004.
5. Adolf Bastian (1826-1905), autor de *Die Kulturländer des alten Amerika* (3 vols., 1878-89) y director desde 1876 del *Königlichen Museums für Völkerkunde zu Berlin*, era un reconocido antropólogo y “viajero científico” de Guatemala y América del Sur que tuvo un papel principal en el desarrollo de los estudios americanistas (Bankmann 1998: 17). Además bajo la dirección de Bastian, el museo berlinés pudo adquirir la más amplia colección de objetos arqueológicos sudamericanos, convirtiéndose la ciudad de Berlín en el centro de los estudios arqueológicos americanistas.
6. Entre abril y julio de 1895 Uhle trabajó en Tiahuanaco (Bolivia) tomando medidas y fotografías, haciendo esbozos de esculturas y haciendo colecciones. Sin embargo, por disposición explícita del gobierno boliviano se le prohíbe excavar a pesar de sus negociaciones con las autoridades locales. Llega al Perú en enero de 1896 y empieza una pequeña excavación en Ancón.
7. Max Uhle: “Impresiones de la Sierra”. Puno, 17-02-1907. Este texto lo escribe Uhle en Puno durante su viaje al sur andino emprendido el 17 de enero de 1907, como director de la Sección Arqueológica del *Museo de Historia Nacional*. Manuscrito inédito que se encuentra en el Archivo Max Uhle que custodia el Instituto Iberoamericano de Berlín. El énfasis es nuestro.
8. Max Uhle: “Colección de Indios de la Sierra en el Museo de Historia Nacional”. Manuscrito inédito.

BIBLIOGRAFÍA:

- Bankmann, Ulf. “Aufbruch und Rückkehr– Die Berliner Zeit im Leben Max Uhles”. En: *Indiana*, Berlin, N° 15, 1998.
- Cornejo Polar, Antonio. *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1989.

- y Jorge Cornejo Polar. *Literatura peruana. Siglo XVI a Siglo XX*. Lima/Berkeley: Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" (CELACP) - Latinoamericana Editores, 2000.
- Delgado, Wáshington. *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente*. Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1984.
- Espino Relucé, Gonzalo. *Adolfo Vienrich, la inclusión andina y la literatura quechua*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma, 2004.
- . *La lira rebelde proletaria*. Lima: Tarea, 1984.
- Franco, Jean. *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*. New York, 1989.
- García Bedoya, Carlos. *La literatura peruana en el período de estabilización colonial*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.
- . *Para una periodización de la literatura peruana*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2004.
- González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive. Toward a Theory of Latin American Narrative*. New York, 1990.
- González Prada, Manuel. *Páginas Libres*. Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. Lima. *Obras de Manuel González Prada*, Tomo I, 1894/1985.
- Hampe Martínez, Teodoro. "Max Uhle y los orígenes del Museo de Historia Nacional (Lima, 1906-1911)". En: *Revista Andina*, Cusco, 31, Año 16, N° 1, Julio de 1998. (Sin páginas).
- Harrison, Regina. *Signs, Songs and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture*. Austin, 1989.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. Hanover NH: Ediciones del Norte, 1991.
- López Lenci, Yazmín. *El Cusco, Paqarina Moderna. Cartografía de una modernidad e identidades en los Andes peruanos (1900-1935)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / CONCYTEC, 2004.
- Mignolo, Walter D. "Canon A(nd)cross Cultural Boundaries. Or Whose Canon Are We Talking About?". *Poetics Today* 12: 1 (1991), 1-28.
- Pizarro, Ana (coordinadora). *América Latina: Palavra, literatura e cultura*. Sao Paulo: Memorial da América Latina, Campinas: UNICAMP, 1993, 1994, 1995. 3 Vol.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover NH: Ediciones del Norte, 1982.
- Rincón, Carlos. *El cambio de la noción de literatura y otros estudios de teoría y crítica latinoamericana*. Bogotá, Cocoltura, 1978.
- . *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogota: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Riva Agüero, José de la. *Carácter de la Literatura del Perú Independiente*. Lima Rosay Editor, 1905.
- . *La historia en el Perú. Obras completas IV*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (1910) 1962.
- Rodríguez Rea, Miguel Ángel. *El Perú y su literatura. Guía bibliográfica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Sánchez, Luis Alberto. *La Literatura Peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú*. 5 Tomos. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1981.
- Tello, Julio C. y Mejía Xesspe, Toribio. *Historia de los museos nacionales del Perú (1822-1946)*. Lima: Museo Nacional de Antropología y Arqueología & Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Arqueológicas, 10), 1967.
- Uhle, Max. *Vom Kondor und vom Fuchs. Hirtenmärchen aus den Bergen Peru. Stimmen Indianischer Völker*. Berlin: Verlag Gebr. Main, 1968. Traducción del quechua al alemán por Antje Kelm.

- . "Impresiones de la Sierra". Puno, 17-02-1907. Manuscrito inédito que se encuentra en el Archivo Max Uhle que custodia el Instituto Iberoamericano de Berlín.
- . "Colección de Indios de la Sierra en el Museo de Historia Nacional". Manuscrito inédito.
- Urmachea, Leopoldo. "Anarquía e ignorancia" en: *Simiente roja*, I, 1, Lima, febrero 1905.
- Vienrich, Adolfo. *Tarmap Pacha-Huaray / Azucenas quechuas*. Tarma: Imp. La Aurora de Tarma, 1905. CXXIV, 131 págs.

¹ En el Perú, Carlos García Bedoya recogerá estas discusiones en su análisis de la historia de la literatura peruana colonial (2000). Pero sobre todo, será en el estudio *Para una periodización de la literatura peruana* (2004) en que el autor propondrá una periodización que dé cuenta de la complejidad de la literatura peruana desde la convivencia simultánea de varios sistemas literarios.

² En la década de 1990 podemos rastrear un interés por el canon literario en el Perú como aspecto central del enfoque sobre la naturaleza de los estudios literarios en el libro de Miguel Ángel Rodríguez Rea *El Perú y su literatura. Guía bibliográfica* (1992). Ahí el autor presenta un panorama de la literatura peruana mediante el ordenamiento y sistematización de las publicaciones dedicadas a los estudios literarios en el Perú.

³ En 1908 se funda el *Grupo Literario Humanidad* el *Centro de Estudios Sociales Primero de Mayo* (1908-1911); en 1911, el *Grupo Literario Luchadores por la Verdad* o *Grupo La Protesta* (1911-1926); el *Centro de Estudios Sociales Luz y Amor* (1911-1919); en 1919 el *Comité de Propaganda Socialista*, el *Centro Femenino de la Mujer Libertaria*. Cf.: la valiosa investigación sobre las manifestaciones culturales obreras del período estudiado por Gonzalo Espino (1984: 23-27).

⁴ Sobre la obra de Adolfo Wienrich véase, Gonzalo Espino Relucé, 2004.

⁵ Adolf Bastian (1826-1905), autor de *Die Kulturländer des alten Amerika* (3 vols., 1878-89) y director desde 1876 del *Königlichen Museums für Völkerkunde zu Berlin*, era un reconocido antropólogo y "viajero científico" de Guatemala y América del Sur que tuvo un papel principal en el desarrollo de los estudios americanistas (Bankmann 1998: 17). Además bajo la dirección de Bastian, el museo berlinés pudo adquirir la más amplia colección de objetos arqueológicos sudamericanos, convirtiéndose la ciudad de Berlín en el centro de los estudios arqueológicos americanistas.

⁶ Entre abril y julio de 1895 Uhle trabajó en Tiawanaco (Bolivia) tomando medidas y fotografías, haciendo esbozos de esculturas y haciendo colecciones. Sin embargo, por disposición explícita del gobierno boliviano se le prohíbe excavar a pesar de sus negociaciones con las autoridades locales. Llega al Perú en enero de 1896 y empieza una pequeña excavación en Ancón.

⁷ Max Uhle, "Impresiones de la Sierra", Puno, 17-02-1907. Este texto lo escribe Uhle en Puno durante su viaje al sur andino emprendido el 17 de enero de 1907, como director de la Sección Arqueológica del *Museo de Historia Nacional*. Manuscrito inédito que se encuentra en el Archivo Max Uhle que custodia el Instituto Iberoamericano de Berlín. El énfasis es nuestro.

⁸ Max Uhle, "Colección de Indios de la Sierra en el Museo de Historia Nacional". Manuscrito inédito.