

Indigenismo, Nación y Política. Perú, 1904-1930

Osmar Gonzales

Dr. en Ciencia Social por El Colegio de México.
Profesor en el doctorado de Sociología de la Universidad de San Marcos y del doctorado de Ciencia Política de la Universidad Ricardo Palma. Investigador de la Universidad San Martín de Porres e Director de la Casa Museo José Carlos Mariátegui

Resumo:

Mediante el análisis de las proposiciones de tres pensadores del Perú —Manuel González Prada, Luis. E. Valcárcel y José Carlos Mariátegui—, el autor ofrece una explicación del discurso del indigenismo producido en dicho país. Parte de una afirmación: que el indigenismo es la expresión de un fracaso, la no conformación de la nación peruana, y advierte sobre la fragilidad de la institucionalidad y de la legalidad pretendidamente universal del Estado peruano. Más allá de las visiones románticas o idealizadas que se han forjado alrededor del ser andino, Gonzales propone que debemos entender al indigenismo como el producto y la representación de los conflictos no resueltos de la sociedad peruana, cuyas consecuencias se viven hasta el día de hoy. Finalmente, explica que el indigenismo encontró sus límites ante la imposibilidad —por diversas razones— del sector indígena de convertirse en sujeto político, en ese momento, dice, cobra mayor relevancia el discurso del mestizaje.

Palabras claves: Intelectuales – Indigenismo – Mestizaje – Racismo – Nación

El indigenismo es la expresión de un fracaso; la evidencia de una derrota, la no conformación de la nación peruana; llama la atención sobre la fragilidad de la institucionalidad y de la legalidad pretendidamente universal. Más allá de las visiones románticas o idealizadas que se han forjado alrededor del ser andino, debemos entender al indigenismo como el producto y la representación de los conflictos no resueltos de la

sociedad peruana, cuyas consecuencias se viven hasta el día de hoy. Por ello, no es casual que el discurso social fundador de este tipo de indigenismo sea el de Manuel González Prada, el gran acusador del Perú post-guerra con Chile (1879-1883), y desde el cual iniciaremos nuestras reflexiones.

En dicha situación aparecieron diversos discursos sobre el indígena. Cada uno se explicaba con relación al sujeto que lo enunciaba: el de denuncia, de los pensadores críticos y disidentes; el conservador, de los sujetos de ideas ligados —de una u otra manera— a las redes del poder; el reformista, que enarbolaban los sujetos de pensamiento que no optaban por el mantenimiento del *statu quo* ni por las opciones extremas; el revolucionario, propio de quienes portaban ideologías de transformación radical de la sociedad (básicamente el marxismo y sus diferentes “aclimataciones”, como el mariateguismo o el aprismo, por ejemplo, o también el anarquismo); el oficial que se difundía desde el propio gobierno; el literario, que se plasmaba gracias a las obras de creación; el académico, que tenía su ámbito de desarrollo en las aulas o publicaciones universitarias; el artístico, que cobraba sentido en los nuevos contenidos que se le otorgaban a las artes plásticas; el humanitario-legal, que propalaban intelectuales de clase media sensibilizados por la tragedia indígena; e, incluso, el del sentido común, que seguramente se formaba tomando parcialidades de cada uno de los discursos indigenistas mencionados.

Las múltiples versiones del discurso indigenista nos recuerdan la frágil integración que ha alcanzado el Perú, en donde no solo se mantienen marginaciones sociales sino también las de tipo étnico, cultural, económico y lingüístico. En ese universo de prejuicios, se identifica al poblador andino con los eslabones más bajos de la vida social, pues a su origen geográfico se le adhieren lastres supuestamente consustanciales, casi naturales, que vuelve imposible superar su analfabetismo, su inteligencia inferior, su constitución biológica apta solo para el esfuerzo físico, su inadaptación intrínseca a los beneficios de la modernidad, constituyéndose, finalmente, en un obstáculo para la integración nacional.

En los años que van desde fines del siglo XIX hasta las tres primeras décadas del siglo XX, el Perú fue un amplio escenario en el que se protagonizó una gran cantidad de movimientos y rebeliones indígenas, especialmente en contra de la usurpación de sus tierras llevada a cabo por los terratenientes y caciques locales. El número de estos movimientos es muy grande, y para los fines de este texto no es necesario mencionarlos. La preocupación que guía el argumento presente es descubrir —es decir, develar, dejar

ver—, los discursos que vertebraron la articulación entre indigenismo, nacionalismo y política. La idea central es que en la medida que el discurso indigenista se radicaliza se inserta en la búsqueda-configuración del indio como sujeto político; en ese proceso, cuando el indigenismo se identifica con posiciones ideológicas definidas — específicamente el marxismo, y con una acción política claramente delimitada, la revolución—, paradójicamente, llega a sus límites en vez de potenciar sus posibilidades. En ese momento, debe transformarse en una apuesta por el mestizaje, dejando de lado los fundamentos que pretendían legitimar su existencia como discurso.

El del mestizaje fue otro discurso que iba sedimentándose y fortaleciéndose paralelamente al del indigenismo, y lo presento en diferentes momentos del texto para comprender mejor a este, justamente. Lo que sostengo, al final de cuentas, es que el discurso del indigenismo —más allá de su denuncia de la ausencia de la nacionalidad peruana, que despertó conciencias— estaba destinado al fracaso como opción político-ideológica, porque se apoyó en un sujeto político revolucionario que no existía y no tenía posibilidades de existir. Tomando en cuenta todo el siglo XX, y valorando las honestas y continuas rebeliones campesino-indígenas en contra de sus condiciones de trabajo y de vida, la evolución de la sociedad peruana se orientó por la intensificación del cruce cultural y del mestizaje (en lo que cumplieron un papel fundamental las masivas migraciones del campo a la ciudad ocurridas desde mediados del siglo pasado), más que por el mantenimiento de opciones étnicas cerradas, amén de la crisis agraria, especialmente dura en las últimas décadas.

Es necesario comprender al indigenismo en términos amplios. Como una reacción (positiva o negativa, de aceptación o de rechazo) a la situación real del habitante de los Andes y a las justificaciones que se ofrecen de ella. El indigenismo no es un discurso que se creó de la noche a la mañana ni es el resultado necesario de una coyuntura específica. Por el contrario, toma forma luego de un proceso histórico (por lo tanto, es social, político y cultural) en el que resaltan dos hechos, por lo menos (Cadena 2004).

El primero, la promesa incumplida de la República desde el momento mismo de su fundación, cual fue la de tratar a los peruanos como iguales ante la ley, como ciudadanos, esto es, el fracaso del Estado-nación. El segundo, la derrota del Perú en la Guerra del Pacífico que puso en altorrelieve los conflictos, marginaciones y fragmentación del país, especialmente respecto de los indígenas, ubicados en el escalón

más bajo de la organización social. Ambos hechos resumen el fracaso y la derrota que explican el discurso del indigenismo.

La lucha por la independencia trajo consigo la promesa de forjar ciudadanos. Con las reverberaciones aún cercanas de la Revolución francesa, los valores de la libertad, igualdad y fraternidad parecían posible de ser realizados. Una república nueva con ciudadanos plenos. Pero la historia del Perú es una historia de fracasos y oportunidades desaprovechadas, como tantas veces se ha dicho. El momento fundacional de la independencia fue uno de ellos y fundamental, y su fracaso es tal que no se ha logrado constituir en el momento simbólico de identidad de los peruanos.

El fracaso de la República es también el fracaso de las élites, las mismas que no fueron capaces de establecer y expandir patrones de comportamiento, ni tampoco de proveer de sostenibilidad a las instituciones. El camino de constitución del Estado por parte de ellas para convertirlo en una organización racional y moderna, es decir, capaz de centralizar el monopolio del ejercicio legítimo de la violencia y de la recaudación de impuestos fue muy largo y, muchas veces, infructuoso.

Definitivamente, la no consolidación estatal impidió el monopolio de la recaudación fiscal, y ocasionó, por el contrario, la presencia de los poderes locales y una particular recaudación de tributos, pues los principales tributarios eran los indios. Por eso, quienes disponían de mayor número de mano de obra indígena obtenían mayores recursos y más poder, el mismo que se reflejaba en la composición del Parlamento, prácticamente dominado por los intereses de los poderes locales.

Desde el gobierno de Nicolás de Piérola (1895-1899), el Estado comienza a tomarse en serio su propia institucionalización, lo que se manifestó en el plan para profesionalizar al ejército confinándolo a sus labores intrínsecas —esto es, la de preservar la paz interna y externa (aunque ya conocemos la historia posterior, de golpes y auto-golpes, desde Augusto B. Leguía en 1919 hasta Alberto Fujimori en 1992)—, buscando mitigar la presencia de los poderes locales, representados por el gamonalismo, y tratando de integrar y comunicar grandes zonas del país mediante los modernos medios de comunicación de entonces y el tendido de carreteras. Posteriormente, el populismo temprano de Guillermo E. Billinghurst (1912-1914) pretendió implementar una política agresiva en contra de los poderes locales, pero fue prontamente derrocado por un golpe de la alianza del ejército con las élites oligárquicas. Pocos años después, Augusto B. Leguía (1919-1930), en su largo oncenio, fue intenso en su objetivo de centralizar la recaudación fiscal, y si bien avanzó significativamente en su propósito de

modernizar el aparato estatal, la crisis financiera de fines de los años veinte terminó por arrebatárselo del poder. El propósito modernizador del Estado, es decir, acabar con los poderes locales y constituir al aparato estatal como el ente único de recaudación fiscal, recién iba a ser plenamente alcanzado durante el gobierno del reformismo militar conducido por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), quien despojó a las rancias oligarquías de su poder económico y de su prestigio social.

Por otro lado, el pretendido poder central no se constituyó como tal por su escasa densidad, por su falta de estatidad. La superpoblación de poderes locales y grupos económicos desarticulados entre sí, impidió la constitución de una élite integrada con prestigio y legitimidad sociales, es decir, respetada y acatada por los otros grupos sociales no privilegiados. Los grupos de poder no se constituyeron en modelos o ejemplos a seguir salvo para los integrantes de su propio entorno. No pudieron ni buscaron convertirse en grupos dirigenciales. Ello hubiera supuesto, entre otras cosas, crear la institucionalidad estatal, pero también incorporar la actividad intelectual como un factor decisivo en su búsqueda de legitimidad mediante la conformación de una narrativa fundacional, de un discurso integrador, que reactualice permanentemente la voluntad de vivir juntos.

En efecto, la frágil centralización del Estado también es consecuencia de la inexistencia de élites consolidadas que supieran qué hacer con el país, es decir, que tuvieran un proyecto nacional y respuestas a preguntas básicas de una colectividad: ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?, ¿qué nos une?, ¿cuáles son nuestras tradiciones?, etcétera. Aquí es donde ingresan los intelectuales.

El tema de los intelectuales es importante, pues a ellos corresponde la responsabilidad de crear la narrativa integradora. Según podemos observar el proceso peruano, podían provenir tanto de las esferas altas social y económicamente hablando, como también de otros grupos y sectores sociales no privilegiados. Esto habla tanto de un sistema abierto para los sujetos de ideas como, paralelamente, cierto desinterés de los grupos de poder para generar sus propios pensadores. El caso peruano es más parecido al francés (más abierto y proclive al ascenso social de los sujetos de ideas) que al alemán (más cerrado, que impedía una fluida movilidad social de los intelectuales) (Elias 1989).

Otro aspecto relevante para entender la trayectoria de los intelectuales en el Perú es que desde el margen de los sectores privilegiados surgen los que se constituyen en los críticos del sistema. Y una de sus principales observaciones se traduce, precisamente, en

la conformación del discurso en torno al tema indígena que, de una u otra manera, está presente en los programas, reflexiones, análisis y propuestas de constitución nacional o estatal, y atraviesa lo cultural, lo político, lo ideológico y lo literario (Lauer 1996).

Había señalado que el discurso fundador acerca del tema indígena pertenece a Manuel González Prada. Desde él, los intelectuales posteriores se alumbraron por sus reflexiones tanto para discutir con él como para continuar una tradición de pensamiento. Las dos generaciones básicas de esos discursos pertenecen a los intelectuales del 900 y a los del Centenario de la Independencia (1921) o centenaristas. Por lo tanto, para comprender el carácter de los discursos del indigenismo hemos de conocer las bases interpretativas de González Prada, lo que haré a continuación.

EL PROBLEMA INDÍGENA EN MANUEL GONZÁLEZ PRADA

Pocas dudas pueden haber en definir a Manuel González Prada (1844-1918) como un disidente. Este tipo de intelectual, según Pedrag Matvejevic (1993), se caracteriza por tomar total distancia de los valores o símbolos aceptados, como el Estado o la nación. Esta distancia le deja un gran terreno de libertad para exponer sin tapujos sus convicciones, sin deberle nada a ningún poder. Solo es tributario del poder que le da el uso de su propia palabra. Y así es como se le recuerda a González Prada: como un disidente que por ser tal puede cumplir el papel de ser una especie de conciencia cívica, creíble cuando ejerce la crítica moral, levanta el dedo acusador y se rebela frente a lo dado. Por esta razón, es catalogado como un rebelde (Salazar Bondy 1977) o como un fundador (Neira 1996). El propio González Prada tenía gran conciencia de su ubicación como intelectual, y expresa muy bien la función que deben cumplir los sujetos de ideas: “Los intelectuales sirven de luz, pero no deben hacer de lazarillos, sobre todo en las tremendas crisis sociales donde el brazo ejecuta lo pensado por la cabeza” (González Prada s/f: 66).

La influencia de González Prada fue muy significativa, especialmente en los inicios del siglo XX, en la llamada generación del Centenario de la Independencia (1921), rica en personajes que después se constituirían en referencias simbólicas del proceso cultural peruano. A esa generación pertenecieron José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, entre otros. Pero González Prada también fue una referencia para la generación del 900, previa a la del Centenario, compuesta por intelectuales que iniciaron las reflexiones integrales sobre el Perú, como José de la Riva Agüero, José Gálvez, Víctor Andrés Belaunde y los

hermanos Francisco y Ventura García Calderón. Sin embargo, el impacto en cada generación fue diferente: los novecentistas destacaron el contenido moral de las críticas de González Prada a la clase dirigente, pero le cuestionaban en cambio el no haber propuesto un programa propositivo; los centenaristas, por su parte, heredaron su radicalismo ideológico, el que llevaron a la propia práctica política con la formación del Partido Socialista y del Partido Aprista. Si los centenaristas se sintieron identificados con González Prada, los novecentistas lo hicieron con Ricardo Palma, ubicado en las antípodas estéticas e ideológicas de aquel.

La prédica demoledora de González Prada, ya inscrito en el pensamiento anarquista, se enfila directamente contra los poderosos, los dominantes, la oligarquía o, en sus propias palabras, los beduinos, es decir, aquellos que sin ningún tipo de lealtad pueden poner en venta hasta los propios cimientos de la vida en común. Por ello, patria o nación son términos que para ellos resultan vacuos, solo palabras vacías que sin embargo las pronuncian por la exigencia que les impone una política verbal —o verborrágica— pero carente de contenido.

La palabra de González Prada encierra un profundo contenido moral (Cornejo Guinassi 1987), es una invocación ética de responsabilidad ante un país que sus capas directoras solo han medrado a favor de su enriquecimiento egoísta. La furia de las acusaciones de González Prada contra las élites oligárquicas hizo que estas reconocieran en él a un enemigo declarado. No obstante, es menester precisar que González Prada no era un intelectual proveniente de las capas desfavorecidas de la sociedad peruana del siglo XIX y que en cierta medida podría ayudar a entender el tono vitriólico de sus arengas. Por el contrario, González Prada provenía de cuna de oro. Sus ancestros habían estado ligados a las esferas del poder colonial; su apellido tenía escudo de armas; gozaba de fortuna y cultura; su figura (alto, rubio y de ojos azules) encarnaba la figura del vencedor, en otras palabras, era parte de esas élites a las que criticaba tan acremente. Por esta razón, sería erróneo suponer que la vivisección que realiza González Prada de las taras de las clases dominantes están invadidas por el resentimiento del marginal, por el odio del desventurado que solo puede mirar desde lejos la dicha, inaccesible para él, de los poderosos y que externa su rabia mediante discursos flamígeros. Desde esta perspectiva, ya podemos fijar otra característica de la figura de González Prada: el de ser un desclasado, es decir, un individuo que renuncia y reniega de los valores centrales que identifican a su clase social de origen. Evidentemente, tomó el camino más difícil.

El rencor contra su propia clase que exhibía González Prada tenía un origen concreto, la derrota de Perú ante Chile en la Guerra del Pacífico. En ella participó de la defensa de Lima como oficial de reserva en la Batalla de Miraflores en 1881 y pudo ver de cerca la pusilanimidad de los conductores, sus traiciones y poca convicción para defender la patria, salvo excepciones honrosas como la del general Andrés A. Cáceres, del coronel Francisco Bolognesi o del almirante Miguel Grau, a quien exaltó en un bello artículo. La forma de protestar que eligió —y que algunos han cuestionado— fue encerrarse en su hacienda familiar, Tútume. Solo salió de ella cuando terminó la guerra.

En 1888, en su célebre “Discurso en el Politeama” con ocasión de una velada patriótica con el fin de recaudar fondos para recuperar las “provincias cautivas”, Tacna y Arica, González Prada sería lapidario: “el niño quiere recuperar con el oro lo que el hombre no supo defender con el hierro”. Desde entonces, se fue forjando el profundo anti-militarismo que caracterizó el pensamiento de González Prada, el que se aunó a su visceral anti-chilenismo; es más, proclamaba abiertamente que el deber de todo peruano era odiar a Chile, prédica que hizo carne en el espíritu de escritores más jóvenes como el cuentista Abraham Valdelomar, quien en uno de sus discursos decía que a los niños, desde la escuela, se les debe formar en el odio a dicho país.

Al convertirse en un pensador anarquista, González Prada no solo se erige en un crítico de las clases dominantes sin conciencia social, sino que simultáneamente asume la defensa de los desposeídos, de los trabajadores, de los indígenas. Sus discursos “El intelectual y el obrero” (1905) y “Nuestros indios” (1904) constituyen piezas ideológicas, panfletarias y literarias del más alto nivel artístico, pues no obviemos el hecho de que primero fue un poeta.

Desconfiado de las clases dominantes, González Prada busca la posibilidad de transformación en el pueblo, la misma que sería violenta, por medios revolucionarios, y además mundial y profundamente humana. Así lo dice en su discurso “El intelectual y el obrero”:

Subsiste la *cuestión social*, la magna cuestión. Que los proletarios resolverán por el único medio eficaz —la revolución. No esa revolución local que derriba presidentes o zares y convierte una república en monarquía o una autocracia en gobierno representativo; sino la revolución mundial, la que borra fronteras, suprime nacionalidades y llama la Humanidad a la posesión y beneficio de la tierra (González Prada s/f: 71).

González Prada fue un heredero honesto de la Ilustración y creía en el papel liberador de la ciencia, era un racionalista y, por lo tanto, recusaba las creencias religiosas y dogmáticas, aunque, paradójicamente, la ciencia era su fe. Enfilaba con especial intención en contra del catolicismo a la cual señalaba como un enemigo del conocimiento y de la liberación de la humanidad. Gran parte de la explotación del indio estaba en sus manos.

Don Manuel, como lo bautizó su principal biógrafo, Luis Alberto Sánchez (1978), también incursionó, aunque brevemente, en la política. En efecto, luego de la Guerra del Pacífico perteneció al Círculo Literario, del que fue su fugaz presidente. De esta agrupación de escritores surge, en 1891, el partido Unión Nacional, compuesto por intelectuales, periodistas, obreros y artesanos imbuidos del pensamiento ácrata. Pero la experiencia sería muy corta, pues en 1902 se aleja de esta agrupación por estar en desacuerdo con ciertas decisiones tomadas por sus dirigentes. En el fondo, se puede suponer que el alejamiento de González Prada de su partido le representó un alivio, pues se veía a sí mismo como un anti-político que proclamaba vehementemente la anti-política, la guerra a la política.

Gracias a lo reseñado, se puede ubicar mejor las ideas de González Prada sobre el problema del indio, y que expuso en uno de sus discursos más conocidos, el ya mencionado “Nuestros indios”, de 1904. En él es trasparente su odio en contra de las clases dominantes, desconfianza sin concesiones hacia el Estado y a las principales instituciones que lo sostienen, es decir, el ejército y la iglesia; pero también, y desde el aspecto positivo, fe en la ciencia, y esperanza en el papel que pueden cumplir las clases explotadas y marginadas. Sus palabras fueron tan poderosamente dichas que actuaron como iluminadoras en los intelectuales que surgirían después de él y que, ya desde sus propias experiencias y ubicados en sus contextos específicos, buscaron encontrar las soluciones necesarias y viables a la situación de sometimiento en la que vivía el indio.

En sus reflexiones-denuncia, González Prada no acepta la versión racista predominante que consideraba a los indios como naturalmente inferiores. Así, decía: “cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella”, estos son los “encastados”; “comprendiéndose en esta palabra tanto al cholo de la sierra o mestizo como al mulato y zambo de la costa” (González Prada s/f: 294). En el análisis que realiza de la historia define como vacuos los intentos del poder colonial por humanizar la explotación de los indios por medio de leyes siempre incumplidas:

Para extirpar los abusos, habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial. Si las faenas del indio americano, se habrían vaciado las arcas del tesoro español. Los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangres y lágrimas convertidas en oro (González Prada s/f: 296).

Si su visión es desencantada con respecto a la Colonia, lo es más su descreimiento con relación a la República:

Bajo la República ¿sufrir menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas... (González Prada s/f: 298-299).

Como conclusión del diagnóstico histórico, González Prada puede afirmar con convicción que la solución al tema indígena no será apelando a medidas pedagógicas, culturales o redentoras: “La cuestión del indio, es económica, es social” (González Prada s/f: 308). Esta frase es fundamental para explicar las reflexiones y propuestas de los centenaristas. Continúa González Prada afirmando que la liberación de los habitantes andinos no será el resultado de la sensibilización de sus explotadores, tampoco del dictado de nuevas leyes o normas. En este punto aparece en toda su magnitud el radicalismo de este pensador: “En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche” (González Prada s/f: 309). Lo paradójico —y sin menoscabo de su radicalismo— es que el propio González Prada era un hombre blanco heredero de los Pizarro, Valverde y Areche que denunciaba, pero que tuvo la valentía suficiente para subrayar como un hecho incuestionable que la liberación de los indios les corresponde a ellos mismos.

Como ha enfatizado Gonzalo Portocarrero, existía una contradicción vitanda en González Prada, entre su posición social y su discurso, como destaca:

En realidad, el pensamiento de González Prada sobre el Perú desemboca en un callejón sin salida: la redención del indio requeriría del exterminio de los blancos [es decir, su propio grupo socio-cultural]. No aparece la posibilidad del

perdón y arrepentimiento, de reconciliación y mestizaje. La contradicción es antagónica, absoluta” (Portocarrero 2007:368).

Las afirmaciones de González Prada tenían un fuerte adversario en el discurso que una gran parte de intelectuales provenientes de las élites, que sostenían que el Perú, para encontrar las rutas de su definitivo desarrollo, debía promover decididamente la inmigración de las razas consideradas “superiores”, como la anglo-sajona, la germana o la latina. Este discurso pudo convertirse en parte de un sentido común prevaleciente en la enseñanza, publicaciones y tesis universitarias. Francisco García Calderón (1883-1953), en su libro de 1907 publicado en París, en francés, *El Perú contemporáneo*, resumía cabal y muy inteligentemente esta forma de mirar “el problema de las razas” en el país. De esta manera, proponía un mestizaje que paulatinamente se iría blanqueando. Un compañero generacional suyo, José de la Riva Agüero (1885-1944), proponía soluciones similares, especialmente en su *Carácter de la Literatura peruana*, de 1905, y *La Historia en el Perú*, de 1910. (Aunque compañero generacional de ambos, Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) tenía una postura diferente, quizás el más netamente mesticista dentro de la generación del 900). Incluso, habían propuestas más conservadoras, como la del maestro de los novecentistas, el filósofo Alejandro Deustua (1849-1945), quien sostenía que el ciclo de evolución del hombre andino había llegado a su conclusión, que eran poco más que animales parlantes. Pero hubo otras respuestas ante la situación de explotación del indio, como la humanitaria-legal, representada por la Asociación Pro-Indígena (1909-1915) del filósofo Pedro Zulen (1889-1924) y de la escritora Dora Mayer (1868-¿?) y su órgano de expresión, *El Boletín Pro-Indígena* (1912-1915); o la estrictamente legal, como la representada por Manuel Vicente Villarán (1873-1958) y su artículo de 1907, “Condición legal de las comunidades” (Gonzales 1996). En este panorama de ideas se entiende mejor el remecimiento que debió haber producido en las estructuras intelectuales oficiales el discurso de González Prada.

ANDINISMO Y RADICALISMO EN LA PROPUESTA DE LUIS E. VALCÁRCEL

La continuación del pensamiento radical de González Prada con respecto al tema indígena pertenece a Luis E. Valcárcel (1887-1991) y su célebre *Tempestad en los Andes*. Este libro fue publicado en 1927, gracias al impulso de José Carlos Mariátegui —que además escribió el Prólogo—, y de Luis Alberto Sánchez que colabora con el Epílogo en páginas sumamente incitadoras y polémicas. Justamente, ambos textos, los de Mariátegui y Sánchez, son parte de la famosa “polémica del indigenismo” (Sánchez 1976), además de otros autores y textos como el propio Valcárcel y su *Tempestad*, Hildebrando Castro Pozo, José Ángel Escalante o Enrique López Albújar, por ejemplo.

Valcárcel había nacido en el mismo departamento que Mariátegui, Moquegua. Y al igual que este, fue un migrante. En efecto, la familia Valcárcel se mudó, cuando el futuro pensador era muy joven, a la ciudad del Cusco. No por razones económicas, pues, dedicados al comercio, los Valcárcel gozaban de comodidades y bienestar; se trataba de una familia de clase media acomodada que buscaba nuevos horizontes de expansión económica y social. En su nueva residencia, Valcárcel se integró al sistema escolar primero y universitario después, y pudo observar directamente la explotación de la que era objeto el indio a manos de gamonales y feroces terratenientes. Valcárcel no fue inmune a lo que vio, por el contrario, se despertó en él una profunda sensibilidad social que con el tiempo adquiriría consistencia ideológica cuando descubriera el marxismo.

Líder de un temprano movimiento reformista estudiantil en 1909 en la Universidad San Antonio Abad del Cusco, Valcárcel también apoyó el inicial populismo que encabezó Guillermo E. Billinghurst. Es decir, Valcárcel miraba a la realidad peruana con ojos sensibilizados ante las causas de los marginados y explotados. Junto a otros intelectuales cusqueños conformó el grupo Resurgimiento, dedicado a estudiar la realidad de su provincia y la situación del indio. Como investigador, sus estudios permitieron introducir la Etnología en el Perú, y en cuanto a las funciones públicas llegó a ser Ministro de Educación, entre otras responsabilidades.

Las primeras tesis de Valcárcel corroboran su interés por la realidad regional. Cusco era uno de los centros de mayor y feroz concentración de tierras por parte de los hacendados y, en consecuencia, escenario de persistentes movimientos indígenas por sus territorios y en contra de la explotación de la que eran objeto. En este contexto, Valcárcel tuvo como un interés principal encontrar las bases del desarrollo y la

modernización del Cusco. En 1913 escribió dos tesis. En la primera, referida a la realidad agraria de la región (“La cuestión agraria en el Cusco”), sugería la industrialización de la agricultura y el sistema de libre empresa. En la segunda, titulada “La Universidad del Cusco”, sostenía la necesidad de defender y potenciar las universidades provinciales como uno de los ejes del desarrollo científico, económico y moral de un país tan heterogéneo como el Perú. En la tesis de 1917, “Los problemas actuales”, el tema de preocupación de Valcárcel es la descentralización, a la que entendía como palanca que permitiría la desaparición del poder casi omnímodo del que gozaba el cacique provincial (Valcárcel 1981; Rénique 1991).

El discurso sobre el indio que se construía desde las esferas oficiales —cultural y políticamente hablando— se caracterizaba por tratar de convertirlo como un motivo estético, con pasado solamente pero sin presente, y mucho menos sin futuro. Se trataba de negar su presencia social, ni considerarlo como una fuerza que podía remecer el edificio oligárquico tan perfectamente jerarquizado. En otras palabras, el ser indígena podía evocar la grandeza de su historia, enaltecer su integración con la naturaleza, entusiasmar por su capacidad de trabajo, entre otras cosas, pero nunca podía ser reconocido como un sujeto social o político, ni en potencia. Por esta razón, la estilización estética era también esterilización social. La literatura que se produjo en este sentido encuentra exponentes en escritores como Ventura García Calderón (1886-1959) o José Gálvez (1885-1957), por ejemplo. Simultáneamente, en los años veinte, y ya Leguía en el poder, desde el Estado también se impulsó un discurso sobre el indígena. Intelectuales como José Ángel Escalante, por ejemplo, e instituciones como el Patronato de la Raza Indígena, buscaron legitimar al gobierno con sectores sociales sensibles ante la situación del indio, tratando de neutralizar las energías cuestionadoras que buscaban en el indio al nuevo rebelde.

Valcárcel resume su visión sobre el indio justamente en *Tempestad en los Andes*. El título lo toma de una de las secciones que componen dicho libro. No se trata de una investigación de historiador ni de antropólogo. Es la proclama de un ideólogo o, en palabras de Mariátegui, de un profeta. Para ello combina la denuncia social con la creación literaria, con el objeto de sensibilizar al lector con respecto a la realidad de los habitantes de los Andes. Quizás una de las partes más importantes de este libro sea “Ideario”, fragmentos del propio Valcárcel acerca de lo que llamaba “andinismo”. Según él mismo lo definía: “Andinismo es agrarismo: es retorno de los hijos pródigos al trabajo honesto y bendito bajo el gran cielo: es la purificación por el contacto con la

tierra que labraron con sus manos nuestros viejos abuelos los Incas” (Valcárcel 1972: 105).

Tempestad... tampoco es un libro unitario, orgánicamente estructurado. Es, en verdad, una compilación algo compleja y abigarrada de textos, tanto del propio Valcárcel como de otros autores que este reproduce para dar fuerza a la idea de que el indio es un asunto central que debe ser abordado tanto por intelectuales como por políticos, especialmente los críticos y rebeldes. Hay un tono mesiánico en *Tempestad...* que explica en gran parte su influencia; transmite un sentido apocalíptico que emana desde su propio título. Pero además, hay un elemento que lo singulariza, y es su adscripción al leninismo. Curiosamente, combina el relato mítico proveniente de lo andino con la fría racionalidad moderna propia de la ideología marxista-leninista. Pero ambos tienen en común el sentido de redención que evocan; aleación *ad-hoc* para un profeta.

Había señalado que el libro de Valcárcel es la continuación radical de las opiniones de González Prada. En efecto, mientras este había subrayado que nadie más que el indio podía ser su propio redentor, Valcárcel también afirmaba: “El problema indígena lo solucionará el indio” (Valcárcel 1972: 130). Esto es explicable en sus términos porque: “Es la raza fuerte, rejuvenecida al contacto con la tierra, que reclama su derecho a la acción” (Valcárcel 1972: 20). Pero tomemos nota de lo siguiente: la apelación constante de Valcárcel a la raza. Así, continúa: “El día que todas las conciencias sientan el orgullo nacer de esta madre sublime —la Raza— que aguarda largos siglos la hora de su rehabilitación, habrá desaparecido el problema indígena” (Valcárcel 1972: 111). La revolución, entonces, para Valcárcel, partiría de la raza indígena que, ya portadora de una ideología explícitamente revolucionaria —el marxismo—, lograría alcanzar la ansiada y tanto tiempo postergada liberación. Fielmente leninista, Valcárcel no olvida un elemento central en su idea de revolución: el liderazgo: “La dictadura indígena busca su Lenin”.

Paradójicamente, Valcárcel es, simultáneamente, el continuador pero también el negador de González Prada. Lo continúa cuando comparte con el pensador ácrata la idea de que los propios indígenas deberán dirigir el camino de su liberación, pero lo niega cuando introduce la necesidad de un Mesías. Y esto es, efectivamente, muy leninista. Lenin había afirmado que la conciencia política solo podría ser llevada desde afuera a los obreros por los políticos revolucionarios profesionales, por el partido. Esta afirmación, trasladada a la realidad agraria del Perú por Valcárcel, significaría que los

indios también necesitan que la conciencia política deba ser portada por quienes son capaces de portar una ideología revolucionaria. Estas afirmaciones revelan los obstáculos con los que se topaban los ideólogos de la revolución indígena en cuanto a la configuración de los indios como sujetos políticos revolucionarios. Valcárcel, entonces, busca separar al sujeto social del conductor, pero este no es definido con claridad, no queda especificado si se trata de un caudillo en particular o de un partido, el comunista.

Otro aspecto del discurso de Valcárcel es que transmite un racismo a la inversa, y aquí también entra en contradicción con González Prada. Como hemos visto, este se burlaba de los sociólogos que pretendían explicar las divisiones sociales gracias a las características raciales; se trataba de una superación en el pensamiento social. Pero Valcárcel, en algo que sorprende, incide en los términos raciales para sustentar exactamente lo contrario a quienes dos décadas atrás portaban explicaciones raciales: la legitimidad de la revolución liberadora. Por momentos, se percibe en los textos de Valcárcel cierta esencialización del factor racial, como cuando dice: “La raza permanece idéntica a sí misma”, o “No mueren las razas”. El mirador de Valcárcel parece ser el del factor racial. Guillermo Rochabrún ha señalado un matiz importante en este tema, pues llama la atención que cuando el autor de *Tempestad...* habla de “razas” es para hacer más evidente la escisión del Perú entre explotados y explotadores, y para relevarlas como portadoras de culturas que se oponen (Rochabrún 2007). En otras palabras, Valcárcel no se está refiriendo a los elementos étnicos sino a expresiones culturales. El tema sigue siendo polémico. Recordemos que Valcárcel se consideraba heredero del discurso gonzalezpradiano (que relegaba la explicación racial) y que había abrazado el marxismo (que es un discurso de clases, no de razas).

La radicalidad de Valcárcel se aprecia mejor cuando sentencia que blancos y mestizos degradados serían expulsados por medio de esa tempestad incontenible que estaría bajando desde los Andes para retomar lo que desde hace siglos pertenece al indígena. Incluso, llega a afirmar que, de ser necesaria, se justificaría la desaparición física o aniquilamiento de aquellos que viven en las costas; no tendría que haber lamento por ello: “Desgraciadamente para el tirano, las razas no mueren”, sentencia. Y su presagio adquiere un carácter tenebroso cuando dice: “Desde su mirador de la montaña, desde su atalaya de los Andes [el indio] escruta el horizonte ¿Bastará el millón de víctimas blancas?”. Seguidamente, increpa al bárbaro civilizado: “Altanero dominador de cinco siglos: los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar si persistes en tu conducta suicida”. Para luego lanzar una admonición:

“Pero un día bajarán los hombres andinos como huestes tamerlánicas. Los bárbaros — para este Bajo Imperio— están al otro lado de la cordillera. Ellos practicarán la necesaria evulsión” (Valcárcel 1972: 116).

Valcárcel construye una explicación mucho más dramática y apocalíptica que la que había ofrecido González Prada cuando se refiere a la ausencia de la nacionalidad peruana: “...el Perú es indio y lo será mientras haya cuatro millones de hombres que así lo sientan, y mientras haya una brizna de ambiente andino, saturado de leyendas de cien siglos...” (Valcárcel 1972: 113). Para Valcárcel: “La sierra es la nacionalidad”. Esta frase evoca, aunque pueda sorprender, a otras que pronunció en 1905 Riva Agüero, cuando señalaba que los Andes constituyen la columna vertebral de la nacionalidad, y que el Perú no puede olvidar al indio; se salva o se redime con él. Obviamente, que el contenido político e ideológico de las palabras de Valcárcel es totalmente distinto al de Riva Agüero. De este modo, recusa otras explicaciones que en esos mismos años corrían paralelas, con ideas que rescataban el papel del mestizo (como fuerza cultural y sujeto político) en la construcción de la nacionalidad, como lo sostenía Luis Alberto Sánchez, por ejemplo, entre otros.

Otro escritor cusqueño, José Uriel García (1884-1965), también tenía como objeto de preocupación al indígena. Producto de sus reflexiones es su importante libro *El nuevo indio*, de 1930 (García 1973), que también forma parte del contexto de la “polémica del indigenismo”. García también estaba plenamente convencido que era necesario extraer al indio de las condiciones de explotación en las que ahogaba su vida día a día, pero sostenía que eso no significaba mirar atrás, añorando al tiempo ido. La liberación de indio —afirmaba— suponía el aprovechamiento de las enseñanzas organizativas y colectivistas de las comunidades indígenas. En este aprovechamiento positivo cumplían un papel fundamental los conductores, es decir, los intelectuales indigenistas:

Para [José Uriel] García el reto de la intelectualidad indigenista era cómo acercarse a la masa y hacerse ‘copartícipe’ de su drama, de maneras que los intelectuales mistis se hicieran indios ‘mediante su dolor y con esa energía crear un ideal que sea una pasión fecunda’. Tanto García como Valcárcel ofrecieron pocas pistas acerca de cómo este encuentro emocional habría de transformarse en acción política. Para ellos, dicha confluencia era más bien una tarea romántica, un ‘apostolado’ basado en la voluntad y la entrega individual (Rénique 1991: 91).

No obstante coincidir en este punto básico con Valcárcel, García se distanciaba de él en un punto central: el papel que le cabe al mestizo en la transformación social y en la constitución de la nacionalidad. El mestizo es, en los términos de García, justamente, “el nuevo indio”, capaz de recoger las tradiciones colectivistas andinas y de proyectarse al futuro. El mestizaje propuesto por García se diferenciaba del defendido por Víctor Andrés Belaunde, premunido de su ideología socialcristiana, por ejemplo, para quien el catolicismo constituía el lazo espiritual que unía las tradiciones andina y occidental, proveyendo la identidad definitiva a la nación peruana (Belaunde 1984). La propuesta de García guarda más cercanía con la de Castro Pozo, quien recogía las experiencias del trabajo cooperativo del hombre de los Andes y sostenía que el mestizo era la encarnación del nuevo sujeto.

El discurso de Valcárcel era maximalista y, en cierto sentido, algo añejo. No podía ser exitoso debido a un factor decisivo: la imposibilidad del indígena de constituirse en sujeto político organizado capaz de crear la nacionalidad. En muchos aspectos, la mirada de Valcárcel estaba llena de un contenido tradicional, más allá del ropaje ideológico que lucía. La nación, en tanto conquista política, estaba lejos de ser una realidad pues la posibilidad de su constitución recaía en un sujeto aún no conformado. La nación seguía siendo una promesa, no una realidad.

Avanzando el siglo XX y hasta la actualidad, el ser andino no ha podido constituirse como sujeto político a no ser efectuando una conversión, la de ser cholo, es decir, ciudadano de raigambre popular y de tradiciones culturales andinas recreadas en las urbes invadidas por los torrentes migratorios de la sierra a la costa, pero que aún no ha sido capaz de generar sus propias representaciones políticas.

IDEOLOGÍA, POLÍTICA E INDIGENISMO EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

La posibilidad de conformar al indígena como sujeto político está claramente expresado en José Carlos Mariátegui (1894-1930) desde su opción socialista. Con él, la mirada sobre el indio como sujeto no solo político sino, además, revolucionario, llega a sus niveles más altos de formulación.

Mariátegui adoptó la ideología marxista luego de un proceso relativamente veloz, pues tuvo una vida corta, solo vivió 36 años. Aunque su proceso intelectual se desarrolló en Lima, Mariátegui había nacido en el departamento de Moquegua como Valcárcel, y como él también, migró, a la capital, a Lima, todavía muy niño. Ingresó a trabajar al diario *La Prensa*, siendo apenas un adolescente, como operario, pero

rápidamente su inteligencia y vivacidad intelectual le abrirían las puertas para ejercer el periodismo con tal éxito que se convirtió en uno de los escritores más requeridos por los lectores del Perú oligárquico. En 1919 el gobierno de Leguía lo becó para viajar a Europa, un hecho que por muchos ha sido entendido como un exilio encubierto. La experiencia que Mariátegui vivió en el Viejo Continente fue fundamental, pues fue ahí que conoció de cerca el marxismo en auge, doctrina política a la que se adscribió sin reserva, pero sin dogmatismo.

Mariátegui, a su regreso al Perú, en 1923 —el mismo año en que Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), el futuro fundador del aprismo, salía deportado del país por el propio leguismo—, se dedicó a una intensa actividad intelectual y política, difundiendo el marxismo como lectura crítica de la realidad, intensificando su actividad periodística, dando vida a revistas fundamentales —como *Amauta* (1926-1930) y *Labor* (1928-1929)—, publicando libros centrales del pensamiento peruano —como *La escena contemporánea* (1925) y, especialmente, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928)—, participando activamente en política —fundó el Partido Socialista (1928)— e impulsando la organización de los trabajadores mediante la creación de la Central General de Trabajadores del Perú (CGTP) en 1929.

Si bien desde muy joven Mariátegui exhibió una sensibilidad especial frente al drama humano —lo que le llevó a denunciar las míseras vidas de los pobres y excluidos—, y de una aguda mirada crítica ante la vida política peruana —especialmente notoria en sus crónicas parlamentarias—, la consolidación de una reflexión madura e integrada sobre el problema social ocurrió luego de su viaje a Europa y de su encuentro con el marxismo. Por ello, la etapa biográfica previa a su viaje al Viejo Continente el propio Mariátegui la calificó como su “edad de piedra”. No obstante, el marxismo en el pensador peruano estuvo muy lejos de constituirse en un mirador ortodoxo o sectario, por el contrario, lo convirtió en un otero abierto y generoso para captar la realidad en toda su complejidad. Su apertura intelectual fue tanta que el marxismo institucional representado en la III Internacional lo veía con recelo y desconfianza, como un posible o inevitable enemigo. Pero a pesar de este nuevo mirador adoptado por Mariátegui hay algo que considerar con atención.

En el primer número de *Amauta*, en la “Presentación”, Mariátegui explica por qué optó por ese nombre: “El título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo”. Como en el caso de Valcárcel, Mariátegui ya había adoptado el marxismo —que privilegia las clases sociales—, y se identificaba

con el mensaje de González Prada —que había dejado en un lugar secundario el tema racial—, pero al igual que el escritor cusqueño no hace referencia a las clases sino a la raza. Ya sea para darle un carácter nacional a su publicación, o porque entendía que esa apelación le otorgaba una mayor radicalidad a su propuesta, lo cierto es que se trata de una apelación bastante heterodoxa para un marxista que se había hecho tal en el Viejo Mundo, nada menos.

La nueva doctrina que Mariátegui halló en Europa le permitió leer la realidad peruana con ojos diferentes a los de su juventud. Y esa nueva lectura la difundió mediante el uso del ensayo. Por medio de él combinó elementos de explicación que el marxismo oficial consideraba demasiado heterodoxos. Uno de ellos fue la introducción de la idea del mito, proveniente de George Sorel. El otro fue, precisamente, el tema indígena, que los guardianes de la pureza marxista consideraban populista, en referencia al populismo inicial, es decir, el ruso, el de los intelectuales aristócratas que se acercaban al campesinado.

Mariátegui estaba convencido —y así lo hizo saber— que emergía un nuevo espíritu que permitía una comunicación más densa entre los peruanos y sus maneras de pensar. En este ambiente renovado apareció una revista de provincia que trató temas similares a los de *Amauta* y dentro de un proyecto parecido. En efecto, en Puno empezó a circular el famoso *Boletín Titikaka* (1926-1930), dirigido por Gamaliel Churata, líder del Grupo Orkopata y autor de un libro de avanzada en su tiempo, *El pez de oro*. *Boletín Titikaka* es ejemplo destacado de la preocupación emergente por el tema del indio, y ejerció su influencia al lado de otras publicaciones periódicas como *Ande*, *Tea*, *Kosko* (1924-1925/1934), *Atusparia* (1927-1928), *Chirapu* (1927-1928), *Kuntur* (1927-1930), *La Sierra* (1927-1930), *Chasqui*, *Wikuña*, *La Puna*, *El Indio*, seguramente entre muchas otras más. Desde los discursos de Manuel González Prada, la acción de la Pro-Indígena, los libros de creación literaria y de crítica social (como el ya analizado de Valcárcel, por ejemplo), incluso desde la plástica se fue tomando mayor conciencia del atraso y explotación en los que vivía el hombre andino.

Los intelectuales indigenistas del Grupo Orkopata, afrontaron serios problemas en su relación con el mundo indígena, al que quería representar. Justamente, estas dificultades revelan en escala los problemas que se reproducen en todos aquellos que pretendieron hablar *en* y *por* los indígenas:

Al convertirse los indígenas en ciudadanos, los indigenistas se convirtieron en observadores o intermediarios que cumplían su función a medias. A pesar de que no les daban voz a los indígenas, su intermediación quedó debilitada [...] En otras palabras, al margen de la intervención indigenista, los indígenas habían creado un espacio en el cual ejercían sus derechos ciudadanos ya sea porque la sociedad necesitaba de ellos —tal como se necesitaba el chamán o al domador de caballos— o porque habían encontrado los intersticios de la ley (Zevallos Aguilar 2002:128-129).

No obstante, esta incorporación ciudadana era parcial, fragmentada y no necesariamente constituía a los indígenas como sujetos políticos. De alguna manera, Mariátegui también enfrentó esta contradicción.

Expuesto de manera sumamente breve el ambiente y el puesto de observación construido por Mariátegui, se puede comprender un poco mejor la mirada que dirigió al problema del indio. De manera casi natural, su referencia fundamental son los planteamientos expuestos por González Prada y que ya hemos visto. Retomando parte de las afirmaciones del pensador anarquista, Mariátegui señala lo siguiente:

La solución del problema indígena tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios [...] Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico (Mariátegui 1980: 49).

La solución que desliza Mariátegui es de un carácter eminentemente político. La necesidad que reclama ser satisfecha —superar la dispersión de la población indígena— encubre, en realidad, la exigencia de hacer de los cuatro millones de indios un sujeto político. De otra manera, dispersa y sin una conducción unitaria, se perpetuarán las condiciones de su explotación; así, su liberación solo será una posibilidad remota.

Buscando ubicar a Mariátegui al interior de una tradición intelectual, se puede afirmar que pertenece a la populista, es decir, colocarse desde el punto de vista del pueblo para comprender la realidad en su integridad, encontrando en él virtudes superiores. Desde dicha ubicación intelectual, Mariátegui impela a la población indígena por la acción grupal, colectiva. Él mismo explica este énfasis al relevar su identificación ideológica:

Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando

aparte las razones doctrinarias, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas (Mariátegui 1980: 52).

Para Mariátegui, el problema del indio empieza en la economía y, aunque suene extraño para un marxista ortodoxo, termina con el mito. En efecto, “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”, afirma (Mariátegui 1980: 35). El problema del indio es, pues, el problema de la tierra. Pero eso es solo el primer paso, falta todavía el factor determinante que hará posible redimir al habitante del Ande, el mito, la esperanza, encarnada en la revolución socialista:

No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. [...] La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla (Mariátegui 1972: s/p).

Como en otros autores, para Mariátegui resolver el problema indígena es hacer viable a la nación, pero con el ingrediente de una clara y consciente adscripción socialista. Con ello, se distancia del pensamiento anarquista así como del racismo sectario que de alguna manera representaba Valcárcel. Si bien ambos —Mariátegui y Valcárcel— enarbolan la salida revolucionaria socialista como la única que podrá liberar al indio, el pensador socialista no cae en los excesos dogmáticos de este. En sus palabras:

Y sucede que mientras, de un lado, los que profesamos el socialismo propugnamos lógica y coherentemente la reorganización del país sobre bases socialistas y, —constatando que el régimen económico y político que combatimos se ha convertido gradualmente en una fuerza de colonización del país por los capitalismo imperialistas extranjeros,— proclamamos que este es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista... (Mariátegui 1972: s/p).

En un artículo de polémica con Luis Alberto Sánchez (1900-1984), “Intermezzo polémico”, del 25 de febrero de 1927, Mariátegui vuelve anudar indigenismo, socialismo y nacionalismo cuando afirma:

El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas” (Mariátegui 1977: 217).

Y en “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, del 11 de marzo de 1927, Mariátegui precisa la profunda vinculación que existe entre socialismo, revolución y construcción nacional:

El nacionalismo de las naciones europeas —donde nacionalismo y conservatismo se identifican y consustancian— se propone fines imperialistas. Es reaccionario y anti-socialista. Pero el nacionalismo de los pueblos coloniales —sí, coloniales económicamente, aunque se vanaglorien de su autonomía política— tiene un origen y un impulso talmente diversos. En estos pueblos, el nacionalismo es revolucionario (Mariátegui 1977: 221).

Mariátegui busca explícitamente atacar a las explicaciones racistas y tesis imperialistas provenientes del pensamiento conservador, el cual señalaba que el indígena era una fuerza naturalmente retrógrada que frenaba el desarrollo: “La suposición de que el problema del indio es un problema étnico, se nutre más del envejecido repertorio de las ideas imperialistas” (Mariátegui 1979:40). Tampoco se trata de un problema humanitario, como en su momento representó la Asociación Pro Indígena, impulsada por intelectuales buena fe, y que cumplió papel positivo en su momento, pero que ahora ya resulta insuficiente. Mucho menos es un problema que lo resolverá la mirada eclesiástica o pedagógica.

El problema del indio para Mariátegui, repitémoslo, es el de la tierra. Desde esta afirmación, que encierra todo un programa, sostiene la inminencia de la oposición contra la dominación imperialista, es decir, desde el proceso de toma de conciencia política de los indígenas que les permitirá superar su dispersión, se constituirán como un sujeto liberador, no solo de sus propias condiciones de explotación sino de la nacionalidad misma: “La lucha contra el imperialismo, no confía ya sino en la solidaridad y en la fuerza de los movimientos de emancipación de las masas coloniales” (Mariátegui 1980:41). Y, de modo complementario: “Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias [...] La corriente indigenista presiona ya la acción oficial” (Mariátegui 1980: 48).

Como afirma Carlos Dancourt (2006), es posible encontrar hasta este momento una mirada dualista en las explicaciones de Mariátegui, en el que funcionan las dicotomías indio/criollo, costa/sierra. Pero lo que causa admiración en el pensador socialista es cómo, poco tiempo después, modifica sustancialmente su mirada. En sus trabajos más netamente de análisis y propuesta políticas —como “El problema de las razas en América Latina” y “Punto de vista anti-imperialista”, presentadas en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929— Mariátegui subsume el tema del indio al de la lucha de clases; además, reivindica el papel revolucionario que puede tener el mestizo de base popular, representado especialmente en el minero, que incorpora en sus vivencias tanto lo indígena (en sus comunidades) como lo capitalista (su trabajo bajo formas de relación de este tipo) (Mariátegui 1977: 21 y ss).

Las afirmaciones esbozadas fueron pronunciadas por Mariátegui entre 1927 y 1929. Estos años ubican sus reflexiones de más alto contenido político e ideológico. Es un tiempo de definición como pensador marxista y organizador político revolucionario. En otras palabras, su manera de entender el problema indígena —y sus variaciones— está coherentemente relacionada con su activismo político.

Como alternativa a las formulaciones de Mariátegui se consolidaba un discurso mesticista que se diferenciaba del mesticismo imperialista de Francisco García Calderón y del espiritual de Víctor Andrés Belaunde. Esta vez aparecía una fundamentación del discurso sobre el mestizo dotado de emoción social y de posibilidades de cambio, incluso revolucionario. Luis Alberto Sánchez, en sus formulaciones opuestas al indigenismo de Mariátegui, y también el de Víctor Raúl Haya de la Torre traducido al campo político y desde las ventanas que abrían las nuevas investigaciones académicas como las de Jorge Basadre (1903-1980) contaban con la ventaja de encontrar más rápidamente a un sujeto social y político en el mestizo, que tenía presencia nacional y no mostraba la fragmentación que el propio Mariátegui reconocía en los millones de indios que componían la nacionalidad. Sospecho que este nuevo “descubrimiento” fustigó a Mariátegui a abandonar el convencimiento indigenista para acercarse a posiciones mesticistas, como hemos visto, aunque como señala Rafael Tapia (1995), esta reticencia a ver el mestizo se debe a razones personales.

Tapia sostiene que Mariátegui —hombre de su época al fin—, internaliza el racismo predominante que le impide verse a sí mismo, y positivamente, como un mestizo, como cholo. Este dolor subjetivo intenso lo lleva a crear un nosotros imaginario que le permite resolver esta contradicción, aunque solo provisionalmente,

mediante un particularismo étnico indígena y un universalismo moderno socialista. Por otro lado, la imposibilidad de asumirse como lo que es, hace que Mariátegui, como reacción, y luego de su viaje a Europa, (sobre)valore sus raíces andinas, buscando en ellas virtudes superiores y al sujeto político revolucionario. En conclusión, señala Tapia, Mariátegui no logra escapar a la cárcel racista (que se expondría más crudamente con respecto a los afro-descendientes, por ejemplo), lo que explica que entienda al indio como una degradación que debilita las raíces indígenas; esto solo podría ser superado a mediados del siglo XX con la aparición del escritor José María Arguedas (1911-1969). Si bien en el caso de Mariátegui, como hemos visto, la filiación política e ideológica fue fundamental para que variara sus puntos de vista acerca del mestizo y de la constitución del sujeto revolucionario, habría que preguntarse cuánto de esta negación a mirarse a sí mismos como lo que son ha incidido en los intelectuales peruanos a la hora de tratar de comprender la nación, el indigenismo y la política.

Como sabemos, la muerte de Mariátegui, ocurrida en 1930, truncó tanto el proceso que lo llevaba a una comprensión y explicación marxista total de la realidad nacional, y también el político-organizativo en el que se había comprometido tan consecuentemente. El año de su muerte es sumamente simbólico en la historia peruana, pues ese mismo año acabó el gobierno autoritario y modernizador de Leguía, volvió Haya de la Torre al país para dar inicio al gran partido político de la historia peruana, el APRA y, también, es el comienzo de la reagrupación de las élites oligárquicas más retrógradas que darían sustento a una de las etapas más oscuras de la vida republicana, signada por dictaduras militares, combate a la inteligencia y feroz represión de las clases populares. En ese escenario, tumultuoso y confrontacional, Mariátegui —su recuerdo al menos— ocuparía un lugar secundario.

BIBLIOGRAFÍA

Belaunde, Víctor Andrés (1984), *La realidad nacional* [1931], Tipografía Santa Rosa, Lima

Cadena, Marisol (2004), *Indígenas mestizos. Raza y Cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima

Dancourt, Carlos (2006), “Pluralidad étnica y nación en el Perú en los ensayos de José Carlos Mariátegui”, en *Allpanchis Phuturinga*, Segundo semestre, Cusco

Elias, Norbert (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México

García, José Uriel (1973), *El nuevo indio*, Editorial Universitaria, Lima

Gonzales, Osmar (1996), *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Ediciones Preal, Lima

González Prada, Manuel (s/f), *Horas de lucha*, Lima S.A., Lima

Cornejo Guinassi, Pedro (1987), “González Prada: una ética radical”, en *El Zorro de Abajo* núm. 6, enero

Lauer, Mirko (1996), “Discurso del indigenismo”, en *Anuario Mariateguiano* Vol. VIII, núm. 8

Mariátegui, José Carlos (1980), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], Empresa Editora Amauta, Lima

----- (1978), *Peruanicemos al Perú*, Empresa Editora Amauta, Lima

----- (1977), *Ideología y política* [1928], Empresa Editora Amauta, Lima

----- (1972), “Prólogo” a L.E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Editorial Universitaria, Lima

Matvejevic, Pedrag (1993), “Desilusiones de un disidente”, en *El País* núm. 278, Año VII, Madrid, 17 de junio de 1993

Neira, Hugo (1996), *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima

Portocarrero, Gonzalo (2007), *Racismo y mestizaje, y otros ensayos*, Fondo Editorial del Congreso, Lima

Rénique, José Luis (1991), *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Cepes, Lima

Rochabrún, Guillermo (2007), *Las visiones sobre las divisiones sociales*”, inédito

Salazar Bondy, Augusto (1977), “Rebeldía de González Prada”, en *Manuel González Prada, Ensayos escogidos*, Editorial Universo, Lima

Sánchez, Luis Alberto (1978), *Don Manuel*, Editorial Universo, Lima
----- (1976), *La polémica del indigenismo. José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez*, Mosca Azul editores, Lima

Tapia, Rafael (1995), “Mariátegui: desarraigo y peregrinaje, en pos del Perú andino mestizo”, en Portocarrero, Gonzalo Eduardo Cáceres y Rafael Tapia (editores), *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Valcárcel, Luis Eduardo (1981), *Memorias*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima
----- (1972), *Tempestad en los Andes [1927]*, Editorial Universitaria, Lima

Zevallos Aguilar, Ulises Juan (2002), *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*, Lima, IFEA-BCR