

ASEDIOS AL INDIGENISMO

Martín Paredes Oporto

—*¡Dos indios!*—exclamó Manolo, echando la cabeza hacia atrás—. *Eso me recuerda algo... Pero, ¿a qué demonios?*

Dos indios, Alfredo Bryce

No es ningún hallazgo decir que el indio en el Perú siempre ha provocado rechazo, desprecio. Es casi un lugar común parafrasear ese cuento de Julio Ramón Ribeyro: **La piel de un indio no cuesta caro**. Indio, es un término colonial para designar al otro. Fueron miembros de un sistema de inclusión perverso: tenían obligaciones -como el tributo indígena- pero no derechos. En el siglo XVI aparece la república de españoles y la república de indios. En el siglo XIX la noción de patria, de nación, no incorporaba al indio, que constituía entonces las tres cuartas partes de la población. Hasta fines de ese siglo, la cuestión indígena no representó un tema de discusión en la sociedad peruana. Estaba claro que la indígena era una raza inferior, extrasocial. La oligarquía no necesitaba ocuparse del problema indígena: su idea de nación se reducía al Perú español y cristiano; una concepción aristocrática, hispanista, racista y católica. La brillante Generación del 900, los intelectuales orgánicos del civilismo oligárquico que salen de la derrota del 79, se ven obligados a replantearse el problema pero desde su posición elitista, estereotipada, excluyente.

En 1848, Narciso Aréstegui escribe **El padre Horán**, la primera novela que inicia toda una corriente que denuncia los abusos que cometen los gamonales a los indios. Clorinda Matto de Turner, en su novela **Aves sin nido** (1889), calificada como la anterior de «indigenismo romántico» e influida por el naturalismo francés, describe las miserables condiciones de vida de los indios de un pueblo de la sierra sur. Como González Prada, ella se levanta también contra la «tiranía embrutecedora»: la del juez de paz, el gobernador y el cura.

Revisamos las ideas de cuatro intelectuales representativos del siglo XX que, a su manera, pensaron, estudiaron y/o asediaron el indigenismo.

EL FRANCOOTIRADOR

Manuel González Prada y Ulloa, el aristócrata rebelde a la boba nobleza criolla, el dinamitero del discurso, el fino prosista que se sublevó hasta con la ortografía: un **angry old man**. Escribe en 1904 «Nuestros indios», ensayo que se incluye en **Horas de lucha**, que cambia de manera radical la visión que de los indios tenía hasta entonces la literatura sociológica peruana; con éste se inicia la temática indigenista desde la perspectiva económica y social.

González Prada plantea que el indio en el Perú no es sólo una raza biológica, sino una raza social: «cuando el serrano pierde su olor a llama resulta más limeño que el más redomado de los limeños» (citado por Luis Loayza en **Sobre el 900**). Se es indio en tanto pobre y explotado, pero si el indio posee dinero, se blanquea; y viceversa, un blanco pobre se aíndia, se cholea. Para González Prada la esencia del problema indígena no era racial ni pedagógica, sino económica y social: «al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social». Este ensayo fue el motivador de posteriores trabajos indigenistas, como los de Pedro Zulen (quien forma la Asociación Pro Indígena), Mariátegui, Haya de la Torre, José Uriel García y Luis E. Valcárcel.

Pero antes, en 1888, en su célebre discurso en el Politeama, González Prada encuentra las causas de la derrota en la Guerra del Pacífico en la ausencia de una conciencia nacional y en la profunda incapacidad de la clase dirigente para formarla en cuanto se explotaba y oprimía al indio, verdadero sustento de lo nacional: «con los ejércitos de indios disciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? (...) No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera». En 1876 la población indígena era de 1 millón y medio, representaba el 57% de los habitantes del país y casi el 100% eran analfabetos. Para González Prada el problema de la nacionalidad se resolvía mediante la liberación del indio de la servidumbre y el gamonalismo. Criticó en «Nuestros indios» aquellas teorías que, con un aparente sustento científico, sostenían la inferioridad de algunas razas, y que no eran otra cosa que una justificación de la explotación.

Como Abelardo Gamarra, González Prada encarnó cuatro estados de ánimo de su época: «revanchismo contra Chile, anticlericalismo contra la Iglesia Católica, anticivilismo contra la plutocracia gobernante y hurgamiento en la tragedia indígena y en la situación obrera». En 1891 funda la Unión Nacional, partido radical que promovía la devolución de las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, pero no tuvo repercusiones. ¿Cómo resolver la situación del indio? González Prada no quiere restaurar el imperio incaico: «la condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores».

EL PROBLEMA DE MARIÁTEGUI

El problema del indio es el problema de la tierra: con esta frase Mariátegui sintetizó su posición situándola en el aspecto económico. «La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus orígenes en el régimen de propiedad de la tierra», escribía en su famoso ensayo «El problema del indio» (1928).

Como años antes lo afirmara González Prada, Mariátegui sostenía que el principal problema para la constitución del Perú como nación estaba en la subsistencia de la masa indígena sometida a un régimen de explotación servil gamonalista, como antes con el encomendero. En el prólogo a **Tempestad en los Andes** de Luis E. Valcárcel, señala: «La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos. Ese régimen sucesor de la feudalidad colonial, es el 'gamonalismo'. Bajo su imperio, no se puede hablar seriamente de redención del indio». A lo largo de su obra, Mariátegui insiste en el concepto del Perú como una nación en formación. Sin embargo, para él la clave del problema nacional no residía en sus aspectos raciales (la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu), sino que tenía su base en la situación de explotación feudal y opresión gamonalista de la que era víctima la población indígena. La reivindicación indígena más instintiva es la reivindicación de la tierra. Mariátegui rechazaba radicalmente aquellas tesis que consideraban el problema indígena desde criterios administrativos, jurídicos, étnicos, morales, educacionales y eclesiásticos.

Mariátegui empieza a descubrir el mundo andino a través de la

rebelión de Rumi Maqui (1917), que reclama la restauración del imperio incaico. Entre 1919 y 1923 en los andes del sur se producen cerca de cincuenta rebeliones; su objetivo: la abolición del gamonalismo. El indigenismo oficial es auspiciado por Leguía: crea la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento, las comunidades son reconocidas legalmente, establece el Patronato de la Raza Indígena, convierte el 24 de junio en Día del Indio, se autodenomina Viracocha y pronuncia discursos en quechua, lengua que desconocía. En 1926, Mariátegui funda **Amauta**. 1927 es el año de la famosa polémica con Sánchez. Ambos escribirían el prólogo y el colofón de **Tempestad en los Andes**.

El problema indígena se vincula con el problema agrario. No se podía abolir la servidumbre indígena sin acabar con el latifundio. Y para Mariátegui el socialismo era la única ideología en la que se podría encontrar una solución. Mariátegui piensa el indigenismo desde la política. La solución de este problema era concebida por él como una tarea revolucionaria que debía ser realizada por los propios indios. Sólo la revolución y el socialismo podían liquidar los rezagos feudales: «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».

BUSCANDO UN INDIO

Mediante una bella prosa, en **Buscando un inca** Alberto Flores Galindo historia un país fragmentado, desde el siglo XVI hasta los 80: pasado y presente se miran a sí mismos como en un juego de espejos. La utopía andina es el hilo conductor. La idea de utopía ha atravesado la cultura occidental desde Platón hasta el siglo XVIII. Es una palabra europea: su fecha de nacimiento es 1516, su padre Tomás Moro. Su primer significado era lo que no tiene lugar en el espacio ni en el tiempo: una forma de soñar despierto, algo imposible. En Inglaterra y Francia se evocaba el paraíso adánico, en la Italia renacentista la tierra de nunca jamás. El país de la utopía fue el país de los Incas: una sociedad idílica.

¿En qué consiste la «utopía andina»? Las utopías andinas –en plural- son respuestas a problemas que afrontaron las sociedades andinas desde la conquista: dominación colonial y fragmentación social. Lo que busca la utopía andina es el regreso a la sociedad incaica y el retorno del inca –con toda la carga de milenarismo y mesianismo. No es simplemente una añoranza del pasado: el Inca

y el Tahuantinsuyo no son los históricos, sino que la imaginación popular –la memoria oral- ha ido idealizando la sociedad incaica hasta tornarla idílica. No es únicamente -dice el autor- un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. También es un intento de vislumbrar el futuro. Anuncia que algún día el tiempo de los **mistis** llegará a su fin y empezará una nueva edad. Fue una respuesta al problema de identidad que surgió después de la derrota de Cajamarca y la invasión europea. La ciudad ideal existió antes. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco.

La utopía andina ha ido variando según la época, el lugar y los grupos sociales. En su construcción un acontecimiento decisivo fue el Taqui Onkoy, movimiento religioso que predicaba la expulsión de los españoles y el regreso a lo pre-inca. También los relatos de Inkarrí (la noción cristiana de resurrección de los cuerpos asimilada por el pensamiento andino). Resonancias utópicas -dice Flores- se encuentran en los **Comentarios Reales** de Garcilaso –el nacimiento de la utopía andina-, en las rebeliones de Juan Santos Atahualpa y de Túpac Amaru II en el siglo XVIII y en la conspiración anticolonial de Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde a principios del XIX. Sin embargo, la utopía no ha podido remontar el carácter heterogéneo y fragmentario de la sociedad peruana. Las diversas versiones de la utopía andina tienen algo en común: «la utopía nace de un rechazo al presente y remite a un pasado, al encuentro con las tradiciones: negar la modernización», dice Flores. Todo ello se encarna en un personaje, en un mesías, que anuncia y quizá restaure el nuevo orden: la búsqueda de un inca.

Como anota Nelson Manrique, la definición de utopía andina al inicio del libro es la vuelta del inca y la restauración del Tahuantinsuyo. Pero en los capítulos finales el autor pretende fusionar las tradiciones andinas con el marxismo: ahora se trata de ver el desarrollo del marxismo en el Perú, un proyecto intelectual que busca insertarse en el movimiento popular. En el libro, lo dice el autor, subyace, ininterrumpidamente, un discurso político. ¿Cómo recogería el socialismo este discurso utópico? Flores Galindo reclama no sólo ideas sino también pasiones colectivas para construir el socialismo en un país pobre y atrasado, la fuerza del mito: «un socialismo que no signifique la destrucción de las culturas tradicionales, ni se edifique a costa de los campesinos. Estos son los desafíos intelectuales que plantea la utopía andina de cara al futuro».

UNA FICCIÓN IDEOLÓGICA

Mario Vargas Llosa escribió **La utopía arcaica** en 1995, a los 59 años, la edad que tenía José María Arguedas cuando se disparó un balazo en la sien. MVLI ha escrito un inteligente y polémico ensayo sobre lo que él llama las ficciones del indigenismo, teniendo como eje de análisis la obra y la atormentada vida de Arguedas: la literatura es indisociable de la biografía: la vida como género literario.

Uno de los propósitos del ensayo es estudiar la condición del escritor: rescatar al creador en Arguedas, a pesar de su carga de indigenismo, que es una «mitificación literaria». MVLI parte de una vieja premisa: la realidad de la literatura no es la de la realidad real. La literatura es mentira, pero que, mintiendo, expresa una verdad que sólo puede expresarse disimulada y encubierta. La mentira literaria pasa a ser realidad cierta. Y aquí viene el deslinde con la literatura indigenista: la idea de que ésta pretende documentar la realidad, levantar un catastro físico y social de la realidad, «la visión de la literatura como quehacer mimético de lo que existe, moralmente edificante, históricamente veraz, sociológicamente exacto, políticamente revolucionario»: la literatura como un servicio público. Arguedas experimentó el dilema entre obedecer a sus «demonios» o escribir literatura comprometida. Arguedas –un desarraigado- construyó un mundo original, afirma MVLI, y eso es lo que da a su obra riqueza literaria y accesibilidad universal. A partir de su visión del indio –estática: «el indio es el mismo de hace cinco siglos»- Arguedas construye una utopía arcaica que «surge de las cenizas de esta sociedad arcaica, rural, tradicional, mágica (folclórica en el sentido mejor de la palabra)». Un ideal arcádico andino hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista, alimentado por el andinismo, el agrarismo y el arcaísmo: «la antigüedad es virtud, como lo es el campo, en tanto que la modernidad y la urbe significan vicio y decadencia». Arguedas no aceptó nunca que el precio del progreso fuera la muerte de lo indio, la sustitución de su sociedad rural por otra industrial y urbana occidentalizada.

Hoy, esa sociedad dual descrita por los indigenistas ha sido trastocada por fenómenos como la reforma agraria, las migraciones, el terrorismo. El proceso de desindianización del indio y la desintegración de la sociedad andina tradicional asestó un golpe mortal al mundo –y a la utopía arcaica- que alimentó las ficciones y los sueños de Arguedas, transformándola en «un extraño híbrido», una sociedad amorfa donde cohabitan millones

de peruanos de origen serrano y costeños en un estado de «mescolanza, confusión, amalgama, entrevero». «Ni indio, ni blanco, ni indigenista, ni hispanista, el Perú que va apareciendo con visos de durar es todavía una incógnita de la que sólo podemos asegurar, con absoluta certeza, que no corresponderá para nada con las imágenes con que fue descrito –con que fue fabulado- en las obras de José María Arguedas».