

2.4.91

Mario:

Piense q' te puede

intresor

Pedro

Hueso Hímen N° 26 Feb 90
Lima

Hueso Húmero n° 26 Febrero 1990 Lima

IMPRESIONES DEL INDIGENISMO¹ / CARLOS FRANCO

[Para M. L.]

Acerca de la problemática identidad de los indigenistas

SI revisamos las biografías de los indigenistas de los años 20 bien pronto advertimos una cierta comunidad en sus señas de identidad. Como se sabe, casi todos ellos procedieron socialmente de hogares de propietarios de tierras, comerciantes, empleados públicos, profesionistas liberales. Sus familias, como ellos en su infancia y adolescencia, habitaron en las ciudades de las principales provincias o en las sedes capitalinas de los departamentos de la sierra y la costa dinamizadas por el ferrocarril sur-andino, el comercio de lanas, las inversiones mineras del capital extranjero, la modernización tecnológica de las haciendas azucareras y algodonerías, los colegios secundarios y las universidades, las ferias regionales y las nacientes industrias, signos todos de la primera irrupción de la modernidad del siglo en el interior del Perú. Casi todos ellos, igualmente, fueron "racial" y culturalmente mestizos, cholos o blancos. Casi todos culminaron sus estudios se-

1. Contenido de la exposición realizada en el Seminario-Taller que sobre "Propuestas Culturales y Comunicación Política en el Perú" organizó el Centro "Calandria" en mayo de 1989.

Impresiones del indigenismo

45

cundarios y universitarios, cuando los colegios secundarios y las universidades eran instituciones educativas de y para la élite del país. Casi todos migraron a Lima, cuando eran muy pocos los que podían hacerlo. Casi todos concluyeron sus vidas como profesionales destacados, como intelectuales notables y no pocos se hicieron profesores universitarios, funcionarios públicos, parlamentarios y hasta ministros.

Cuando se registran sus señas de identidad social uno concluye preguntándose, como yo lo hago ahora, ¿porqué siendo mestizos hablaron de los indios; siendo urbanos y ciudadanos, del campo y los campesinos; siendo miembros de las élites provincianas, del "bajo pueblo quechua o aimara"; descando conquistar Lima, del interior del país? En otros términos, ¿porqué estos hombres no hablaron directamente de sí mismos o, más bien, de los problemas e intereses del grupo étnico y social que era el suyo? ¿Porqué hablaron de "los otros"?

Por cierto, si hablaron de los otros, es decir de los indios, es porque éstos no podían acceder a la palabra pública, autorepresentar sus intereses o disponer de un espacio y un papel en el estrecho escenario del teatro político-cultural impuesto por el poder de la época. Pero la ausencia del otro, esa inmensa mayoría étnica, descrita sumariamente como las tres cuartas o cuatro quintas partes del Perú en los escritos de esos años, no determinaba, por sí misma, que los indigenistas hablaran de ellos o por ellos. Tampoco es explicación suficiente recordar que, en la concepción teatral y representativa de la cultura y la política de entonces, quien deseaba ser un actor, como querían ser los indigenistas, debería asumir una representación social, porque ellos tuvieron varias opciones disponibles y, entre otras, la de representarse directamente a sí mismos. Igualmente no me resulta convincente, como explicación, recordar la impronta romántica y populista de sus actos a la que era inherente, en la atmósfera de la época, hacer suyas las "causas de los de abajo", pues pudieron también hacer suyos los intereses de las nacientes multitudes plebeyas de los obreros y artesanos de las ciudades. Finalmente, tampoco creo que la proximidad física y existencial de los indios sea causa, por sí misma, de su representación por los indigenis-

tas (por aquello de que se habla de lo que está más cerca o se conoce) pues los grupos sociales más próximos a los indigenistas fueron los mistis y principales o los estudiantes y universitarios de sus provincias.

Lo que quiero decir entonces es que ni la "ausencia" de los indios, ni las imposiciones de la representación, ni el elan romántico y populista de la época, ni la cercanía física y existencial de aquellos me parecen, ni por separado ni en conjunto, causas suficientes del discurso sobre los indios que es el contenido del discurso indigenista. Permítaseme entonces explorar en otras direcciones.

Para que los indigenistas hablaran sobre los indios fue necesario, según mi opinión, autoelaborar una representación de ellos mismos que, *en su propia condición existencial*, revelara ciertas experiencias comunes con los indios, fundadores a su turno, del descubrimiento de ciertos intereses compartidos con éstos. Esa experiencia común, real e ilusoria al propio tiempo, era la de habitar un espacio sociocultural que los identificaba genéricamente como provincianos, serranos o andinos.

Como sabemos, la pertenencia geográfica no funda necesariamente una identidad sociocultural o sociopolítica si no es por la mediación de experiencias existenciales que la saturan de sentido. El espacio de pertenencia de los indigenistas (la sierra) no era tal, sin embargo, sin la percepción de otro espacio con respecto al cual la identificación tuviera sentido, en este caso, la costa. Del mismo modo, la identidad provinciana y serrana de los indigenistas, que da cuenta de su espacio sociocultural, sólo surgió o pudo ser reconocida como contraparte de otra, ajena, limeña o capitalina, blanca o criolla. Pero, bien mirado el asunto, de esa subjetiva comparación de espacios geográficos o de espacios socioculturales sólo puede surgir una conciencia horizontal de la diferencia geográfica o de la diversidad cultural. Para que de esa contrastación surgiera una conciencia impugnadora de lo limeño y lo costeño, de lo blanco y criollo, que fue una de las marcas principales del discurso indigenista, fue necesario el reconocimiento por éstos de una desigualdad abrumadora entre los espacios geográficos y culturales contrastados, inscrita en otro plano de las comparaciones,

que es el plano del poder. A las luces y sombras de este plano comparativo, la diferencia espacial y la diversidad cultural se transformaron en desigualdad política. Por ello su identidad geográfica y cultural, como serranos y provincianos, concluye convirtiéndose en identidad antioligárquica y anticentralista.

El reconocimiento del poder ajeno, como se sabe, sólo se experimenta como sufrimiento cuando nos bloquea la expresión o el desarrollo de las capacidades actuantes o potenciales que reconocemos como nuestras. Quien lea los textos, registre las conductas, compare los valores de su obra o recuerde sus más íntimos testimonios personales sobre sí mismos, rápidamente constatará que ellos sufrieron el bloqueo que el poder oligárquico, centralista, blanco y limeño, opuso a sus autoreconocidas capacidades personales y grupales, como a la deseada movilidad social que con ellas era posible.

Pero el poder del otro no sólo se sufre al percibir la inhibición que impone al desarrollo de las propias capacidades. Se le sufre, y doblemente, cuando ese poder desconoce nuestra existencia o cuando actúa ante nosotros de un modo que no sólo hiere nuestra autoestima sino que niega nuestro derecho a ser reconocidos como sujetos portadores de derechos. Pues bien, como lo registran sus testimonios personales, los indigenistas sintieron en el curso de sus propias vidas, aunque a través de modalidades, situaciones, sentidos e intensidades diferentes, las experiencias existenciales de la indiferencia, el abandono, el desapego y el desprecio que marcaron la vida de los indios. Y las entendieron como expresión de la valoración y las actitudes básicas hacia ellos del Estado oligárquico y de la Lima blanca y criolla. En otros términos ellos fueron, en diferentes momentos de su vida, "tratados como indios" no siéndolo. De este modo se fundaron emocionalmente y se enraizaron en sus mentes las bases subjetivas de lo que fueron sus propuestas regionalistas, descentralistas o federativas en el plano estatal; su reclamo de una reforma agraria que destruyese el gamonalismo que sustentaba, en su propio entorno sociogeográfico, el ajeno y dominante estado oligárquico y lime-

ño; o su acre, irritado y violento discurso antioligárquico, antilimeño y anticosteño.

Pero la representación que los indigenistas se hicieron de sí mismos (como toda autoimagen personal y colectiva) no sólo incorporó una visión del poder oligárquico y limeño y de su relación con él. Visión que, como hemos visto, les permitió experimentar ciertas situaciones ante el poder y percibir, por tanto, ciertos intereses comunes con los indios. Esa representación incluyó también una valoración de sí mismos estremecida por su propia relación con los indios. Quienes como ustedes han leído los textos indigenistas de la época, habrán advertido la magra, violentamente crítica y ciertamente avergonzada valoración que los indigenistas tuvieron de su propia condición étnica y social. Para explicarla creo que es necesario recordar que su experiencia familiar, durante su infancia y adolescencia en las provincias serranas, los obligó a percibir su pertenencia a una minúscula élite social, étnica y urbana, abrumadoramente rodeada, tanto física como culturalmente, de millones de indios y siervos, hoscos, distantes y silenciosos. Pero esas experiencias les impusieron igualmente la percepción de que gentes como ellos, con sus mismas señas de identidad, explotaban, castigaban y despreciaban a los indios, a "sus" indios, y usufructuaban de los valores materiales y simbólicos, de los bienes físicos y atmósferas espirituales a cuyo consumo, ellos mismos, no fueron ajenos. Y hasta en los colegios secundarios de la sierra y en la costa en que estudiaron, la mayoría de los cuales eran propietarios de fundos y haciendas, muchos debieron sentir la distancia que los separaba de un mundo de siervos e indios que no era el suyo. Tampoco debieron serles extraños en su infancia y adolescencia los rumores o los relatos de la violencia inaudita de las insurrecciones campesinas de inicios de siglo y del período 15-23 o las amenazantes previsiones que los notables de los pueblos hacían circular para el caso nunca deseado de que los indígenas empuñaran la justicia con sus propias manos.

El conjunto de éstas y otras experiencias asociaron la representación de su condición étnico-social con profundos sentimientos de extrañamiento, de vergüenza y de amenaza

frente al mundo de los indios y provocó en muchos indigenistas una huida de sí mismos, el desconocimiento de su identidad étnica y social y la búsqueda ansiosa de otra, ajena y distinta, que los fusionara con los "otros", es decir, con los indios. Por ello, muchos de ellos escribieron las páginas más violentas y estremecedoras que yo recuerde escritas en el siglo contra los mestizos, es decir, contra ellos mismos. Por ello, elaboraron un discurso provinciano, serranista o andinista que no sólo revelaba su irritado cuestionamiento del poder oligárquico, blanco y limeño, sino que tras su sincretismo homogenizador y su aparente unicidad ocultaba sus reales diferencias económicas, sociales y étnicas con los indios. Por ello, acaso, transfirieron a los limeños, costeños, blancos y criollos del Perú de la época, tras el anuncio de su liquidación cultural y hasta física por vía del presagio milenarista de una violenta e inminente invasión india de las ciudades y del dominio indio de la totalidad del territorio geográfico y cultural del país, la misma sensación perturbadora de amenaza que debió estremecerles en sus medios familiares y ciudadanos allá en el pasado, cuando niños y adolescentes.

Entendido lo anterior, conviene reparar en dos hechos aparentemente contradictorios: *primero*, al elaborar un discurso unitarista y fusionante de los indios y de ellos mismos, tras el rótulo genérico de "serranismo" o "andinismo", los indigenistas concluyeron presentando, con excepciones conocidas, un indio muchas veces abstracto, desocializado, intemporal; *segundo*, al hablar de los otros, es decir de los indios, concluyeron representando sus propios intereses.

Expliquémonos.

Si los indigenistas fueron reconocidos en el teatro cultural y político de la capital y el Perú (publicación de sus libros y ensayos, acceso a diarios y revistas, discusión nacional de sus ideas, prestigio sociocultural, puestos públicos, apropiación de una parte de la plusvalía cultural de la década, etc.) fue porque ellos concluyeron por convencer al poder y los grupos dominantes de la época que ellos representaban los intereses reales de aquella mayoría india en movimiento cuya representación se autoatribuyeron. De este modo ingresaron los indigenistas, pero no los indios, al

escenario de la participación cultural y política del país. En otros términos, sin proponérselo consciente y voluntariamente (por lo menos en el caso de los indigenistas más sinceros), ellos objetivamente instrumentaron a los indios para el logro de sus propios intereses como grupo social. Lo que quiero decir es que terminaron siendo reconocidos por lo que ocultaron de sí mismos y revelaron de los otros. Esto es, por negar su verdadera identidad en el mismo movimiento que la expresaba.

Me importa señalar todo esto porque al decirlo creo estar refiriendo una de las más ambiguas mecánicas de elaboración, presentación y representación de intereses que envolvieron a los indigenistas. Pero lo digo también porque, siempre según mi opinión, esa mecánica, sin saberlo o sabiéndolo, ha ordenado y ordena el trabajo de las generaciones peruanas de intelectuales-políticos que conozco. Dicho de otro modo, siento que estoy hablando no sólo de uno de los problemas esenciales de la compleja identidad político-cultural del país sino, para decirlo más directamente, de los problemas de los que estamos reunidos aquí, esta tarde. Creo estar hablando de nosotros.

Entre la identidad autoatribuida y la identidad histórica

Quien se haga cargo de lo dicho hasta aquí y lo examine bajo el imperio de ciertas normas éticas abstractas o de una discutible perspectiva psicologista, acaso concluya descubriendo una suerte de inautenticidad personal o social, cultural o política, en los indigenistas de los 20. El problema para los que así piensan, y al propio tiempo se crean "hombres y mujeres de izquierda", es tornar congruente esa percepción subjetiva de inautenticidad con la identidad histórica del indigenismo como un profundo y auténtico movimiento nacional, democrático y popular.

Lo cierto es que, efectivamente, ellos pasaron a la historia y fueron reconocidos por las sucesivas generaciones de peruanos como vitales portaestandartes del proceso de cambio, nacionalización y democratización de la sociedad peruana o como fundadores de una tradición en la que, sin rubor y acaso con orgullo, se recuestan los hombres y mujeres autocalificados hoy como "progresistas".

Como se sabe, la razón histórica, que hasta ahora ha sido siempre razón política, no acostumbra juzgar a los hombres o movimientos por sus intenciones, por sus conductas o por las relaciones de autenticidad o inautenticidad existente entre ellas. Lo cierto es que la razón histórica juzga a los hombres y movimientos por las consecuencias sociales de sus actos e intenciones. Y entre aquellas y éstos se encuentran los demás y, más precisamente, las interpretaciones que de las intenciones y conductas de los actores elaboran los otros actores y, entre ellos, los actores privilegiados del poder.

Pues bien, el grupo dominante, oligárquico y limeño, concluyó interpretando el discurso y la acción indigenista como una amenaza para su poder. En el contenido de ese discurso no percibieron sus particulares motivaciones de grupo, su menguada base real de poder, sus necesidades de integración a la sociedad que dominaban. El grupo oligárquico concluyó creyendo en la ficción representativa de los indigenistas, en su capacidad no sólo simbólica sino real de representar a los indios, en su disposición política para articular una voluntad contestataria y nacional contra su poder. Y actuaron, en consecuencia, rechazándolos. Cuando así procedieron, la ficción indigenista se transformó en anuncio de la verdadera realidad india, su voluntad representativa en signo de la presencia indígena, su menguado poder propio en masivo poder político. Lo que estoy diciendo es que las consecuencias objetivas del discurso indigenista, es decir, la respuesta de rechazo de la oligarquía (basada en su propia interpretación del indigenismo), transformó para siempre el sentido histórico de este movimiento. Así, lo que pudo ser integrado se volvió disruptivo; lo que pudo ser incorporado culturalmente, fue marginado; lo que pudo manipularse, se hizo indomesticable. *Por la realidad de la ficción*, entonces, los indigenistas se convirtieron históricamente, en *conscientes promotores de las consecuencias de su discurso*.

Lo que en todo caso importa registrar es que por la reificación de la ficción indigenista, los indios asomaron a la conciencia nacional, que fue acaso una *primera sombra* de su propia participación en el país. Ello, a su vez, al tiempo que disolvió la ficción la hizo verdad auténtica en la con-

ciencia del país y de las generaciones que después se sucedieron.

No estoy seguro, sin embargo, si los indigenistas fueron conscientes de la influencia del poder oligárquico en la definición de su propia identidad histórica. Ni siquiera estoy seguro de si algunos de los notables ensayistas de la década fueron conscientes de la compleja relación entre la identidad que se atribuyeron y la identidad histórica con que después fueron conocidos. Acaso Sabogal fuera el único entre ellos que cobró conciencia de lo ocurrido. En efecto, Sabogal no se identificó como indigenista al comienzo de su acción cultural y explicó las razones por las cuales su pintura no debería ser calificada de ese modo. Sin embargo, al comprobar que, cualesquiera que fueran sus razones, el calificativo lo siguió acompañando, asociado con el desdén y la crítica de los propietarios monopólicos del gusto clásico y europeo, concluyó reconociéndose como tal y asumiendo orgulloso la identidad que le era otorgada o impuesto por la élite pictórica de Lima.

Nadie que observe lo señalado con mirada alerta podrá sorprenderse de lo ocurrido históricamente con la identidad indigenista. En realidad, con los indigenistas se realizó la misma operación que con la identidad de sus representados: los indios.

Para explicarlo brevemente recordemos que los indios no formaron parte del mundo andino antes de la conquista española. En otros términos, ellos no existieron como tales en los aproximadamente 19 mil y tantos años de vida andina "autónoma". Antes de la llegada española, la identidad varia de los andinos era chimú, nazca, huanca, lupaca, caxamarca, huari, quechua, etc. Fue la conducta de aquellos, y la reacción frente a ella, lo que creó a "los indios" y su "república". Del mismo modo, entonces, el poder oligárquico "creó" al indigenismo como un movimiento democrático, popular y nacional. Pero al hacerlo, los indigenistas fueron eso... para siempre.

Resumamos ahora nuestra interpretación: La identidad histórica de los indigenistas no fue definida, al menos de manera decisiva, por sus intenciones, autoimágenes, expectativas y conductas. Ella se forjó al interior de la conflictiva

relación sociocultural y sociopolítica que los opuso al poder y los intereses que enfrentaban y se impregnó por tanto del contenido valorativo de los juicios, los calificativos y las identidades que éste les atribuyó. Quien repare en lo anterior acaso comprenda que, como parece indicar la experiencia acumulada, la única base duradera empleable por los actores sociales, culturales o políticos para definir el sentido histórico de sus actos no se encuentra, insistimos, al menos de modo decisivo, en las normas subjetivas usadas para enjuiciar sus intenciones, metas o conductas sino en las consecuencias de estas *refractadas* por su relación con los *otros* y *el poder*. Por cierto, ésta es otra manera de decir que el reconocimiento por los actores de las distancias entre su identidad autoatribuida y su identidad histórica sólo es posible si ellos renuncian, en la evaluación de sí mismos, al imperio omnímodo del yo y sus beneficios subjetivos y aceptan esa verdad trivial del sentido común que define la identidad como una suerte de "excedente característico y duradero" forjado al interior de cambiantes y conflictivas relaciones socio-culturales o socio-políticas en distintos y específicos momentos del proceso histórico. Es altamente probable que ciertos indigenistas fueran conscientes de ello en los años 20. No estoy seguro, sin embargo, de que esa fuera la situación de la mayoría.

¿Indigenismo o indigenismos?

Pero, ¿existió "el indigenismo"? El indigenismo es una fórmula sumaria, equivoca, encubridora. Por su unitarismo, ella no transparenta la complejidad, la diversidad y los cambios de los indigenismos realmente existentes de comienzos de siglo.

En efecto, ¿qué directa relación de sentido une al "nuevo indio" de Uriel García y al indio utópico de Valcárcel; o, al indigenismo arribista y calculadoramente adaptativo de "la sierra" y al afirmativo "indio-mestizo" de Castro Pozo; o la brutal crítica cuasi-racista de "Kuntur" y la voluntad concertadora de "Amauta"? ¿Y cómo explicar, dentro del sentido identificatorio del "indigenismo" las diferencias evidentes entre aquél, asistencialista y protector pero siempre

sincero, de la Asociación Pro-Indígena de la Mayer y Zulen y el ventajismo político del Patronato Indigenista del leguismo; o las complejidades de la relación entre Valcárcel, García y los indigenistas cuzqueños?

Lo cierto es que detrás de cada uno de estos grupos y personajes, de sus conflictivas relaciones, habitaban maneras distintas de percibir al indio y sus relaciones con meztizos, criollos y blancos; formas diferentes de enjuiciar el imperio, la colonia y la república, orientaciones diversas frente a la situación que enfrentaban y preferencias contradictorias en relación con los actores políticos del momento, en fin, distintos modos de pensar el destino del Perú: suprimiendo alguna de sus corrientes históricas, aceptando todas ellas en un pluralismo estático y paralelista o imaginando su integración posibilista en una sola, única y progresivamente construida identidad nacional.

Por ello, el indigenismo no fue un movimiento, si por ello se entiende la articulación organizativa de sus grupos regionales, la unidad de sentido de sus propuestas o programas o la identidad de una acción pública consciente y voluntariamente concertada. Y por ello también la crisis de los 30 los sorprendió apristas, comunistas, leguistas, sanchezceristas, descentralistas o simple y llanamente... marginales. ¿Cómo entonces hablar del "indigenismo"? ¿No es acaso más realista hablar de los indigenismos, de grupos indigenistas, o, si se quiere, de una constelación de indigenismos?

Aquí nuevamente el poder hizo lo suyo. Si la idea de un "movimiento indigenista" se abrió camino en la conciencia histórica de las generaciones siguientes no fue tan sólo porque la temática fue común, aunque distintas las propuestas y tampoco, al menos de modo exclusivo, por la necesidad de ahorrarnos la complejidad de lo vario por la vía de caracterizaciones sumarias o sintéticas o, en fin, por esa tendencia explicable de las generaciones actuales a unificar lo separado o conciliar lo distinto cuando lo separado y lo distinto forman parte de las generaciones precedentes.

Aunque todo ello contribuyera a producir la idea ulterior de un movimiento indigenista entre el 20 y 30, sus respectivos influjos no son equiparables a los originados por el re-

chazo del mundo y el poder oligárquico e hispanista que concluyó desde el exterior y por la fuerza de sus medios impositivos, culturales y políticos, "unificándolo".

Pero aquí nuevamente el símil de los indios luego de la conquista española nos es útil para explorar lo ocurrido en la propia conciencia de los indigenistas. Del mismo modo que aquellos concluyeron reconociéndose como tales y asumiendo acaso como suya la identidad impuesta por los españoles, los indigenistas hicieron lo propio al percibir el rechazo del poder oligárquico de todas y cada una de sus diferentes posturas en la década del 20. Refractados por ese rechazo, observándose en él como en un espejo, ellos comenzaron a advertir luego de los 30 que si el rechazo era el mismo es porque todos, acaso sin saberlo, eran "lo mismo". ¡Cómo sorprendernos entonces cuando los viejos indigenistas ayer u hoy concluyen su balance memorioso del pasado reconociendo el valor de sus pares, amenguando las diferencias que los opusieron cuando jóvenes o recordando, y por tanto inventando, los lazos invisibles que tejieron (en el futuro) su común y pasada identidad!

Y la "aleación del socialismo con el indigenismo"

Cuando se disuelve la imagen del indigenismo en la diversidad real de los indigenismos entonces se torna necesario reexaminar el sentido de la conocida definición de Mariátegui según la cual el socialismo peruano sería una aleación del socialismo con el indigenismo.

Si recuerdo bien, luego de su definición, Mariátegui la argumenta afirmando que el indigenismo, dando cuenta de las reivindicaciones de la inmensa mayoría india del país, enraizaba el socialismo en el regazo de las multitudes y en su historia nacional.

A la sombra y abrigo de lo sostenido hasta aquí, debemos preguntarnos qué era el indigenismo para Mariátegui. Cuando Mariátegui se refería al indigenismo, ¿aludía a los contenidos de sus discursos, a los grupos que lo portaban o a su visión sincrética de unos y otros? Como se sabe, ni los discursos se reducen a los grupos sociales que lo portan ni éstos son reducibles a aquellos. Si el indigenismo se

El mismo análisis conduce a distintas propuestas si se reconstruye el "concreto pensado" manteniéndose la separación analítica

expresaba realmente en distintos grupos o movimientos con diferentes visiones de los indios, el país y su futuro, entonces ¿cómo Mariátegui podía subsumir las diversidades y diferencias existentes bajo el rótulo genérico del "indigenismo" y enraizar en él el filón nacional del socialismo? Si, en cambio, lo identificaba con la reivindicaciones explícitas de los discursos indigenistas ¿cómo podía desconocer que el potencial sujeto de esos discursos no eran los indigenistas sino los indios y que éstos, no controlando los medios para expresarlo, no eran por tanto sus sujetos reales? Y si se acercaba a los indigenistas definiéndolos como grupos sociales capaces de articular su idea socialista con las reivindicaciones de los indios ¿cómo podía desconocer la instrumentación que algunos de ellos realizaban de la temática india para su estrategia de movilización incorporativa hacia las alturas de la sociedad de su tiempo o las obvias diferencias que concluyeron separándolos en distintos cursos políticos?

Para los que estén dispuestos a enfrentar el sentido de nuestras preguntas deberá serle claro que Mariátegui afirmaba como realizable una posibilidad abstracta o cuasi-ilusoria cuya única alternativa de concreción real radicaba en su capacidad personal para saturar ideológicamente, unificando su sentido, el discurso de los indigenismos, condición necesaria tanto para su articulación organizativa como movimiento, como para hacerlo el "traductor" o el intelectual orgánico de los "indios". Y para ello, como es evidente, era preciso disponer de un largo horizonte temporal saturado por su presencia y su voluntarista actividad. Y digo ello porque Mariátegui no debió desconocer que el escaso desarrollo material de los intercambios del mercado, las ominosas condiciones de servidumbre en el régimen de haciendas, el aislamiento geográfico de las comunidades y el contenido autosuficiente de su producción y consumo, no fundaban precisamente las condiciones necesarias para la constitución de los indios como un sujeto organizado y autónomo de sus propias reivindicaciones o para el pasaje de su conciencia étnica y localista a otra nacional y socialista.

Quien revise los artículos de Mariátegui en su polémica con Sánchez o sus escritos en *Peruanicemos el Perú* o

7 *Ensayos...* rápidamente percibirá su conocimiento de los problemas implicados en los indigenismos concretos de su tiempo (y que nosotros hemos referido en nuestras anteriores preguntas) así como de la necesidad de la reforma agraria y la regionalización económica como reformas indispensables para promover la constitución de los indios en sujetos políticos autónomos. Consciente sin embargo de los problemas de los indigenistas, Mariátegui decidió registrarlos como expresiones inevitables de un proceso de evolución que la conciencia, la experiencia y el tiempo se encargarían de llevar a su término.

En el marco de nuestra interpretación, la apuesta de Mariátegui, no encontrando fundamento en los datos más obvios de "la realidad", sólo podía enraizarse en los intersticios de su subjetividad, en el activismo voluntarista de su presencia, en la esperanza de un largo tiempo disponible para su proyecto. Al final de cuentas, Mariátegui apostaba por sí mismo. Que ello ocurriera cuando comenzaba a advertir la cercanía de su muerte no hace sino revelar el verdadero sentido trágico de su aventura existencial y política.

De los indios y el "mito socialista"

Intimamente vinculada con la definición de Mariátegui del socialismo peruano como aleación del socialismo con el indigenismo se encuentra su apuesta por el desarrollo del "mito socialista" como subjetivo promotor de la conciencia y la acción política de los indios.

Como sabemos, antes de su encuentro con Valcárcel, Mariátegui había hecho suya la afirmación de Sorel relativa a la sustitución de los mitos religiosos o cósmicos por los mitos sociales y políticos como motivadores subjetivos de la creación y acción de las multitudes "modernas". Al hacer suyo el planeamiento de Sorel, Mariátegui había replanteado —revalorándolo— el poder de la subjetividad como determinante psicológico de la acción socialista enfrentándose así a las visiones pragmáticas, positivistas o crudamente "materialistas" del marxismo de su tiempo. Sin embargo, antes de su encuentro con Valcárcel, el mito soreliano era

para Mariátegui, como parecen demostrarlo sus escritos previos al año 27, una orientación interpretativa de carácter general empleada como instrumento a través del cual se distanciaba críticamente de las visiones positivistas y construía su propia y creativa visión del marxismo y el socialismo. Esa interpretación filosófica se convierte en Mariátegui en orientación política, es decir, se traslada del plano general de las ideas al específico campo de la acción concreta, cuando Valcárcel en su texto el 27 da cuenta del renacimiento indígena o del surgimiento de un nuevo indio imantado por una esperanza porvenirista, por un mito socialista. El punto de vista de Valcárcel influye en Mariátegui actualizando su visión soreliana del mito al dotarla de una base empírica y objetiva en el movimiento de lo real. El mito entonces para Mariátegui no es más una prefiguración intelectual de la realidad sino un activo proceso configurador del movimiento indígena en la realidad peruana. En otros términos, el mito no es sólo un signo intelectual, es ahora una realidad viva y, como tal, no sólo se presente sino que se registra.

Conviene ahora interrogarnos acerca de la consistencia política de la operación realizada por Mariátegui al abrigo de su lectura de Valcárcel. Para ello es preciso, sin embargo, realizar algunas necesarias precisiones. No se trata por cierto, y mejor es decirlo rápidamente, de cuestionar en general el rol atribuido por Mariátegui a la subjetividad en la acción política ni de expresar disenso con su crítica general de la visión positivista del marxismo y socialismo de su tiempo. Se trata más bien, al menos para nosotros, de indagar en la específica operación intelectual que conduce a Mariátegui a encarnar el mito soreliano en el mito indígena y de discutir la viabilidad sociopolítica de esa operación en la realidad de la sociedad peruana de esos años.

Tampoco se trata de internarse en el debate acerca de si Mariátegui, más allá del contenido preciso del mito soreliano, advirtió las relaciones entre éste y el tipo de modernidad europea que lo hacía posible, insistamos, más allá de la conciencia que Sorel tuviera de dichas relaciones. Como tampoco se trata, al menos en este momento de nuestra re-

flexión, de preguntarnos si Mariátegui había elaborado un análisis comparativo entre aquella modernidad y la que se insinuaba en el Perú de su época y si esta producía o no las condiciones para el desarrollo multitudinario de un mito socialista en el pueblo indio o, en general, en el naciente movimiento obrero e intelectual de comienzos de siglo.

Finalmente, tampoco discutiremos si, como señala la crítica conceptual realizada entre nosotros por Urbano, no era la noción de mito la que debía emplearse para significar el contenido de la ilusión o la realidad descrita por Valcárcel y Mariátegui.

Según nuestra opinión la propuesta del mito socialista de Mariátegui enfrentaba dos escollos aparentemente infranqueables opuestos por la "conciencia india" y la "realidad material" de la "modernidad" peruana de entonces.

En primer lugar, reconocer el mito socialista como una realidad psicopolítica en movimiento suponía admitir la transformación de la utopía del retorno por una meta global y prospectiva del futuro en la conciencia india y campesina. Resulta problemático creer, en este sentido, que al interior de una experiencia existencial de aislamiento geográfico, localismo costumbrista, sujeción a las estacionalidades del tiempo campesino, creencias panteístas, culto tradicional del pasado, convicción en los ciclos de regreso, técnicas manuales de producción, relaciones de servidumbre, etc., que eran algunas de las características de esa experiencia, se pudieran construir las bases subjetivas sobre las cuales enraizar masivamente un mito global, prospectivo y moderno como el socialista. En otros términos, lo que estamos problematizando aquí es la consistencia de la visión de Mariátegui acerca de "la mentalidad india" de la época y de su capacidad para producir o hacer suyo el "mito socialista".

En segundo lugar, reconocer la existencia del mito socialista como una tendencia subjetiva en movimiento, implicaba asumir que la forma real que tomaba la modernidad en el Perú de los 20 creaba las condiciones que la hacían posible o facilitaban su desarrollo. Es obvio que los datos de la realidad de la época no fundaban esa impresión por razones que el mismo Mariátegui conocía. El proceso de moderniza-

ción de los 20 no disponía del vigor material y el élan espiritual para generar las bases existenciales mínimas en las cuales enraizar multitudinariamente una imagen prospectiva, nacional y moderna del socialismo.

Cierto es que aquel podía producir, aquí o allá, esos personajes (maestros, promotores indios, comuneros modernos) que, como Urbiola, prefiguraban la posibilidad existencial y subjetiva de un camino nacional, moderno y socialista. Esos personajes, como otros signos de época, ciertamente podían ser observados por Valcárcel o Mariátegui como una suerte de expresiones adelantadas de un nuevo espíritu indígena. Pero ellos seguían siendo una base frágil, una señal episódica, una realidad exigua para levantar la certidumbre del nacimiento y desarrollo de un "mito" colectivo y de un movimiento socialmente transformador.

No podemos sin embargo continuar esta reflexión sin reparar en la esencial ambigüedad del discurso de Mariátegui en relación con el problema que analizamos. Como se traduce en sus textos, Mariátegui tenía un aguda conciencia de los problemas, ambivalencias y contradicciones de los indigenistas como del carácter casi levitatorio del anuncio de Valcárcel. Si en esas condiciones Mariátegui concluía simultáneamente aceptando y promoviendo la propuesta del mito socialista indígena, no es sólo porque ello encarnaba en la realidad una tendencia intelectual sedimentada por su lectura de Sorel. En su actitud debieron influir, entre otras, tres necesidades, psicológicas, intelectuales y políticas, que conviene relieves. En primer lugar, reconocer la existencia de un mito socialista movilizador del mundo indio, no importa cuán real, claro y masivo fuere éste, significaba para un hombre precisado de enraizar el socialismo peruano en el movimiento mayoritario de los indios como en la historia nacional, "encontrar" encarnado su deseo en la realidad o, más bien, autorepresentar su propio deseo como una expresión de ésta. En segundo lugar, consciente del carácter no indio de los discursos indigenistas, advertir la "existencia" de un mito socialista movilizador de los indios significaba para Mariátegui descubrir un puente articulador real y fundar en esa articulación la promesa de la conver-

gencia nacional del movimiento que "debía" portar el socialismo en el Perú. En tercer lugar, al aceptar y promover la idea de un mito socialista en los indios, Mariátegui implícitamente le señalaba a los indigenistas que su precisa tarea histórica era alentar o estimular el desarrollo de ese mito.

Como se observa, estoy tratando de explicarme la función que ese mito cumplía en relación con las necesidades psicológicas, intelectuales y políticas de Mariátegui y relevando simultáneamente los fines instrumentales para los cuales era empleado en su relación con los indios, los indigenistas y el movimiento intelectual del Perú de esos años. Al señalar la primera función de mito —satisfacer las necesidades de Mariátegui— lo que estoy afirmando es que esa forma de encarnar sus deseos en la realidad haciendo que ésta le dijera que eran ciertas sus expectativas, lo condujo a aventurarse más allá de la realidad. Al señalar la segunda función del mito —instrumentarlo para estimular la movilización convergente de indios, indigenistas e intelectuales— lo que estoy afirmando es que Mariátegui empleaba su figuración de la realidad como instrumento operativo, vale decir real, de sus propios fines.

Estas dos complejas operaciones sólo pueden ser comprendidas si se asume la naturaleza religiosa, en el sentido de creyente, de la postura existencial y política de Mariátegui. No es casual en este sentido que, en el prólogo al libro de Valcárcel, sostuviera que "un movimiento histórico en gestación no puede ser entendido, en toda su trascendencia, sino por los que luchan porque se cumpla (el movimiento socialista, por ejemplo, sólo es comprendido cabalmente por sus militantes...)". Siendo ello cierto, acaso Mariátegui no advirtió con idéntica claridad que lo que el movimiento socialista precisa para encarnarse en las multitudes es que éstas acepten los motivos, los argumentos y las razones de los socialistas *dentro del marco de su propio cuadro interpretativo del mundo y su experiencia*. Y ese cuadro, si bien posible de ser influido en su sentido por la acción persuasiva de los socialistas o por los hechos que éstos producen, no es reducible ni explicable por éstos. Ese plus irreductible a los actos o razones socialistas es genera-

do por la propia experiencia histórica o por la confrontación específica de las multitudes con su realidad que es la única que puede disponer endógenamente su conciencia social a atender o hacer suyas las razones o los actos de los socialistas. Si esa experiencia histórica o esa realidad social no generan esas disposiciones intelectuales y afectivas entonces la conciencia social de las multitudes no puede hacer suya las razones, los valores, los argumentos o la propuesta socialista. Y este parece ser el caso de la conciencia indígena y la conciencia nacional en el Perú de los años 20.

Pero tampoco es casual que, entreviendo los problemas que confrontaba, Mariátegui concluyera su prólogo del libro de Valcárcel afirmando que "... nada importa que para unos sean los hechos los que crean la profecía y para otros sea la profecía la que crea los hechos". Nuevamente, si bien ello es cierto, resulta claro, al menos para nosotros, que los enunciados políticos en circunstancias precisas toman partido por una u otra alternativa *aunque ambas sean igualmente válidas* en el largo tiempo histórico. Y en la situación política específica que Mariátegui debió confrontar, se inclinó por la segunda alternativa. Al hacerlo, acaso perdió de vista que en la circunstancia de su tiempo sólo los hechos —reforma agraria y/o regionalismo económico por ejemplo— podían construir, por la mediación de la realidad, las condiciones subjetivas para el desarrollo del "mito socialista" en las multitudes o acaso tan sólo, como ocurrió después, para la transformación del mito de Inkari (si alguna vez existió como mito colectivo en los Andes) en el mito del progreso del que da cuenta Degregori, observando los efectos subjetivos de la migración y la tardía y dependiente modernización iniciada en los años 50. Si en ello no reparó Mariátegui fue porque, creyendo en la inexistencia de condiciones políticas en el corto plazo para un cambio revolucionario en el Perú, definió su tarea en los términos de estimular la construcción, en un proceso laborioso de largo plazo, de la conciencia social que lo hiciera posible.

Pero acaso su error mayor, si de errores se puede hablar en situaciones como la suya, fue no haber comprendido lo que Quijano hace algunos años advirtió en relación con

las posibilidades de supervivencia de la cultura india y que Lauer recordara hace poco (y que nosotros citamos de memoria ahora por su relación de sentido con el tema de nuestras reflexiones): una cultura sólo puede subsistir cuando produce o controla los medios que hacen posible su objetivación en un discurso sobre sí misma y los otros. Y éste no era el caso del pueblo o los pueblos indios en los años 20 y acaso no lo sea ahora ni en el futuro previsible.

Afirmando lo anterior, no puedo evitar expresar una duda íntima respecto al valor de mis propias interpretaciones o juicios acerca de la operación intelectual y política de Mariátegui. En efecto, y al fin de cuentas, ¿cómo calificar, en uno u otro sentido, las certidumbres subjetivas en el campo incierto y problemático de las posibilidades históricas?

De la función social del "mito socialista"

El anuncio mesiánico de Valcárcel, que Mariátegui sorprende imantado por el "mito socialista", expresa una manera de situarse ante la realidad indígena y un modo de reflexionar sobre ella, cuyas claves conviene recordar. El "andinismo" de Valcárcel cubría un conjunto de ideas-fuerza cuyos contenidos son conocidos: resurgimiento de la raza india; percepción del incanato como la "edad de oro" de la historia nacional; identificación de lo indio como "lo peruano"; definición de los Andes y la sierra como habitat esencial del Perú; reconocimiento del panteísmo, el agrarismo y el colectivismo como núcleos esenciales de la cultura india; atribución a los indios de las características "viriles", capaces de transformar el país; reclamo de un cambio histórico que devuelva a la sierra y los indios el dominio del país; anuncio de una violenta invasión indígena que, descendiendo de los Andes y la sierra, ocuparía la costa y expulsaría a mestizos, criollos y blancos del territorio nacional, etc. Esos contenidos tenían su contracara en la violenta negación de la colonia y la república, de los mestizos, criollos y blancos, de la costa y la selva como componentes o vertientes de la nación peruana.

Como se sabe, estas ideas-fuerza han sido reiteradamen-

te registradas como el contenido principal del discurso de Valcárcel en esos años. Al procederse de ese modo, no se ha tenido en cuenta, sin embargo, la presencia de otras ideas que habitaron el mismo discurso y cuyo reconocimiento es necesario no sólo para comprender su sentido global sino también la función social que cumplía en el específico contexto sociopolítico de la época.

Entre esas ideas conviene reparar, en primer lugar, en la creencia de Valcárcel acerca de la existencia de una actitud de "espera activa" o de expectativa en los indios de "un Lenin" o de una vanguardia de hombres capaces de dirigirlos en el proceso de andinización del país. Esta idea se daba la mano con otra, según la cual el movimiento propulsor del proyecto andinista, estaba compuesto de los indios propiamente dichos y de los llamados "grupos indiófilos" o "indianizantes", élite "integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes..." (enero 1927). Esa "élite" o "grupo selecto" se constituía por los escritores, artistas e intelectuales cusqueños y formaba parte de la llamada Escuela Cusqueña. Ahora bien, en relación con lo señalado, importa retener, en tercer lugar, la relación predicada entre los indios y el grupo "indiófilo". Ella se expresa tan claramente en el texto de Valcárcel antes citado que no precisa interpretación alguna. Refiriéndose a dicho grupo, Valcárcel afirma que "El vendrá a ser el bautista de ideas que de nombre a las cosas y luz a los ojos del movimiento ciego... La indiada resurgente, informe como una nebulosa, contorneará su personalidad, bajo el cincel de verdaderos escultores de pueblos...; cuántos peligros trae consigo el deslumbramiento para quien emerge "de la negrura mística de los estadios primitivos" en la que por quinientos años ha vivido la raza de los Andes. De quienes la gufen depende el futuro... Esta "alma grande que despierta"... esta alma dotada de una demiúrgica voluntad de cultura, ha menester del grupo de escogidos que vive, siente, obra y sabe morir en nombre del pueblo". Por cierto, esa "oligarquía desinteresada y enérgica" percibía al Cusco como centro cultural del país y quería convertirlo en centro político no sólo del Perú, sino de toda la región andina

sudamericana. Esa percepción y este objetivo se enraizaban en "la fe viva en cierto papel providencial deparado al viejo solio de los inkas", en "el orgullo cusqueño de sentirse pueblo escogido" y en la certidumbre de ese grupo de constituir un grupo de "directores".

Por lo señalado hasta aquí, resulta claro que el discurso indigenista de Valcárcel, similar al de los miembros del grupo Kuntur, a pesar de las diferencias personales o situacionales que los opusieron en esos años, cumplía la función de justificar en el plano ideológico el liderazgo socio-político de los indigenistas cusqueños, expresando directamente sus intereses de poder y el carácter instrumental de su relación con "la indiada resurgente". Al abrigo de las referencias anteriores resulta aún más discutible la creencia de Mariátegui en un "mito socialista" motivando sea el discurso indigenista, sea la "espera india".

Ahora bien, si el mito es un discurso del pasado en la medida que es una visión de los orígenes, entonces el llamado "mito socialista", por definirse como una fuerza subjetiva que ponía en tensión el movimiento indio e "indiófilo" o como una imagen anticipadora de un futuro deseado, puede ser entendido como "un proyecto" o, dependiendo del sentido de los conceptos que se use, como "una utopía".

Si ello es así, entonces se abre el camino para una digresión que no puede ser sino ambigua. Ambigua porque la analogía histórica a la que recurriremos sólo sirve para sugerir o provocar ejercicios comparativos...

Como sabemos, si "los indios" fueron "creados" por la acción de los conquistadores españoles y por su reacción frente a ella, la utopía andina fue también, al menos inicialmente, una construcción imaginaria de la nobleza inca de fines del siglo XVI. Creada en su versión primera por Garcilaso, un mestizo bastardo, cusqueño, y miembro de la familia imperial, ella fue continuada en los primeros años del siglo XVII por Huamán Poma, un cacique provinciano que había colaborado en la extirpación de idolatrías, hasta concluir en las primeras décadas del presente siglo portada por mestizos, criollos o indios.

Si bien en cada época, circunstancia y lugar, la utopía cambió ciertas características de su contenido explícito, lo

característico de ella fue su idealización del imperio y su opción por el retorno a la "edad de oro" o por una construcción del futuro como espejo del pasado. De este modo, la utopía sirvió para reivindicar los fueros de la nobleza incaica o de los curacas de los pueblos indios en el control de las sociedades andinas. Que la utopía así generada, fuera incorporada, modificada, traducida o producida por los indios y campesinos andinos de la colonia y, la república o instrumentada para sus propios fines de sobrevivencia y cuestionamiento del poder colonial o republicano, no transforma su sentido primordial si en todos esos casos ella reclamaba el retorno al imperio, esto es, a una sociedad y un Estado controlados por la nobleza y los curacas.

Si lo señalado tiene sentido, entonces yo me pregunto si bajo condiciones históricas y culturales diferentes, los proyectos indigenistas "radicales" no eran sucedáneos del carácter elitista o "aristocrático" de la utopía andina original. Recordemos en este sentido, y en primer lugar, que los grupos indigenistas pertenecían a la élite urbana del mundo andino y eran jerárquicamente "superiores", en el sentido social convencional, al pueblo indio de sus provincias. Recordemos, en segundo lugar, que al interior de sus discursos se atribuyeron la condición de "directores" del pueblo indígena, término que en la época designaba a "los jefes". Recordemos, en tercer lugar, que ellos trabajaron con una idea unitaria de los indios que, detrás de su reivindicación histórica, les atribuía un rol dependiente o subordinado. Recordemos, en cuarto lugar, que el Cusco en sus discursos, cumplía un rol cuasi providencial. Recordemos, en quinto lugar, que ellos idealizaron el imperio incaico, no importa si agregándole ahora el calificativo de "socialista" o "comunista". En fin, las similitudes se pueden extender indefinidamente...

Como creo fácil entender, no estoy afirmando una continuidad histórica sino provocando una línea de reflexión. En realidad, lo que pretendo sugerir es que, dentro de condiciones histórico-sociales diferentes, el discurso indigenista "radical" puede ser analógicamente comparado con la utopía andina, pues cumplía una función ideológicamente similar.

Chan-Chán y los indigenismos

No es casual que los indigenistas precedieran históricamente a apristas, socialistas, descentralistas y comunistas. Los discursos indigenistas crearon un estado de conciencia nacional, un clan socialmente democrático, un espíritu de época sin los cuales los discursos posteriores no habrían encontrado ese terreno simultáneamente afectivo, intelectual y valorativo en el que descubrieron sus raíces. Por cierto no es del caso, al menos ahora, detenernos en el escrutinio de las relaciones de continuidad y ruptura, de despliegue e innovación, de correspondencias y discordancias de los indigenismos y los pensamientos políticos "modernos". Pero resulta autoevidente que las propuestas de reforma agraria, regionalización descentralista, nacionalismo cultural, integración del mercado, fundación de un estado nacional, vehiculizados por los discursos políticos ulteriores, sólo pudieron surgir y desarrollarse al interior de un espíritu de época y un estado de ánimo básicamente indigenista. Por ello, cuando se fusiló a miles de apristas en las noches de Chan-Chán no sólo murió con ellos, para el cuadro de posibilidades de la época, el sueño de Mariátegui de fundar el socialismo en la aleación del marxismo con el indigenismo, la promesa de Haya de un Estado nacional antimperialista, la propuesta del cooperativismo socialista de Castro Pozo o, para decirlo brevemente, el primer proyecto de modernización endógena del Perú. Con ellos, se abatió también, y acaso para siempre, el discurso indigenista. Todo lo que vino después sufrió el doloroso estigma de lo tardío. Y sólo es tarde, como se sabe, por mudanza de época...

Para concluir...

El lector de estas notas sorprenderá el carácter paradójico del razonamiento que desorienta esta reflexión, pues no son las certezas las que resultan privilegiadas en el texto.

Acaso para defenderme diga en mi favor que cuando la realidad es ambivalente, como fue la del indigenismo, los enunciados sobre ella sólo pueden ser paradójicos. Cuando la realidad resiste el viejo principio cognitivo y racional de

la identidad (porque las identidades son varias y cambiantes) o el principio de la contradicción (porque las contradicciones no se anulan o superan sino coexisten y se fusionan), entonces no parece quedar otra alternativa que reconocer que su naturaleza ambigua es mejor servida, acaso, por un razonamiento "paradójico".*



M. Onopordinis

* Luego de escribir estas notas y próximo a entregarlas a la imprenta, me encontré con "El indigenismo limeño: La Sierra y Amauta. Similitudes y Diferencias (1936-1930)" de José Tamayo. Al leerlo, me sentí atrapado por las mismas atracciones y repulsiones que me acercan y me distancian del indigenismo. Tamayo es el único y acaso el último indigenista del Perú de hoy. Leer ese texto, como los que escribí en los últimos años es, según mi opinión, una obligación inevitable para todos los que deseen comprender lo que fue y es el indigenismo entre nosotros.