



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

TRABAJO FINAL

*Concepciones de la alteridad social en
el indigenismo peruano de los años
veinte*

Alumno: Castilla, Martín
Legajo 64430/3
Correo electrónico:
castillamartin@yahoo.com

Directora: Mailhe, Alejandra

Fecha: 12 de julio de 2010

Abstract

El presente trabajo aborda las concepciones de la alteridad social en el ensayo *Tempestad en los andes* (1927) del indigenista peruano Luis Valcárcel, así como algunos aspectos de la trayectoria intelectual del autor, focalizando sobre las continuidades y rupturas ideológicas y epistemológicas respecto de la tradición de pensamiento previa -plasmada en los ensayos *Carácter de la literatura del Perú independiente* de José de la Riva Agüero y *Las democracias latinas de América* de Francisco García Calderón, así como también en el rupturista “Nuestros indios” de Manuel González Prada- y la contemporánea de J. C. Mariátegui.

Términos Clave

ALTERIDAD SOCIAL – INDIGENISMO –PERÚ – AÑOS VEINTE – HISTORIA DE LAS IDEAS/ HISTORIA INTELECTUAL

Índice

1. Introducción.....	4
2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de indigenismo peruano de los años veinte?.....	5
3. Concepciones de la alteridad social en el Perú de principios del s.XX.....	10
3.1. La “generación arielista” del 900: entre la estigmatización racialista y el borramiento culturalista del otro”.....	19
4. De la “República Aristocrática” al “Oncenio de Leguía”: apogeo y crisis de la hegemonía oligárquica.....	30
4.1. Hacia la conformación de una tradición intelectual crítica: los aportes de Manuel González Prada.....	34
4.2. Cambio en el clima de ideas, surgimiento de una nueva intelectualidad y conformación de un frente antioligárquico en los años veinte. Nuevas modulaciones del indigenismo peruano.	38
5. Un indigenismo contradictorio. Luis Valcárcel y <i>Tempestad en los Andes</i>	43
5.1. Mariátegui, lector de Valcárcel. Una primera aproximación al desencuentro ideológico entre marxismo e indigenismo.....	80
Bibliografía.....	87

1. Introducción

El presente trabajo se propone realizar una primera aproximación al abordaje de las concepciones de la alteridad social, y más específicamente de la alteridad indígena, construidas por los intelectuales indigenistas en Perú, en la década de 1920. Para ello se analizará el ensayo *Tempestad en los andes* (1927), de Luis Valcárcel, obra poco explorada en estos términos.

Esas concepciones de la alteridad serán evaluadas también en términos de rupturas y continuidades con las representaciones heredadas de entresiglos. Rupturas y continuidades que atañen fundamentalmente a la dimensión epistemológica de esos discursos –abordajes en términos de raza, cultura, clase-, pero también a su funcionamiento en tanto mediaciones hacia diferentes proyectos en lucha por la hegemonía.

Para lograr esos objetivos, ampliaremos el análisis en la diacronía, tomando como punto de partida los ensayos *Carácter de la literatura del Perú Independiente* (1905), *Las democracias latinas de América* (1912) de Francisco García Calderón y “Nuestros indios” de Manuel González Prada, intelectuales representativos de la generación previa al indigenismo de los años veinte, así como también algunos aspectos de la obra contemporánea de José Carlos Mariátegui.

2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de indigenismo peruano de los años veinte?

Como señala William Rowe, el indigenismo es un objeto de difícil delimitación.¹ Si bien todos coinciden en remarcar la gran importancia que tuvo su presencia en la cultura peruana de los años veinte, la mayoría de los trabajos carecen una definición concreta. Los trabajos sobre indigenismo peruano describen frecuentemente su objeto como discurso social y como un movimiento intelectual.

Manuel Marzal define el indigenismo como la “reflexión” sobre el “indio” y el “indígena”.² Henri Favre relaciona el indigenismo con una forma particular de definir el problema nacional, postulando que la “nación todavía está por hacerse” dada la exclusión de los “indios”, a quienes considera representativos de las mayorías nacionales. El indigenismo nace para Favre de la búsqueda de soluciones a esa cuestión.³ Eve Marie Fell concibe los indigenismos como un caso específico dentro de los “nacional-regionalismos” que surgen en toda América Latina, y que agitan, según la región, al indio, al negro o al mestizo como emblema de una nacionalidad a la vez popular y progresista. Señala lo que considera tres pilares de estas nuevas “imágenes de la nacionalidad”: un carácter optimista y movilizador, contrapuesto al pesimismo racialista; una (re)postulación del pueblo como referente válido de la legitimidad del poder, amén de su origen étnico o su nivel cultural, y un cuestionamiento a la hegemonía de las capitales, como sedes del poder blanco.⁴ Ulises Juan Zeballos Aguilar, quien estudia el indigenismo en la región peruana de Puno, lo define como “un discurso de representación” del “indio”, tomando el término de representación en su doble

¹ Rowe (1998).

² Marzal (1993).

³ Favre (1998).

⁴ Fell (1994, p. 589).

sentido de “representación mimética (“hablar acerca de”)” y de “representación política” (“hablar por”)”.⁵ Natalia Majluf lo define como “el principal discurso cultural en todos aquellos países latinoamericanos donde las comunidades nativas forman la mayoría de la población pero no comparten el poder”.⁶ En un sentido similar, Patricia Funes señala las mencionadas dificultades de delimitación del objeto y propone una “definición instrumental”, que considera como “indigenismo sólo aquellas corrientes que encaran la defensa (y a veces la representación) del indio frente al hispanismo de las clases dominantes”.⁷ Esa definición es elegida ante la pluralidad de indigenismos con los que Funes se topa en su investigación.

Peter Klarén presenta el indigenismo como un “movimiento poderoso y militante en busca de la reforma social y política”.⁸ Fernanda Beigel lo postula como un “movimiento de vanguardia” estético-político.⁹ Mirko Lauer diferencia el indigenismo como movimiento socio-político, del indigenismo como movimiento artístico, para el que reserva la denominación de “indigenismo-2”, aunque no deja de considerar que estas dos dimensiones pueden articularse.¹⁰ José Deustúa y José Luis Rénique lo definen como un “movimiento ideológico” orientado a la acción cultural, y por ello articulable con –pero diferente de– movimientos sociales y partidos políticos.¹¹ Obsérvese que cada autor define el carácter del movimiento indigenista en consonancia con la dimensión específica de la realidad que está estudiando –política, ideológica, artística, etc.–, hecho que sirve más para dar cuenta de la fuerte presencia de la discursividad indigenista en las diferentes áreas de la experiencia social, que para delimitar con precisión su condición específica.

⁵ Zeballos Aguilar (2020, p. 26).

⁶ Majluf (1994, p. 611).

⁷ Funes (2006, p.148).

⁸ Klarén (2004, p.304).

⁹ Beigel (2005, p.72).

¹⁰ Lauer (1997).

¹¹ Deustua y Rénique (1984, p.XII).

Sin embargo, los autores coinciden en afirmar el carácter ambiguo y heterogéneo del indigenismo. Dustua y Rénique advierten que el indigenismo suele ser presentado bajo cierta homogeneidad ideológica y política que en realidad no tuvo. En el mismo sentido, Fernanda Beigel señala que muchas veces el término indigenismo “ha sido utilizado para significar tendencias sociales y posiciones teóricas muy diversas”.¹² Como movimiento, el indigenismo aglutina una serie de intelectuales con procedencias diversas, trayectorias diferentes y posiciones políticas, teóricas, ideológicas y culturales disímiles, cuando no antagónicas. Para Marzal y Deustua y Rénique, entre otros, el indigenismo en Perú contiene un arco de posiciones políticas que van desde la derecha ilustrada, el liberalismo, el leguismo, el APRA, el grupo Resurgimiento de Cuzco, hasta la izquierda marxista. Del mismo modo, Funes encuentra un indigenismo oligárquico, un indigenismo de denuncia, un indigenismo oficial y un indigenismo radical.¹³ Como señala la mayoría de los autores, el indigenismo se combinó a la vez con diferentes regionalismos descentralistas, de lo que resultaron indigenismos con diferentes matices, como el cusqueño y el puneño, aparte del limeño.¹⁴

Complementariamente, Henri Favre muestra otro factor de heterogeneidad a partir de las diferentes epistemes científicas con las que se combina el indigenismo, y que implican diferentes enfoques del “otro” indígena en términos de raza y cultura. De allí resultan, al menos, un “indigenismo racista”, un “indigenismo culturalista”, un indigenismo ligado al materialismo histórico y un “indigenismo telúrico”.¹⁵

Finalmente, casi todos los autores coinciden en señalar que una de las características fundamentales del indigenismo es la “exterioridad” que presentan los intelectuales indigenistas respecto de los sectores sociales que pretenden representar.¹⁶

¹² Beigel (2005, p. 73).

¹³ Funes (2006, p.148); Klarén (2004, p.307).

¹⁴ Tamayo Herrera (1981); Deustúa y Rénique (1984, pp.XVI, 49-50); Klarén Peter (2004, pp.305-306).

¹⁵ Favre (1998).

¹⁶ Beigel (2005, p.76); Funes (2006, p.143); Majluf (1994, p.615).

Majluf afirma irónicamente que “lo único que se requiere para ser indigenista es no considerarse indio”. La autora presenta una paradoja que recorre el indigenismo, y que reside en “presentar al indio como paradigma de la nacionalidad auténtica, como origen y fuente primordial de una cultura nacional, y al mismo tiempo admitir que el que lo representa no lo es”.¹⁷ La mayoría de los trabajos asocian el indigenismo de los años veinte con la mencionada emergencia de las clases medias.

El señalamiento de estas heterogeneidades y ambigüedades da cuenta de la gran capacidad articuladora del discurso indigenista con otros discursos y principios ideológicos. En este sentido, el discurso indigenista parecería actuar como una zona de intersección de un conjunto heterogéneo de actores sociales.

Luego de revisar la bibliografía sobre indigenismo, es poco lo que podemos avanzar hacia una definición generalizadora de ese fenómeno. Parece haber, en este sentido, no más que algunas certezas: la posibilidad de concebirlo dualmente como un discurso y un movimiento, que tienen como referente al “indio”; la condición de exterioridad de quienes lo enuncian y/o lo integran respecto de su referente indígena; y su carácter heterogéneo y ambiguo.

Por eso hemos decidido avanzar con cautela; descartar similitudes apriorísticas y enfocar las diferencias y especificidades de cada una de las modulaciones de este fenómeno. Tomando la sugerencia de William Rowe, presupondremos la existencia de un conjunto de “indigenismos” en Perú en los años veinte. Un examen exhaustivo, que dé cuenta de las diferentes posiciones teóricas y políticas de los indigenismos en Perú en los años veinte, excede los límites propuestos para este trabajo. Sin embargo el abordaje de *Tempestad en los andes*, junto con el itinerario y la trayectoria intelectual de Luis Valcárcel, en términos comparativos con respecto tanto a la tradición heredada de

¹⁷ Majluf, 1994, p.615).

entresiglos, como a las reflexiones contemporáneas de José Carlos Mariátegui, puede ser un primer paso hacia ese objetivo mayor.

3. Concepciones de la alteridad social en el Perú de principios del s.XX.

Hacia 1895 Perú logra insertarse establemente, aunque de manera periférica y dependiente, en la economía capitalista mundial como proveedor de materias primas. De ese modo se ajustaba a las demandas de los centros capitalistas en expansión durante la segunda revolución industrial, que requerían tanto esos productos primarios para su producción, como mercados para colocar sus productos y excedentes de capital; en este sentido, Perú será un terreno particularmente atractivo y vulnerable.¹⁸ Se inicia así un proceso de ampliación y profundización de las relaciones capitalistas en la sociedad peruana que genera importantes cambios en todas las áreas de la experiencia social.¹⁹ Las consecuencias de ese proceso serán un nudo fundamental de conflicto social y de la reflexión intelectual sobre éste, durante las tres primeras décadas del s.XX, y de manera más intensa entre los años 1919 y 1930.

El desarrollo del modelo agroexportador consolidó la dominación económica de una nueva fracción de la clase dominante, ligada tanto a la producción primaria como al comercio de exportación. Esta burguesía terrateniente comercial, montada en el éxito económico y las estrechas relaciones con los capitales británicos, y crecientemente norteamericanos, logró por primera vez, desde la emancipación, el pleno dominio del poder político, hasta entonces en manos de los militares.²⁰ Este grupo se fue consolidando hasta formar una poderosa oligarquía que se organizó políticamente en el Partido Civilista (aliado con el Partido Demócrata, del caudillo Nicolás de Piérola), a través del cual logró el control del Estado hacia finales de siglo, instaurando lo que la historiografía peruana llamó la “República Aristocrática”, comprendida entre los años 1895 y 1919. El civilismo, cercano a las doctrinas liberales *laissez-faire*, encaró la

¹⁸ Klarén (1991, p. 246).

¹⁹ Entre otros, Deustua y Rénique (1984, p. XII).

²⁰ Quijano (1978, p.75).

ampliación y centralización de la esfera estatal para adaptarse mejor a las demandas y crecientes complejidades de la economía capitalista mundial.²¹

La oligarquía civilista generó su propia capa de intelectuales orgánicos, cuyo objeto de reflexión principal fue la “realidad nacional”, y más precisamente, el diagnóstico sobre los obstáculos que impedían la “modernización” de la nación peruana. Esa reflexión, que frecuentemente tomó la forma de ensayo, tenía como contraparte un modelo de país, una propuesta o proyecto tendiente a superar esas trabas. Tanto el diagnóstico, que señalaba la fragmentación geográfica, racial y cultural del país, como el proyecto, que proponía la construcción “desde arriba” de una Nación-Estado fuerte y moderna, tendían a apuntalar la dominación oligárquica naturalizándola, promoviendo los valores y la “visión del mundo” de su clase, valiéndose de la manipulación de las representaciones de la nación y sus poblaciones, mediante las que construían, a la manera de estereotipos, sectores integrables y sectores refractarios a la modernidad²². Ese orden simbólico buscaba sostener un orden político que debía controlar, reprimir y excluir a los sectores pre- o extracapitalistas de la población, para tornarlos gobernables.

Como sucedía en toda América Latina, la ideología positivista se constituyó también, en el Perú de entresiglos, en la matriz mental dominante a través de la cual se realizaba ese examen de la realidad nacional. Además del evolucionismo, que ofrecía una explicación del progreso social como un proceso evolutivo, y del cientificismo, que confiaba en la ciencia como fuente última de toda verdad, formaba parte de esa serie de ideas que conforman la episteme positivista, una lectura en clave médica, que concebía la sociedad como un “organismo enfermo” que debía ser “remediado”.²³ La mayoría de los intelectuales positivistas coincide en señalar la crónica inestabilidad política y el estancamiento económico, como los factores fundamentales que impedían el “progreso”

²¹ Klarén (1991, p. 233).

²² Klarén (1991, p. 240).

²³ Terán (1987, p. 12).

social. ¿Pero cuál era la causa de estos males? Para ellos la respuesta estaba en la composición racial de la sociedad. La mayoría de los intelectuales orgánicos de los regímenes oligárquicos llegaban a la conclusión de que “la América española está... enferma de su población”.²⁴ La presencia de razas inferiores, principalmente “indios” y “negros”, y su influencia negativa sobre el mestizaje, que da como resultado productos “híbridos” y “degenerados”, estarían en los orígenes últimos del retraso o las frustraciones de la modernización. De ese modo, la raza llega a ser un elemento central del pensamiento social latinoamericano.

La apelación a la raza aparece ya en la tradición iniciada por el *Facundo* de Sarmiento, ligada a la búsqueda de los orígenes y las peculiaridades nacionales, y entendida sobre todo como una nacionalidad o pueblo con una historia en común, dando cuenta de un anclaje romántico. Hacia fines del s.XIX y principios del s.XX, “raza” toma un sentido más específico y moderno, si se quiere más empírico y antropológico – ligado a la experiencia de colonización y dominación europea de las periferias, y pasa a designar grupos humanos que se distinguen de otros por sus diferencias físicas heredadas y permanentes.²⁵ En esta nueva acepción, la “raza” se convierte en el eje de lo que Tzvetan Todorov llama ideología o doctrina racista, movimiento de ideas nacido en Europa occidental hacia mediados del s.XVIII, que gravitará con fuerza en el pensamiento occidental hasta mediados de s.XX. Todorov menciona cinco premisas del racismo: la afirmación de la existencia de razas y la superioridad de unas sobre otras; la continuidad entre lo físico y lo moral, y la determinación de lo físico sobre lo cultural; la acción grupal sobre la individual; una jerarquía única y etnocéntrica de valores; y una política fundada en el saber –que habilita el pasaje del pensamiento

²⁴ Fell (1994, p. 580).

²⁵ Hale (1991).

racialista a la acción racista (sometimiento o incluso eliminación de “razas inferiores”).²⁶

El racismo se difundió rápidamente en América Latina, sobre todo entre los intelectuales orgánicos de las oligarquías, que a principios de siglo todavía pertenecían a la categoría “blanca” de la población; de ese modo, el racismo les permitía excluirse tanto de las causas de la “enfermedad” de las sociedades nacionales, como de las responsabilidades políticas por el gobierno de las mismas, que se presentaba como fundado en un conocimiento objetivo de la realidad, científicamente adquirido.²⁷ Los intelectuales latinoamericanos de entresiglos se apropiaron activamente de las teorías racialistas centrales: Gobineau, Spencer, Gumpowicz, Haeckel, Lombroso, Nordau y Le Bon fueron algunos de los autores que influyeron en la construcción de una visión de las sociedades latinoamericanas como un escenario de la lucha entre razas superiores e inferiores, en la que se jugaba el progreso o la tragedia del continente.

Sin embargo, sería inexacto atribuir demasiado peso a las influencias de las teorías centrales, ya que la reflexión sobre los agrupamientos humanos y sus relaciones está fuertemente anclada en la historia de nuestro continente. La población peruana moderna –y la latinoamericana en general- posee, desde el siglo XVI, una configuración étnica y socialmente compleja, producto del encuentro biológico y cultural resultante de la conquista europea, que dio lugar a la formación de un mosaico de factores étnicos y culturales heterogéneos, y a una estructura social colonial rígidamente estamentaria. Desde la instauración de la sociedad colonial se intentó clasificar esa población diversa a partir de la construcción de representaciones marcadas por el preconcepto racial, como mecanismo de ordenamiento y control social que permitiera ubicar a la población, tanto en el espacio geográfico como en rígidos nichos sociales y económicos.²⁸ La

²⁶ Todorov (1991, pp. 115-120).

²⁷ Fell (1994, p. 579); Ansaldi y Funes, (2003, p. 4.).

²⁸ Castro Klarén (2003).

construcción de categorías y divisiones sociales solió ignorar la diversidad y la redujo a un sistema de castas –orden simultáneamente social y simbólico-, jerarquizando la sociedad latinoamericana desde una perspectiva fundamentalmente racial. En Perú, donde existía una voluminosa población originaria previa a la conquista, la sociedad adquirió las características de una estructura tripartita, dividida en base a las categorías raciales del indio, el mestizo y el hispano.²⁹ El racismo latinoamericano retoma frecuentemente ese orden simbólico construido en la colonia, para oponerse de manera directa a las ideas igualitarias de la época de la Independencia, que considera incompatible con la realidad, y por ello responsable de la anarquía patológica que padece el continente.

Un elemento fundamental del análisis racista de entresiglos, que como dijimos busca en la composición de la población las causas de los problemas sociales, es la ponderación de cada uno de los elementos raciales de la nación, que el sesgo etnocéntrico reenvía directamente al “otro” fundamental de cada sociedad, y que desde el comienzo es recortado como problema. En este sentido los intelectuales peruanos instalarán el tópico del “problema del indio”.³⁰ De ese modo, intelectuales de la oligarquía blanca de ascendencia europea pretenden definir “científicamente” al “otro” social y cultural, con el objetivo de ver cómo sus características influyen en la organización social -casi siempre de modo negativo-, y qué medidas se deben tomar para neutralizar dicha influencia. Esa oscultación del “otro” no es –ni podría ser- una descripción neutral de estos sujetos sociales; por el contrario, construye concepciones de la alteridad social que operan como mediaciones hacia la internalización de la dominación social oligárquica –fundada en la exclusión de las mayorías-, justificándola, naturalizándola, elaborando un consenso “espontáneo” orientado a dotarla de

²⁹ Klarén (1991 y 1994).

³⁰ Ansaldi y Funes (2003, p. 3).

legitimidad. De ese modo, no sólo se presenta al “otro” como un obstáculo y un freno a la modernidad, sino que de allí resulta, por contraste, una autolegitimación de las elites.³¹ Siguiendo a Mercedes Prieto, consideramos esos discursos y representaciones como “poderosos instrumentos que generan y moldean identidades sociales” en el marco de una táctica de las clases dominantes, cuya finalidad es lograr gobernabilidad sobre las mayoritarias poblaciones indígenas, apelando fundamentalmente al concepto de “raza”.³² Como veremos más adelante, dichas concepciones de la alteridad social, junto con las categorías a partir de las cuales son construidas, le traerán serios problemas a los intelectuales que en los años veinte intenten romper con la tradición heredada, para instalar una “visión de la nación” y un proyecto social alternativo a la hegemonía oligárquica: al retomarlas en sus discursos, casi siempre con la manifiesta intención de reformularlas, reactivarán -a veces “sin querer”, a veces subrepticia e intencionadamente- los sentidos ideológicos que los intelectuales racialistas dejaron marcados al construir esas representaciones. El concepto de “indio”, tan central en el indigenismo de los años veinte, presentará en este sentido innumerables problemas.

Como hemos señalado, el objetivo principal de este trabajo será abordar las diferentes concepciones de la alteridad social presentes en el indigenismo peruano, miradas en perspectiva respecto de las construidas por la intelectualidad racialista, intentando observar rupturas y continuidades, así como también dar cuenta de su funcionamiento en tanto mediaciones hacia ciertas posiciones y proyectos políticos. Comencemos viendo con más detalle lo que ocurría en los inicios del s.XX.

La Universidad de San Marcos en Lima, lugar de formación de la mayoría de los intelectuales civilistas, fue uno de los centros de difusión destacados del positivismo racialista latinoamericano. Ya en 1897 se presentan en dicha universidad tesis como la

³¹ Ansaldi y Funes (2003, p. 21).

³² Prieto (2004, pp. 29-30).

de Clemente Palma, titulada *El porvenir de las razas en el Perú*, que sigue los lineamientos teóricos de Max Nordeau y Gustave Le Bon. Para Fell,

Palma considera como establecidos dos dogmas fundamentales (“leyes”, según su terminología): el de la lucha universal por la sobrevivencia y de la jerarquía que divide la humanidad en razas “superiores” e “inferiores”. En esta perspectiva, el caso peruano es lamentable ya que la sangre criolla ha sido corrompida por los injertos sucesivos de sangre inferior (india, negra, amarilla). Muy alejado de los esplendores del pasado virreinal, condenado a la degeneración específica de las naciones mezcladas., sólo tiene el país una puerta de escape... una inmigración alemana masiva, aluvión de calidad superior que el Estado debería importar con la mayor urgencia.³³

Este punto de vista racista y patologizante será una de las claves fundamentales del pensamiento de los intelectuales orgánicos de la oligarquía civilista, aunque se superpondrá de modo complejo, e incluso conflictivo, con otras ideologías, como el espiritualismo modernista del *Ariel* (1900), que el uruguayo José Enrique Rodó propondría a las “juventudes” del continente. Tal es el caso de la nueva generación de intelectuales civilistas que surge a principios del s.XX, llamada generación del 900 o generación arielista, formación intelectual cuyo caso abordaremos a partir de los ensayos *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) de José la Riva Agüero, y de *Las democracias latinas de América* (1912) de Francisco García Calderón; contra su “visión de la nación” lucharán los intelectuales indigenistas. Otro integrante importante es Víctor Andrés Belaúnde. Formados en el positivismo de la Universidad de San Marcos, estos intelectuales realizan una serie de cuestionamientos a los determinismos del racismo positivista que, sin embargo, no logran abandonar, como no logran tampoco abandonar sus temas y conceptos. Lo que sí hacen es abrir un espacio al idealismo filosófico, y con él una vía de salida de la mirada patologizante desplegada desde el centro y recogida localmente sobre América Latina.³⁴ La tensión entre estas dos premisas será una constante fuente de ambigüedades en sus diagnósticos y proyectos. Sin embargo su mensaje es claro: si bien el panorama racial es

³³ Fell (1994, p.581).

³⁴ Hale (1991, p. 41).

desalentador, hay esperanza para las sociedades latinoamericanas; ésta reside en la presencia de un “espíritu latino” o una “cultura latina” que puede funcionar como base de la unidad nacional y continental –esperanza que avanza, sin embargo, borrando las alteridades sociales y sus culturas subalternas. Esta corriente antimaterialista y espiritualista hacía uso del concepto de “raza” en un sentido histórico y cultural y ya no antropológico; por ello representa una temprana “bisagra” entre el racialismo y el culturalismo en el enfoque de la alteridad social y las reflexiones sobre la realidad nacional.

En gran medida, el latinismo de esta generación se erige en contra del avance imperialista de los Estados Unidos, que el *Ariel* identificaba con el utilitarismo y el materialismo modernos. Sin embargo, el rechazo del avance “moral” de la “cultura sajona” no implicaba un rechazo de la modernización capitalista ni de los capitales norteamericanos que adquirirían cada vez más peso en la economía peruana, considerados como factores de un progreso “occidentalizante”. De hecho, estos intelectuales buscaban fomentar la creación, bajo la guía de una selecta elite intelectual que creían encarnar –portadora del ideal y, por ello, imprescindible-, la consolidación de una oligarquía cultivada y progresista que llevara adelante las reformas necesarias para la integración al circuito internacional del capital, en abierta disputa con las fracciones más tradicionales de la oligarquía, conformada por hacendados del interior del país –gamonales- que adherían a una tradición señorial de la producción y la dominación social. Los arielistas consideraban que, por su carácter “semifeudal”, estos sectores de la clase dominante eran también un obstáculo a la modernización que se debía controlar. De allí que impulsaran, tanto desde puestos de gobierno, como desde los principales diarios y revistas, la reforma de un Estado que consideraban arcaico. Querían consolidar un Estado liberal moderno, que maximizase su eficacia y se extendiese a todo el

territorio, imponiendo un modelo centralista de gobierno. Impulsaban, como sistema político, una democracia parlamentaria. Sin embargo, sólo el 3 % de la población accedía al voto, y no obstante el partido gobernante controlaba el aparato electoral, recayendo una y otra vez en el fraude o la manipulación.³⁵ Además, el Parlamento no representaba a los diversos estratos y grupos regionales, sino fundamentalmente a fracciones de la oligarquía, muy poco a sectores de clase media, y nada a los sectores subalternos modernos y tradicionales. Por añadidura, este órgano representativo estaba fuertemente sujeto al decisionismo del ejecutivo; los intelectuales apoyaban esta conducción paternalista de un “hombre fuerte” que “oiga las voces de la raza”, por considerar que era la forma correcta en que se debían gobernar las poblaciones mestizas del continente -siguiendo los lineamientos de la “política criolla”-, para consolidar la armonía y el “orden”, necesarios para el tan deseado “progreso”. La idea que subyacía era relegitimar el pacto oligárquico “modernizándolo”, para consolidar la refundación civilista de la nación, pero sin revisar las exclusiones a que dicho pacto daba lugar, y que abarcaba prácticamente a la totalidad de las clases subalternas.³⁶

3.1 La “generación arielista” del 900: entre la estigmatización racialista y el borramiento culturalista del “otro”.

³⁵ Klarén (1991, p. 269).

³⁶ Gil Lázaro (2004, p. 135).

Tanto José de la Riva Agüero (1885-1944) como Francisco García Calderón (1883-1953) provienen de familias aristocráticas, tradicionalmente ligadas al campo político e intelectual del Perú. Compañeros de la carrera de Filosofía y Letras de la Universidad de San Marcos son actores fundamentales de la formación intelectual surgida en Lima hacia principios del siglo XX, denominada alternativamente “generación futurista”, “generación arielista” o “generación del novecientos”. En este apartado exploraremos con cierta profundidad dos de sus ensayos más representativos: *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905) de Riva Agüero, y *Las democracias latinas de América* (1912), de García Calderón.

Carácter de la literatura del Perú independiente, texto fundacional de la generación del 900, fue escrito por Riva Agüero en Lima en 1905, para ser presentado como tesis final en la Universidad de San Marcos. *Las democracias latinas de América* fue producido en París, en 1911, en cuyo campo intelectual García Calderón desarrolló, en los treinta y seis años que duró su estadía en Europa, la mayor parte de su trayectoria como ensayista, desempeñando simultáneamente funciones diplomáticas para el gobierno peruano. El texto de Riva Agüero es un ensayo de crítica literaria; sin embargo, su inclusión en el corpus de la investigación resulta pertinente ya que, como dice el autor, su desarrollo conduce a “conclusiones que tienen algo de sociológicas”.³⁷ De manera más directa, el ensayo *Las democracias latinas de América* es presentado por García Calderón como un estudio de la realidad latinoamericana.

García Calderón señala la “anarquía y el mestizaje” como los males fundamentales que turban la existencia de América Latina, haciendo suyo el punto de partida del positivismo racialista, que “adjudicó a la composición racial de las

³⁷ Riva Agüero [1905](1962, p. 305).

sociedades latinoamericanas la causa más reveladora de los frenos al desarrollo”,³⁸ “especialmente de aquellos países que –como México, Bolivia o Perú- conservaban un denso y supérstite fondo indígena”.³⁹ De allí parte también Riva Agüero, quien deriva de la composición racial no sólo las características del tipo “literario nacional”, sino también un diagnóstico y un programa para el Perú que rebasa el ámbito artístico o cultural y abarca la política, la economía y la sociedad. Acorde con estas premisas, ambos autores analizan los diferentes caracteres de las razas que poblaron América del Sur desde la conquista: íberos, indios y negros.

En los dos ensayos el concepto de *raza* aparece como un elemento fundamental del análisis. Ambos lo utilizan en un sentido aproximado al concepto de “raza histórica” común a Taine y Le Bon.⁴⁰ Acorde con ello, postulan que lo fundamental de cada raza es lo que denominan alternativamente su “alma”, su “genio” o su “espíritu”, y que consideran conformado por un conjunto particular de “caracteres psicológicos” o “morales” acumulados a través de la historia y tanto transmitidos como transmisibles por herencia. Estos caracteres, que explican –o mejor, determinan- la evolución de las razas y los comportamientos de los individuos que las componen, derivan de sucesos de la historia de esos agrupamientos humanos (“la historia hace a la raza”), influyendo también la interacción con el “medio” (entendido como el clima, el paisaje, el territorio y la geografía) y el “momento”. Sin embargo, como veremos más adelante, aparecen en el tratamiento de algunas alteridades sociales elementos residuales de un “racionalismo vulgar” fuertemente determinista en el que lo biológico, más que lo histórico, parece determinar lo moral (“la raza hace la historia”). Esta oscilación establecerá numerosas tensiones en la obra de los ensayistas peruanos, dando como resultado discursos

³⁸ Funes (2006, p.74).

³⁹ Terán, (1987, p.12).

⁴⁰ Todorov (1991, pp. 182-185).

ambiguos y, por momentos, incoherentes, en los que muchos fragmentos contradicen lo que se afirma en otros pasajes.

Por una cuestión de espacio, obviaremos el análisis que ellos hacen de la raza española, de la cual se consideran parte. Basta con señalar que tanto García Calderón como Riva Agüero (que, como dijimos, pertenecen a la elite criolla) ubican la raza íbera –explícita o implícitamente- en el lugar superior de la jerarquía racial que establecen, jerarquía única de valores, de origen etnocéntrico y que sirve de cuadro evaluativo desde el cual emiten juicios universales. En base a ella, el “otro” será siempre identificado en términos de carencia con respecto al modelo propuesto. Por añadidura, los autores consideran que el carácter de esa raza es constitutivo de la identidad de América Latina.

En *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Riva Agüero reconoce, cuando describe la raza india, que los indígenas tuvieron antes de la Conquista, a pesar de su barbarie, algunos trazos de cultura, como el establecimiento de un “imperio” “teocrático y comunista”, el desarrollo de ciertas condiciones literarias o algún tipo de refinamiento artístico y arquitectónico. Sin embargo, Riva Agüero considera que la tradición cultural indígena está definitivamente rota y es, por ello, semantizada constantemente por medio de metáforas de la ruina y de la muerte. En un pasaje, Riva Agüero se refiere a “la caduca pompa de esas ruinas que cubren todo el territorio, de esos templos y castillos derruidos que entristecen nuestros más rientes paisajes con la melancolía de las grandezas muertas”.⁴¹ En el plano de la literatura manifiesta una violenta revulsividad ante la inclusión de temas y motivos relativos tanto al pasado indígena como a la cultura popular serrana del presente:

La historia incaica –dice- tiene mucho de exótica y extraña para nosotros: no la sentimos con el afecto íntimo con que apreciamos la Colonia; para los

⁴¹ Riva Agüero [1905] (1962, p. 188).

descendientes de español carece del atractivo de lo castizo, de lo que se refiere a la propia raza; y los descendientes de indios tampoco la aprecian mucho, porque han olvidado sus orígenes y en su conciencia étnica hubo con la conquista una verdadera y completa solución de continuidad.⁴²

La caracterización de exotismo es solidaria con la proyección de un orientalismo ambiguo que oscila entre un sentido positivo –que por contigüidad incluye a los incas dentro de la escala civilizatoria, aunque en una posición inferior a Occidente- y otro predominantemente negativo –inscripto en la tradición del Facundo, en el que lo oriental identificaba la barbarie federal.⁴³ Desde esta segunda opción, la raza india y su cultura llegan a caracterizarse como “semichinescas” y, en consonancia, se desliza la hipótesis de que los incas serían “pueblos tal vez venidos de Asia” que imprimieron en las “monstruosas Babels” que edificaron “el rígido y hierático sello del arte oriental y egipcio”. Sin embargo, lo poco que hay de positivo en esa representación le es negado al indio del presente, que al “olvidar” sus orígenes como consecuencia de la conquista, queda condenado a una irremediable decadencia.

La tristeza y la melancolía son para Riva Agüero los datos fundamentales del “genio de la raza” india y se asocian fuertemente al medio serrano. Pero si en la Sierra, ámbito de sociabilidad del indígena del presente del texto, parece a primera vista que “sus habitantes, tímidos y silenciosos, no tuvieran otros sentimientos que la servil humildad y la desconfianza”, Riva Agüero advierte que:

No hay que engañarse: allí palpita secreta y pérfidamente una hostilidad recelosa y siniestra. El indio es rencoroso; aborrece al blanco y al mestizo con toda su alma; procura engañarles y perderles; si no les declara la guerra franca es por cobardía. En él, como en todos los esclavos, fermentan odios mortales e inextinguibles.⁴⁴

Y continuando la despiadada construcción de una otredad amenazante bajo una “máscara de ferocidad”, en la que se manifiesta un profundo desprecio pero también

⁴² Riva Agüero [1905] (1962, p. 189).

⁴³ Altamirano (2005).

⁴⁴ Riva Agüero [1905] (1962, pp. 189-190).

cierto temor, afirma que en la sierra y en sus “poblaciones malditas” hay algo de “diabólico” y satánico, cuando no de monstruoso.⁴⁵

Riva Agüero se extiende menos en el tratamiento de la raza negra y, exceptuando unos pocos pasajes, tiende a ignorarla. Considera que “no puede reconocérsele nada que se asemeje a un ideal literario” u otras manifestaciones de cultura.⁴⁶ Entre los caracteres fundamentales de dicha raza, que hace extensivo a los mulatos, menciona la petulancia y/o una indisciplinable turbulencia. En comparación con la raza india, la negra no tiene pasado ni origen, y es presentada como la más primitiva de las razas que conforman el Perú, por su carencia de elementos de cultura. Sin embargo, no parece estar dotada de la extrema peligrosidad que se atribuye a los indígenas.

En *Las democracias latinas de América*, Francisco García Calderón realiza, como lo hacía Riva Agüero, un análisis de la raza india en dos tiempos: por un lado el indio del pasado, previo a la conquista y la colonia, luego, el indio del presente de enunciación. La raza india del pasado es presentada como un agrupamiento complejo y diverso. Reconoce en su interior diferentes grupos, clasificados de acuerdo a la complejidad o simplicidad de sus formas de sociabilidad y de sus estados sociales. De acuerdo a ello, encontramos una escala jerárquica que va desde la “tribu primitiva” hasta las “monarquías bárbaras”, definidas como “pueblos medio civilizados”.⁴⁷ Las tribus presentan, para el autor, una organización social simple: “obedecían a sus caciques en la guerra y en la paz” y presentaban una diversidad de “lenguas y estados sociales”, “desde el canibalismo hasta las primitivas formas de cultura”.⁴⁸ Por el contrario, los “estados bárbaros” de los incas y los aztecas presentan “una complicada

⁴⁵ La expresión “máscaras de ferocidad” se encuentra en Prieto (2004).

⁴⁶ Riva Agüero [1905]. (1962, p. 72).

⁴⁷ García Calderón, Francisco [1912](1979, p.8).

⁴⁸ García Calderón [1912]. (1979, p. 17).

organización política” y se hallan en un nivel social avanzado, con una cultura mucho más desarrollada, visible en la existencia de “leyes, ciudades majestuosas, clases sociales, colegios de sacerdotes, dinastías reinantes, ejércitos organizados, mitos escolares y hasta jeróglifos y astrólogos...”.⁴⁹ Estos elementos los acercan a un estatus de “raza semibárbara” o semicivilizada, destacándose la monarquía incaica, que “recuerda los grandes imperios de Asia, China y Asiria”.⁵⁰ En García Calderón la analogía con oriente parece estar dotada de un sentido predominantemente positivo que se extiende sobre la raza india. En este sentido, hará posteriormente continuas referencias al “imperialismo japonés” y a la “resurrección” de la raza japonesa, que permitirían inferir el resurgimiento indígena como posibilidad, pero también como amenaza. Tal como advierte García Calderón, “quizá exista una desconocida fraternidad entre el japonés y el indio americano, entre los japoneses amarillos y los bronceos quechuas, pueblos disciplinados y sobrios”.

Si Riva Agüero manifestaba un fuerte desprecio, García Calderón parece elogiar manifiestamente a los Incas:

Su tiranía minuciosa y benefactora –dice- organizó en el viejo Tahuantinsuyo después de largas conquistas, un gran imperio obediente y silencioso, que era la realización anticipada de los ideales de un socialismo de Estado. La propiedad era colectiva y la vida sometida a rígidos reglamentos. Los incas hicieron compulsivo el trabajo, presidieron las faenas agrícolas y al extender sus dominios, respetaron los ritos y costumbres de las razas vencidas.⁵¹

En este párrafo García Calderón proyecta sobre los indios una serie de elementos propios de la constelación de valores a los que él mismo adhiere y que forman parte del programa que diseña para solucionar los problemas de las repúblicas latinas de América, a saber: la caracterización de “gran imperio” que comporta siempre en su discurso un sentido de “vitalidad”; el ejercicio del gobierno por “buenos tiranos”, consonante con la postulación de la autocracia y el cesarismo como forma más apta –y

⁴⁹ García Calderón [1912]. (1979, p. 17).

⁵⁰ García Calderón [1912]. (1979, p. 18).

⁵¹ García Calderón [1912]. (1979, p. 18).

que emana de- la realidad americana; un orden social apuntalado por la disciplina y la obediencia; el fomento y la compulsión del trabajo, valor clave de la modernidad y siempre opuesto a la “pereza criolla”; y, finalmente, la existencia de una religión tolerante y no fanática, que pueda operar a través de sincretismos como un factor de cohesión social. De esta forma, García Calderón se apropia del imaginario del “pasado de grandeza” de los incas –paradigmáticamente representada por la concepción del mundo indígena del Inca Gracilaso-, para deliberadamente conectarlo selectivamente con su propio programa, obteniendo una ratificación cultural e histórica del orden oligárquico que se propone legitimar.⁵² Además, son tomados como indicios de la importancia del Perú en el marco de la construcción de un relato genealógico de la nación peruana como posible centro civilizatorio de América Latina.⁵³

Sin embargo, hay un giro radical en el discurso cuando el autor caracteriza al indio del presente de enunciación del texto. En ese momento García Calderón se acerca a la posición de Riva Agüero: establece un corte entre pasado y presente que desconecta a las poblaciones indígenas contemporáneas de esa historia “gloriosa”, recuperada por las narrativas liberales de la nación.⁵⁴ Simultáneamente postula la degeneración de la raza india y su descendencia, hecho que servirá de base para la exclusión de los sujetos indígenas y su cultura de la identidad nacional y continental. En solidaridad con ello, la caracterización del indio contemporáneo pierde densidad e historicidad –desandando algunos pasos hacia una determinación más anclada en la raza física. Los elementos que en el pasado daban indicios de un alto grado de cultura y sociabilidad están ausentes en la nueva descripción. Ahora el indio “vive en la altura donde reina un clima gélido y la eterna soledad”, apareciendo casi radicalmente ajeno a la sociedad y a la “civilización”. Así, el indio parece incluso perder humanidad al tiempo que se

⁵² Tomo el concepto de *tradición selectiva* de Williams (1980).

⁵³ Earle (2006)

⁵⁴ Earle (2006); Prieto (2004).

mimetiza con la naturaleza del medio serrano: “es –dice García Calderón- triste y cetrino como el desierto que lo rodea”. Entre los caracteres psicológicos de este indio, cada vez más “otro”, predomina la tristeza. No obstante, el autor parece no querer cerrar su análisis con esa imagen de un indio inofensivo por triste, servil y desfalleciente. Por ello menciona la existencia de “comarcas donde el despotismo desarrolló una suerte de resistencia pasiva”. Además, señala que adaptado completamente al medio se hace fuerte. Este indio resistente es, sin embargo, impermeable a la modernidad, ya que “detesta todo lo que podría disolver sus tradiciones seculares: la escuela, el servicio militar, la autoridad...”; postulado que puede servir también como táctica para justificar su exclusión. Citando al racista boliviano Alcides Argüedas, García Calderón parece no querer dejar de advertir que “la simulación, el servilismo y la tristeza son sus rasgos característicos, pero la hipocresía y la aspereza son sus energías defensivas. A veces se alza contra sus amos... como en los tiempos heroicos de Túpac Amaru”⁵⁵. Así el indio no deja de ser, al menos potencialmente, un “otro” -aunque inferior- peligroso y amenazante.⁵⁶

Si García Calderón había partido de un enfoque cercano al racismo de las “razas históricas”, cuando aborda la alteridad negra ese prisma queda totalmente ocluido por el retorno a un racismo en el que la determinación racial está anclada exclusivamente en el ámbito de lo biológico, pudiendo potenciarse por la influencia del medio tropical. “Comparadas con sus comentarios acerca de la población negra, las descripciones que hace García Calderón sobre los indios son positivas y elogiosas”.⁵⁷ El ensayista define a los negros como seres “primitivos”, carentes de todo indicio de cultura. La raza negra ocupa el último lugar de la jerarquía racial. Es considerada por el autor como totalmente refractaria y opuesta a la “civilización”: “se podría fijar una

⁵⁵ García Calderón [1912] (1979, p. 195).

⁵⁶ Prieto (2004, p. 89).

⁵⁷ Gil Lázaro (2004, p. 143).

relación necesaria entre la proporción numérica de los negros y el grado de civilización”, dice el autor.⁵⁸ Además, señala la ausencia de negros como la causa fundamental del progreso de ciertas naciones latinoamericanas, entre las que destaca principalmente la Argentina.

*

En líneas generales, existen significativas coincidencias entre Riva Agüero y García Calderón. Ambos van modificando el registro de su racismo dependiendo de la alteridad social que describen en cada momento: para con la raza íbera o española aplican un racismo que gira en torno al concepto de “raza histórica” y que por ello implica una inflexión hacia el culturalismo, donde gravita –en tensión con elementos biologists y con un fuerte determinismo- cierta idea de perfectibilidad humana; a medida que van descendiendo en la jerarquía etnocéntrica que presuponen, su análisis va prescindiendo de los elementos del plano cultural para retornar a un racismo anclado en la dimensión de lo biológico, que se aplica más rígidamente aún en el negro que en el indio. De ese modo, el racismo les permite organizar selectivamente los modelos de alteridad con los cuales se opera una definición de la nación.

En consonancia con ello, estos autores formulan una narrativa de la nación que propone al “criollo” -entendido como “el europeo afincado en América”- como modelo racial para la identidad nacional peruana y del continente americano en su totalidad, descartando a las demás alteridades. En esa representación del criollo en la que se refleja la elite oligárquica conformada por criollos-blancos-propietarios e hispanoparlantes, se revela la fuerza con que gravitan el etnocentrismo y el sociocentrismo –ya que etnicidad y clasicidad se superponen y confunden frecuentemente en estas sociedades poscoloniales- en la delimitación del volumen de la nación. Riva Agüero y García Calderón propondrán, como primera medida, una

⁵⁸ García Calderón [1912] (1979, p. 197).

solución eugenésica basada en el “blanqueamiento” de la población latinoamericana por obra de la inmigración de europeos “latinos”, fundamentalmente españoles e italianos, que permita modificar a los sujetos sociales que por su herencia racial se consideran no aptos para el proyecto modernizador. Y si bien García Calderón avanza mucho más que Riva Agüero hacia cierta reivindicación de la raza india, desanda el camino cuando aborda al indio contemporáneo, intentando evitar cualquier tipo de alianza con las clases subalternas que pueda comprometer la definición de la nación y el continente que postula la dominación oligárquica.

Del mismo modo, cuando estos intelectuales intenten pasar –contradictoriamente y nunca de modo definitivo- del plano de la raza al de la cultura, proponiendo un proyecto político-cultural basado en el fomento de la cultura latina como elemento que opere como base para superar las negativa herencia de las razas (abriendo así la posibilidad de un mestizaje positivo), no lograrán más que transponer al plano cultural los fundamentos de las exclusiones que hasta allí se operaban en el registro de lo biológico. La cultura y la civilización latinas formaban parte de la tradición cultural de una minoría de peruanos e ignoraban por completo las culturas de las clases subalternas, social y culturalmente diversas. El intento de aflojar la determinación biológica dará paso, entonces, a un determinismo cultural igual de rígido, sobre el que se volverá a afirmar “la discontinuidad de la humanidad, dividida [ahora] en culturas que no pueden ni deben jamás comunicarse eficazmente”.⁵⁹ Tal es el caso de las razas/culturas sajona y latina, que presentarán “contradicciones insolubles” ancladas en la hostilidad mutua de sus “tradiciones e ideales”, pero también, de modo sintomático, se postulará una impermeabilidad entre la alta cultura latina y las culturas de las clases subalternas en Latinoamérica, que reproducirá, ahora desde el paradigma culturalista, las exclusiones que impone el régimen de dominación oligárquico. En consecuencia, el movimiento

⁵⁹ Todorov (1991, p. 185).

cultural de constitución de la nación y el continente basado en el *latinismo* de la elite avanza sobre el borramiento y/o la exclusión de la alteridad social y cultural.

4. De la “República Aristocrática” al “Oncenio de Leguía”: apogeo y crisis de la hegemonía oligárquica.

Si bien la “República Aristocrática” (1895-1919) es un período de estabilidad política y progreso económico sin precedentes en la historia moderna de Perú, durante su transcurso la sociedad peruana experimenta profundos cambios, ligados al ya mencionado proceso de consolidación y expansión de las relaciones capitalistas en el

país, que comienza a generar problemas para la hegemonía oligárquica. En este período la estructura social se hace más compleja y fluida, dando lugar a procesos de movilidad social y al surgimiento de nuevas clases y actores sociales. El paulatino ingreso de las masas a la política irá precipitando la crisis del orden liberal conservador civilista y la división de la oligarquía.

Se comienza a formar un incipiente mercado de trabajo, aunque de modo variado, dependiendo de las características de las diferentes regiones en que está dividido el país: la costa, la sierra y la selva. En Lima emerge un embrionario proletariado urbano, ligado a los pocos focos de actividad industrial, nutrido por una importante migración desde las provincias del interior. En las haciendas azucareras y algodoneras de la costa, surgen núcleos de un nuevo proletariado rural y en menor medida, en el área serrana del sur, donde coexiste con formas precapitalistas de reclutamiento de la mano de obra por parte de los hacendados, como el enganche o el peonaje por deudas, e incluso formas de trabajo virtualmente esclavistas, junto con formas de producción comunitarias y autogestivas, tradicionales de los sectores indígenas. Otro núcleo importante del nuevo proletariado es el que se desarrolla en torno a las actividades mineras y extractivas, que crecen con el avance de los capitales norteamericanos en la región andina.

Junto con este proceso de proletarización de las clases subalternas surge, sobre todo en Lima, un movimiento obrero moderno, que ya en la primera década del siglo XX comienza a desarrollar sus primeras actividades militantes, con una orientación fundamentalmente anarquista o anarcosindicalista, cuyas acciones reivindicativas y huelgas por aumento salarial y por la jornada de 8 horas, van empujando la “cuestión social” al centro de la arena política. Ya en ese momento, los sectores reformistas de la oligarquía diseñan un primer proyecto de reformas, que incluye el arbitraje y la

mediación estatal de los conflictos entre capital y trabajo, compensaciones al trabajador por accidentes de trabajo, regulación del trabajo infantil y femenino, duración de la jornada laboral, medidas que, sin embargo, son bloqueadas por el ala conservadora del partido civilista, que pretende galvanizar la exclusión social y política de las clases subalternas.⁶⁰

Paralelamente, en torno a las actividades comerciales de exportación y a la expansión del Estado y su burocracia, surge una nueva clase media con intereses, actitudes y aspiraciones potencialmente diferentes a los de la oligarquía civilista. Los historiadores coinciden en señalar a esa clase media emergente como la base social que alimenta muchas de las nuevas formaciones intelectuales de los años veinte, entre ellas el indigenismo.⁶¹

La fuerza disruptiva de estas nuevas clases y actores sociales tiene un antecedente importante en el gobierno del demócrata Guillermo Billinghurst (1912-1914), antiguo protegido y vicepresidente de Piérola. Billinghurst, había sido alcalde de Lima y había reclutado sus seguidores entre la clase obrera de la capital, ya que había atendido algunos temas en la agenda que marcaba la “cuestión social”: buscó mejorar las viviendas populares, la enseñanza y las condiciones de vida generales. En la campaña electoral había identificado sus objetivos con las necesidades populares, que simbolizaba con un pan gigante. Esta fracción reformista y paternalista de la oligarquía, moviliza por primera vez sectores trabajadores y también amplios sectores de la clase media a favor de la modernización del Estado y de la democratización de la vida política. De hecho, los días de las elecciones, Billinghurst organiza el primer paro

⁶⁰ Klarén (1991 y 2004); Quijano (1979).

⁶¹ Klarén (1991 y 2004); Quijano (1979); Deustúa y Rénique, (1984). Cabe aclarar que algunos de estos autores realizan una asociación “mecánica” entre clases medias e indigenismo, que nosotros no acompañamos. Por el contrario, intentamos evitar toda concepción reduccionista y epifenomenalista de la ideología, siguiendo los lineamientos planteados por Mouffe (1980).

general político de la historia peruana, en contra del fraude electoral del partido saliente, ligado al núcleo duro del civilismo.⁶²

Al llegar a la presidencia, Billinghurst intenta ampliar esta política progresista, buscando reconciliar la ruptura creciente entre trabajo y capital, y promoviendo modelos nuevos de relación entre la clase dominante y los trabajadores.⁶³ Redacta un programa que, con ciertas excepciones, legaliza el derecho de organización y de huelga de los sindicatos, establece comisiones de arbitraje, y adopta una posición reticente a la represión. También comisiona a agentes del Estado para que estudien la situación de los indígenas en la sierra sur, donde paulatinamente aumenta el malestar y el conflicto social. Estas acciones le valen a Billinghurst la oposición de todas las fracciones de la oligarquía. Distanciado de su clase, intenta implicar de modo directo a las masas en el proceso político, organizando comités de trabajadores para presionar al Congreso. Un golpe de estado oligárquico-militar lo derroca en 1914.

Retomado el control de la nación por los sectores de la oligarquía civilista más reticentes al relajamiento del modo tradicional de dominación, el comienzo de la primera guerra mundial desata una grave crisis económica por el cierre del acceso a los mercados europeos, que afecta gravemente a una economía centrada en el sector exportador. Esto agrava las tensiones sociales existentes, desatando una serie de huelgas, no sólo en Lima, sino también en los enclaves de plantaciones y minería. El Presidente civilista José Pardo, se ve entonces obligado a introducir las leyes laborales que su partido había rechazado diez años antes. Sin embargo, los sectores conservadores representados por Pardo son incapaces de avanzar en la dirección de la reforma; por el contrario, endurecen su actitud, recayendo en la represión estatal. La ola de paros laborales culmina en 1919 en una huelga general masiva por la jornada de ocho horas,

⁶² Klaren (1991, pp. 266-267); Quijano (1979, pp. 84-85).

⁶³ Klaren (1991, p. 267); Quijano (1979, pp. 84-86).

que paraliza la ciudad de Lima. Para terror de la oligarquía, no sólo los trabajadores se movilizan en su contra, sino que ciertos sectores radicales de la clase media que habían impulsado el movimiento de la Reforma Universitaria –cuyas voces se empiezan a oír cada vez más en la escena política-, se les unen en las calles. Se desata un proceso general de contestación social que conforma las bases para el amplio y heterogéneo frente antioligárquico que se consolida en los años veinte⁶⁴.

Al mismo tiempo, en la sierra sur –Cuzco, Puno– se intensifican los levantamientos indígenas, que en muchos casos toman un carácter sangriento. A diferencia de lo que ocurre en el norte del país, donde las haciendas se habían modernizado en un sentido capitalista, los gamonales no hacen esfuerzo alguno por cambiar los modos precapitalistas de producción agraria en la región de la sierra sur. Por el contrario, los terratenientes buscan responder a los momentos de alza en la demanda internacional de lanas y a la dinamización del comercio de exportación, a través de un aumento de la producción basado en la ampliación de sus pastos y rebaños, a expensas de las comunidades campesinas y sus derechos tradicionales, así como también un aumento en la explotación de la mano de obra indígena. De ese modo, el conflicto social en la sierra se intensifica, articulado en torno a la lucha entre haciendas y comunidades por el control de la tierra, el agua y la mano de obra, que constituyen los principales factores de producción.⁶⁵

Finalmente, la negativa del régimen oligárquico a modificar su carácter antidemocrático y excluyente galvaniza la protesta social y produce también la fractura definitiva con los sectores de la clase dominante que buscaban profundizar las reformas sociales para garantizar la reproducción del sistema capitalista. Ese mismo año, Augusto B. Leguía capitaliza el descontento social contra la dominación oligárquica-civilista. Su

⁶⁴ Klaren, (1991, p.268); Quijano (1979, p. 95).

⁶⁵ Klarén, (1991, pp. 262- 263).

discurso reformista y sus ataques a los civilistas le ayudan a ganar el apoyo de importantes sectores de la clase media y la clase trabajadora. Aunque tiene ventaja electoral, Leguía toma el poder mediante un golpe de estado que desaloja totalmente del poder a los civilistas. Estos serán asediados, perseguidos y deportados; en sólo un mes, Leguía terminó con 25 años de hegemonía civilista, separando por primera vez en el siglo XX a la oligarquía del poder.⁶⁶ La mayoría de los historiadores coincide en señalar este momento como el inicio de un largo período de crisis de hegemonía en Perú, que hacia los años treinta se volverá una verdadera crisis orgánica.

4.1. Hacia la conformación de una tradición intelectual crítica: los aportes de Manuel González Prada.

En este contexto sociopolítico se da una fuerte revalorización de las ideas radicales de Manuel González Prada (1844-1818), que ya desde finales del s.XIX emprendió una crítica temprana a la dominación oligárquica. Sus ideas fueron inspiradoras de la tradición intelectual radical y antioligárquica en el Perú, de la que los indigenistas son herederos directos. González Prada, salido de las propias filas de la oligarquía emprendió el primer cuestionamiento a la hegemonía oligárquica. Formado en el positivismo de finales del siglo XIX, rechazaba todo los valores e instituciones tradicionales de la sociedad peruana, que consideraba “feudales”, como la religión y la iglesia católica, el clero, los terratenientes y el ejército. De una inicial posición liberal radical y reformista, González Prada se fue corriendo -no sin tensiones- primero hacia el anarquismo libertario, y ya hacia el final de su vida, hacia posiciones socialistas.⁶⁷

⁶⁶ Klarén (1991, p. 271); Quijano, (1979, p.93).

⁶⁷ Klarén (1991).

Consideraba que la clase dominante peruana no lograba trascender la esfera de sus intereses de clase, y por ello, no podía hacerse cargo de la reproducción de la sociedad en su conjunto, ni mucho menos encarar el proyecto de formación de una verdadera nación moderna: sus intereses de clase estaban por encima de los de la patria.⁶⁸ En esa incapacidad para organizar la nación, ubicó también la causa de la derrota contra Chile en la Guerra del Pacífico (1789-1883). La nacionalidad hispánica que proponía la oligarquía excluía a las mayorías nacionales; era lógico entonces, que los subalternos no se identificaran ni con sus superiores, ni con una guerra que consideraban ajena. De ahí que González Prada propusiera una nueva imagen de la nacionalidad, en la que el “indio” ocupase un lugar central, en abierta oposición con el modelo de alteridad propia de los intelectuales orgánicos de la oligarquía. “La Nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera”, afirma provocativamente González Prada, en una frase que será luego vertebradora de los discursos indigenistas de la década de 1920. Junto con esta redefinición de la nación, González Prada, a pesar de su positivismo, realiza un fuerte cuestionamiento del enfoque racialista dominante, que en cierto modo posibilita esa nueva “visión de la nación” y del continente, que cuestionaba el pesimismo de los teóricos centrales y locales. En “Nuestros Indios” (1904) critica varios de los postulados racialistas, principalmente la afirmación de la existencia de razas y la jerarquización de las mismas, considerándolas parte de una “cómoda invención” de la dominación.⁶⁹ Rechaza también las ideas del darwinismo social, como la lucha por la vida, la selección del más apto y la eliminación de los débiles. Afirma que estas ideas son orgánicas a la dominación de una minoría descendiente de los conquistadores, que explotan y subyugan al indígena, mediante lo cual buscan el reconocimiento de la “superioridad de

⁶⁸ Quijano (1978).

⁶⁹ González Prada [1904](1964).

los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú”⁷⁰. González Prada invierte irónicamente el racialismo hegemónico y construye una imagen que bestializa al blanco, en un movimiento que señala un primer quiebre radical con el racialismo implícito en la tradición intelectual peruana y latinoamericana: “El animal de pellejo blanco”, que frecuentemente posee “corazón de tigre” y “alma de cerdo”, posee un instinto de rapacidad que lo hace más irracional que un insecto: “Las hormigas que domestican pulgones para ordeñarlas, no imitan la imprevisión del *blanco*, *no destruyen a su animal productivo*”⁷¹. Pero González Prada rompe con la asociación determinista entre raza blanca y carácter explotador, abandonando rápidamente el racialismo –aunque no sin recaídas-, cuando afirma que hay dominadores de todas las razas, señalando la primacía de la clase por sobre la raza. Da el ejemplo de los mestizos “encastados”, a los que “poco les ha importado el dolor y la muerte de sus semejantes, cuando ese dolor y esa muerte le ha rendido unos cuantos soles de ganancia”.⁷² La crítica se dirige a los grupos dominantes en tanto “clase”, que se consideran portadores de una mentalidad precapitalista, que es postulada como el núcleo del carácter feudal que persiste en la sociedad peruana, y del cual forman parte tanto los “señorones de Lima”, como los “gamonales de la Sierra”; nuevamente lo que se señala es que estos grupos no logran exceder el plano del interés de clase más inmediato, atentando contra la reproducción del sistema por la eliminación de las fuerzas de trabajo, sin lograr entonces constituirse en una clase verdaderamente hegemónica. No pueden transformarse en una burguesía moderna, en el marco de lo que podemos suponer está en el horizonte de lo deseado por

⁷⁰ González Prada [1904](1964, p. 333).

⁷¹ González Prada [1904](1964, p. 334. Cursivas en el original).

⁷² González Prada[1904](1964, p. 336).

parte del autor, y coexiste con objetivos socialistas, siendo incluso una condición necesaria para estos.

En particular, González Prada discute expresamente la concepción racialista de la alteridad que acusa al “indio” de “refractario a la civilización”, y afirma que si el indio del presente se encuentra en inferioridad de condiciones es a causa de “servidumbre” a que ha sido sometido desde la Conquista, y que ello no equivale a una imposibilidad para “civilizarse” por su constitución orgánica; el indio puede educarse como cualquier otro individuo. Sin embargo, González Prada no cree que la educación pueda redimir al indio. De ahí que afirme que “la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social”, por lo que sólo puede resolverse mediante el acceso a la propiedad –y no su disolución-, que es el factor que más rápidamente cambia la psicología del hombre. Tampoco cree en la filantropía ni en la transformación “moral” de los dominadores arrepentidos: “el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio”.⁷³ Tal como veremos, esta ruptura operada por González Prada gravitará con fuerza en el discurso de los indigenistas de los años veinte, aunque muchas veces no con la radicalidad de su primera enunciación.

4.2. Cambio en el clima de ideas, surgimiento de una nueva intelectualidad y conformación de un frente antioligárquico en los años veinte. Nuevas modulaciones del indigenismo peruano.

En toda América Latina, la Primera Guerra Mundial significa un importante quiebre con respecto a Europa en tanto faro de “civilización” y modelo de sociedad. Las

⁷³ González Prada [1904](1964, pp. 342-343)

ideas de Razón, Progreso y Civilización, pilares del encumbramiento europeo, se resquebrajan junto con el desarrollo de una guerra que dejaría un saldo de muerte y destrucción sin precedentes en la historia. En las grietas de esas certezas, muchos intelectuales latinoamericanos comienzan a repensar creativamente las identidades nacionales y continentales, en abierta ruptura con las representaciones de los letrados tradicionales del modernismo. Simultáneamente, el ingreso de las masas a la escena política hace entrar en crisis el orden liberal e inaugura un cuestionamiento acerca de los límites de la nación, en términos de volumen, repensando inclusiones y exclusiones; y en términos históricos, buscando nuevas genealogías.⁷⁴ Del mismo modo, la Revolución Rusa y la Revolución Mexicana ofrecen una imagen vital de las periferias, no sólo potenciando el valor de las ideologías para transformar las sociedades, sino también proveyendo un modelo factible y netamente americano para quebrar el orden oligárquico.

Las políticas reformistas y el enfrentamiento de Leguía con el civilismo garantizan, desde el poder, el desarrollo de un movimiento de crítica social al orden, la sociedad y la cultura oligárquicas, que se venía desarrollando incipientemente desde hacía algunos años. En los inicios de su gestión, apoya manifiestamente a los movimientos juveniles que exigen la Reforma Universitaria, así como a los incipientes grupos indigenistas, conformados por intelectuales regionales y limeños, que se hacen eco de los conflictos entre indígenas y campesinos en las áreas serranas del interior del país.⁷⁵

Desde principios de siglo, pero más intensamente hacia la década de 1920, se da una extraordinaria expansión de la esfera educativa y cultural. Si bien la educación primaria se expande de manera relativamente homogénea, junto con la matrícula y la

⁷⁴ Funes (2006, pp. 16-19).

⁷⁵ Zeballos Aguilar (2002, pp. 39-42).

población de maestros, tanto en Lima como en las regiones del interior los ámbitos de educación secundaria y universitaria son muy escasos y frecuentemente muy caros. En la mayoría de los casos, sólo las personas de clase media y alta acceden a los niveles superiores de educación; es por ello que muchos de los nuevos intelectuales asumen vías alternativas de educación y aprendizaje cultural, como el autodidactismo y el periodismo de ideas. Por otro lado, aunque pudieran afrontar los gastos, los provincianos deben migrar permanentemente a las capitales departamentales – frecuentemente, a Lima- para poder acceder a la Universidad. Las presiones por el acceso a la educación universitaria y la democratización de esa institución llevadas adelante por el movimiento de la Reforma, dan cuenta de la presión que estos nuevos sectores ejercen sobre las instituciones del Estado oligárquico. La experiencia de la migración, tal como lo señala Raymond Williams para el caso del modernismo y las vanguardias europeas, es un importante factor de relajación de las prácticas intelectuales tradicionales y del surgimiento de perspectivas críticas y rupturistas.⁷⁶ Simultáneamente, el predominio en 1900 de las profesiones liberales y literarias, típicas del letrado tradicional, se equilibra ahora con el desarrollo de instituciones y disciplinas técnicas (como la ingeniería y la agronomía), de las ciencias sociales (como la sociología y la antropología) y de todas las áreas del arte y la cultura. Sin embargo, todavía persiste una baja especialización del trabajo intelectual, por lo que muchos de los nuevos intelectuales combinan varias especialidades y múltiples pertenencias disciplinarias. En estos años se da un boom de publicaciones de libros y revistas especializadas dedicadas en su mayoría a abordar directamente los problemas del país. Correlativamente a estos emprendimientos, surgen muchos grupos intelectuales de redactores, colaboradores y promotores culturales. Otro dato relacionado con este proceso es la masificación del público lector, empujado por el crecimiento de la tasa de alfabetización.

⁷⁶ Williams (2002).

Un frente antioligárquico comenzará a definirse con claridad hacia 1923. Muchos de los intelectuales que habían adherido a Leguía durante los primeros años de su gobierno comienzan a quitarle apoyo, en una actitud crítica hacia su creciente autoritarismo, su control fraudulento del Congreso y su cercanía con los capitales estadounidenses, que era interpretada como una subordinación al imperialismo norteamericano. Ya para 1922, Leguía empieza a dejar de lado las políticas reformistas con que había llegado al poder, y empieza a recurrir a la represión de las huelgas de los trabajadores y los levantamientos de los indígenas en el sur. Leguía reedita el modo oligárquico de ejercer el poder. En 1923, Leguía propone la consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús, con el objetivo de ganarse el favor de la Iglesia. La medida desata una enorme oposición que se moviliza masiva y violentamente en las calles, bajo el liderazgo del entonces dirigente estudiantil Víctor Raúl Haya de la Torre.⁷⁷

En Perú, este clima de ideas le da un nuevo impulso a la revisión crítica sobre la nación, iniciada no solo por Manuel González Prada, sino por toda una tradición que parte del pionero indigenismo literario de la cuzqueña Clorinda Matto de Turner, cuya novela *Aves sin nido*, publicada en 1889, se considera como un antecedente central en el surgimiento de este movimiento. Dicha obra denunciaba la explotación y opresión de los “indios” en un pequeño poblado andino por parte del prefecto, el cura, el juez de paz, y el “tinterillo” local, a quienes usurpaban las tierras aprovechándose del analfabetismo de los indígenas. La novela tuvo una rápida recepción en Lima y actuó como catalizador de la reflexión sobre el “problema del indio” y su progresivo desplazamiento hacia el centro de la agenda intelectual peruana, inicialmente como objeto de reformas políticas y sociales, y luego gradualmente, como eje en torno al que se replantea la identidad nacional.⁷⁸

⁷⁷ Klarén (1991, pp. 275).

⁷⁸ Klaren (2004, pp. 304-305).

En el segundo lustro de la década de 1920 se consolidan nuevas escuelas indigenistas, nucleadas en torno a lo que la historiografía peruana llamó –en lo que parece un afán “generacionista”- la “generación de 1919”. Esta nueva formación intelectual, protagonista del movimiento de la Reforma Universitaria y de la experiencia de educación popular de las Universidades Populares González Prada, busca dejar de lado el gusto por el exotismo que se dejaba entrever en los estudios de las generaciones anteriores, para dar paso a objetivos más militantes y revolucionarios, ligados al nacionalismo y/o al incipiente socialismo. En Lima se formó la que fue la más importante escuela indigenista -junto con la de Cuzco-, en torno a la revista *Amauta* (1926-1930), dirigida por José Carlos Mariátegui, donde también participó Haya de la Torre y otros apristas, hasta la ruptura motivada por la definición socialista del autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Mariátegui, como veremos en profundidad más adelante, identificó abiertamente el indigenismo con el socialismo, y postuló que el problema del indio no era racial, cultural o educativo, sino económico y social, por lo que sólo sería solucionado mediante una reforma agraria radical capaz de liquidar el sistema latifundista de propiedad de la tierra vigente en Perú.⁷⁹ Del mismo modo, en la ciudad lacustre de Puno se formó el indigenista Grupo Orkopata, integrado por un conjunto de intelectuales y artistas aglutinados en torno a la figura de Gamaiel Churata, quien entre 1926 y 1930 dirigió la revista literaria y política indigenista *Boletín Titikaka*.⁸⁰

Retomando los objetivos enunciados en la Introducción, veamos con más profundidad qué tópicos y contradicciones sesgan uno de los discursos canónicos del indigenismo peruano de los años veinte, considerando especialmente el caso del intelectual indigenista cusqueño Luis Valcárcel. Atenderemos tanto al contenido de su

⁷⁹ Klarén (2004, pp. 305-306).

⁸⁰ Zeballos Aguilar (2002).

ensayo *Tempestad en los Andes* (1927) como al itinerario intelectual que reconstruye autobiográficamente en sus *Memorias* (1981).

5. Un indigenismo contradictorio. Luis Valcárcel y *Tempestad en los Andes*.

¿Hasta qué punto Valcárcel puede hablar del “otro” indígena sin apelar a los conceptos y representaciones heredados de la tradición intelectual previa, cuyo uso reactiva los determinismos y la carga ideológica que dichos materiales portan? ¿En qué medida logra romper con esa herencia ideológica y epistemológica, y en qué medida la prolonga en su reformulación –pretendidamente reparadora- de las concepciones de la alteridad social indígena? ¿Qué modulaciones adquiere el tópico del mestizaje racial y/o cultural en el ensayo? Con estas preguntas como disparadores, emprendamos el análisis.

En 1927, la editorial Minerva, dirigida por Mariátegui, publica el ensayo *Tempestad en los Andes*, donde Luis Valcárcel (1891-1987) aborda la cuestión indígena en el Perú contemporáneo. Valcárcel fue uno de los primeros intelectuales ligados al emergente campo de la antropología en Perú. Hijo de un comerciante y una mujer proveniente de una familia tradicional y prestigiosa, de ascendencia española, fuertemente católica y vinculada a instituciones culturales y gubernamentales a nivel regional, se inició, como muchos de sus contemporáneos, en el periodismo de ideas, para luego comenzar una larga trayectoria intelectual en la Universidad de Cusco, en la que se vinculó a diversas disciplinas y áreas del conocimiento, fundamentalmente historia y arqueología, pero también derecho⁸¹. Esa trayectoria amplia y de pertenencias múltiples se relaciona, como vimos, con un momento de la historia en que el campo científico estaba en pleno proceso de constitución y que las disciplinas aún no habían alcanzado el grado de especialización, compartimentación y autonomización que adquirirán luego.

La voluntad de desencadenar una respuesta colectiva ante un problema específico, característica del género ensayo, es el objetivo primordial del texto⁸². En palabras de Valcárcel, *Tempestad* “agita” el “problema indígena”⁸³. Lejos de las pretensiones de coherencia teórica y epistemológica de los textos científicos -tan habituados a la descripción, la narración, o la explicación racionales- el texto prioriza la voluntad política de movilización ideológica. Para ello se vale de todos los recursos a su alcance, combinando varios géneros y formas discursivas. El resultado es una mezcla heterogénea y polimorfa -propia del ensayo- de reflexiones, desarrollos teóricos y conceptuales, transcripciones de conferencias, e incluyendo también varios epígrafes,

⁸¹ Valcárcel, (1981, pp. 111-115).

⁸² Weimberg (2004, p. 36).

⁸³ En una carta de 1926 a Mariátegui, Valcárcel afirma: “Tengo otro volumen pequeño: *Tempestad en los Andes* en el que agito el llamado problema indígena” Mariátegui (1994, p. 1753).

cuentos y aforismos (que ponen en diálogo el ensayo de ideas con la ficción literaria “de tesis”). Valcárcel suplanta la demostración por un calidoscopio de imágenes y neologismos que tienden a eludir, a partir del fragmento breve y una sintaxis simple, las complicaciones lógicas⁸⁴. Esta marca de modernidad, a la que se suma el carácter fragmentario de la escritura, alejan el texto del modelo tradicional de ensayo producido por la generación del novecientos, y lo aproximan a los manifiestos de las vanguardias estéticas y políticas de las primeras décadas del s.XX.

Valcárcel define *Tempestad* como una “película serrana” orientada a exhibir su visión de lo que ocurre detrás de las montañas, lugar en que instala el corazón del mundo indígena. El término “película” expresa bien esta intención modernizadora, que busca acercar el ensayo a las nuevas formas de reproducción técnica propias de los primeros años del siglo, en este caso el cine –pero también la fotografía y el teatro-, a la vez que refuerza la intención de trabajar el lenguaje escrito de modo que apunte a la conformación de imágenes-ideas que movilizan afectivamente al lector.

En este sentido, el objetivo manifiesto del texto es postular una nueva imagen de la nación peruana, definida como popular, indígena y andina, alternativa a las representaciones heredadas de entresiglos. Esa meta lo instala sin duda alguna en un lugar de ruptura muy significativo, respecto de la tradición intelectual hegemónica.

El epígrafe con el que se abre el libro -una cita de Manuel González Prada- ilustra bien esa meta:

NO FORMAN EL VERDADERO PERU LAS AGRUPACIONES DE CRIOLLOS Y
EXTRANJEROS QUE HABITAN LA FAJA DE TIERRA SITUADA ENTRE EL
PACIFICO Y LOS ANDES; LA NACIÓN ESTA FORMADA POR LAS
MUCHEDUMBRES DE INDIOS DISEMINADOS EN LA BANDA ORIENTAL DE
LA CORDILLERA.⁸⁵

⁸⁴ Mangone y Warley (1992, p.37).

⁸⁵ Valcárcel [1927](1970, p. 19).

Esa nueva representación de la nación implica, necesariamente, una reformulación de la alteridad indígena tal como la concebían Riva Agüero y García Calderón. En *Tempestad*, la concepción del “indio” tiende a ser resemantizada positivamente, buscando generar empatía en el lector⁸⁶. El indio pierde fundamentalmente su condición de obstáculo al desarrollo, que se desplazará hacia otros referentes.

El ensayo se divide en seis partes conexas. Retomando la analogía con el cine de principios de siglo, podríamos decir que se organiza en “actos”, a través de los que se propone “exhibir lo que ocurre detrás de las montañas”.⁸⁷ Valcárcel se ofrece de mediador entre un lector que desconoce lo que ocurre en ese mundo del “otro” -y que por ello podemos sospechar que no es quien allí habita, sino un lector urbano, probablemente limeño-, que se presenta inaccesible, amurallado por los Andes. El ensayo se puede pensar también mediante la analogía del viaje, o incluso de una *road movie*, como un viaje emprendido con vocación antropológica de conocimiento y exposición del “otro”, que simultáneamente busca una “esencia” nacional, mediante un deslizamiento múltiple: geográfico hacia la zona andina del interior del país; histórico hacia el pasado precolombino; y social hacia lo subalterno indígena. En ese recorrido, el sujeto de enunciación hace de guía e intérprete, como mediador privilegiado, con el objetivo de poner en comunicación lugares que se encuentran separados por la distancia y los hábitos culturales.⁸⁸

Retomando la figura del viaje que se sugiere en *Tempestad*, mientras recorre la tierra del “otro”, Valcárcel hace las veces de profeta del pueblo indígena, y va anunciando mediante afirmaciones fuertes de la subjetividad indígena el advenimiento del “Nuevo Indio”. El autor da por hecho la existencia de una cosmogonía indígena que puede resucitarse a través de su discurso y su actividad intelectual, permitiéndole a la

⁸⁶ Valcárcel (1981, p. 246).

⁸⁷ Mariátegui (1994, p. 1791).

⁸⁸ Ortiz (1998, p. 30).

“raza india” salir del primitivismo al que fue condenada por la Conquista. En la primera parte del ensayo, denominada también “Tempestad en los Andes”, se anuncia un “resurgimiento” indígena, a partir de alegorías construidas con materiales provenientes de la cultura inca, lo que Valcárcel llama el “Inkario”:

Un día alumbrará el Sol de Sangre, el Yawar-Inti y todas las aguas se teñirán de rojo: de púrpura se tornarán las linfas del Titikaka; de púrpura, aun los arroyos cristalinos. Subirá la sangre hasta las altas y nevadas cúspides. Terrible Día del Sol de Sangre.⁸⁹

En estos pasajes, Valcárcel sí parece estar dirigiéndose a un lector indígena, aunque el vocabulario continúa remitiendo al repertorio refinado del modernismo estético (linfas, cúspide son cultismos que así lo evidencian). Más bien, el estilo parece buscar un equilibrio entre la mitología indígena y la estética modernista todavía al gusto de la élite. La propuesta de un relato epifánico y la actitud predicativa son también gestos habituales en los manifiestos vanguardistas⁹⁰. Este *manifiesto* indigenista tiene como objetivo dar la “buena nueva” de un “milagro”: la “génesis de la Nueva Indianidad”,⁹¹ novedad de la que el propio autor se considera descubridor: “...nos hemos dado cuenta con oportunidad de la inminencia de un próximo nuevo ciclo de cultura andina...”⁹². Los términos bíblicos reafirman el carácter híbrido del ensayo, en el que el imaginario católico se mezcla, a pesar del manifiesto anticlericalismo de Valcárcel, con la cosmogonía indígena, recuperando el carácter sincrético que desde la colonia se le atribuía a la religión. La idea de una praxis profética se relaciona con las concepciones vanguardistas de la acción política propias de los años veinte. De hecho, desde otro punto de vista, Juan Carlos Portantiero, en su trabajo sobre la Reforma Universitaria,

⁸⁹ Valcárcel, [1927](1970, p.26).

⁹⁰ Mangone y Warley (1992, p. 38).

⁹¹ Mariátegui (1994, p. 1792).

⁹² Valcárcel [1927](1970, p. 134) .

considera esta perspectiva bajo el rótulo de “teoría mesiánica” de la “joven generación”.⁹³

Valcárcel enuncia, por momentos, desde un “nosotros” que lo supone dentro del colectivo indígena –de modo similar al etnógrafo, busca “hacerse nativo”-, mientras que en muchos otros casos se ubica en lo que considera las antípodas de lo indígena, el conjunto de las clases dominantes peruanas. Esta suerte de trastorno de personalidad múltiple, nos da un indicio de la gran cantidad de sujetos que Valcárcel busca interpelar, a la vez que funciona como un síntoma de la dificultad de conciliar en torno de sí mismo subjetividades y visiones del mundo tan disímiles, que dan como resultado un yo fragmentado, saturado de contradicciones.

En ese desplazamiento que va desde “detrás de las montañas”, pasando por la sierra, en sentido del Pacífico, Valcárcel trabaja las concepciones del “indio”, del “mestizo” y del “blanco”, y sus relaciones en la sociedad peruana, manteniéndose en un sugerente silencio respecto de otras alteridades sociales del Perú (entre otros sujetos, respecto de los descendientes de africanos y asiáticos, y respecto de los mestizos e indígenas migrantes a las grandes ciudades y en proceso de plena inserción en la modernidad).

En la primera parte del ensayo predomina la modalidad del cuento corto. Martina Avanza, en su valiosa investigación sobre el periódico de orientación indigenista *El comercio* de Cusco (del que participaban Valcárcel y José Uriel García, entre otros intelectuales indigenistas), afirma que ese diario

...prefería tratar acerca de los Incas a través de cuentos, de extractos de piezas teatrales o de poemas, en vez de hacerlo con artículos de arqueología o de historia. Y lo hacía porque la forma literaria, al contrario del registro científico caracterizado por una cierta distancia frente al objeto, les daba a los periodistas una mayor libertad de expresión y así suscitaba en el lector, con mayor facilidad, un sentimiento de identificación.⁹⁴

⁹³ Portantiero (1978, p. 76).

⁹⁴ Avanza (205, p. 140).

Del mismo modo, en *Tempestad* las situaciones, lugares y personajes que se construyen en los relatos, son lo suficientemente abstractos, están lo suficientemente diluidos en categorías genéricas, como para habilitar la construcción de tipologías sociales y ciertos esquemas rígidos de las relaciones sociales.

En esta dirección, “Detrás de las montañas” ofrece una serie de postales de la vida del “indio” en lo que se considera su lugar natural, los Andes, y su ámbito de sociabilidad por excelencia, el *ayllú* o comunidad indígena. El autor ubica en la geografía andina el “mundo” indígena, aislado de la civilización occidental, que se mantiene en un estadio primitivo, eternamente virgen y al margen de la historia. Para el autor, las comunidades son un reservorio de la tradición inca pronta a resurgir. Hombres y mujeres, animales, vegetación, tierra, montañas y ríos, junto con el clima y los astros se mimetizan. En la descripción, que apela a palabras e íconos de lo que se considera la visión del mundo indígena, priman las imágenes de armonía, tanto con la sociedad como con la naturaleza.

Los ayllús respiran alegría. Los ayllús alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del campo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas del rebaño... El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque.⁹⁵

Obsérvese el efecto tranquilizador (entre enternecedor e inferiorizante) de los diminutivos (aldehuela, casitas, humillo, columnitas): en la cita, esa ambivalencia anticipa, como veremos, las contradicciones que sesgan todo el ensayo en la concepción de la alteridad. Los indígenas aparecen trabajando alegremente, cantando, colaborando solidariamente en el pastoreo y el cultivo de la tierra: “Moran felices en la comunidad de la tierra y en la universalidad del trabajo”, en una “vida comunitaria sin ricos ni pobres”⁹⁶. La intimidad de la relación entre el indígena y la tierra es tal que el trabajo

⁹⁵ Valcárcel [1927](1970, p. 37).

⁹⁶ Valcárcel [1927](1970, pp. 41 y 116).

agrícola es representado como un acto sexual o un proceso de fecundación, en el que los trabajadores con sus “chakitajllas viriles”, “desfloran” la “virginidad” de la tierra. Los indios aparecen comiendo y bebiendo, entre risas y cantos; se suceden imágenes de abundancia, prosperidad y bienestar, junto con relatos descriptivos de las fiestas populares de la cosecha y los carnavales.

Sin embargo, como veremos, esta armonía de lo indígena quedará confinada al espacio de las comunidades, que se ubica “detrás de las montañas”. Toda vez que en el libro muestre al indio fuera del ámbito que se le asigna como natural, se presentarán situaciones de conflicto. De hecho, el indio que habita fuera del espacio vital del *ayllú*, sometido a la opresión gamonal, es inicialmente representado por medio de metáforas arqueológicas, como momias, estatuas y monumentos de piedra, en los que sólo son apreciables los vestigios de una humanidad muerta, que se instala en el espacio del “sepulcro” y la “tumba”: “En su rostro de esfinge, las cuencas vacías lo decían todo: sus ojos ausentes no miraban ya el desfile de las cosas. Era un pueblo de piedra”.⁹⁷

Estas representaciones van acompañadas de ciertos desarrollos conceptuales, que si bien no tienen pretensiones de coherencia epistemológica, parecen ineludibles para un intelectual que busca legitimarse, entre otras vías, por medio del conocimiento científico del tema que aborda.

Valcárcel afirma que cada raza tiene una esencia, que se encuentra en íntima relación con el medio ambiente en que está emplazada: “...la raza existe en tanto se arraiga en un trozo del planeta... Raza y paisaje van juntos, y donde se halla el solar permanece también la raza”⁹⁸. La idea de que las razas –y en este caso también las formaciones nacionales- son producto de su entorno físico, coincide con la noción spengleriana de “alma del paisaje”⁹⁹. Para Valcárcel, la raza india es inseparable de la

⁹⁷ Valcárcel [1927](1970, p. 22).

⁹⁸ Valcárcel [1927](1970, p. 136).

⁹⁹ Favre (1994).

influencia de los Andes y la sierra, del “genio de la montaña”¹⁰⁰. En *Tempestad*, Valcárcel afirma que “la sierra es la nacionalidad”¹⁰¹. Sierra y costa, Cusco y Lima, serán opuestos polares en su discurso, reforzando así la esencialización de un binarismo previamente consolidado en la tradición de pensamiento nacional. Inclusive, Valcárcel apela a una particular (y temprana) recepción de las teorías de Freud, ya que postula la correspondencia entre estas dos regiones y el binarismo de género: “En una sociología freudiana, estas dos regiones del Perú representarían dos sexos. Femenidad la costa, masculinismo (sic) la sierra”.

Esta definición ambiental de “raza” se combina con una consideración sobre la persistencia e inmutabilidad de las razas ante el paso de la historia. La influencia de una naturaleza andina inmutable supone el despliegue de una continuidad esencial entre la raza india del pasado y la del presente, pues como el paisaje, no cambia. Además de la influencia de Spengler, Valcárcel recupera, para estos tópicos, la obra de algunos autores representativos de la tradición intelectual latinoamericana afín al telurismo, fundamentalmente al boliviano Franz Tamayo y al argentino Ricardo Rojas. De este último, Valcárcel cita un fragmento, titulado “Ley de Continuidad de la Tradición”, del que no especifica la fuente:

Atahualpa fue muerto, y el indio fue cristianizado en la misión o esclavizado en la encomienda. Pero aquella brusca interrupción es sólo una apariencia de teatro, la ilusión de un instante. El río de la tradición autóctona ha caído en un abismo hacia el siglo XVI, pero seguirá su curso subterráneo para reaparecer más tarde... Atahualpa ha muerto; pero resucitará en Túpac Amaru a fines del siglo XVII, y después de la independencia, en el proyecto de Belgrano para coronar a un descendiente del Inca.¹⁰²

La influencia de ese telurismo indigenizante será extendida por Valcárcel más allá de los indios, a todos los agrupamientos humanos que habitan en la región andina: todo el que vive en la “banda oriental de la cordillera” está dotado de espíritu indígena y es por

¹⁰⁰ Valcárcel [1927](1970, p. 129).

¹⁰¹ Valcárcel [1927](1970, p. 124).

¹⁰² Valcárcel [1927](1972, p. 138).

ello afín al indio. De esa forma, los indigenistas, sin ser indios, pueden considerarse poseedores (y por ende potenciales representantes) del “espíritu de la raza”.

Varios autores han señalado la íntima relación que tiene esta inflexión telúrica del indigenismo de Valcárcel con las ideas regionalistas de la elite de Cusco, que tenía entre sus objetivos lograr una legitimidad política de amplitud nacional, en oposición al centralismo excluyente de las viejas oligarquías limeñas, que monopolizan la cultura y la actividad política, así como se apropian de los excedentes económicos generados en el interior del país.¹⁰³ En el campo intelectual, las posiciones centralistas serán representadas, entre otros, por Francisco García Calderón quien -por ejemplo- propone la eliminación de las universidades regionales.

En contraste con esta perspectiva, la matriz regionalista, que gravita en el discurso de Valcárcel, tiene un peso muy importante en todo el indigenismo cusqueño (Dustúa y Rénique, 1984). En sus *Memorias*, como veremos, Valcárcel señala que uno de los objetivos fundamentales de la “escuela cusqueña” es precisamente la valorización regional.¹⁰⁴

Retomando los desarrollos de Valcárcel en torno al concepto de “raza” que utiliza en *Tempestad en los Andes*, cabe preguntarse cuál es esa esencia invariable que los Andes determinan sobre la “raza india”. Ese elemento inmutable es aquello que el autor define como “ruralismo” o “agrarismo”.¹⁰⁵ Valcárcel concibe a los pobladores

¹⁰³ Avanza (2004); Fell (1994); Favre (1998).

¹⁰⁴ “[Los ideales de la “escuela cusqueña”] eran los siguientes: defensa del indígena contra la opresión gamonal; campaña anticentralista y reconquista de la posición orientadora del Cusco en el panorama nacional; regionalismo político, económico y cultural; exaltación del pasado prehispánico, en especial del Imperio Incaico; y estudios del medio regional y de las comunidades indígenas”. Valcárcel (1981, p. 141).

¹⁰⁵ Valcárcel [1927](1970, pp. 113 y 123). El término “agrarismo” remite a la Revolución Mexicana, uno de los fenómenos que tuvo gran influencia sobre la reflexión de los intelectuales latinoamericanos de los años veinte. En el *Diccionario de política* de Norberto Bobbio se define el agrarismo como la “Corriente política e ideológica, de gran significación en distintas etapas del desarrollo de la revolución mexicana, constituida en función de la lucha por las reivindicaciones campesinas, especialmente aquellas referidas a la conservación, recuperación y reparto de la tierra de las comunidades agrarias... La base efectiva del agrarismo en la revolución mexicana fue la poderosa movilización y lucha de los campesinos que especialmente en sus dos grandes expresiones, villismo y zapatismo, constituyeron la forma medular de la participación de las grandes masas populares en el movimiento armado iniciado en 1910”. Bobbio (1995,

aborígenes como “los campesinos ahistóricos de Spengler”.¹⁰⁶ La esencia de la raza es vivir en contacto con la naturaleza y ser, por ello mismo, refractaria a la civilización urbana. El contacto permanente con la tierra a través del trabajo agrario ejerce una influencia positiva sobre el indio: purifica y vitaliza la raza, le da “eterna juventud”. Bajo este enfoque, en alto grado compatible con una mentalidad romántica, el indio es presentado como un sujeto racialmente determinado a ser un campesino, un trabajador rural eterno. Esta idea es la base de la nueva concepción de la alteridad indígena que construye Valcárcel, mediante la cual busca relegitimar al indio por su asociación con el trabajo, valor clave de la modernidad. El autor intenta que esta idea funcione como puente con un punto de vista “socialista” sobre el “problema del indio”, al postular que el indio es “por naturaleza” un trabajador. A través de esta comunicación atípica, de dos concepciones que sin duda pueden considerarse opuestas, Valcárcel se acerca a la postulación del “problema del indio” como un problema social, económico y político, tal como lo hace Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Sin embargo, una vez establecida la asociación entre indio y trabajador, Valcárcel no avanza en el sentido de una lectura materialista de las relaciones sociales, dejándola suspendida, al tiempo que retorna recurrentemente al tópico de la lucha como dinámica natural de las relaciones entre razas y culturas, o entre esencias telúricas, como las de la sierra y la costa. Además, la rígida asociación entre indio y campesino fija al indígena en un rol social subalterno –el de trabajador rural-, del que “por naturaleza” no podría librarse para alcanzar otros niveles, bajo nuevos esquemas de dinámica social.

Junto con este residuo epistemológico, proveniente del determinismo finisecular aun activo en su discurso, contradictoriamente Valcárcel también apela frecuentemente

TI, p. 19).

¹⁰⁶ Valcárcel [1927](1970, p. 24).

al concepto de “cultura” para definir los agrupamientos humanos. En un pasaje de *Tempestad* afirma:

Cada personalidad, cada grupo, nace dentro de una cultura y sólo puede vivir dentro de ella, como el pez en el agua. Esta relación universal entre el ser vivo y la naturaleza que le rodea se resuelve en el problema de la cultura. Vamos por la tierra con nuestro propio mundo a cuestas; conocemos, pensamos, sentimos según el conocer, el pensar y el sentir de la propia cultura. No existe el Hombre abstracto, no ha vivido nunca el ente de razón que ha creado el absolutismo filosófico. / Somos hijos, es decir, herederos de un ser que la Naturaleza y la Cultura han formado. La generación espontánea, la mutación, la vida sin historia repugnan, pues, a nuestra mente.¹⁰⁷

Lo que permite la convivencia tensional entre uso de los conceptos de “raza” y “cultura” es que la inflexión culturalista comienza a desvanecerse ni bien es enunciada, en la medida en que se introduce para ella el mismo determinismo del medio que se le atribuye a la “raza”. Además, por momentos Valcárcel alterna ambos términos, utilizándolos como sinónimos:

La *raza* madre en los Andes supervive. Siguen alimentándola como nodrizas gigantescas. Apagado el lumínico tawantinsuyo brillan aún sus resplandores en el despojo humano, como brillan los últimos rayos del sol en las altas cumbres. En la meseta andina, en la sierra del Perú, no ha muerto la gran *cultura* aborígen¹⁰⁸

Esa híbrida y contradictoria matriz conceptual le permite, no obstante, dislocar las concepciones de la alteridad social diseñadas por los intelectuales de la generación del 900. En Valcárcel lo primitivo se carga simultáneamente de un sentido positivo de pureza y potencia, que se haría carne en el indio. Pureza primitiva, siempre renovada “por el contacto con la tierra”, con la naturaleza; potencia que instala la posibilidad del inicio de un “nuevo ciclo” indígena, y que habilita las metáforas de nacimiento y de resurrección que proliferan en las primeras partes del ensayo: “Todos los sepulcros se

¹⁰⁷ Valcárcel [1927](1970, p. 113).

¹⁰⁸ Valcárcel [1927](1970, p. 115, cursivas mías).

tornan matrices de la nueva Vida”; “De las tumbas saldrán los gérmenes de la Nueva Edad”¹⁰⁹.

Esta resemantización positiva de lo primitivo, que realizan al mismo tiempo la antropología y las vanguardias estéticas contemporáneas ligadas al primitivismo¹¹⁰, en Valcárcel proviene no sólo de la lectura de Spengler (a quien menciona pero no cita, y que, sospechamos, ha leído en castellano), sino también de la del argentino Ernesto Quesada, quien recepciona y difunde tempranamente el pensamiento del filósofo alemán. En efecto, Quesada divulga la obra de Spengler a través de su cátedra en la Universidad de Buenos Aires, y de una serie de conferencias, entre las que se destaca la ofrecida en enero de 1923 en la Universidad de San Andrés –citada extensamente por Valcárcel-, en la ciudad de la Paz, a la vuelta de un viaje que incluye Cusco entre sus destinos.¹¹¹

Spengler establece una ruptura con el etnocentrismo y el eurocentrismo al cuestionar, por la vía del relativismo, las ideas de “progreso” y “civilización”, a la vez que afirma que cada cultura debe ser analizada en sus propios términos. En base a ese relativismo cultural, en América Latina *La decadencia de Occidente* (editada entre 1918 y 1922 y editada en español en 1923) otorga un importante fundamento teórico a las corrientes indigenistas. La inversión de los sentidos de lo primitivo permite invertir las connotaciones de la oposición “civilización” vs. “barbarie”, clausurando la visión del mundo forjada por los intelectuales positivistas orgánicos de la dominación oligárquica.

Los conceptos spenglerianos de “ciclo cultural” y “decadencia” de la cultura occidental son utilizados creativamente por Valcárcel para disparar la idea del surgimiento del “nuevo ciclo de cultura andina”¹¹², y al mismo tiempo la de “decadencia

¹⁰⁹ Valcárcel [1927](1970, p. 22).

¹¹⁰ Schwartz (2002); Clifford (1995).

¹¹¹ Para profundizar sobre la recepción de Spengler en Latinoamérica y el papel jugado por Quesada, véase Cagni (s/f).

¹¹² Quesada dice “...tras el ciclo occidental... debería lógicamente venir un ciclo cultural americano, pero no anglosajón, sino latinoamericano, con carácter netamente indianista...” Quesada (1926, p. 44). El

de la cultura urbana de la raza blanca descendiente de España”, que los intelectuales peruanos del 900 (como en otros contextos latinoamericanos) consideraban representativa de Occidente. A partir de este nuevo marco conceptual, el autor logra desarticular algunos elementos que formaban parte del imaginario sobre el indígena heredado de entresiglos, aunque sin romper con las categorías y conceptos nodales de ese pensamiento previo: lo que se señalaba como el mayor defecto del indio -el hecho de ser primitivo y refractario a la “civilización”- se transforma en el atributo en el que se basa la utopía de un “resurgimiento” indígena, gracias a la “incontaminación” con el “virus de la decadencia”.

La idea de un ocaso de la civilización occidental se conecta necesariamente con una concepción negativa del mestizaje (y del mestizo como tipo social): en la medida en que lo hispano toca a los sujetos y/o las prácticas (y en algunos casos incluso predomina en dichos cruzamientos), introduce la marca espuria de la decadencia occidental. Cuando aborda este tópico, Valcárcel retorna a una clave racialisista de análisis, que establece una evidente continuidad con el pensamiento heredado de entresiglos. Como en las raciologías clásicas del positivismo, postula que de la mezcla de razas (o, como vimos, razas/culturas) se produce sujetos híbridos, regresivos. Así por ejemplo, Valcárcel afirma que como consecuencia de la Conquista, “nace del vientre de América un nuevo ser *híbrido*: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”¹¹³; “...los Hombres Blancos... violaron a las abuelas y las madres, de cuyos vientres venerados salió el *Engendrado*, el mestizo, vasallo del Opressor y verdugo del Vencido”.¹¹⁴ Cuando Valcárcel describe los “poblachos mestizos”, como representación del carácter mestizo, asociando nuevamente paisaje o lugar con las características de sus habitantes, surgen imágenes

término “nuevo ciclo de cultura andina” se encuentra en Valcárcel [1927](1970, p. 134).

¹¹³ Valcárcel [1927](1970, p. 115, cursivas mías).

¹¹⁴ Valcárcel [1927](1970, p. 95, cursivas mías).

particularmente cargadas de preconceptos miserabilistas: el mestizo es transmutado en un organismo en descomposición, carcomido por la enfermedad, detenido en el tiempo, un “pantano” o “pudridero”, en el que predominan las ruinas. La descripción reenvía a la idea de la muerte, en flagrante oposición con respecto al nacimiento y/o juventud de la indigeneidad pura. Los mestizos son comparados con animales e insectos, “gusanos”, “arácnidos” y “parásitos”, e incluso “cadáveres ambulantes”.

Tal como advierten Laplatine y Nous¹¹⁵, el *zombi*, el muerto-vivo, es la figura límite del mestizaje. En *Tempestad*, a mitad de camino entre dos opuestos (la vida y la muerte, lo indio y lo hispano) esos sujetos pierden la posibilidad de retornar a una identidad estabilizada y reconocida, y por ello son condenados a una existencia sin sentido:

Gusanos perdidos en las galerías subcutáneas de este cuerpo en descomposición que es el poblacho mestizo, los hombres asoman a ratos a la superficie; el sol los ahuyenta, tornan a sus madrigueras... Nada hacen. Son los parásitos, son la carcoma de este pudridero.¹¹⁶

O también:

Cadáveres ambulantes, alguna vez abandonan sus habitáculos por breves días... Tardos, como entumecidos, pasan por las calles, de frente a los bebederos. Tambaleantes, con los ojos turbios, abotagados, enrojecidos, miran las cosas de la ciudad con estúpida expresión.¹¹⁷

Valcárcel menciona al mestizo como un aliado del blanco en la explotación del indio, y por momentos, lo considera peor que el blanco, como en el caso del “leguleyo mestizo”, que “explota por igual a blancos y aborígenes”:

...agente para las elecciones, el enganchador para las empresas, el vecino principal, cuya industria más saneada es el vivir a expensas de los obsequios del indio, del soborno del propietario, de los gajes de la función concejil, -fondos de municipalidades, recursos del Estado.¹¹⁸

¹¹⁵ Laplatine y Nous (2007, p. 744).

¹¹⁶ Valcárcel [1927](1970, p. 43).

¹¹⁷ Valcárcel [1927](1970, p. 44).

¹¹⁸ Valcárcel [1927](1970, p. 43).

En este sentido, Valcárcel no hace sino reactualizar la condena racialista del mestizaje, recayendo en un lugar compartido incluso por otros indigenismos neorrománticos de entresiglos, que fijan el tópico de la inestabilidad (racial, social, psíquica) del mestizo como el sujeto problemático por antonomasia en las sociedades latinoamericanas¹¹⁹.

Ahora bien, al contrario de lo que afirma Marisol de la Cadena,¹²⁰ no creemos que Valcárcel se oponga de manera taxativa al mestizaje, tal como afirma (2006). De hecho, hay otras concepciones del mestizaje en *Tempestad*. A la idea de mestizaje negativo que veíamos, y que se puede pensar a partir de una lógica de disyunción entre lo hispano y lo indígena, se contraponen la consideración de la existencia de ciertos mestizajes “felices”: los que se dan sobre el territorio indígena, sobre la sierra andina, donde la “poderosa inkanidad del pueblo autóctono” absorbe el “espíritu” del otro término con el que se conforma la mezcla. Así por ejemplo, Valcárcel advierte que

Existieron dos coloniajes: el coloniaje de Lima, pleno de sibaritismo y refinamientos, con un acentuado perfume versallesco –la Perricholi su símbolo–; y el coloniaje del Cuzco, austero hasta la adustez, varonil y laborioso... tras de las montañas fue americanizado virilmente el hijo de Castilla. En las sierras lo indio se impone; a las orillas del mar, lo español.¹²¹

Sobre este mestizaje de base serrana e indígena, que tiene a Cusco como lugar modélico, Valcárcel construirá su proyecto para suturar la dividida nación peruana: lo “indio” debe extenderse a todo el territorio, posibilitando una indianización de la nación que la haga coincidir con su “esencia”. La idea de tempestad puede asociarse también a este proyecto de mestizaje indianizante que el autor llama “andinismo”, ya que remite a una fuerza natural que, como el agua de deshielo, o como una tormenta, avanza desde

¹¹⁹ Para el contexto de México por ejemplo, en parte comparable con respecto al peruano, ver la condena del mestizo en la obra del etnógrafo indigenista Carl Lumholtz. Al respecto consultar, por ejemplo, Mailhe (2010). La condena del mestizo en el ensayismo mexicano se prolonga hasta la obra de Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934) y Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950).

¹²⁰ De la Cadena (2006).

¹²¹ Valcárcel [1927](1970, p. 123).

los Andes hacia la costa. Y si es cierto que Valcárcel afirma en algunos pasajes que “un día bajarán los hombres andinos como huestes tamerlánicas” sobre todo el territorio, no nos parece, como afirma Henri Favre que Valcárcel “sueña con una purificación étnica de la costa criolla a través de las masas indias poseedoras de la fuerza telúrica de los Andes”¹²². Por el contrario, Valcárcel terminará proponiendo una indianización nacional en base a la expansión de la cultura indígena -y el mantenimiento de esas masas indias en el ámbito rural-, de modo que el “**genius loci**, genio de la montaña”, domine “por encima de la mixtificación, bajo la cáscara europea”, “en los vastos dominios de la subconciencia”.¹²³

Ahora bien; detengámonos a considerar cómo concibe el autor esa “cultura india” destinada a indianizar la nación peruana, pues -a nuestro criterio- en este punto reside una de las principales claves del indigenismo de Valcárcel. Por un lado, en *Tempestad*, la cultura inca (del pasado y/o de la inmutabilidad transhistórica) se erige en representativa absoluta de “lo indígena”.

Además, Valcárcel realiza una apelación al “inkario”, bajo una fuerte continuidad con respecto a la tradición del folklore del siglo XIX, que consideraba el mito y la leyenda como un aspecto fundamental del pensamiento popular indígena, en tanto se supone que a partir de esos materiales es posible acceder a la aprehensión del “espíritu” del pueblo y/o de la raza. Esa concepción, heredada del romanticismo, se reactualiza en torno a los años treinta entre varios intelectuales folkloristas en el contexto latinoamericano, y desde diversos paradigmas de análisis (en base a la gravitación del culturalismo y del psicoanálisis aplicado tempranamente en el campo de

¹²² Favre (1998, p. 61).

¹²³ Valcárcel [1927](1970, pp. 23 y 129).

la antropología, por ejemplo, en la obra folclorista de figuras tan diversas como Mário de Andrade y Arthur Ramos en Brasil, o Bernardo Canal Feijóo en Argentina).

En el caso particular de Valcárcel, antes de concentrarse en la arqueología, desde sus años universitarios este intelectual se dedica a recopilar leyendas populares, luego publicadas en su libro *De la vida incaica* (1925). En esos trabajos Valcárcel aborda relatos ligados a las creencias, las supersticiones y la religión incaica, desde un punto de vista histórico y literario, aunque sin un mayor respeto por las fuentes originales –orales y/o escritas-, en un claro indicio de apropiación “desde arriba” de la voz de los subalternos. Valcárcel recuerda su experiencia inagural de fines de la década del diez en estos términos:

En 1919, con otros colegas que compartían mis puntos de vista, presentamos un amplio proyecto de investigación histórica, de propagación y difusión de los tesoros artísticos y arqueológicos del Cusco. La Universidad se encargaría de las tareas de recoger, para su publicación, cuentos, tradiciones, mitos, y todo testimonio indígena de las provincias cusqueñas. También se gestionaría la... creación de un Museo Histórico-Arqueológico. [El proyecto quedó inconcluso] por falta de apoyo económico... Apena pensar en los invalorable testimonios que deben haberse perdido al desecharse nuestro proyecto.¹²⁴

Nótese cómo Valcárcel propone (en convergencia con un folclorismo nostálgico conservador) el acercamiento al indígena para buscar vestigios de un pasado en vías de extinción, más que conocimientos de su existencia actual. El gusto por los temas incaicos es compartido por la alta sociedad cusqueña, para la que poseer antepasados pertenecientes a la realeza inca es considerado una fuente de honor social del mismo nivel que el abolengo español. De hecho, esa exaltación del pasado prehispánico, fundamentalmente del Imperio Incaico, es una de las fuentes de identificación común de la elite cusqueña, y forma parte de la “alta cultura” de la ciudad. Este “incaismo” es uno de los sentidos con que Valcárcel usa el término “indigenismo”; el otro será la “defensa

¹²⁴ Valcárcel (1981, p. 212).

del indio contra la opresión del gamonal”, más orientado a la situación del indígena del presente.¹²⁵

La apelación a la cultura incaica como modelo cultural implica una estrategia de distinción respecto de la cultura subalterna indígena del presente de enunciación. Veamos el ejemplo que en este sentido ofrece Martina Avanza en su artículo “¿Qué significa ser cusqueño?”:

...los intelectuales del Cuzco hablaban el quechua noble de la época de los incas, un quechua “puro” que se estaba perdiendo y que pretendían restaurar. Al mismo tiempo, estos intelectuales consideraban que los indios hablaban un quechua “degenerado”, con la puntuación del castellano y demasiado simplificado. De ese modo los intelectuales indigenistas preferían “identificarse con la nobleza incaica, más que con los indios”.¹²⁶

Eligiendo un modelo de alteridad detenido, “de museo”, y por ello más manipulable, Valcárcel deja entrever un fondo de desconfianza frente a lo subalterno activo y su cultura, por supuesto no homogénea, diversa y fragmentada, menos controlable y menos “bella”, en convergencia con el movimiento que advierte Michel de Certeau en la definición intelectual de “lo popular” como objeto de conocimiento.¹²⁷

En consecuencia, Valcárcel considera que son los intelectuales indigenistas (y no los indios) los que mejor representan (los más autorizados para “hablar de” y “por”) la cultura “india”; el abordaje de lo indígena requiere saberes científicos especializados, como la historia o la arqueología, que solo los intelectuales indigenistas poseen. De allí se deriva la asignación de una alta misión nacional para los indigenistas: llevar adelante la indianización del Perú. Cabe destacar que esa indianización converge llamativamente con la propuesta del ideólogo indigenista (y arqueólogo) mexicano Manuel Gamio en *Forjando patria* (1916), que Valcárcel probablemente cita extensamente en *Tempestad*. En ese ensayo “fundador” del indigenismo latinoamericano, Gamio postula una sutura

¹²⁵ Tal como aparece, por ejemplo, en Valcárcel (1981, p. 141).

¹²⁶ Avanza (2004, p. 150).

¹²⁷ De Certeau (1999).

cultural de la nación fracturada a través del “descenso” de las elites al mundo popular indígena (en una fase de indigenización) para luego alcanzar... una conjunta elevación de la nación hacia la cultura europea (blanca / hispánica / católica).

En la visión de Valcárcel, los intelectuales indigenistas oriundos de Cusco son los mediadores más autorizados (más que los letrados y políticos tradicionales de la capital, y más que los propios indígenas) para operar de nexo entre la nación peruana y su “verdadera esencia”. En este punto se entrevé la búsqueda de una alianza más simbólica que material con lo indígena, que acompaña el deseo, explícito o implícito, de relegitimarse a sí mismo y a su grupo en el campo intelectual y en el campo político nacional.

Simultáneamente, Valcárcel realiza otra maniobra de evasión respecto de las clases subalternas. Su proyecto futuro de mestizaje cultural indianizante —o, mejor, “incanizante”— niega, al presentar su propio modelo de mezcla legítima, el mestizaje y las poblaciones mestizas realmente existentes en el Perú de su tiempo, tal como ocurre en *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos. La “incanización” avanza sobre el borramiento de la diversidad cultural e identitaria de los sectores subalternos, resultando en definitiva tan autoritaria como la “latinización” propuesta por García Calderón.¹²⁸

Estos elementos de desconfianza, de simultáneo acercamiento y distanciamiento con respecto a lo subalterno, se hace evidente cuando —como adelantamos— Valcárcel describe a los “indios” fuera del microcosmos de los ayllús andinos. Las connotaciones de armonía van dando paso a representaciones que giran en torno a la idea de conflicto social y racial, y que recuperan la asociación de lo “indio” con la “barbarie” y la amenaza, abonando la sospecha acerca del confinamiento de la positividad indígena al espacio cerrado de las comunidades “detrás de las montañas”. Reforzando esta

¹²⁸ Sobre las consecuencias de la construcción de un discurso fundante del Estado monoétnico y monocultural (en Bolivia, pero extensible al caso peruano en términos generales) ver García Linera (2008).

perspectiva, el apartado “La sierra trágica” agrupa una serie de cuentos en los que se describe con lujo de detalles la violencia entre “indios” por un lado, y “blancos” y mestizos por el otro. Valcárcel vuelve a presentar la violencia como la clave predominante de las relaciones sociales entre estos grupos. No se puede negar, sin embargo, el fuerte carácter de denuncia –como dijimos, otro de los aspectos fundamentales del indigenismo del Valcárcel- que hay en esa descripción de la “opresión” del “indio” por parte del “blanco” y sus aliados mestizos. Esa dominación se presenta simultáneamente con características de un sistema feudal y de un sistema esclavista. De acuerdo a ello, se construye un estereotipo del “blanco” en el que es, a la vez, “terrateniente”, “latifundista” o “propietario de hacienda”, tiránico “amo de la gleba indígena” e “insaciable explotador”. La dominación del blanco se funda en el orden del “garrote y el vergajo”; su arco de brutalidades va desde la violación hasta el asesinato y el ocultamiento de los cadáveres, y su éxito económico se basa en la explotación semi-esclavista del indio y la expropiación de sus bienes comunales.

Para Valcárcel, el “indio” se encontraba en una situación de inferioridad por causas históricas -y, por ello, reversibles-, originadas en la Conquista, continuado en la colonia, y luego de la Independencia, por el régimen de dominación gamonal que describimos. De ese modo, la condición de “obstáculo a la modernización” es trasladada del el indio a los gamonales, considerados como verdaderos resabios “feudales”.

Esto implica repensar críticamente la mirada de Valcárcel respecto de la modernidad. De hecho, la modernización y el desarrollo regional del Cuzco en un sentido capitalista, son algunos de los principales objetivos de Valcárcel en su juventud. Veamos esta cuestión con más detalle.

Luego de la reforma de la Universidad de Cusco (que logró el desplazamiento de sus autoridades tradicionales, impulsada en 1909 por la generación de Valcárcel), el rectorado quedó en manos de un joven norteamericano, Albert Giescke, a quien el gobierno peruano había solicitado reformar el sistema educativo. Giescke, quien terminó siendo una suerte de mentor de Valcárcel –cosa que quizás explique el llamativo silencio de Valcárcel en *Tempestad* respecto del tópico del imperialismo norteamericano, tan extendido en los años veinte-, le dio a la Universidad de Cusco un perfil positivista, pragmático y moderno, orientado al estudio científico para el desarrollo regional y el avance cultural de la región. En palabras de Valcárcel:

El propósito de nuestro rector –y que fue recogido por sus alumnos- era suscitar la realización de estudios de utilidad general e inmediata... que permitieran crear una atmósfera económica, atraer la atención de los productores y obrar decididamente sobre ellos, advirtiéndoles las consecuencias de su poco cuidado con las tierras, de su falta de técnica en la industria y de su menosprecio por la labor del campo.¹²⁹

Reconociendo esa influencia, Valcárcel afirma que

Las ideas de progreso y desarrollo estuvieron presentes en mis primeros estudios, como lo testimonian mis tesis universitarias escritas entre 1912 y 1916. En *La Universidad del Cusco, su nueva organización* propuse cambios que pondrían a nuestro centro de estudios al servicio del desarrollo regional. En *La cuestión agraria en el Cusco*, escrita en 1913, me referí al porvenir agrícola cusqueño y, por último, en *Los problemas actuales* indiqué que la paulatina descentralización del sistema de gobierno era una condición básica para el desarrollo del departamento.¹³⁰

Esta matriz incipientemente desarrollista nos habilita a pensar que las denuncias contra la dominación gamonalista tienen como contrapartida un horizonte de reformas que persiguen la modernización capitalista de la nación, y muy en particular de la región cusqueña, a la que se quiere reposicionar en el panorama nacional. Más adelante

¹²⁹ Valcárcel (1981, p. 154).

¹³⁰ Valcárcel (1981, p. 155). Con estas tesis Valcárcel se graduó en Letras, en Ciencias Políticas y Administrativas, y en Jurisprudencia.

intentaremos vislumbrar el papel que jugarán los indígenas en un proyecto de esas características.

Nos parece que *Tempestad*, más allá de cierta retórica revolucionaria, busca instalar la idea de la necesidad de ese programa de reformas, aunque lo hace mediante un rodeo que consiste en mostrar las potenciales consecuencias sociales de su no implementación. Precisamente, la tempestad mencionada en el título forma parte de una figura retórica con la que Valcárcel busca representar el proceso que podría llevar a los indígenas a revertir la situación de dominación a la que se encuentran sujetos. Ese proceso es concebido por Valcárcel como la emergencia de un nuevo “ciclo cultural”, pero también adquiere, ambigüamente, las connotaciones de una revolución social. El disparador de esa situación es el “despertar” de la “nueva conciencia”, que consiste fundamentalmente en la recuperación de la historia de la raza, olvidada por siglos de opresión, y el reconocimiento del lugar que el “indio” ocupa en la sociedad peruana, en tanto trabajador y en oposición a la “casta” dominante. Si bien varias instituciones juegan un papel en ese proceso (incluso las misiones y escuelas adventistas, o la organización de los “boy scouts”, que aportarían una formación moderna para el indio), entre los factores catalizadores de ese “resurgimiento” se ubica el propio autor en su veta profética, hablando, nuevamente, desde el autoasignado rol de guía, y desde el sesgo paternalista de sus concepciones políticas. Pues ¿quién mejor que los indigenistas (historiadores, arqueólogos) para manipular el “inkario”, de modo que al reimplantarlo entre los subalternos indígenas, logre devolverles la conciencia histórica alienada? Y al mismo tiempo, ¿quién mejor que los indigenistas para poner límites a dicho resurgimiento...?

Valcárcel describe el resurgimiento indio como un proceso que se está desarrollando por etapas en el presente enunciativo y que permanece inacabado,

aunque es presentado como inminente. El autor mantendrá esa tensión intencionalmente a lo largo de todo el ensayo, dándole cierto sentido de urgencia a la cuestión, en base a la cual instalará la idea de la necesidad de una rápida intervención. Lo dice sin tapujos: “El despertar de millares de conciencia implica el más grave problema que se haya presentado jamás en el Perú”.¹³¹ Como veremos más adelante, él mismo se ofrecerá a “encauzar” ese proceso.

En un primer momento, Valcárcel presenta el surgimiento de la “nueva conciencia” como una manifestación de venganza del indio contra sus opresores, el blanco y el mestizo; el primer impulso vital de ese ser momificado, el “indio” oprimido, es responder a la violencia dominante con una violencia igual de cruel y despiadada. Valcárcel describe esas acciones de venganza en un estilo realista, minucioso y cruento, no exento de morbo. Resulta elocuente en ese sentido un fragmento en el que narra la muerte de un hacendado en manos de los indios:

El pobre caballero ha sido descuartizado. Le mataron cuando se hallaba en reposo, sin darle tiempo para la defensa. / Terribles golpes sufrió. Mire Ud. los garrotes ensangrentados. Vivo aún lo arrastraron por las habitaciones y por el patio erizado de agudos guijarros. Las mujeres ayudaban a sus maridos en la perpetración del crimen. La víctima aullaba de dolor y ellas le acribillaban con los gruesos alfileres de sus tupus. Vea usted cómo le reventaron los ojos, cómo le quebraron las piernas y brazos, cómo le desgarraron la piel, arrancándole el cabello.¹³²

En estos pasajes Valcárcel remite a la historia reciente del Perú, signada por una serie de levantamientos indígenas entre 1915 y 1925, en la sierra sur. Valcárcel se sirve de estos acontecimientos, frescos en el imaginario social, para presentar imágenes de indios movilizados por el despliegue de una inmensa potencia destructora, contraria a la tranquilizadora representación de sujetos aislados, petrificados y desfallecientes que encontrábamos en Riva Agüero y García Calderón. En contradicción con la concepción

¹³¹ Valcárcel [1927](1970, p. 133).

¹³² Valcárcel [1927](1970, p. 72).

de indio-trabajador que el autor presenta en otros pasajes, esta imagen del indio ejerciendo su venganza reenvía a la tradición sarmientina que identifica al indio con la barbarie, y que recupera el modelo del malón como su práctica predilecta –piénsese, para el caso argentino, en la potencia agresiva (y negativa) de lo indígena expuesta a lo largo del siglo XIX, desde *La Cautiva* de Esteban Echeverría hasta el óleo “La vuelta del malón” de della Valle, posterior a la “Campaña al Desierto”. Valcárcel noveliza los levantamientos indígenas desde la estética de la violencia bandálica de los desclasados resentidos, recuperando tópicos del terror blanco al malón, por ejemplo cuando advierte que

La temida irrupción se produjo. A la medianoche, bajo una tempestad de enero, con lluvia a torrentes, cayeron sobre el pueblo los bandidos. Eran cincuenta, sesenta, todos armados de rifles y cuchillos grandes como alfanjes. Asaltaron la subprefectura y las casas de los vecinos principales: saqueo, violación, asesinato, incendio...¹³³

Y si bien Valcárcel señala que ese comportamiento no es natural en los indios, sino que es la particular dominación social que se ejerce en Perú la que activa su violencia, no por ello deja de apelar a los ideogramas de la barbarie, que reponen las “máscaras de ferocidad” construidas por las narrativas liberales de la nación.¹³⁴ Hay en estos pasajes una manifiesta voluntad de asustar, de aguijonear la sensación de amenaza sobre las clases dominantes, de señalar un peligro latente. El título mismo del ensayo, *Tempestad en los Andes*, es elocuente en este sentido, ya que une lo indio con el orden de la naturaleza, con lo telúrico, lo inmanente, lo instintivo y lo irracional. Esta intención se observa claramente en el fragmento citado, donde el ataque de los “indios bandidos” se confunde con la “tempestad de enero, con lluvia a torrentes”. En la visión que ofrece Valcárcel, los indios pueden ser como las tempestades, incontrolables, y en su vorágine pueden arrasar con todo.

¹³³ Valcárcel [1927](1970, p. 59).

¹³⁴ Prieto (2004).

De ese modo, la apelación a la naturaleza oscila entre un sentido positivo que instala la posibilidad del futuro -juventud, virginidad, pureza y potencia- y una mirada denigratoria de la alteridad indígena, que considera al indio como un sujeto que no ha completado aún su devenir en hombre, como un medio sujeto que no ha cortado el cordón umbilical con la tierra: su rebelión es una tempestad (natural, inconsciente y temida) más que el resultado de un sujeto colectivo libre y consciente de sí, organizado. Incluso Valcárcel utiliza la metáfora de la oruga, para sugerir una metamorfosis aun incompleta; por ello el indígena se mantiene en un estadio prelógico, instintivo, sin que le esté dado convertirse en un sujeto pleno, masculino, racional y moderno. De ahí que en más de un pasaje el autor se dirija a los indios como “masa indígena antropopiteca”, “masa infrahumana”, “autómata”, “primate” e inclusive “niño grande”, todas figuras que habilitan la intervención tutelar y paternalista de un sujeto pleno, en este caso, el propio sujeto de enunciación como representante tanto de los “otros” como de los intelectuales indigenistas.¹³⁵

En el apartado “Los Nuevos Indios” Valcárcel describe una nueva etapa en el proceso del resurgir indígena, que da cuenta de una reacción “humana” de los “esclavos”. El indio, al adquirir paulatinamente conciencia de sí, empieza a completar su condición de sujeto y a percibirse a sí mismo en pie de igualdad con respecto al blanco, hecho que abre la posibilidad de su integración a la sociedad. Este indio que se iguala al blanco es el “Nuevo Indio”. La concepción de la alteridad social contenida en esta representación, se encuentra tensionada entre la preservación de la diferencia y la “asimilación” del “otro”. Los intelectuales asimilacionistas, cuando miran la alteridad social, tratan de acercarla a los modelos de identidad propios, en lugar de comprenderlos en sus diferencias.¹³⁶ Este proceder miserabilista parece buscar una

¹³⁵ Valcárcel [1927](1970, pp. 31, 101, 130, 133-134)..

¹³⁶ Todorov (1991, p. 383).

reparación simbólica de la alteridad, al acercarla a un modelo “legítimo”, en este caso el sujeto burgués racional occidental, masculino y moderno al que Valcárcel parece adscribirse. Y si bien sigue designando al “otro” como “indio”, muchas de las características que Valcárcel celebra en estos nuevos indios remitan a hábitos y valores fundamentales de la sociedad occidental y burguesa: “[El “Nuevo Indio”] posee hábitos higiénicos, viste de americana, reside en limpias moradas... es abstemio. Ha aprendido a mirar de frente y a extender la mano en gesto amistoso... Es un hombre”¹³⁷

En este sentido, el postulado de la igualdad entre indios y blancos supone una asimilación que borra las especificidades culturales de la alteridad indígena, bajo la persistencia del etnocentrismo y el sociocentrismo o etnocentrismo de clase. En “El Nuevo Indio” la “novedad” es que, precisamente, está dejando de serlo. Su “evolución” implica su borramiento.

Sin embargo, la transformación del “indio” en “Nuevo Indio”, a pesar de implicar la disolución de su carácter naturalmente irracional –y por ello, al suponer una disminución de su peligrosidad social- se habilitan nuevas posibilidades de tornarse una amenaza. Sin dejar claro si como deseo o como amenaza (el texto mantiene deliberadamente esa tensión), Valcárcel va deslizándose la idea de que el “Nuevo Indio”, de no ser rápidamente integrado a la sociedad, puede comenzar a orientarse hacia una acción y una organización de clase, dado el reconocimiento de su lugar en la sociedad en tanto trabajador. En este punto, retoma lo que Zeballos Aguilar denomina la “narrativa de los gamonales”, que acusan a los indígenas de querer desatar una “guerra de castas”, de encarnar un movimiento separatista y de tener la intención de convertir a Perú en un país comunista, precisamente para motivar la represión de los levantamientos indígenas.¹³⁸ Valcárcel utiliza esta narración para “agitar” el surgimiento

¹³⁷ Valcárcel [1927](1970, p. 132).

¹³⁸ Zeballos Aguilar, (2002).

del “Nuevo Indio” en clave de amenaza: el movimiento indígena está listo para llevar adelante una revolución socialista. Uno de los últimos relatos de *Tempestad*, “La gran parada”, ilustra muy bien estas connotaciones de peligrosidad que se inscriben en torno a la idea del “resurgimiento” indígena. Vale la pena citar extensamente el texto:

- ¿Son quince mil hombres?
-Quizás, pasan de veinte mil.
-¡Formidable! Todos visten sus flamantes uniformes de “boy-scouts”.
-Que ellos mismos han fabricado, desde la tela y los correajes.
-Y observe usted la marcialidad, la increíble desenvoltura; no parecen los mismos indios humildes y agachados a quienes tantas veces dio usted de puntapiés.
-Y usted también, amigo mío. ¿Quién entre nosotros, desde niño, no ha tratado así, al pongo, y después al yanacona?
-Es verdad. Mire usted, esto es grave: los indios de este ejército fuera del ejército marchan con insolencia. Fíjese en aquel que manda esa compañía. Qué arrogancia. Parece mentira lo que estamos viendo.
-Sí, es un despertar increíble. En pocos años, de esclavo, el indio pasa violentamente a hombre libre.
-¡Cuidado! Hay mucho que temer de este brusco cambio. Pueden tomarse un desquite trágico.
-Calle usted, por Dios. Qué sería de nosotros si estos millares de hombres se dan cuenta de todos los agravios recibidos.
-Pero, no sea usted ingenuo, ¿se le ocurre que estas gentes viven en la inconsciencia? No, señor. Han vivido hasta aquí inermes, impotentes, devorando su cólera, su odio al blanco. Mas, cuando puedan, cuando dispongan de la fuerza...
-¡Oiga! Se rigen los escuadrones por toques de corneta. Mire bien cómo hay uniformidad admirable en todos los movimientos. Se quedan muy atrás nuestros soldados. ¿Cómo se explica usted este fenómeno si nuestros soldados son también indios?
-Muy sencillamente. El ejército nacional se constituye por coacción. Sigue siendo el reclutamiento la forma usual de llenar los cuarteles; una verdadera cacería de indios. Este ejército netamente indio se está creando por convicción. Vea la diferencia. Bueno. Ha terminado el desfile; ¿distingue usted? En el atrio de la plaza se ha destacado un grupo, de ese grupo sale un indio, ¿lo ve usted?
-Si, parece que va a hablar a sus huestes. Vamos allá...

-
- ¿Ha oído usted?
-Grave, grave. Esto va a terminar en saqueo. Vámonos. Yo temo por mi familia. Puede haber algo. Seamos prudentes.
-¡Qué atrocidad! No oí jamás tantas insolencias. Con qué desprecio nos ha tratado a los blancos. ¡Qué ya no hay amos ni esclavos! Que la propiedad es de todos. Puro socialismo, comunismo, bolcheviquismo (sic). Estamos al borde de una sima.
-Y no habrá salvación. Apure usted el paso. Lo perderemos todo. Los bienes que nos dejaron nuestros padres, que nos cuestan nuestro dinero, que hemos trabajado toda la vida.
-Eso es lo de menos. Si pudiéramos salvar el pellejo.¹³⁹

¹³⁹ Valcárcel [1927](1970, pp. 102-104).

En este diálogo aparece, claramente, la asociación entre las ideas de tempestad y revolución socialista indígena que mencionábamos con anterioridad. Lo indígena se vuelve a juntar con la barbarie, y simultáneamente, con el socialismo y la revolución. Valcárcel juega con la representación de una fuerza india organizada y disciplinada como un ejército moderno, y por ello más potente, guiada por un programa indiferenciadamente socialista, comunista y bolchevique, que propone la abolición de la “esclavitud” y la socialización de la propiedad privada. Esa fuerza está a punto de caer como una “tempestad” sobre sujetos blancos, propietarios, con mano de obra indígena a cargo e hispanohablantes –los sujetos de enunciación del relato-, arrastrando en el camino, del mismo modo que el malón, algunos valores básicos de la sociedad occidental capitalista moderna: familia, bienes, frutos del trabajo, cuando no la vida.

Esa asociación entre indígenas, socialismo y barbarie, representa bien las tensiones del discurso de Valcárcel. Si en algunos momentos parece instalarse en el lugar del deseo de autor, en otros, parece deliberadamente construida para generar rechazo en quienes se señalan como los causantes de ese estado de cosas: los “opresores”. De hecho, en algunos pasajes Valcárcel hace un llamado a la “razón”, a blancos y mestizos, advirtiéndole al “altanero dominador de cinco siglos” que “los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar si persistes en tu conducta suicida”.¹⁴⁰ Valcárcel le sugiere al dominador que ceda algo para no perderlo todo, en una crítica que en cierta medida prolonga la de González Prada. La persistencia de ese modo de dominación tradicional, que tiende a la destrucción del indígena, desatará la ola, la tempestad, la fuerza irracional de los dominados. ¿Pero qué se debe ceder? Valcárcel no lo dice. Se puede inferir, por lo que denuncia a lo largo del ensayo, que su objetivo es el relajamiento de las “condiciones de máxima opresión” que impone el modelo semi-feudal y semi-esclavista, que está poniendo en riesgo de disolución a la

¹⁴⁰ Valcárcel [1927](1970, p. 27).

sociedad. Así, Valcárcel subraya la sensación de amenaza de las clases dominantes, para lograr legitimar la introducción de reformas sociales que -como vimos- están en el horizonte de expectativas del autor desde sus años de formación universitaria.

Otro aspecto en el que Valcárcel sugiere ceder, es el de la integración democrática del “indio”. Considera la democracia como “evolución” y la opone al “resurgimiento inkaico”: “por el sufragio universal, a la vuelta de veinte años, podría constituirse la Democracia India. Hacia esa meta evolucionamos. Sólo que el renacimiento inkano (sic) se da prisa”¹⁴¹. Valcárcel remite a la oposición entre evolución y revolución, tópico recurrente en el pensamiento reformista de América Latina. Ernesto Quesada (como vimos, un referente clave para Valcárcel), desde principios de siglo impulsa un programa de transformación liberal-reformista de la sociedad argentina,¹⁴² afirmaba en su conferencia de 1926 en La Paz de 1926 el mismo tópico:

Dado que nuestra América deba ser la cuna del próximo ciclo cultural, la responsabilidad de las clases dirigentes de estos países es enorme, si descuidan educar a las masas indígenas, porque el despertar de las mismas puede ser de consecuencias más o menos trascendentales, según sea la preparación de aquellas. No es cuerdo obligar a que se realice por revolución lo que razonablemente puede obtenerse por evolución.¹⁴³

Y si bien Valcárcel no propone ningún proyecto de reformas concreto, las múltiples citas y referencias –directas e indirectas- a Quesada habilitan a pensar en la posibilidad de que el proyecto de integración de los subalternos indígenas que se vislumbra en el ensayo, sea similar al enunciado por el intelectual argentino, precisamente en la conferencia citada por Valcárcel en *Tempestad*. Allí Quesada propone “incorporar a la vida social la enorme masa indígena”, pues

No es cuerdo mantener la enormísima mayoría de los habitantes de estos países como ilotas sin derechos y sin personalidad. No basta acordarles teóricamente la igualdad sino que es menester llevarla a la práctica, con idéntica educación y tratamiento, y no como altruismo doctrinario sino como consideración práctica de estadista, pues la situación es artificial y anómala. Así, por ejemplo, nuestros países se esfuerzan por atraer la

¹⁴¹ Valcárcel [1927](1970, p. 106).

¹⁴² Ver al respecto Tarcus (2007).

¹⁴³ Quesada (1926, p. 47).

inmigración europea, y olvidan que en su seno tienen millones de seres humanos que podrían ser admirables elementos de trabajo si fueran debidamente preparados para ello, con la ventaja de su adaptación al medio y de su natural apego al suelo que los ha visto nacer. / Hay, pues, además del motivo ético de justicia, y del político, de sana organización social, principalmente el de orden económica, de explotar las riquezas de nuestro suelo con esos millones de brazos que hoy no se mueven como debieran porque carecen de iniciativa y porque deliberadamente los mantenemos alejados de nuestro ambiente nacional, como si no fueran ciudadanos de la república. Es decir, estos países están cometiendo la indisciplinable torpeza de no utilizar la mano de obra baratísima que el destino les ha deparado, [en lo que resulta] una política nacional suicida de los gobernantes latinoamericanos”.¹⁴⁴

Aunque respondiendo a contextos sociales diferentes –en el caso de Quesada, reemplazar la “peligrosa” mano de obra inmigrante por una más dócil; en el de Valcárcel, fomentar la modernización capitalista del Cusco para asignarle un nuevo lugar en la nación-, ambos intelectuales parecen acercarse al mismo proyecto de integración de la población indígena, con el objetivo de evitar la transformación revolucionaria de la sociedad.

De hecho, la tensión entre deseo y rechazo ante una posible revolución socialista indígena comienza a resolverse en el anteúltimo apartado de *Tempestad*, en donde se transcribe una conferencia dictada por Valcárcel en la Universidad de Arequipa el 22 de enero de 1927. Allí, ante un público de intelectuales universitarios –“entre nos”-, Valcárcel se despoja en gran medida de las ambivalencias. En su exposición, Valcárcel define, como habíamos adelantado, “el despertar de millares de conciencias indias” como “el más grave problema que se haya presentado jamás en Perú”. “¿Cuáles son los propósitos que abriga el nuevo indio?”, “¿Qué programa tiene formulado la vanguardia nativa del movimiento panindianista?”, se pregunta Valcárcel. “Porque ya no se trata de la involucración (sic) aislada de individuos aborígenes” según advierte, haciendo clara alusión a la clásica amenaza del alzamiento “indio”. Es algo peor, “es la masa infrahumana –diez millones de indios...”, dice Valcárcel, en una afirmación con reminiscencias lebonianas. “¿Qué resistencia oponerle?”, prosigue, si “el block de

¹⁴⁴ Quesada (1926, p. 43).

mestizo-europeos es minúsculo e inerme. Las gentes de color significan el décuplo y han monopolizado el arma. Ya lo dije otra vez, el fusil es indio”. Y luego declama su conocida frase: “La dictadura indígena busca su Lenin”¹⁴⁵. Lo indígena, el alzamiento y/o la revolución vuelven a amalgamarse y condensarse. Seguidamente afirma:

Los que vivimos en el corazón de la sierra poseemos el privilegio de asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo, como el viajero que contempla el sublime espectáculo de la tempestad en medio de la llanura azotada por el rayo. Privilegio en el peligro.¹⁴⁶

La revolución indígena naciente, peligrosa como una tempestad, es observada de cerca por los intelectuales indigenistas de Cuzco. Nuevamente, Valcárcel aparece como un espectador directo y privilegiado para dar cuenta de lo que sucede en ese mundo indígena. En este punto Valcárcel empieza a definir el rol que considera debe cumplir el indigenismo cusqueño: “encauzar las formidables energías desplazadas por el mundo que nace detrás de las montañas”. De ese modo, se postula a sí mismo como el agente autorizado para solucionar el problema que viene presentando a lo largo de todo el ensayo -en una clara intención de diseñar un espacio “a medida” para su intervención-: el posible desborde de las masas indígenas en una acción revolucionaria y socialista. En una representación que tiene mucho de autorretrato, afirma que

La única **elite** posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes y ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses, sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías.¹⁴⁷

En este párrafo se observan elementos que señalan una fuerte continuidad con la tradición intelectual de entresiglos. La gravitación de los ideogramas del *Ariel* (1900)

¹⁴⁵ Valcárcel [1927](1970, pp. 133-134).

¹⁴⁶ Valcárcel [1927](1970, p. 134).

¹⁴⁷ Valcárcel [1927](1970, p. 135, negritas en el original).

de Rodó es evidente¹⁴⁸. Valcárcel se construye un lugar de autoridad, basado en la posesión de un saber y ciertos valores medidos –“con preparación amplísima” y que no se pierde en “el laberinto de las ideologías”- y en la afinidad “racial o espiritual” que le confiere su carácter de serrano –opuesto a los intelectuales y políticos de la capital-, para constituir un pequeño grupo de iluminados capaz de encuasar el movimiento indígena: “el vendrá a ser el bautista de ideas que dé nombre a las cosas y luz a los ojos del monstruo ciego”¹⁴⁹. La figura de “monstruo ciego” repone la devaluación del indígena (y de las masas en general) ya señalada. La idea de “elite” parece no ser más que una versión, modernizada por el saber, de la oligarquía. De hecho, Valcárcel se inscribe en un paternalismo autoritario y violento, que lo acerca a las mismas formas de dominación gamonalista que pretende combatir, por ejemplo cuando afirma que

La indiada resurgente informe, como una nebulosa, contorneará su personalidad bajo el cincel de verdaderos escultores de pueblos. Admiremos la genialidad del artista que llega, el nuevo Miguel Ángel de este Moisés de la montaña.¹⁵⁰

Esta cita nos reenvía nuevamente al *Ariel*. No casualmente Valcárcel utiliza la misma metáfora que Rodó para describir la acción de elite intelectual sobre los subalternos, apelando a la figuración del escultor que imprime violentamente su forma, con su cincel, sobre la masa de roca informe que representan los “otros”.

Algunos aspectos de la trayectoria de Valcárcel en el campo político peruano nos habilitan a pensar fuertes continuidades con una concepción oligárquica de la política, que se actualiza -a veces “sin querer”, a veces subrepticia e incluso intencionalmente- en sus diagnósticos y proyectos en torno al “problema del indio”.
Veamos.

¹⁴⁸ Un análisis del papel magisterial de la voz intelectual, como mediador privilegiado en el *Ariel*, se encuentra en González Echevarría (2001).

¹⁴⁹ Valcárcel [1927](1970, p. 135).

¹⁵⁰ Valcárcel [1927](1970, p. 135).

Como se observa en sus *Memorias*, Valcárcel combina desde su juventud la militancia universitaria reformista con actividades políticas tradicionales, aunque siempre ligado a sectores liberales y progresistas. Por “política tradicional” entendemos las prácticas políticas de la democracia restringida, de camarillas, intrigas y negociaciones, limitada a cerrados grupos de notables, habilitados en virtud de la educación, el prestigio y el poder, cuya sociabilidad se desarrolla en torno al reducido ámbito del club y los salones.¹⁵¹

Su experiencia en la política tradicional tiene un hito fundamental en su primer viaje a Lima en 1912, comisionado por varios grupos político de Cusco, para solicitar la destitución del Prefecto local ante el gobierno central. En Lima, Valcárcel se entrevista con el Alcalde de Lima, Guillermo Billinghamurst, que le consigue una entrevista con el entonces presidente Leguía, quien accede a la petición que le había sido encomendada a Valcárcel. Pese a estar afiliado al Partido Liberal, Valcárcel accede a la propuesta del demócrata Billinghamurst, quien en ese momento era candidato a la presidencia, de sumarse a su campaña como miembro de su secretaría privada. Durante la estadía en la capital, Valcárcel frecuenta los ámbitos intelectuales limeños, hospedándose en la casa del mismísimo Riva Agüero, a quien había conocido en un viaje que éste había hecho al Cusco. Durante los dos meses en que permanece en Lima, Valcárcel recorre la ciudad y se reúne no sólo con Riva Agüero sino también con Víctor Andrés Belaúnde y con Manuel Vicente Villarán, entre otros, quienes lo vinculan a los más importantes diarios capitalinos, en los que logra publicar algunos artículos.

Una vez que Billinghamurst accede a la Presidencia, luego de pactar con la fracción independiente de los civilistas, Valcárcel es designado Inspector Departamental de Instrucción, su primera experiencia en el Estado, que dura hasta 1914 (momento en que Billinghamurst es derrocado por una conspiración liberal-civilista).

¹⁵¹ Botana (1985)

Otra experiencia política tradicional fuerte de Valcárcel se produce hacia 1919, cuando por propuesta de importantes referentes del Partido Civil y el Partido Liberal, se postula como candidato a diputado por Chumbivilcas. Valcárcel cuenta las vicisitudes de su campaña electoral, haciendo explícitas las prácticas “tradicionales” en las que se inscribe:

Una vez en Santo Tomás agasajé a los mayores contribuyentes, los agricultores más poderoso de la zona, a quienes llevé desde el Cusco regalos que pudieran serles de utilidad, como arneses, caronas, pellones y otros aperos que usa el jinete, así como también mucho de beber [...]. Al mes siguiente regresé a la segunda Asamblea de Contribuyentes, en la que se decidiría quién debía ser el triunfador. Volví a Chumbivilcas, llevando mucha cerveza y aguardiente... Debía invitar a mis partidarios todo lo que podían comer y beber desde las seis de la mañana de un día determinado.¹⁵²

Y luego concluye:

Así se realizaban las elecciones en esa época, la campaña electoral consistía en asegurar lealtades, tratando de ser más obsequioso y amable que el contendor. Resulta evidente que no eran prácticas democráticas. Felizmente ahora son solamente anécdotas que, aunque nos pese, pertenecen a la historia de nuestro país.¹⁵³

Finalmente Valcárcel es electo diputado, pero ese mismo año Leguía toma el poder, dejando sin efecto el mandato de Valcárcel, por lo que éste pasa a la oposición cerrada a su régimen. Nótese que hacia 1919, mientras el movimiento antioligárquico ya iba tomando forma, Valcárcel formaba parte de ese mismo Estado que se estaba cuestionando. En 1930, cuando Leguía sea derrocado por el comandante Luis M. Sánchez Cerro, Valcárcel será nombrado por éste Director del Museo Bolivariano de Lima, reincorporándose inmediatamente al Estado. Simultáneamente, con el cambio de gobierno Valcárcel logra acceder a una cátedra en la Universidad de San Marcos en Lima, y luego, por expresa orden de Sánchez Cerro, reemplaza, en la dirección del Museo Arqueológico Nacional, al prestigioso arqueólogo Julio C. Tello, quien es

¹⁵² Valcárcel (1981, pp. 201-202).

¹⁵³ Valcárcel (1981, p. 202).

retirado de esa institución por la fuerza.¹⁵⁴ Podemos sospechar que Valcárcel se suma a la oposición al oncenio de Leguía desde posiciones oligárquicas que habían sido excluidas, pues más allá de su rechazo a los regímenes autoritarios, el ensayista se enfrenta a Leguía porque -en sus palabras- “cerró toda posibilidad de compartir el poder con otros grupos políticos”,¹⁵⁵ hecho observable en la persecución a los políticos tradicionales como los civilistas, aunque también a los demócratas y liberales, dejando habilitado sólo al partido del gobierno. Recién en el campo de la oposición al oncenio, Valcárcel empieza a vincularse con sectores radicalmente antioligárquicos, como apristas y socialistas, por lo que los años veinte lo encuentran en un momento de proximidad entre dos visiones del mundo, que podemos pensar como una importante fuente de tensiones (tanto epistemológicas como ideológico-políticas) en su discurso.

*

Como vimos, uno de los objetivos manifiestos del indigenismo de Valcárcel es suscitar sentimientos de afinidad para con el “indio”. Sin embargo, cuando Valcárcel despliega su concepción de la alteridad indígena, no pude evitar reactivar los sentidos estigmatizadores del “otro” heredados de la tradición previa, ni dejar de reactualizar la carga ideológica presente en los materiales epistemológicos con que se abordaba dicha otredad social. La idea de “tempestad”, que articula todo el ensayo, repone una y otra vez las ideas de “barbarie”, por remisión a las fuerzas irracionales de la naturaleza / de la masa, en oposición con respecto a la racionalidad moderna.

De ese modo, si bien Valcárcel asocia al indígena con el trabajo como valor clave de la modernidad y la modernización, y postula que la inferioridad del indio no

¹⁵⁴ Valcárcel (1981, pp. 259-262).

¹⁵⁵ Valcárcel (1981, p. 226).

responde a causas biológicas sino históricas y sociales, no logra (probablemente porque no quiere) remover totalmente la caracterización del indígena como individuo potencialmente peligroso. La representación positiva del “indio” quedará confinada en el espacio cerrado de las comunidades indígenas. De ahí que, en *Tempestad*, cada vez que el indio se halla fuera de éstas, emergen las diversas figuraciones del conflicto social. Además, en la visión de Valcárcel, cuando el “indio” empieza a superar su condición de inferioridad, mediante la liberación del régimen de opresión en el que está inmerso, logrando acercarse de ese modo a la condición de sujeto occidental moderno – deseable para el autor-, se reactiva su peligrosidad a través de una acción insurreccional que puede, como una tempestad, arrasar con toda la sociedad moderna y sus valores – familia y propiedad-, y no sólo con la dominación gamonal, el centralismo y los elementos hispánicos opuestos a la nueva concepción indigenista de la nación peruana.

Ante esa voz de alarma, podemos sospechar que, más allá del “lenguaje marxista” que señala Mariátegui en su “Prólogo” de 1928 a *Tempestad*, la postulación del indio como trabajador no se realiza para fomentar su emancipación en términos de clase, sino por el contrario para integrarlo como factor productivo (en una sociedad que por definirse en torno de lo indígena, no deja de concebirse –en el presente y en el futuro- en términos capitalistas y bajo el modelo tradicional de dominación de clase).

De ese modo, en *Tempestad* la apelación a lo indígena –por añadidura entendido como lo inca-, resulta una alianza evasiva y meramente simbólica con lo subalterno, fuertemente ligada al proyecto de una intelectualidad regional que se propone alcanzar una legitimidad nacional, en oposición a las clases dirigentes centralistas de Lima; por otro lado, la apelación a la revolución indígena, fabrica un problema “a medida” para la intervención de los intelectuales indigenistas que se propondrán como los únicos sujetos aptos para “encauzar” esas fuerzas indígenas integrándolas, de modo que no destruyan

la sociedad peruana en tanto capitalista. Nuevamente Quesada lo expresa con claridad, cuando afirma que el papel que le depara a “los hombres que dirigen...América” es “preparar el nacimiento de un nuevo ciclo cultural” de modo que -podemos agregar- no se trasciendan las premisas capitalistas del orden social.

Las formas autoritarias, paternalistas y violentas que propone Valcárcel para guiar a las masas indígenas, en las que se evidencia una fuerte desconfianza hacia lo subalterno, filian a este autor en el marco de una mentalidad política que, aunque es reformista, no deja de tener fuertes continuidades con las prácticas políticas e intelectuales ligadas a la dominación oligárquica. Quizás la mayor novedad respecto de los intelectuales arielistas –además de la intención reivindicativa de lo indígena-, sea la consideración de la democracia, la integración económica y social –en posiciones subalternas-, y la reparación cultural, como un efectivo freno a la revolución socialista, fresca y potente en el imaginario social desde los sucesos de las revoluciones rusa y mexicana (ejerciendo esta última una particular incidencia entre las élites indigenistas peruanas).¹⁵⁶

En síntesis, creemos que los discursos que Valcárcel construye en *Tempestad* se comprenden mejor en el ámbito de las pujas por la hegemonía en el interior del bloque dominante, en la lucha entre fracciones de la clase dominante donde la apelación a las masas indígenas funciona como estrategia de indirecta autolegitimación. De allí que, si bien se trata de una discursividad alternativa y/o divergente respecto de la de los intelectuales de la generación del 900, funciona con muy baja eficacia como ideología orgánica con respecto a los intereses de las clases subalternas. Contradictoriamente con lo que afirma Mariátegui en su “Prólogo” (probablemente, intentando reconducir ideológicamente el discurso indigenista hacia la izquierda), no nos parece que Valcárcel

¹⁵⁶ Majluf (1994).

resuelva su indigenismo en socialismo; por el contrario, el principio que articula sus ideas es liberal y reformista.

5.1. Mariátegui, lector de Varcárcel. Una primera aproximación al desencuentro ideológico entre marxismo e indigenismo

El análisis de *Tempestad en los Andes* que realizamos va, en cierto modo, a contracorriente del “Prólogo” que José Carlos Mariátegui (1894-1930) escribe para el ensayo en 1927. Mariátegui, que además edita el libro en su editorial Minerva, acerca la posición del autor de *Tempestad en los Andes* a la suya, al subrayar en su introducción que el ensayo contiene los “mitos” de la revolución que restituirá, a la raza indígena, su sitio en la historia nacional¹⁵⁷. De Valcárcel afirma que “resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”.¹⁵⁸ Sin embargo, como hemos visto, nuestro trabajo llegó a conclusiones muy diferentes. ¿Cómo justificar nuestro punto de vista, ante la inmensa autoridad de Mariátegui?

Elegimos leer el prólogo como una estrategia de apropiación creativa, evidenciando en qué medida el prefacio como género constituye un importante dispositivo ideológico, en el sentido en que lo define Bourdieu, entre otros autores.¹⁵⁹ En este sentido creemos que allí Mariátegui realiza una serie de operaciones discursivas para direccionar la interpretación del ensayo, tendiendo a dislocar en parte los discursos y representaciones producidos por el propio Valcárcel, para apropiarse de esos elementos -y de la legitimidad del autor- y conectarlos deliberadamente con su propio proyecto político socialista. En este caso, esa estrategia parece acompañar la “política de inclusión” que Mariátegui lleva adelante en torno a su proyecto político-cultural. Como explica Fernanda Biegel, ese proceder busca integrar todas las críticas al estado

¹⁵⁷ Mariátegui [1927](1970, p. 15).

¹⁵⁸ Mariátegui [1927](1970, p. 10).

¹⁵⁹ Bourdieu (1999).

oligárquico, y al régimen de Leguía, intentando recuperar y sumar todos los aportes que, dotados de un espíritu de renovación, contribuyan a ese objetivo. Esa política se basa en la convicción ideológica de que la polémica y el enfrentamiento de ideas disímiles puede implicar un aporte a la reflexión crítica de la sociedad peruana, como una herramienta de debate, a partir de la cual construir un proyecto alternativo de sociedad.¹⁶⁰

Mariátegui realiza estas operaciones en torno a la idea y a las prácticas del mito en G. Sorel, en íntima relación con la dimensión cultural de su proyecto de transformación socialista de la nación.¹⁶¹ Esa dimensión persigue la creación de una cultura alternativa a la oficial, donde convivan la crítica marxista al capitalismo, la crítica al Estado oligárquico y a las supervivencias de la colonialidad, y desde donde contribuir a la preparación “espiritual” y a la educación de las masas para la revolución socialista; el otro frente, más específicamente político, se relaciona con la consolidación de un programa socialista, el énfasis en la construcción de un partido revolucionario y las organizaciones reivindicativas que persiguen la “incorporación del indio en la sociedad peruana, [la concreción de] sus derechos económicos y políticos, [y] la liquidación de la feudalidad”).¹⁶²

La práctica de construcción del mito es uno de los aspectos destacados de la dimensión cultural del marxismo de Mariátegui. Busca conformar imágenes claras, que deben arraigar no necesariamente en lo conciente de los sujetos, sino funcionar como ideas-fuerza que valgan por su capacidad de generar acción, y que tienen como meta desencadenar “un estado anárquico”, “capaz de hacer predominar lo inverosímil en el todo social, a punto tal de subvertir el orden real existente”.¹⁶³ Esta posibilidad, en la

¹⁶⁰ Beigel (2005, p. 53).

¹⁶¹ Schwartz (2002, p. 46).

¹⁶² Beigel (2005, p. 76).

¹⁶³ Beigel (2005, p. 102).

que se hace presente una consideración sobre la especificidad estética de la acción revolucionaria, es habilitada por la recepción mariáteguiana del surrealismo y su relación con las teorías freudianas sobre el inconsciente¹⁶⁴, que determinan el rechazo de un modelo marxista basado en una “razón científicista” y que, a nuestro modo de ver, apuntalan el “hincapié marxista en una ‘conciencia práctica’ inherente y constitutiva”¹⁶⁵ sobre la que pueden operar *estructuras del sentir* que, tal como dice Raymond Williams, “aunque son emergentes o preemergentes, no necesitan esperar una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción”¹⁶⁶. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui valora la corriente indigenista en literatura, por considerar que tiene una función de vital importancia para un proyecto de transformación social: suscitar el “nuevo sentimiento” que abarca a las bases “espirituales” de la revolución socialista, que en el Perú debe involucrar necesariamente a las masas indígenas, ya que conforman la mayor parte de los trabajadores de esa nación.

Desde estos parámetros, Mariátegui realiza en el “Prólogo” su propuesta de lectura del ensayo como una manifestación de deseo de Valcárcel: “Valcárcel percibe claramente el renacimiento indígena porque cree en él”. Y también:

La obra que ha escrito no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena a su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos. Y desde que el alto espíritu de Jorge Sorel (...) descubrió el valor perenne del Mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos bien que éste es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Beigel (2005 p. 102); Terán (1986, p. 106).

¹⁶⁵ Williams (1980, p. 120).

¹⁶⁶ Williams (1980, p. 156).

¹⁶⁷ Mariátegui [1927](1970, p. 15).

Como vimos, en verdad no resulta claro que *Tempestad* persiga esos objetivos. En el ensayo, la idea de “resurgimiento indígena” –solapado con los sentidos de revolución socialista- se instala en un lugar más contradictorio, ambiguo y tensional, en todo caso, a un mismo tiempo entre el deseo y el rechazo, como potencialidad y amenaza. Al postular que *Tempestad* contiene los mitos de la revolución indígena, Mariátegui pasa por alto las ambivalencias del texto, para instalar el ensayo de lleno en el espacio de la utopía. Ese movimiento le permite a Mariátegui apropiarse y capitalizar las ambiguas representaciones del “resurgimiento indígena” para su proyecto socialista. De ese modo, ese “resurgir”, que en palabras de Valcárcel representaba el “más grave problema que se haya presentado jamás en Perú”, es ofrecido como gran “anhelo”, y su mera enunciación es interpretada como un acto de fe, como el vaticinio de un “profeta”, e incluso como confirmación de su posibilidad. En el mismo sentido, Mariátegui afirma que “Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo”, porque anuncia, con “el lenguaje de un marxista”, que “el proletariado indígena espera a su Lenin” (Mariátegui trastoca el enunciado original que, como hemos visto, advertía que “la dictadura indígena busca a su Lenin”).¹⁶⁸

Y si bien es cierto, como podría argüirse, que la idea de mito está presente en el discurso de Valcárcel, esta aparece, como vimos, más ligada a una concepción folklórica que socialista. El propio Mariátegui lo advierte, al señalarle a Valcárcel que Perú no puede “volver con áspera intransigencia a sus antiguos mitos agrarios”, relegando otros aspectos modernos de la lucha como la técnica y las ideas occidentales.¹⁶⁹

Además, Valcárcel no parece conocer a fondo las ideas de Sorel, aunque demuestra haberlo leído. De hecho, en una carta escrita un año después de la

¹⁶⁸ Mariátegui [1927](1970, p. 11).

¹⁶⁹ Mariátegui [1927](1970, p. 8, en cita al pie).

publicación de *Tempestad*, le pide a Mariátegui: “¿Podría usted conseguirme en castellano buenas ediciones de Marx y Sorel? Los he leído en ediciones populares incompletas y anhelo completar mi conocimiento:”¹⁷⁰ De ahí que nos permitamos dudar de la asociación entre la praxis de Valcárcel y las ideas y prácticas del mito soreliano, tal como lo concibe Mariátegui, pensando, por el contrario, que Mariátegui fuerza esa asociación.

Al tiempo que realiza esta operación de apropiación, Mariátegui se instala sobre las ambigüedades del texto, marcando ciertas pautas al lector que atraviesan zonas conflictivas del texto. Por ejemplo, mientras que el ensayo de Valcárcel insinúa una lectura materialista del “problema del indio”, pero para retroceder luego, Mariátegui aclara:

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es, para adquirir realidad, corporeidad- necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido por primera vez esclarecido y demarcado.¹⁷¹

Del mismo modo, al tiempo que Valcárcel reactualiza por momentos una mirada reescencializadora de la alteridad social y de la nación, dada la fuerte gravitación de elementos de un racialismo residual pero activo, Mariátegui vuelve a reafirmar la perspectiva materialista:

Los que no han roto todavía el cerco de su educación liberal burguesa, y, colocándose en una posición abstractista y literaria, se entretienen en barajar los aspectos raciales del problema, olvidan que la política y, por tanto, la economía, lo dominan fundamentalmente.¹⁷²

¹⁷⁰ Mariátegui (1994, p.1936).

¹⁷¹ Mariátegui [1927](1970, p. 11).

¹⁷² Mariátegui [1927](1970, p. 11).

Mariátegui se instala también en los silencios de ensayo. Por ejemplo, discrepa con respecto a la confianza que muestra Valcárcel en las instituciones adventistas, por considerar que éstas pueden ser “avanzadas del imperialismo anglosajón”; de ese modo, introduce un tópico ausente en *Tempestad*, y cardinal en su forma de interpretar la realidad nacional.¹⁷³

Finalmente, si en *Tempestad* observábamos un punto de vista liberal-reformista, y en el horizonte un proyecto de modernización capitalista de los resabios feudales propios del gamonalismo, Mariátegui advierte que la “liquidación del gamonalismo, o de la feudalidad” no puede realizarse “dentro de los principios liberales y capitalistas”, que “están en crisis en el mundo”, ni es “una empresa típica y específicamente liberal y burguesa”: “El pensamiento revolucionario, y aún el reformista, no puede ser ya liberal sino socialista”.¹⁷⁴

Estas operaciones de inclusión, de apropiación creativa y de instalación de claves de lectura de las ambigüedades del texto practicadas por Mariátegui, han sido tan efectivas que una gran parte de los trabajos críticos sobre Valcárcel y *Tempestad en los Andes* las han adoptado como clave de sus análisis, resultando de ello una desmedida aproximación de las posiciones ideológicas y teórico-epistemológicas de Valcárcel y Mariátegui, cuando no una postura meramente laudatoria.

¹⁷³ Mariátegui [1927](1970, pp. 9-10).

¹⁷⁴ Mariátegui [1927](1970, pp.13-14).

Bibliografía

Fuentes primarias

- García Calderón, Francisco [1912](1979). *Las democracias latinas de América/La creación de un continente*, Caracas, Biblioteca Ayacucho
- González Prada, Manuel [1904](1964). “Nuestros indios” en *Horas de lucha*, Lima, Fondo de cultura popular.
- Mariátegui, José Carlos (1994). *Mariátegui Total*, Lima, Empresa editorial Amauta.
- Mariátegui, José Carlos [1927](1970). “Prólogo” a Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los andes*. Lima, Populibros Peruanos.
- Riva Agüero, José de la [1905](1962). *Carácter de la Literatura del Perú independiente*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valcárcel, Luis E. (1981). *Memorias*, IEP, Lima.
- Valcárcel, Luis E. [1927](1970). *Tempestad en los andes*. Lima, Populibros Peruanos.
- Valcárcel, Luis E. [1927](1972). *Tempestad en los andes*. Lima, Universo.

Fuentes secundarias

- Altamirano, Carlos (2005). “Introducción al *Facundo*” en *Para un programa de historia intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ansaldi, Waldo y Funes, Patricia (2003). “Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano”, La Plata, mimeo.

- Avanza, Martina (2005) “¿Qué significa ser cusqueño? La contrucción de un discurso identitario en un diario de Cuzco entre 1919 y 1930”, en Molinié, Antoinette (comp.), *Etnografías de Cuzco*. Cuzco, Entro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.
- Beigel, Fernanda, (2005). *El itinerario y la brújula. El proyecto estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.
- Bobbio, Norberto, et. al., (1995). *Diccionario de Política*, México, FCE.
- Botana, Natalio (1985). *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Bourdieu, Pierre (1999). “La circulación internacional de las ideas” en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Cagni, Horacio (s/f). “Miradas cruzadas: Spengler en Iberoamérica” (Publicación en internet)
- Castro Klarén, (2003).“Lima: a blurred centrality”.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona, Gedisa.
- De Certeau, Michel (1999). *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- De la Cadena, Marisol (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas, *Universitas humanística*, N° 61.
- Deustua, José y Rénique, José Luis (1984). *Indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*, Cusco, Centro de Estudios Rurales y Andinos Bartolomé de las Casas.
- Earle, Rebecca (2006). “Monumentos y museos: la nacionalización del pasado precolombino durante el siglo XIX”, en González stephan, Beatriz y Andermann, Jens, (eds). *Galerías del progreso. Museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Favre, Henri (1998). *El indigenismo*, México, FCE.

- Fell, Eve Marie (1994). "Primeras reformulaciones: del pensamiento racista al despertar de la conciencia revolucionaria" en Pizarro, Ana (comp.). *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*, San Pablo, unicamp, vol. I.
- Funes, Patricia (2006). *Salvar la nación*, Buenos Aires, Prometeo.
- García Linera, Álvaro (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires, Prometeo.
- Gil Lázaro, Alicia (2004). "Las señas de identidad de un escritor 'ausente': América Latina y Perú en el pensamiento de Francisco García Calderón", en Granados, Aimer y Marichal, Carlos, comps. *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual. Siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México
- González Echevarría, R. (2001). "El extraño caso de la estatua parlante: Ariel y la retórica magisterial del ensayo latinoamericano" en *La voz de los maestros*, Madrid, Verbum.
- Hale Charles (1991). "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930" en Bethell, Leslie, ed. *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, vol. VIII.
- Klarén, Peter (1991). "Los orígenes del Perú moderno, 1880-1930" en Bethell, Leslie, ed. *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, vol. X
- Klarén, Peter (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima, IEP.
- Laplatine, François y Nouss, Alexis (2007). *Mestizajes. De Archimboldo a Zombi*. Buenos Aires, FCE.
- Lauer, Mirko, (1997). *Andes imaginarios: Discursos del indigenismo-2*, Lima, Sur.
- Mailhe, Alejandra (2005). "Epistemologías, oligarquías y escrituras en crisis. Del racialismo al culturalismo en el ensayo latinoamericano de los años treinta", Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

- Mailhe, Alejandra (2009). “Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del ‘otro’ durante la ‘Campaña al Desierto’ en *Representaciones*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba (en prensa).
- Mailhe, Alejandra (2010). “¿Es posible conocer al otro? Indagaciones en torno a la relación entre fotografía y ensayo en *El México desconocido* de Carl Lumholtz” en Soulages, F. y Solas, S. (comp.). *Fotografía y cuerpos políticos*, La Plata, Edulp.
- Majluf, Natalia, (1994). “El indigenismo en México y Perú: hacia una visión comparativa”, México, UNAM.
- Mangone, Carlos y Warley, Jorge (1992). *El manifiesto. Un género entre el arte y la política*. Buenos Aires, Biblos.
- Marzal, Manuel, (1998). *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
- Mouffe, Chantal (1980). “Hegemonía e ideología en Gramsci”, revista *En Teoría*, Nº 5, Madrid.
- Ortiz, Renato (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, UNQ.
- Portantiero, Juan Carlos (1978). *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*. México, Siglo XXI.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*. Quito, Flacso.
- Quesada, Ernesto (1926). “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo” en revista *Humanidades*, La Plata, UNLP.
- Quijano, Aníbal (1978). *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú: 1890-1930/ El Perú en la crisis de los años 30*, Lima, Mosca Azul.

- Riva Agüero, José [1905](1962). *Carácter de la Literatura del Perú independiente*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rowe, William, (1998). "De los indigenismos en Perú: examen de argumentos", *Revista Iberoamericana*, nº186.
- Sazbón, José, (2002). "Filosofía y revolución en los escritos de Mariátegui" en *Historia y representación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Schwartz, Jorge (2002). "Introducción" a *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, FCE.
- Tamayo Herrera, José (1981). *Historia del pensamiento indigenista*, Lima, Mosca Azul.
- Tarcus, Horacio (2007). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires, SXXI.
- Terán, Oscar (1986). "Mariátegui: la nación y la razón" en *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.
- Terán, Oscar (1987). "Positivismo y nación en la Argentina", Prólogo a *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*, México, siglo XXI.
- Weimberg, Liliana (2004). *Umbrales del ensayo*, México, UNAM.
- Williams, Raymond (1980). *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península.
- Williams, Raymond (2002). *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Buenos Aires, Manantial.
- Zeballos Aguilar, Ulises Juan, *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)* Lima, Instituto francés de estudios andinos, 2002.