

El Mito del Socialismo Indígena en Mariátegui

Gerardo
Leibner



EL MITO DEL SOCIALISMO INDÍGENA.
FUENTES Y CONTEXTOS PERUANOS DE MARIÁTEGUI

Este trabajo pretende analizar las fuentes de las que se nutrió Mariátegui para elaborar sus tesis sobre el potencial socialista de los indígenas andinos, piedra medular de su proyecto nacional y socialista.

Mariátegui, mestizo costeno, dependía de fuentes intermedias de informaciones, conceptos e imágenes sobre el medio andino. Con sus contemporáneos compartía ciertas percepciones y preconcepciones configurados durante la larga interacción entre costenos y serranos, quechuas e hispanohablantes, criollo-mestizos e indígenas. Para superar este tiltro socio-cultural, Mariátegui se apoyó conscientemente en la corriente indigenista que lo estaba remodelando.

Mariátegui continuaba y desarrollaba una línea radical que consideraba a los campesinos indígenas como sujetos revolucionarios. Analizamos el desarrollo de las concepciones de los precedentes: González Prada, Zulen, los anarco-sindicalistas y algunos indigenistas de comienzos del "oncenio".

La joven intelectualidad misti en los Andes difundía también

Gerardo Leibner

**EL MITO DEL SOCIALISMO INDÍGENA.
FUENTES Y CONTEXTOS PERUANOS DE MARIÁTEGUI**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
FONDO EDITORIAL 1999**

Primera edición 1999

EL MITO DEL SOCIALISMO INDÍGENA.
FUENTES Y CONTEXTOS PERUANOS DE MARIÁTEGUI

Diagramación: Lourdes Rodríguez Matysek

Copyright © 1999 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100, Perú.
Telfs. 460-0872 - 460-2870 - 460-2291, anexos 220-356

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos reservados
ISBN 9972-42-165-1

Impreso en el Perú - Printed in Peru

El presente trabajo es producto de una investigación realizada en el marco de una tesis de doctorado en la Escuela de Historia de la Universidad de Tel Aviv. Imposible mencionar a toda la gente en Israel y en el Perú que en diversas etapas a lo largo de alrededor de cinco años me ayudó, apoyó y alentó de alguna manera u otra. Sin ellos este trabajo no hubiera culminado. Sin embargo, hay algunos a quienes no puedo dejar de mencionar:

Al Profesor Tzvi Medin, Director de los Estudios de Historia y Cultura de América Latina en la Universidad de Tel Aviv, quién no sólo fue un excelente maestro y tutor de tesis, sino que también impulsó, obtuvo apoyos materiales y alentó con una persistencia que impidió todo desfallecimiento del autor.

Al Profesor Jan Szemiński de la Universidad Hebrea de Jerusalén, quien generosamente me orientó en cuestiones básicas de la historia y sociedad andina, me facilitó decenas de textos de su biblioteca y fue un valiosísimo interlocutor y comentarista en diversas etapas de la investigación.

A los queridos colegas —docentes y estudiantes de postgrado— del Seminario de Investigaciones de Historia de América Latina en la Universidad de Tel Aviv, quienes comentaron, criticaron y alentaron algunos capítulos de la tesis.

A algunos de los colegas y amigos que hice en Lima durante mis dos estancias, que tan natural y generosamente me ayudaron de distintas maneras: el Dr. Wilfredo Kapsoli que me orientó en el acceso a impor-

tantes fuentes, los acojedores Maruja Martínez, Ricardo Portocarrero y Eduardo Cáceres en la Casa SUR, el Dr. Javier Mariátegui, a César Levano y Eloisa Arroyo que me brindaron importantes informaciones sobre sus familiares, y a otras amistades que valen de por sí a pesar de la distancia.

A la dirección de la Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú que me facilitó el acceso a sus libros durante mis dos estancias de investigación y al personal de la Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional.

La investigación recibió el apoyo de las instituciones de la Universidad de Tel Aviv y particularmente de la Escuela de Historia y del Centro Couriel de Relaciones Internacionales.

Eliezer Nowodworski tradujo el capítulo 4 y sus observaciones y sugerencias me fueron muy útiles en la preparación de las versiones castellanas del resto.

Finalmente, a mi familia que me apoyó a lo largo de este período y particularmente a Diana compañera y co-autora intelectual de buena parte de esta investigación.

A todos no me queda más que expresar mi profunda gratitud.

Gerardo Leibner
Tel Aviv, abril de 1999.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
Cap. 1 El mito del socialismo indígena en Mariátegui	17
Cap. 2 La andinización de discursos revolucionarios modernistas	57
Cap. 3 Imágenes indigenistas: el indio comunista y los "nuevos indios"	93
I Comunismo incaico y comunidades indígenas	93
II Los nuevos indios	133
Cap. 4 "También el indio ruge": voces y ecos de rebeliones indígenas	171
CONCLUSIONES	227
BIBLIOGRAFÍA	235

Tal vez una de las cuestiones relativamente menos estudiadas en la obra de José Carlos Mariátegui es su tesis sobre el potencial socialista de los indígenas andinos. Lo cual puede resultar sorprendente ya que esta era pieza medular del proyecto socialista y nacional que intentó configurar en sus últimos años de vida. Más aún, contrariamente a la tendencia de numerosos estudiosos de Mariátegui que centraron su atención en sus singulares y heterodoxas síntesis de ideologías europeas, creo que las claves de su originalidad como pensador y crítico residen precisamente en su reflexión sobre el Perú y particularmente sobre la denominada "cuestión indígena".

La omisión de análisis en este aspecto de la obra de Mariátegui no resulta tan sorprendente si uno toma en cuenta lo que Flores Galindo denominó la mitificación de Mariátegui por los marxistas peruanos¹, y habría que agregar que también por sus oponentes. Al fin y al cabo la mayoría de quienes décadas más tarde se declararon mariateguistas así como sus detractores, consideraron a sus esperanzas respecto a las tendencias socialistas de los campesinos indígenas como uno de los puntos más débiles en su obra desde el punto de vista teórico, y por lo tanto menos dignos de análisis. Al mismo tiempo, en su propaganda y en su retórica diversos políticos (comunistas, apristas y socialistas, principalmente) siguieron repitiendo diversas expresiones que reflejan la persistencia del mito del socialismo indígena, aún cuando descartaban su formulación teórica. Hubieron quienes utilizaron aquellas tesis para recalcar las "desviaciones" de Mariátegui con respecto a cierto marxis-

1. Alberto Flores Galindo, "Socialismo y problema nacional en el Perú", en *Tiempo de plagas*, Lima, Eds. El Caballo Rojo, 1988, pp. 46-48.

mo ortodoxo, limitándose a considerarlas como un producto de otras influencias ideológicas de origen europeo, principalmente Sorel.

A estas interpretaciones, producto del afán por encasillar o al menos clasificar a pensadores latinoamericanos originales con categorías ideológicas europeas, quiero oponer una interpretación que parte del rechazo del concepto de "influencia ideológica". Las ideas creadas en otra sociedad y en otras circunstancias no influyen simplemente sobre el pensador, sino que es él quien las escoge al responder ellas a ciertas necesidades de su reflexión. Es la forma en que el pensador percibe a su objeto de reflexión la que determina que herramientas conceptuales, elaboradas por otros en otras circunstancias y con otros objetos de reflexión, adoptará en su propia elaboración.

Entonces, habría que invertir las preguntas relevantes con respecto a la elaboración de las ideas de Mariátegui. No tiene mucho sentido preguntar que cóctel de ideas europeas condujo a la elaboración del análisis y las tesis de Mariátegui sobre el Perú, sino, más bien, la cuestión sería entender que elementos de la realidad peruana, percibidos por Mariátegui, lo llevaron a considerar relevantes a ciertas ideas europeas.

La propuesta pertinente consiste en prestar atención a los elementos constitutivos de la percepción de Mariátegui a la realidad peruana, y más particularmente, en este trabajo, a su percepción de los indígenas andinos. Esta percepción se fue configurando con ideas preexistentes en el debate nacional peruano y mediadas por la perspectiva de la experiencia personal y ubicación social del mismo Mariátegui. Tras su regreso de Europa en 1923, Mariátegui inició un esfuerzo conciente y sistemático para acceder a numerosas fuentes de información escritas y orales sobre la realidad andina. Leyendo literatura indigenista, artículos sobre la "cuestión del indio", estudios históricos, sociales y económicos y, al mismo tiempo, entrando en relación epistolar con indigenistas provincianos y alentando su colaboración en *Amauta*, Mariátegui procuró superar sus limitaciones de mestizo costeño. Cabe señalar que el empeoramiento de su salud incluso le impidió viajar personalmente a la sierra. Son conocidos también los largos interrogatorios a los que sometía a los visitantes provincianos que acudían a visitarlo en Lima.

Este libro pretende presentar y analizar esas fuentes sobre los indígenas andinos, mostrando su aporte a la configuración de las tesis mariateguianas. Seguiremos el surgimiento de informaciones, imágenes e ideas en su contexto original, y luego su transmisión y resignificación en otros contextos, hasta convertirse en componentes de la imagen indígena en ojos de importantes sectores de la intelectualidad criollo-mestiza. El caso particular de Mariátegui es a la vez reflejo de ese proceso e importante pauta en su desarrollo.

Las fuentes de información e imágenes revisadas han sido divididas en dos grupos: antecedentes de revolucionarios con ideologías modernistas de origen europeo (anarquistas, demócratas) que se interesaron en los campesinos indígenas como posibles sujetos revolucionarios; y, activistas contemporáneos, indigenistas "mistis" provincianos y campesinos "mensajeros" de comunidades, portadores y mediadores de voces andinas. La intención es analizar estas fuentes en su relación con Mariátegui, pero también en sí mismas, en su propio contexto. Los capítulos de este libro han sido ordenados de acuerdo a dicha clasificación, prefiriendo entonces una presentación temática, aún a costa del orden cronológico.

En el curso de la investigación se le ha prestado atención no sólo a la dimensión explícita de los textos, sino también a las imágenes y premisas subyacentes en ellos, que poseen un mayor potencial revelador. El análisis crítico implica necesariamente una contextualización, en la cual se hace necesario distinguir entre el contexto social y socio-discursivo en que el texto fue producido, el nuevo discurso en cuya configuración el texto participa y finalmente el contexto receptor que lo resignifica. Contextualizando no sólo se puede contribuir a la restitución de Mariátegui a la historia del Perú como propuso Flores Galindo para demitificarlo, sino también a dar el debido peso a las contribuciones de otros indigenistas, opacadas por la tendencia de la historiografía a observar a los años 20 a través de la prisma de las luchas políticas e ideológicas posteriores.

Mariátegui actuó, conciente e inconcientemente, como uno de los agentes más importantes de recepción y transmisión (ambas funciones implican recreación) de ideas en el Perú de los 20. En sus artículos en

distintas revistas y con los materiales que publicaba en su propia *Amauta*, Mariátegui exponía ante el público limeño las novedades europeas, actuando de agente cultural modernista. Paralelamente divulgaba las obras, ideas e imágenes de los indigenistas provincianos, incentivando, y hasta en algunos casos orientando, su producción cultural. Sin embargo, entre su labor recreativa respecto a Europa y su labor respecto a los Andes existe una diferencia sustancial. Mariátegui conocía bastante bien el contexto europeo y por lo tanto era relativamente capaz de revisar críticamente las informaciones provenientes de allí, llegando incluso a producir incisivos artículos interpretativos desde un punto de vista autónomo y bien fundado. Mientras que el contexto andino le era mayormente desconocido, por lo que dependía de las fuentes de información intermediarias, sin capacidad propia de discernimiento crítico. En eso era muy representativo de la intelectualidad limeña, para la cual Europa y su cultura era más cercana y familiar que la de los Andes. Ni que hablar que los intelectuales criollos compartían con los europeos un mundo conceptual distinto que el de los campesinos andinos.

Las fuentes intermediarias de las que Mariátegui y otros se abastecían más que reflejar una realidad andina sobre la que trataban, reflejaban la perspectiva de los intermediarios con respecto a esa realidad y a veces sus intereses cuyunturales. La mayoría de los costeños ignoraban las circunstancias de las que surgía el discurso indigenista provinciano, por lo que no podían neutralizar sus elementos más subjetivos.

El diálogo intercultural y la transmisión de ideas y de imágenes entre el ámbito andino y Mariátegui están, entonces, atravesados de malentendidos. Estos reflejan la distancia cultural existente y son muy significativos ya que no sólo demuestran las limitaciones del proyecto mariáteguiano, sino que también contribuyeron a reproducir imágenes y percepciones condicionantes del indigenismo y de los proyectos criollo-mestizos de integración nacional en general.

Si bien el punto de partida de esta investigación fueron las percepciones mariáteguianas de los indígenas andinos, el estudio de las fuentes que las nutrieron y de sus contextos sociales y discursivos, nos llevó a explorar la circulación de ideas entre las elites intelectuales peruanas en los años 20. Más aún, al explorar las experiencias revolucionarias ante-

riores, particularmente de los anarco sindicalistas, resultó que las ideas que compusieron el mito del socialismo indígena ya habían sido formuladas. En realidad, el mito ya existía en diversos sectores criollo-mestizos. Mariátegui no lo inventó en una brillante maniobra político-intelectual. Su aporte singular consistió en su exitosa formulación en el marco de una teoría moderna (el marxismo, o sea un mito universal), en convertirlo en eje de un proyecto cultural y político nacional, y en su divulgación mediante una retórica atractiva.

El uso del concepto de mito merece una aclaración. Contrariamente al uso más habitual, en este trabajo el mito no significa tan solo una concepción deformada o idealizada de la realidad que tiene tal o cual función social. El concepto de mito era central en el pensamiento de Mariátegui que lo tomó de Sorel ampliándolo². Para Mariátegui el mito era la fe que requiere el hombre que aspira a una vida significativa, era la imagen de futuro que representa un objetivo digno de dedicarle la vida, que moviliza hacia un proyecto destinado a cambiar la realidad. El mito se nutre de los valores del pasado, ya que los restos del pasado perviven en el presente junto a los germenés del futuro, y de valores que surgen de la vida cotidiana. Para que pueda convertirse en el motor de un movimiento de masas necesita ser una posibilidad, parte de una realidad en proceso de maduración. Mariátegui reconocía la existencia de una dimensión ilusoria e irrealizable del mito, pero arguía que la fe en su verdad y su realización es indispensable para la actuación de los creyentes. Estos deben estar convencidos que la batalla mítica que libran es "la lucha final"³. Sin embargo, el mito no puede ser tan sólo producto de una burda manipulación de una u otra elite sobre la conciencia de la gente. El mito es posible solo si sus componentes, sus supuestos, valores y sentimientos, existían ya en ciertos sectores de la sociedad, o sea que expresaban conciencias preexistentes. Obviamente, y tampoco esto escapaba a Mariátegui, los elementos falsos e ilusorios de estas conciencias penetran en el mito. Pero, el concepto de mito reducido a

2. Al respecto conviene ver el análisis de Zenón Depaz, en "Sobre el concepto de 'mito' en Mariátegui", *Anuario Mariáteguiano*, N° 3, 1991, pp.32-55.
3. José Carlos Mariátegui, "La lucha final", en *El hombre matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Ed. Amauta, 1988, pp. 29-33.

la categoría de falsa conciencia de la realidad pierde la dimensión vital subrayada por Mariátegui.

O sea, que el uso del concepto de mito en este trabajo sí viene a indicar la deformación de la realidad en la que se basó el proyecto mariateguiano, con su dimensión ilusoria, pero no para "romper el mito" o desvirtuarlo a posteriori. Mi uso del concepto procura preservar el sentido que le dió Mariátegui, para en cierto modo analizarlo con sus propios conceptos. Mariátegui no se vió a sí mismo como el creador de un mito socialista peruano, sino como su intérprete, su enunciador, como quien vislumbra una posibilidad que surge de supuestos, concepciones, imágenes y valores existentes y presentes en el discurso social peruano. Todos estos surgían de los discursos indigenistas que analizaremos y respondían a diversas circunstancias que pretendemos presentar.

CAPÍTULO I

EL MITO DEL SOCIALISMO INDÍGENA

EN MARIÁTEGUI

En el barco que se acercaba al puerto del Callao en una mañana de otoño de 1923 José Carlos Mariátegui traía de Europa junto a su joven familia y sus pertenencias personales, también la decisión de fundar en el Perú un movimiento marxista revolucionario¹. Unos años más tarde, convertido ya en líder de un partido marxista en germen y en figura intelectual destacada, parafraseando a su amigo epistolar, el escritor norteamericano Waldo Frank, escribía: "en los caminos de Europa encontré este país de América en el que viví como ausente"². Sin embargo, pareciera que en Europa Mariátegui descubrió que al retornar al Perú tendría que redescubrirlo.

Cuando había partido, en setiembre de 1919, junto con César Falcón, su socio y amigo, el país estaba en los inicios de un proceso de transformación y reformas tras los agitados meses de derrumbe de la "República Aristocrática". El Perú al que retornaba a comienzos de 1923 entraba en un período en el cual el régimen de Leguía buscaba frenar las reformas y controlar las fuerzas sociales y políticas renovadoras, que en una etapa anterior había alentado y aprovechado para subir al poder y quebrar al civilismo, bajo el emblema de "Patria Nueva". Durante 1923 y 1924, pretendiendo perpetuarse en el poder mediante la reelección y temeroso de la radicalización de las fuerzas sociales desatadas, Leguía

1. Al respecto hay suficientes evidencias y testimonios, uno de lo más interesantes es una carta de César Falcón publicada junto a un análisis de Antonio Melis en el *Anuario Mariateguiano*, N° 2, 1990, pp. 13-22.
2. José Carlos Mariátegui, "Itinerario de Waldo Frank", en *Variedades*, 4 de diciembre de 1929, incluido en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Bib. Amauta, 1988 (11 ed.), p. 192.

haría las paces con diversos sectores conservadores, reprimiendo a los reformistas, sean estos postuladores de su primo, su anterior hombre de confianza y ahora rival Germán Leguía y Martínez o bien dirigentes estudiantiles con incidencia en los sindicatos obreros, como Víctor Raúl Haya de la Torre (que también lo habían apoyado en 1919).

Los primeros pasos políticos del repatriado Mariátegui fueron precisamente establecer contactos con los estudiantes y sindicalistas que convergían en las "Universidades Populares-González Prada" y en la revista *Claridad* fundada por Haya de la Torre, y al mismo tiempo presentar en todo periódico posible sus apreciaciones sobre la escena europea contemporánea y su flamante ideología marxista. No cabe duda que el primer Perú reencontrado por Mariátegui fue el conocido aunque algo cambiado (también su modo de mirar se había modificado) ambiente progresista limeño: periodistas, estudiantes reformistas y sindicatos obreros.

En uno de los mejores análisis que se han hecho sobre la evolución del pensamiento de Mariátegui, Oscar Terán identifica una mutación teórica-política fundamental en sus escritos a partir de diciembre de 1924. Esta mutación, producto del descubrimiento de los indígenas como un probable sujeto en el futuro del Perú, lo llevó a abandonar un esquema clasista puro, reflejo del marxismo europeo, para indagar también por la cuestión de la nación y la especificidad peruana. El Perú dejaría de ser tan sólo un simple país semi-colonial, con un destino totalmente dependiente del desarrollo de la lucha revolucionaria en los grandes países industriales y de su propio futuro desarrollo urbano e industrial, para convertirse en un caso particular con la posibilidad de un camino propio. Comenzaría entonces el tránsito entre los polos definidos por Carlos Franco como "del marxismo eurocéntrico al marxismo indoamericano"³.

Compartiendo los análisis básicos de Terán y de Franco, creo que aquí ya se puede señalar el primer problema que surge de un análisis

exclusivamente centrado en textos. El momento en que un pensador, o incluso un periodista y ensayista como Mariátegui, escribe o publica cierta idea no es necesariamente, ni mayormente, el momento en que esta surgió. Las circunstancias pueden ser muy variadas, pero generalmente una idea nueva convive con ideas anteriores, aunque las contradiga, hasta determinado momento en que es expresada o formulada por escrito en una forma más o menos explícita o consciente. Su formulación en términos coherentes es ya una posible respuesta a problemas considerados anteriormente.

Efectivamente, las primeras pistas del nuevo rumbo aparecen en los artículos que Mariátegui publicó a fines de 1924 e inicios de 1925. Unas semanas antes, en una carta a Ricardo Vegas García (fecha el 18 de noviembre de 1924), comunicaba su intención de "*escribir un libro de crítica social y política sobre el Perú*", para lo cual solicitaba bibliografía⁴.

La problemática a la que se empieza a dar respuesta debe haber sido percibida con anterioridad, y hay ciertos indicios suficientes para suponer que hubo un período previo de incubación en el cual comenzó a interesarse por la cuestión indígena. Como veremos en capítulos posteriores Mariátegui, probablemente curioso por las referencias de algunos estudiantes-profesores de las Universidades Populares, se acercó a los debates del 3er Congreso Indígena en setiembre de 1923. Las decisiones radicales del congreso, marcado por la influencia anarcosindicalista, y la participación de numerosos "mensajeros" de comunidades indígenas y delegados del Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyu, evidenciaban la existencia de un potencial revolucionario inesperado por él hasta entonces. Los encuentros con Ezequiel Urviola, un *misti* puneño aindiado y dedicado por completo a la organización de los campesinos indígenas, y con Pedro Zulen, ex secretario de la Asociación Pro-Indígena, fortalecieron el interés de Mariátegui en el potencial revolucionario de las organizaciones campesinas-indígenas y de la corriente indigenista. El texto del borrador de una conferencia titulada

3. Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo indoamericano*, Lima, cedep, 1981.

4. José Carlos Mariátegui, *Correspondencia*, tomo 1, Lima, Amauta, 1984, p. 65.

"Sobre el indio", que dictó en las Universidades Populares por esos meses, confirma nuestra hipótesis⁵.

Tampoco sería descabellado suponer que la segunda y póstuma edición de *Horas de Lucha* de Manuel González Prada en 1924, publicada por su hijo Alfredo y que incluía el hasta entonces inédito ensayo "Nuestros Indios", debe haberle confirmado la importancia de la cuestión indígena. Como veremos, el análisis del tema en los *Siete ensayos*... no se aparta demasiado del de "Nuestros Indios".

Tienen razón quienes han señalado la relación entre el interés de Mariátegui por la cuestión indígena, la problemática nacional peruana y la creación de un marxismo no eurocéntrico. Esta relación quedó claramente expresada en el famoso artículo editorial de definición ideológica que inició la segunda etapa de *Amauta*⁶.

"El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es, ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. [...]"

El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La mas avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica.

5. José Carlos Mariátegui, "Sobre el indio" (Conferencia en las Universidades Populares), borrador mecanografiado, sin fecha. En el texto pueden leerse varios de los conceptos que se repetirían en sus artículos posteriores. Cabe destacar que ya entonces Mariátegui consideraba que "... el problema indígena que es nuestro problema nacional. Es el problema de las cuatro quintas partes de los trabajadores de la tierra. No se concibe sin su liberación la de los trabajadores de la costa. [...] La civilización que une los centros poblados, que abrevia las distancias, aproxima al indio, lo pone en contacto, crea la posibilidad de su organización. El congreso indígena es un ejemplo. [...] Maduran las circunstancias históricas necesarias para que esa raza se libere. Su liberación será obra de ella misma..." El borrador original fue hallado y transcrito por Ricardo Portocarrero en el archivo de la Casa Mariátegui, agosto de 1996.

6. "Aniversario y Balance", *Amauta*, N° 17, setiembre de 1928, pp. 2-3.

No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. [...]"

Es a partir de estas ideas que muchos en América Latina y fuera de ella le adjudican a Mariátegui el título de "primer marxista latinoamericano". La exactitud de la expresión es significativa. No "primer marxista en América Latina", que estuvo lejos de serlo. Esta distinción contiene la principal contribución de Mariátegui a nivel continental. Lo de latinoamericano tampoco se refiere a su persona, sino que es adjetivo de su marxismo. Como lo aclara muy bien Carlos Franco, Mariátegui fue el primero en pensar y recrear (y no aplicar y repetir) el marxismo en relación a cierta realidad peruana y latinoamericana, desde un punto de vista latinoamericano, creando una conceptualización y una perspectiva histórica adecuadas, liberándose para eso de diversas premisas inherentes a los conceptos europeos.

El "pensar y recrear marxismo" caracteriza la diferencia esencial, cualitativa, entre Mariátegui y la mayoría de los marxistas en América Latina, anteriores e incluso posteriores. Mientras ellos pretendían aplicar el marxismo en América Latina, como quienes poseen la verdad universal, científica, según la cual hay que referirse a todos los fenómenos sociales en todo lugar. En el mejor de los casos, cuando los marxistas entendían que las realidades latinoamericanas no podían ser descritas a través de traducciones directas de análisis europeos, aún concebían al marxismo como una "llave maestra", capaz de conceder un método y conceptos que permiten analizar cualquier realidad. A pesar del avance en el reconocimiento de la existencia de una realidad latinoamericana distinta que exigía un análisis concreto, este no llegaba a la comprensión que la conceptualización y los supuestos del marxismo europeo no siempre eran adecuados a la nueva realidad.

Mariátegui avanzó bastante más allá. Selectivamente, adoptó conceptos e ideas elaboradas en Europa, sin limitarse a los provenientes de cierto marxismo ortodoxo: el concepto de mito revolucionario de Sorel, el intuicionismo y la vitalidad de Bergson, la decadencia del occidente de Spengler, ciertas interpretaciones freudianas, conceptos literarios y

artísticos vanguardistas. Instrumentándolos y a partir de cierta lectura del desarrollo mundial y las tendencias contemporáneas, dirigió su análisis a la realidad peruana y latinoamericana. De su aproximación a los discursos existentes sobre éstas extrajo otros supuestos y conceptos, resignificó parte de los conceptos europeos anteriores y desechó otros. Finalmente Mariátegui creó no sólo un análisis, sino también una actitud que puede ser considerada como un marxismo singular, y una teoría de lo que denominó “socialismo indo-americano”.

Su condición de socialismo estaba fundada en la implícita definición moral fundamental. Para Mariátegui se trataba de una fe⁷. Aún se trataba de una especie de marxismo, por la importancia de las suposiciones que Mariátegui prefirió conservar. Para él el marxismo era un método dialéctico y flexible fundado en realidades concretas, y no «como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades»⁸.

Junto con otros marxistas en América Latina de su época, Mariátegui descartó cualquier papel revolucionario que podría tener la burguesía supuestamente nacional, sobre la que no muchos años después comenzarían a volcar sus esperanzas eurocéntricas algunos partidos comunistas. Según Mariátegui, en el Perú no existía una burguesía nacional suficientemente fuerte y grande con voluntad y capacidad para conducir un proyecto nacional y democrático. La mayoría de la burguesía peruana estaba alineada como socio menor de las empresas extranjeras, las norteamericanas habían ampliado y profundizado su penetración durante los años de gobierno de Leguía, y/o asociada a la oligarquía exportadora terrateniente. O sea que desde el punto de vista del análisis marxista,

7. Refiriéndose a la propaganda anti-religiosa de los bolcheviques, Mariátegui no dudó en afirmar que el comunismo también es una fe religiosa.

José Carlos Mariátegui, “El proceso de la literatura”, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta Ed., 1992, p. 264.

8. José Carlos Mariátegui, “Mensaje al Congreso Obrero”, *Amauta*, N° 5, enero de 1927, p. 35.

los intereses de la burguesía peruana estaban mayormente supeditados a su articulación con elementos extranjeros (anti-nacionales) y/o semi-feudales (una valla interna a la nación).

Más aún, agregaba Mariátegui apartándose del vulgar marxismo reduccionista, por razones históricas originadas en la colonización española, la burguesía criollo-mestiza carecía del ethos capitalista productivo, de espíritu de iniciativa. Sin ni siquiera la pretensión de convertirse en una clase dominante, la burguesía peruana no incubó movimientos políticos modernos de masa de carácter nacionalista y/o demo-liberal. También la cuestión racial, contribuyó a frenar el desarrollo del nacionalismo peruano. Hasta la pequeña burguesía mestiza se sentía más próxima y afín a los directores y empleados de las empresas norteamericanas y británicas que a sus compatriotas indígenas⁹. Por todo ello concluía que el Perú no era aún una nación, era una posibilidad, “un concepto por crear”¹⁰.

El socialismo peruano tendría, entonces, que realizar dos tareas que en Europa Occidental caracterizaron a la burguesía: liquidar el sistema terrateniente semi-feudal y crear la nación peruana¹¹. Por lo tanto, a los campesinos indígenas les estaba reservado un papel determinante en el proyecto socialista y nacional de Mariátegui.

De este breve resumen queda ya claro que la cuestión indígena no era un elemento marginal en el pensamiento nacional de Mariátegui, ni siquiera un capítulo aparte que se pueda aislar de las otras cuestiones que lo ocuparon. La cuestión indígena está en el centro de su creación ideológica. La idea que en la cultura y sociedad indígenas existen cualidades socialistas es la que le permitirá proponer un proyecto socialista en el Perú de los 20.

9. José Carlos Mariátegui, “Punto de vista anti-imperialista”, *Ideología y Política*, Lima, Ed. Amauta, 1987, p. 88.

10. En su artículo “La tradición nacional”, publicado en *Mundial*, 2 de diciembre de 1927, Mariátegui agregaba: “...es todavía un concepto por crear. Mas ya sabemos definitivamente, en cuanto al Perú, que este concepto no se creará sin el indio.”

11. Estas ideas fueron lo más claramente expresadas en el prólogo que Mariátegui escribió al libro de Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Ed. Universo, 1975, pp. 14-15.

Pero, antes de analizar las concepciones del Mariátegui “maduro” de 1928-1929, reconstruiremos el proceso analítico que condujo a la cristalización de tales ideas.

Desde el punto de vista de un joven revolucionario marxista, las condiciones y perspectivas que ofrecía el Perú promediando la década del veinte no eran nada prometedoras. Perú era aún un país básicamente agrario, a pesar de las inversiones extranjeras y el afán modernizante alentado por el régimen de Leguía¹². El importante esfuerzo de construcción vial estaba aún en sus inicios y dejaba regiones mal comunicadas. La relativamente joven clase obrera urbana era reducida numéricamente y aunque estaba organizada (bajo la dirección de los anarco-sindicalistas) y experimentada en luchas reivindicatorias, no era más que una pequeña minoría de la población.

Debía ser desalentador volver de Europa en un período de efervescencia social y política, de crisis civilizatoria y a la vez de una supuesta inminente revolución socialista, a un país desintegrado, industrialmente atrasado, semi-feudal en la sierra, sin siquiera partidos políticos burgueses liberales o nacionalistas y bajo un régimen autoritario.

Otros marxistas latinoamericanos fluctuaban entre las imposibles directivas del Comintern de prepararse para revoluciones anti-imperialistas que debían ser dirigidas por las reducidas clases obreras de sus países, y, por otro lado, una actitud eurocéntrica, esencialmente pasiva desde el punto de vista de la clase obrera, de apoyar a sectores burgueses democráticos y nacionales, para que estos cumplan su “misión histórica” en estos países “atrasados” en una fase de su evolución y recién en una segunda etapa preparar la revolución proletaria (siendo ya un país

industrializado con una numerosa clase obrera) y socialista. La actitud de Mariátegui fue totalmente distinta. Su concepción del marxismo como un mito que llama a la acción y del socialismo como creación no era conciliable con una espera a la maduración de ciertas condiciones inexistentes, o a limitar el carácter de la revolución al anti-imperialismo. Su análisis de la débil y dependiente burguesía peruana, hermana menor del capital extranjero y de los terratenientes semi-feudales, fundamentaba su tendencia subjetivista de no aguardar el desarrollo de procesos que no dependen de la misma acción de los revolucionarios. El desarrollo histórico del Perú no tenía por que ser una réplica atrasada del de Europa Occidental.

En julio de 1923 Mariátegui aún consideraba al proletariado industrial urbano como el único sujeto de la revolución socialista. A partir de este supuesto explicaba a sus oyentes en las Universidades Populares el fracaso del intento revolucionario en Baviera, la región más típicamente agraria de Alemania:¹³ “Y, como es sabido, el proletariado agrícola no tiene suficiente saturación socialista, la suficiente educación clasista para servir de base al régimen socialista.”

Pero, el proletariado urbano no era más que un pequeño porcentaje de la población del Perú. Más aún, según su propio análisis había que doblegar al sistema oligárquico y semi-feudal imperante en el agro como condición previa a todo cambio social significativo, a todo avance democratizante y a la integración nacional. Finalmente, los campesinos indígenas, y no los obreros industriales, eran quienes se enfrentaban directamente con el latifundismo. Ellos serían los primeros y más directamente interesados en el cambio.

A medida que Mariátegui se fue adentrando en la problemática nacional, a medida que se fue peruanizando (su columna en *Mundial* se titulaba entonces *Peruanicemos al Perú*), fue descubriendo, también, que las perspectivas de un Perú integral, dependían primeramente de la

12. Sobre el Perú durante el oncenio, ver: Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, tomo XIII, Lima, Ed. Universitaria, 1970 (6 ed.); Baltazar Caravedo Molinari, *Clases, lucha política y gobierno en el Perú, 1919-1933*, Lima, Retama Ed., 1977; Julio Cotler, *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1992 (6 ed.), cap. 4 pp. 185-226; Thomas M. Davies Jr., *Indian Integration in Peru. A Half century of Experience, 1900-1948*, Lincoln, Univ. of Nebraska, 1974, ch.4 pp. 68-95; Ernesto Yepes, *La modernización en el Perú del siglo XX*, Lima, Mosca Azul Eds., 1992, pp. 41-52.

13. José Carlos Mariátegui, “La revolución alemana” –sexta conferencia en las Universidades Populares– González Prada, 20 de julio de 1923, en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Ed. Amauta, 1986, p. 77.

solución a "el problema del indio". Por lo tanto, los intelectuales revolucionarios y el proletariado urbano debían tender puentes hacia los campesinos, apoyar sus luchas y establecer alianzas.

A primera vista esta parecía una misión imposible, particularmente si tomamos en cuenta que el proletariado urbano, mayormente en Lima y Callao, estaba geográficamente desconectado de los campesinos indígenas, y era cultural y étnicamente ajeno. Mientras los campesinos en amplias regiones de la sierra, principalmente centro y sur, eran quechua-hablantes o aymaras, la gran mayoría de los obreros limeños era hispanohablantes, mestizos, negros, mulatos, zambos, de origen chino y algunos inmigrantes europeos. En la década del 20 sólo muy pocos trabajadores en Lima eran migrantes andinos de origen campesino, de primera generación en la ciudad¹⁴.

Sin embargo, durante el período de 1923 a 1925 Mariátegui se topó con diversos elementos alentadores, desde su punto de vista, en la información que fue juntando acerca de la realidad peruana. Principalmente nos referimos a las noticias sobre las rebeliones indígenas en el sur y los congresos indígenas en Lima y a la aparición del indigenismo como una corriente cultural de peso entre los jóvenes intelectuales, preferentemente entre los provincianos. Además, los estudios sobre las comunidades indígenas, la literatura indigenista y la difundida imagen del imperio Inca como un régimen de carácter comunista o socialista, le eran muy sugerentes, al permitirle vislumbrar la posibilidad y relevancia de un proyecto que combinara el socialismo con la integración nacional.

De un problema, de una expresión de atraso histórico, de una valla para las aspiraciones marxistas revolucionarias, los campesinos indígenas se convirtieron en fuente de esperanzas, sujetos de un probable

14. En los censos la clasificación racial era muy subjetiva y dependía de las nociones de quienes lo realizaban, pero podemos suponer que para clasificar a alguien como indígena se tomaban en cuenta el idioma y ciertos signos exteriores (vestimenta, por ejemplo) que caracterizaban a la primera generación de migrantes andinos. En el censo de 1931 menos del 15% de la población de los diversos barrios de Lima fue calificado como de raza indígena. Junta Departamental Pro-Desocupados, *Censo de las provincias de Lima y del Callao en 1931*, Lima, 1931.

camino socialista singular. En el proyecto mariateguiano los campesinos indígenas se convirtieron en eje entre el socialismo y la nacionalidad, permitiendo un mutuo apoyo entre ambas facetas. Mariátegui, como bien lo expresó Flores Galindo, llegó a la conclusión que la peruanización del Perú sólo podía ser socialista. Puede agregarse que para esto era necesaria la peruanización del socialismo. La fe en el potencial socialista de los indígenas se convirtió en un elemento clave para la posibilidad de crear un socialismo indo-americano. Esta convicción se fue consolidando gradualmente y se expresa en sus actitudes y escritos del período de 1927 a 1930. Para 1929 ya podemos decir, de acuerdo con Robert Paris¹⁵, que Mariátegui le atribuye a los campesinos indígenas cualidades similares o paralelas a las que Marx atribuyó al proletariado industrial europeo. Los indios se convirtieron en los futuros sujetos de la revolución socialista peruana. Puede decirse que se trata de un mito revolucionario del tipo soreliano¹⁶.

Dos pasos anteceden a la cristalización del mito en Mariátegui: el primero, su incorporación a la corriente cultural e ideológica del indigenismo y su análisis de la cuestión indígena como un problema socio-económico.

El acto más claro y visible de su incorporación a la corriente indigenista fue la adopción del nombre *Amauta*, propuesto por el pintor José Sabogal, para la revista cultural y política cuyo nombre originalmente

15. Robert Paris, "José Carlos Mariátegui y el modelo del 'comunismo' inca", *Allpanchis*, Nº 16, 1980, pp. 9-18. El artículo original en francés fue publicado en *Annales*, Nº 5, 1966, pp. 1065-1072.

16. Para este trabajo he usado una versión en inglés, George Sorel, *Reflections on violence*, New York, Collier Books, 1961. La edición francesa original de *Reflections sur la violence* data de 1906.

El trabajo de Hugo García Salvatecci, *Sorel y Mariátegui: Ubicación ideológica del Amauta*, Lima, E.D. Valenzuela Ed., 1979, es demasiado tendencioso y simplista en su intento de presentar el sorelismo de Mariátegui como contradictorio con su marxismo. Un análisis de la compleja relación, no necesariamente contradictoria, entre Sorel y Marx y el papel del mito en Sorel puede apreciarse en Shlomo Sand, "Sorel and Marx. From Science to Myth.",

te programado había sido *Vanguardia*¹⁷. Fue durante la célebre polémica con su amigo Luis Alberto Sánchez, que Mariátegui se vio impelido a justificar su indigenismo desde un punto de vista socialista¹⁸. Sánchez había expresado sus sospechas respecto al intento de amalgamar una teoría europea (en su origen y cosmopolita en sus enunciados) como el socialismo con el indigenismo de los intelectuales serranos. Para él ese indigenismo era esencialmente regionalista, anti-criollo y anti-costeño, y por lo tanto particularista y anti-nacional. Entre otras cuestiones, Sánchez señalaba la supuesta contradicción entre el particularismo provinciano de los indigenistas y el universalismo y europeísmo del marxismo de Mariátegui. Este respondió:¹⁹ “...de la confluencia o aleación de ‘indigenismo’ y socialismo, nadie que mire al contenido y a la ausencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano, —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”.

El argumento demográfico, y esencialmente democrático, ya había sido esgrimido por él anteriormente para fundamentar la identificación entre indigenismo y nacionalismo peruano. Los indios, según Mariátegui, no eran tan sólo un componente importante de la nación peruana, sino también eran su posible esencia, aunque sólo sea por el hecho de ser unos cuatro quintos de la población²⁰. El concepto de nación adoptado por Mariátegui se apartaba de lo que consideraba como nacionalismos reaccionarios del tipo fascista que “conciben la Nación como una

realidad abstracta, que suponen superior y distinta a la realidad concreta y viviente de sus ciudadanos”²¹. La nación relevante era la que servía y representaba a la gente, a su inmensa mayoría. Por lo tanto, “el problema del indio” era “el problema: *primario del Perú*”, y el pecado original de la sociedad peruana había sido el de “*querer constituir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio*”²².

De acuerdo a aquella concepción de lo que es y debe ser una nación, Mariátegui consideraba que la única nación que hubo en el Perú fue el Tahuantinsuyo, un imperio que cumplió funciones integradoras y cuya economía “*brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos*”²³ y administrado por “*un Estado eficiente y orgánico*”²⁴. Este argumento nacionalista “incaísta”, era un desafío frente a la generación intelectual anterior, de hispanistas “tradicionalistas”, que habían intentado fundar una conciencia nacional peruana en torno a las tradiciones criollas y la nostalgia de la colonia²⁵. De ninguna manera se trataba de una prédica restauracionista. Más de una vez Mariátegui descartó la retórica restauracionista de algunos indigenistas radicales, aduciendo que “*La República, tal como existe, es otro hecho histórico. [...] En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla*”²⁶.

En su nacionalismo Mariátegui pretendía conjugar las antiguas tradiciones indígenas de la mayoría de la población, relacionadas al único pasado en el cual el Perú fue una nación, con las contribuciones de la civilización moderna y universal. El objetivo era una nación peruana

17. *Vanguardia* fue anunciada en avisos publicados en *Claridad* en 1924, pero primero la crisis de salud de Mariátegui y luego la deportación becada de su co-editor Félix del Valle postergaron el proyecto. Cuando al fin éste fue reanudado en 1926, Mariátegui ya estaba rodeado de miembros de la nueva generación algunos de ellos indigenistas, de entre los cuales surgió la propuesta de *Amauta*. Ver, *Claridad*, N° 4 y N° 5.
18. Sobre la polémica con Sánchez: Manuel Aquézo Castro (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976.
19. José Carlos Mariátegui, “Intermezzo polémico”, *Mundial*, 25 de febrero de 1927.
20. José Carlos Mariátegui, “El problema primario del Perú”, *Mundial*, 6 de febrero de 1925.

21. José Carlos Mariátegui, “El progreso nacional y el capital humano”, *Mundial*, 9 de octubre de 1923.
22. José Carlos Mariátegui, “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”, *Mundial*, 11 de setiembre de 1925.
23. *Siete ensayos...*, p. 13. En términos muy similares ya se había expresado en “El hecho económico en la historia peruana”, *Mundial*, 14 de agosto de 1925.
24. *Siete ensayos...*, p. 55.
25. José Carlos Mariátegui, “La tradición nacional”, *Mundial*, 2 de diciembre de 1927.
26. “El rostro y el alma del Tawantinsuyu”. (nota 24).

moderna. No existía una necesaria contradicción entre cosmopolitismo e indigenismo, ambos fenómenos se nutrían mutuamente.

Desde ese punto de vista era que Mariátegui consideraba a Manuel González Prada, el escritor anarquista, patriarca del radicalismo peruano, como "el primer instante lúcido, de la conciencia del Perú"²⁷. González Prada fue uno de los primeros intelectuales criollos en sostener que el verdadero Perú no era el Perú costeño y criollo, de los descendientes de los conquistadores y colonizadores españoles o de inmigrantes extranjeros, sino el andino e indígena, el Perú del grueso de la población²⁸. La cultura de González Prada, aceptaba Mariátegui, era europea, afrancesada, su espíritu era decididamente moderno y occidental, pero precisamente esa liberación del tradicionalismo hispano fue la que le permitió anunciar la posibilidad de una cultura nacional peruana, señalando al indígena como al elemento básico de la nacionalidad.

La revista *Amauta* fue la contribución más significativa de Mariátegui a la cultura indigenista. Su indigenismo se reflejaba no sólo en su nombre, o en las portadas y dibujos de Sabogal, sino también en el contenido de sus artículos, en la temática de numerosos cuentos y poemas de escritores provincianos y en la sección de denuncia al gamonalismo. Sin ser la única revista indigenista de ese período²⁹, por su calidad y éxito se convirtió en la principal tribuna indigenista limeña. Como lo ha señalado José Tamayo Herrera, *Amauta* contribuyó al crecimiento del indigenismo de un fenómeno cultural provinciano, local y regionalista a un fenómeno de dimensión nacional³⁰.

Analizando el "problema del indio" desde una perspectiva socio-económica, inherente a su marxismo, Mariátegui llegó en sus célebres "Siete ensayos..." a la conclusión que el problema radicaba en el sistema de propiedad de la tierra. El *gamonalismo*, entendido como el sistema de dominio de los grandes latifundistas, bloqueaba todos los intentos externos por proteger los derechos de los indígenas. El sistema era caracterizado por Mariátegui, en términos eurocéntricos, como "feudal" o "semi-feudal". Los grandes hacendados y *gamonales* estaban por encima de la ley, ellos, y sus allegados tenían en sus manos el sistema judicial, ocupaban o influían en los cargos de prefectos y gobernadores, y formaban parte del sistema de gobierno nacional a través de su control electoral y su mayoritaria presencia en el congreso. Lo feudal se expresaba en la conjunción de dos conceptos: "*latifundio y servidumbre*"³¹.

De acuerdo con la experiencia europea, la superación del "feudalismo" debía ser obra de la democracia liberal. Una solución liberal implicaría una reforma agraria que subdivida los latifundios en parcelas individuales de propiedad privada de los campesinos, como acababa de suceder tras la guerra en Europa Oriental, o se estaba realizando en México tras la revolución. Pero, confirmando sus negativas apreciaciones sobre la burguesía peruana, quienes en el Perú se autoproclamaron liberales jamás propusieron algo tan radical³².

Los ensayos fueron escritos y publicados en *Amauta*, en forma parcial y fragmentaria, en 1927 y 1928. Recién en octubre de 1928 fueron reunidos y publicados en el luego célebre libro. Como el mismo Mariátegui sostuvo posteriormente³³, sus ideas no estaban del todo

27. *Siete ensayos...*, p. 255.

28. "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos I extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico I los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera". Manuel González Prada, "Discurso en el Politeama" (1888), en *Obras*, Lima, Eds. COPE, 1991 (2a. ed.), tomo 1 vol.1, p. 89.

29. Sobre *La Sierra*, la otra revista indigenista que salía en Lima por esos años: David Wise, "LA SIERRA (Lima 1927-1930): La voz de los hombres del Ande", *Fénix*, N°s 34-35, 1989, pp. 70-99.

30. José Tamayo Herrera, *El indigenismo limeño: 'La Sierra' y 'Amauta', similitudes y diferencias, 1926-1930*, Lima, Universidad de Lima, 1988, pp. 56-57, p. 159.

31. *Siete ensayos...*, p.

32. Esto no es tan rigurosamente exacto. Pedro Zulen y algunos de los liberales arequipeños (Francisco Mostajo) o puneños (Manuel Quiroga) entre los más radicales en la Asociación Pro-Indígena o el diputado José Antonio Encinas, habían planteado esas soluciones durante la década anterior.

33. José Carlos Mariátegui, "Del autor", nota adjunta a las tesis enviadas a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires en 1929, en *Ideología y política*, Lima, Ed. Amauta, 1987, pp. 15-16. Y en carta a Moisés Arroyo Posadas (Jauja), Lima 30 de junio de 1929, "En el prólogo de 'Ensayos' está declarado expresamente que dará desarrollo y autonomía en un libro aparte a mis conclusiones ideológicas y políticas. Porque, entonces, se quiere encontrar en sus

consolidadas, y como lo atestigua el mismo título no se trataba ni más ni menos que una interpretación. Comparando con sus tesis posteriores queda claro que en los "Siete ensayos..." Mariátegui aún no esbozaba un programa. Apenas se pueden encontrar en ellos algunos rastros del mito del socialismo indígena. Tan sólo dos veces en el texto principal de los ensayos menciona la importancia de "la supervivencia de la comunidad, y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena"³⁴, y sólo en una nota adjunta expresa esperanzas revolucionarias con respecto a los indígenas³⁵.

Los ensayos estaban orientados a presentar los problemas en ciertos contextos, a analizarlos, a interpretar y diagnosticar y no a presentar un programa. Hay que tomar en serio su advertencia introductora, "Tal vez hay en cada uno de estos ensayos el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir..."³⁶

HACIA EL MITO DE LA RESURRECCIÓN INDÍGENA

En junio de 1929 se reunió en Buenos Aires la primera conferencia comunista latinoamericana. En la tesis sobre el tema "El problema de las razas en América Latina", el representante del Partido Socialista Peruano, Hugo Pesce, argumentó en nombre de Mariátegui que la población indígena "incásica" posee las condiciones adecuadas para que "el comunismo agrario primitivo, existente en estructuras concretas y con profundo espíritu colectivista, se convierta bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista postulada por el comunismo marxista". Pesce se apoyaba en las resoluciones del sexto congreso del Comintern en el que se reconoció la posibilidad que pueblos de "economía básica" salten directamente a una

organización económica colectivista, "sin sufrir la larga evolución por la que pasaron otros pueblos"³⁷.

Las tesis de Mariátegui enviadas a la conferencia de Buenos Aires constituyen la formulación más madura de lo que aún no era un programa socialista indo-americano acabado. Lo original del proyecto, que lo distingue de otros tipos de programas marxistas heterodoxos, radica en lo que denomino el mito del socialismo indígena. Este consistía, básicamente, en la fe en ciertas condiciones singulares que se daban entre los indígenas andinos, y que permitirían un tránsito veloz, original y autónomo hacia el socialismo.

La primera vez que este mito, o sus principales componentes, aparece formulado claramente, es en el prólogo que Mariátegui escribió al libro de Luis E. Valcárcel *Tempestad en los Andes*. El libro fue publicado en 1927, más o menos cuando Mariátegui redactaba sus ensayos, lo que confirma lo antedicho acerca del carácter no programático de aquellos. Podría sorprender el hecho que algunas de las formulaciones más audaces del prólogo ni siquiera son insinuadas en el cuerpo de los ensayos. La clave para entender esta disonancia es el diferente carácter de los textos. Los ensayos, repetimos, fueron un intento analítico por interpretar la realidad peruana, por diagnosticar al fin, los principales problemas del Perú. Su valor, a pesar de su fascinante retórica, está en el análisis y no en un inexistente llamado a la acción. Sin embargo, consciente de la fuerza retórica del prólogo a *Tempestad en los Andes*, Mariátegui reprodujo una extensa cita en la primera nota del ensayo sobre "El problema del indio"³⁸.

El libro de Valcárcel era una colección de cuentos y artículos absolutamente movilizados en pro de una supuesta resurrección indígena. Analizaremos estos textos en un capítulo posterior. Lo que nos interesa

capítulos un pensamiento político perfectamente explicado?". Antonio Melis (comp.), José Carlos Mariátegui. *Correspondencia*, Lima, Ed. Amauta, 1984, tomo II p. 610.

34. *Siete ensayos*, pp. 52 y 83.

35. *Ibid.*, p. 35.

36. *Ibid.*, p. 12.

37. José Carlos Mariátegui y Hugo Pesce, "El problema de las razas en América Latina", en *El Movimiento Revolucionario Latino-Americano. Actas de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana*, Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, 1929. Y en José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, Lima, Ed. Amauta, 1987, pp. 21-86.

38. *Siete ensayos*, pp. 35-38.

ahora es cómo los consideraba Mariátegui. Para él el libro de Valcárcel: "no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio e incluso de apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que devolverá a la raza india su lugar en la historia nacional ; pero están sus mitos". Y precisamente por eso, esta obra merecía el aprecio entusiasmado de Mariátegui ya que: "desde que el elevado espíritu de George Sorel, [...] descubrió el eterno valor del mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos muy bien que es un aspecto de la lucha que dentro del más estricto realismo, no podemos negar o subestimar"³⁹.

En este texto se trasluce la concepción de Mariátegui sobre su propia lucha y obra. Mientras que los ensayos eran un aspecto necesario, crítico y racional, un intento por conocer mejor la realidad, *Tempestad en los Andes* y su prólogo representaban a otro; subjetivo, mítico, un aspecto indispensable para tornar tal realidad, y dimensión de esta a la vez. Aunque, hay que aclarar que para él no existía una dicotomía tan tajante entre ambos aspectos, y que en ambos textos encontramos elementos articulados del aspecto complementario. En su introducción a los *Siete ensayos* ..., por ejemplo, recalca que la labor crítica no es ni puede ser objetiva o neutral, "mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mi pasión". Mientras que en el prólogo a *Tempestad en los Andes*, repetía las principales pautas de su diagnóstico analítico, marxista, de la cuestión indígena y expresaba su satisfacción porque Valcárcel se había retractado del anti-occidentalismo y del restauracionismo incaico de obras anteriores.

Lo que Mariátegui perseguía era una síntesis entre el espíritu radical del indigenismo de Valcárcel y su propia crítica marxista. No un compromiso, sino una síntesis que fundiera ambos aspectos de la lucha en un mismo movimiento. *Tempestad en los Andes* simbolizaba el avance de Valcárcel y del indigenismo provinciano hacia esa misma síntesis. Su frase "el proletariado indígena espera su Lenin" parecía confirmar el movimiento de aproximación desde el indigenismo hacia

39. José Carlos Mariátegui, "Prólogo", a Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Ed. Universo, 1975 (2a. ed.), pp. 10-15.

el socialismo, en dirección opuesta y convergente al de Mariátegui⁴⁰. Ambos se encontrarían en el punto donde los mitos de resurrección indígena se encontraban con el mito universal de la revolución socialista: "El mismo mito, la misma idea, es un agente decisivo en el despertar de otros pueblos antiguos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, [...] porque ha de ser el pueblo incaico, que construyó el sistema comunista más desarrollado y armónico, el único insensible a la emoción universal? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es suficientemente clara"⁴¹.

El mito de la resurrección indígena se conjugaba con el análisis marxista, que por más que racional, no era sino un elemento importante del mito socialista y comunista universal.

En las tesis presentadas por la delegación peruana al Congreso de la Confederación Sindical Latinoamericana y a la Conferencia Comunista reunidos en Montevideo y en Buenos Aires en mayo y junio de 1929, respectivamente, se percibe la ampliación de los conocimientos de Mariátegui sobre el medio andino. Su análisis es mucho más concreto, fundado en datos y distinciones entre regiones y grupos sociales indígenas. Además de la crítica, procura señalar elementos, existentes o en desarrollo, que impliquen una predisposición socialista y que podrían servir para difundir los mensajes revolucionarios del socialismo entre los campesinos andinos.

EL "INDIO REVOLUCIONARIO"

Para Mariátegui era importante desvirtuar la imagen del indio pasivo y oprimido incapaz de luchar contra sus explotadores. Le interesaba

40. Ibid, "Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo. El caso de Valcárcel demuestra lo exacto de mi experiencia personal. Hombre de diversa formación intelectual, influido por sus gustos tradicionalistas, orientado por distinto género de sugerencias y estudios, Valcárcel resuelve políticamente su indigenismo en socialismo. En este libro nos dice, entre otras cosas, que 'el proletariado indígena espera su Lenin'. No sería diferente el lenguaje de un marxista."

41. Ibid.

demostrar que más allá de reacciones locales a abusos y conflictos, hubieron también levantamientos en los cuales la agitación y organización sobrepasó los confines de la localidad. Como ejemplos, sabía mencionar la rebelión de Rumi Maqui (Azángaro – dpto. de Puno, 1915), las rebeliones de comienzos de los 20 y las de La Mar (Ayacucho) y Huancané en 1923. Ya en los *Siete ensayos...* había sostenido que las rebeliones indígenas podrían ser significativas precisamente si llegaban a superar su carácter local: *“A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Eso contribuyó, en buena forma, a su derrota. Un pueblo de cuatro millones, conciente de su número, jamás desespera de su futuro”*⁴².

Sin embargo, demostraba ser consciente de las dificultades de una propaganda socialista entre los indígenas. Las haciendas andinas funcionaban como feudos cerrados y muchas estaban muy aisladas. El desarrollo vial y la penetración del ferrocarril, con sus obreros más conscientes, podrían contribuir a superar esa situación. Pero, un problema no menos significativo era la desconfianza con la que los indígenas miraban a los mestizos. Por lo tanto, los activistas entre los indios tenían que ser indios, *“el problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo”*⁴³. Las actividades sindicales y revolucionarias, concluía Mariátegui, tienen que apoyarse en los trabajadores indígenas que en los últimos años tuvieron contacto con el movimiento sindical en las minas o en los centros urbanos. Las minas *“acercan a los braceros indios a obreros industriales, a trabajadores procedentes de las ciudades, que llevan a esos centros su espíritu y principios clasistas. Los indígenas de las minas, en buena parte continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gane entre ellos es un elemento ganado también en la clase campesina...”*.

Las concepciones modernistas que consideraban al socialismo y al progreso en general como productos de la cultura urbana y moderna no habían sido abandonadas.

Por otro lado depositaba esperanzas en las organizaciones indígenas de comienzos de los 20. Los congresos indígenas reunidos en Lima habían superado la fragmentación local y regional. En el congreso de 1923 se aprobaron decisiones *“preocupantes para el gamonalismo”*. El gobierno de Leguía que había alentado al principio estas organizaciones terminó por prohibir los congresos y desbaratar al “Comite Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyo”. El corto ensayo de la “Federación Indígena Obrera Regional Peruana”, organizada por anarco-sindicalistas, era una señal de *“la franca orientación revolucionaria de la vanguardia indígena”*.

Obviamente también las sublevaciones que caracterizaron a extensas regiones del sur andino en la primera mitad de la década del 20, daban buenas razones para creer en el despertar indígena. Las mencionadas por Mariátegui fueron las últimas de una ola que culminó en cierto equilibrio entre los campesinos y los latifundistas. La expansión de estos últimos, que se había iniciado dos décadas antes, se vio frenada. Las comunidades obtuvieron reconocimiento legal y mejores mecanismos de reclamo para sus derechos, pero a la vez las organizaciones y sublevaciones campesinas más radicales fueron violentamente reprimidas. Mariátegui no era tan consciente de este nuevo equilibrio que aplacaría por varios años el ánimo de rebelión de los campesinos indígenas.

A pesar de su básica concepción modernista según la cual la conciencia socialista se transmitía de la ciudad al agro, Mariátegui estaba convencido de que existían ciertas características socialistas que singularizaban a los indígenas andinos, no sólo de otros campesinos en el mundo, sino, incluso, de otros proletarios: *“una conciencia revolucionaria indígena tal vez tardará en formarse; pero cuando el indio adopte la idea socialista, la servirá con una disciplina, constancia y fuerza, en las que difícilmente muy pocos proletarios en otros lugares podrán superarlo”*⁴⁴.

Contradicciones en la estimación de la realidad y sus posibilidades o de diversos aspectos de ella son muy comunes entre pensadores sociales, más aún, si como en el caso de Mariátegui, se trata también

42. *Siete ensayos...*, p. 49.

43. *Ideología y política*, p. 45.

44. *Ibid.*, p. 46.

de fundadores y dirigentes de un movimiento revolucionario. Es un elemento inherente a la tensión entre "el pesimismo de la realidad y el optimismo de la acción", según la frase que propuso parafraseando al mexicano José Vasconcelos⁴⁵.

En parte, la inconsecuencia en sus apreciaciones y sus infladas esperanzas provienen de lo compleja, heterogénea y contradictoria que era la misma realidad agraria andina. Especulaciones y conclusiones basadas en la actitud de ciertos grupos de campesinos en ciertos lugares no significaban demasiado con respecto a otros. Según Manuel Burga, buena parte de las rebeliones de los 20 fueron reprimidas por otros indígenas, mayormente colonos de las haciendas⁴⁶. Supuestas rebeliones, que desde Lima podían parecer como anti-latifundistas, no eran a veces sino conflictos entre parcialidades vecinas por el acceso a algún recurso.

Uno de los errores más gruesos que influyeron en las exageradas apreciaciones de Mariátegui sobre la predisposición socialista y revolucionaria de los indígenas fue su suposición de que Ezequiel Urviola, el más dinámico activista revolucionario en el Comité-Tahuantinsuyo y en los congresos indígenas, era de origen indígena. Tras su muerte y creyendo ver en él la confirmación del "nuevo indio" que Valcárcel anunciaba en *Tempestad en los Andes*, Mariátegui confesó la impresión que el encuentro con Urviola la había causado: "*Recuerdo el tipo de agitador impredecible e impresionante que encontré hace cuatro años en persona del indio de Puno, Ezequiel Urviola. Ese encuentro fue la sorpresa más fuerte que me reservó el Perú a mi regreso de Europa. Urviola representaba la chispa del incendio que vendrá. Era el indio revolucionario, el indio socialista. Tuberculoso, jorobado, se derrumbó tras dos años de incansable trabajo. Hoy ya no importa que Urviola ya no exista. Alcanza*

45. José Carlos Mariátegui, "'Indología' por José Vasconcelos", en *Temas de nuestra América*, Lima, Ed. Amauta, 1980, pp. 81-82; y en "Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal", *Mundial*, 21 de agosto de 1925, luego incluido en *El alma matinal*, Lima, Ed. Amauta, 1988, p. 35.

46. Manuel Burga, "Los profetas de la rebelión (1919-1923)" en Delor y Saint Georges (Eds.), *Estados y naciones en los Andes*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986, pp. 463-515.

con que haya existido. Como dice Valcárcel, la sierra está preñada de Espartacos"⁴⁷.

Urviola era hijo, en realidad, de una familia *misti* puneña que fue despojada de su mediana hacienda por hacendados más poderosos. Aunque se haya "aindiado", vistiéndose, hablando y haciéndose pasar como indio, con su origen *misti* y sus estudios universitarios de derecho en Arequipa, estaba muy lejos de representar un estado de conciencia de alguna vanguardia indígena⁴⁸. A lo sumo representaba un caso extremo de radicalización entre los jóvenes indigenistas provincianos. Un error similar cometió Mariátegui en relación al efímero grupo cusqueño "Resurgimiento" dirigido por Valcárcel. Las esperanzas de Mariátegui se alimentaban de su desconocimiento del medio andino, al atribuir a los indios actitudes y expresiones de los indigenistas *mistis*.

Sin embargo, el simple desconocimiento o tal o cual error no son el único factor que explica la visión deformada de la realidad andina por parte de Mariátegui. Hay que tomar en cuenta que cierto subjetivismo voluntarista era parte de su mirada a la realidad como revolucionario que aspiraba a transformarla. A medida que fue avanzando de una primera fase de aproximación y diagnóstico a otra de configuración de un proyecto nacional, aunque no haya un corte tajante entre esas dos etapas, su declarado subjetivismo se fue tornando en un voluntarismo mucho menos consciente y menos controlable.

EL COMUNISMO INCAICO

El análisis voluntarista y los errores en la apreciación de la realidad andina actual se complementaban con una idealización del pasado incaico, creando una narrativa mítica que culminaba con la resurrección indígena como parte de la revolución socialista.

47. "Prólogo" a *Tempestad en los Andes*, p.

48. Sobre Ezequiel Urviola: Antonio Rengifo, "Esbozo biográfico de Ezequiel Urviola y Rivero", en Wilfredo Kapsoli, *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*, Lima, Delva Eds., 1977, pp. 179-209; Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Lima, TAREA, 1984, pp. 137-158.

Lo que en opinión de Mariátegui permitía, que a diferencia de otros pueblos agrarios, la resurrección indígena adquiriera un carácter socialista, era el espíritu colectivista que perduraba en ellos desde tiempos pasados y que tenía su supuesto origen en el comunismo agrario y en el estado colectivista incaico. Tradiciones y hábitos de cooperación que se mantuvieron en diferentes grados en distintos lugares de los andes eran la viva prueba de aquel "*hondo espíritu colectivista*"⁴⁹. Su mayor expresión eran las colectividades indígenas, calculadas en 1500, con un millón y medio de habitantes.

En un fragmento de las tesis presentadas en Buenos Aires, posiblemente redactado por Pesce de acuerdo a las directivas generales de Mariátegui, se argumenta que las comunidades persistieron "*dentro y contra estructuras económicas sociales antagónicas*"⁵⁰. La posibilidad que esta frase haya sido producto de la redacción final de Pesce y no original de Mariátegui reforzaría nuestro argumento que se trataba de un mito difundido y aceptado en un grupo socio-político.

El análisis histórico se apartaba de varias de las premisas básicas del marxismo de la época. El origen del sistema de propiedad y uso colectivo de la tierra fue anterior al imperio incaico y proviene del paso de tribus nómades a una vida sedentaria. En su proceso de expansión el imperio encontró en las diversas regiones andinas más o menos el mismo sistema de comunismo agrario y logró aprovechar para las necesidades de su propio gobierno. La descripción de las relaciones entre el estado y las comunidades es muy similar a la detallada por Baudin, quien publicó su libro en 1928⁵¹. Según ambas versiones, la mayoría de los excedentes recaudados por el estado, retornaban al pueblo en forma de ayuda a los necesitados (prevención social) o en épocas de escasez. Por lo tanto, concluyen ambos, no sólo que el estado no dañaba al comunismo agrario, sino la misma organización del imperio tenía un carácter comunista o socialista.

49. *Ideología y política*, p. 68.

50. *Ibid.*, p. 62.

51. Louis Baudin, *L'Empire socialiste des Inkas*, Paris, Université de Paris, 1928.

Las difundidas versiones según las cuales en el período incaico comenzaron a insinuarse tendencias de paso a la propiedad privada, como efecto de la sucesiva adjudicación anual de las mismas parcelas a las mismas familias en la mayoría de las comunidades, o que se desarrollaba una tendencia feudalizante como resultado del creciente poder de la elite militar y de los curacas, eran rechazadas por Mariátegui-Pesce como intentos de "*trazar un cuadro de la evolución histórica indoamericana, muy análogo al que corresponde al mismo período de la historia europea y asiática*"⁵². No era la única vez en que Mariátegui rechazaba una visión unilineal y determinista de la historia.

Tampoco se trataba de la primera vez en que tendía a idealizar el imperio incaico, lo que no contradice su continuo ataque a las posiciones 'restauracionistas'. Según él el imperio fue la única nación que se desarrolló en el territorio peruano, el único estado peruano que cumplió funciones integradoras y cuya economía "*brotaba de la tierra de los andes*", y que se sobrepuso al "*problema de Malthus*"⁵³. Mariátegui también descartaba contradicciones internas significativas al afirmar que la llegada de los españoles fue la que quebró "*la armonía política y económica del imperio*"⁵⁴.

Desde el punto de vista marxista la idealización llegó a su momento culminante con el uso del término "*comunismo incaico*"⁵⁵. Puede existir un marxismo no dogmático, abierto, anti-determinista y multilineal en su visión de los procesos históricos. Pero, es inconcebible un marxismo que suponga la existencia pasada de una sociedad armónica, sin contradicciones, sin conflictos de clase. La promesa utópica del marxismo de una sociedad comunista de libres productores y sin clases antagónicas, aquella dimensión que contradice al mismo método marxista, siempre ha sido ubicada en el lejano futuro. En su idealización de la era

52. *Ideología y política*, p. 64.

53. *Siete ensayos*, pp. 13 y 55.

54. *Ideología y política*, p. 65.

55. "*Comunismo incaico*" o "*socialismo incaico*" son términos que se repiten varias veces en los escritos de Mariátegui, por ejemplo: *Siete ensayos*..., pp. 15, 54, 78-82, "Prólogo" a Valcárcel (1975) p. 11, *Ideología y política*, pp. 62-63 y 161.

incaica Mariátegui entra en la definición que Flores Galindo ofreció a la "utopía andina", una utopía cuyo modelo está en el pasado y a la cual se pretende llegar, sobreponiéndose a la dependencia, la opresión y la fragmentación características del presente. En este trabajo preferimos el término de mito, más adecuado a la terminología de Mariátegui. Para él, la idealización incaica podría actuar como un mito revolucionario, según el concepto soreliano.

En una nota, particularmente larga, en los *Siete ensayos*... Mariátegui defendió el concepto de "comunismo incaico", polemizando con el escritor Augusto Aguirre Morales, que había descrito al régimen incaico como una autocracia teocrática que esclavizaba a sus súbditos:⁵⁶

"El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo incaico. [...] Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquella el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incopórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. [...] Aguirre considera y examina el Imperio con apriorismos liberales e individualistas. Y piensa que el pueblo incaico fue un pueblo esclavo e infeliz porque careció de libertad.

La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista. Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna. En ningún caso, esta libertad cabía en la vida incaica. El hombre del Tahuantinsuyo no sentía absolutamente ninguna necesidad de libertad individual. Así como no sentía absolutamente, por ejemplo, ninguna necesidad de libertad de imprenta. [...]

56. *Siete ensayos*..., pp. 78-82, nota 15.

La tesis de Aguirre, negando el carácter comunista de la sociedad incaica, descansa íntegramente en un concepto erróneo. Aguirre parte de la idea de que autocracia y comunismo son dos términos inconciliables. El régimen incaico –constata– fue despótico y teocrático; luego –afirma– no fue comunista. Mas el comunismo no supone, históricamente, libertad individual ni sufragio popular. La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. [...]

Teocrático y despótico fue, ciertamente, el régimen incaico. Pero este es un rasgo común de todos los regímenes de la antigüedad.[...]"

Hasta aquí no había ninguna idealización del antiguo imperio, aunque aún le tocaba a explicar porqué lo consideraba como comunista:

"No es posible hablar de tiranía abstractamente. Una tiranía es un hecho concreto. Y es real sólo en la medida en que oprime la voluntad de un pueblo o en que contraría y sofoca su impulso vital. Muchas veces en la antigüedad, un régimen absolutista y teocrático ha encarnado y representado, por el contrario, esa voluntad y ese impulso. Este parece haber sido el caso del imperio incaico. No creo en la obra taumátúrgica de los Inkas. Juzgo evidente su capacidad política; pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el Imperio con los materiales humanos y los elementos morales llegados por los siglos. El ayllu –la comunidad–, fue la célula del Imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el Imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente. Los Inkas no violentaron nada. Está bien que se exalte su obra; no que se desprecie y disminuya la gesta milenaria y multitudinaria de la cual esa obra no es sino una expresión y una consecuencia.[...]"

Aguirre Morales dice que en la sociedad incaica se desconocía el robo por una simple falta de imaginación para el mal. Pero no se destruye con una frase de ingenioso humorismo literario un hecho social que prueba, precisamente, lo que Aguirre se obstina en negar: el comunismo incaico. [...] En la sociedad incaica no existía el robo porque no existía la propiedad. O si se quiere, porque existía una organización socialista de la propiedad. [...]

Los frutos del suelo no son atesorables. No es verosímil, por consiguiente, que las dos terceras partes fuesen acaparadas para el consumo de los funcionarios y sacerdotes del Imperio. Mucho más verosímil es que los frutos que se supone reservados para los nobles y el inka estuviesen destinados a constituir los depósitos del Estado. Y que representasen, en suma, un acto de providencia social, peculiar y característico en un orden socialista".

Esta idealización fue considerada como uno de los puntos débiles de Mariátegui, incluso por analistas e intérpretes generalmente simpatizantes. La reacción más característica de éstos, especialmente en el período extremadamente ideologizado de los 70, era criticar al incaísmo de Mariátegui con citas de los clásicos del marxismo⁵⁷.

Sorprendentemente, en este tema nos defrauda también Flores Galindo quién, contrariando su explícita intención de demitificar a Mariátegui, lima sus asperezas. Con razón, ataca a quienes desde un punto de vista dogmático criticaron el concepto de "comunismo agrario", ofreciendo en cambio los de "esclavismo", "variante de feudalismo" o "comunismo primitivo", según tal o cual versión o interpretación marxista de la evolución humana. Pero, sin advertirlo, Flores Galindo centra el debate alrededor del concepto "*comunismo agrario*", sin mencionar el mucho más problemático y significativo de "*comunismo incaico*"⁵⁸. Y así es que sale a la defensa de Mariátegui: "*el comunismo agrario fue para Mariátegui un término adecuado en su esfuerzo por definir una sociedad sin propiedad privada, sin moneda aunque con intercambio, y cuyos excedientes permitieron el funcionamiento de un fuerte estado frente a las comunidades de base colectivista, anteriores al imperio incaico. Esa no era una sociedad idílica; habían contradicciones y pero a pesar del estado, el colectivismo continuó en el ayllu*".

¿Quién, realmente arguye que no se trataba de una sociedad idílica? ¿Mariátegui o Flores Galindo en su nombre? En ninguno de los escritos

de Mariátegui encontramos un argumento semejante. Si bien, como ya vimos, él se refirió al carácter absoluto y teocrático del imperio, también recalcó que reflejaba "*el impulso vital del pueblo*", y que el estado no estaba en conflicto o contradicción con el sistema social colectivista, o en sus palabras: "*los incas no violentaron nada*"⁵⁹. Más de una vez había mencionado la labor organizativa de los gobernantes incas que promovieron la creación de riquezas y bienes sociales.

Para ser justos hay que reconocer que al menos en otra ocasión Flores Galindo sí reconoció el importante rol de la imagen del "comunismo incaico" en el pensamiento de Mariátegui, "*razonable en su tiempo*", influenciada por las investigaciones de Conuw y la popularidad de Garcilaso⁶⁰.

EL ESPÍRITU COMUNISTA DE LOS INDIOS

La idealización del pasado no sería tan importante si su espíritu no estuviera presente y abriera perspectivas de futuro. La pervivencia de las comunidades indígenas, y donde éstas fueron abolidas el mantenimiento de fuertes hábitos de cooperación y reciprocidad, fueron interpretados por Mariátegui como expresiones del arraigado espíritu colectivista o comunista indígena. Como ya citamos, este espíritu persistió a pesar de los cambios históricos, "*dentro y contra estructuras económicas sociales antagónicas*". En la tesis presentada en Buenos Aires se recalca la persistencia de las comunidades a pesar que el régimen colonial español y luego la legislación republicana habían acelerado procesos de privatización y feudalización agrarios. Obviamente, la creación de la denominada propiedad semi-feudal a partir de los encomenderos, la legislación liberal republicana (ligeramente atenuada por intentos tutelares) y finalmente la violenta expansión latifundista, redujeron el número de comunidades, convirtiendo a muchos indígenas en peones o en yanaconas. Aunque, en muchas haciendas se mantuvieron elementos comunitarios.

57. Por ejemplo Carlos Malpica S.S. en Espinoza y Malpica, *El problema de la tierra*, Lima, Ed. Amauta, 1970, pp. 155-158.

58. Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989, pp. 67-68.

59. *Siete ensayos*, p. 80 nota 15. Argumentos similares se repiten en pp. 13 y 54.

60. Alberto Flores Galindo, "Socialismo y problema nacional en el Perú", incluido en *Tiempo de plagas*, Lima, Eds. Caballo Rojo, 1988, pp. 46-56.

Según este análisis, las comunidades independientes sobrevivieron principalmente en tierras alejadas de bajo interés para los latifundistas, y, aunque no siguieron siendo las mismas entidades originarias, mantuvieron sus principales características: la propiedad comunal de las tierras y su división entre tierras de reparto y usufructo familiar y tierras cultivadas en común (generalmente consagradas al santo local). Los autores de la tesis notaban que frente a las amenazas de despojo por parte de latifundistas vecinos se intensificaba la cohesión interna.

Lo que según Mariátegui y Pesce hizo posible la supervivencia de las comunidades fue su esencia interna colectivista, que trabó el tránsito hacia la propiedad privada. Eran esas cualidades ahistóricas las que le permitían imaginar un futuro socialista indoamericano, peruano o andino singular. Un socialismo que en el área agraria esté basado en las comunidades indígenas y en sus arraigados hábitos cooperativos⁶¹. Cabe aclarar que Mariátegui, parcialmente consciente de la heterogeneidad agraria en el Perú, no proponía la comunidad como un único modelo socialista, sino que postulaba soluciones adecuadas a las condiciones locales y regionales, como quedó claramente establecido en el borrador de programa del Partido Socialista⁶².

Según las estimaciones que tenía a su disposición, existían entonces unas 1500 comunidades indígenas en todo el país, que comprendían una población de un millón y medio de campesinos, lo que es un volumen considerable ya que calculaba a la población total del Perú en unos 5 millones de habitantes.

El potencial de transformación y adecuación de las comunidades a la modernidad, no se trataba de un retorno al antiguo ayllu, quedaba demostrado por su capacidad productiva, supuestamente superior a la de los latifundios. Recogiendo las apreciaciones de algunos intelectuales cusqueños, problemáticas como veremos, incluso afirmaba que los in-

61. "... las comunidades, que demostraron bajo la más dura opresión, una capacidad de resistencia, cohesión y continuidad realmente admirables, representan en el Perú un elemento natural de socialización de la tierra." *Ideología y política*, p. 81.

62. *Ibid.*, p. 161, cláusula 6.

dios demostraban más aptitudes de asimilación de técnicas modernas que los mestizos⁶³. Siguiendo las ideas expuestas por Hildebrando Castro Pozo, Mariátegui confiaba en la transformación de las comunidades en cooperativas modernas⁶⁴. Al fin y al cabo era un modernista, que a diferencia de los anteriores, no consideraba al indígena como una valla frente a la modernidad sino como su posible sujeto, confiando en "*la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativos*"⁶⁵.

La existencia de ese espíritu inherente, colectivista, tradicional y mutante a la vez, estaba comprobada por las tradiciones y hábitos de cooperación en las regiones donde la comunidad había desaparecido, incluso, a pesar de ciertos grados de mestizaje. La *minka* y otros tipos de colaboración comunitaria y ayuda mutua eran sus más difundidas expresiones.

Estas, junto a las comunidades, "*atestiguan la vitalidad del colectivismo incaico primitivo, capaz mañana de multiplicar sus fuerzas, aplicadas a latifundios industrializados y con los medios de cultivo necesarios*"⁶⁶.

En base a esta vitalidad podía imaginar una convergencia entre los campesinos andinos y el socialismo moderno portado por el proletariado y los intelectuales urbanos, entre el mito de resurrección indígena y el mito universal de la revolución socialista. El singular pasado perviviendo en el presente espíritu colectivista agrario creaba esperanzas de un futuro no menos original: "...creemos que entre las poblaciones 'atrasadas', ninguna como la población indígena incásica, reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo [...] se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista."

63. *Ibid.*, p. 28.

64. José Carlos Mariátegui, "Cooperativas", *Amauta*, N° 13, marzo de 1928, pp. 38-39.

65. José Carlos Mariátegui, "Principios Programáticos del Partido Socialista", en *Ideología y Política*, p. 161.

66. *Ideología y política*, p. 68.

Contrariamente a los comentaristas que consideraron como idealista la actitud de Mariátegui con respecto a las comunidades, por no adecuarse a tal o cual fórmula marxista ortodoxa, creo que en ella se refleja precisamente el realismo del revolucionario que quiere transformar la sociedad a partir de lo existente, no sólo destruyendo y empezando todo utópicamente desde el principio. Si algo cabe achacarle, no es el insuficiente conocimiento del marxismo ni las "contaminadoras" influencias de ideólogos europeos no-marxistas, sino el insuficiente y mediado conocimiento de los andes y del agro.

La expectativa de basar un futuro orden socialista andino sobre las comunidades, aunque no exclusivamente sobre ellas, no es necesariamente un mito. El elemento mítico se introduce al considerar la existencia de un "espíritu colectivista" indígena, compuesto de ciertas cualidades o tendencias inherentes que llevaron a los indígenas a lo largo de la historia a defender su forma de vida y reorganizarla con elementos comunitarios y cooperativos. Pero, surge entonces la pregunta, ¿qué tipo de cualidades inherentes son? ¿No estaremos frente a una idea racista o nacionalista romántica?

En diversas oportunidades en los textos de Mariátegui, el lector contemporáneo puede sentir cierta incomodidad por el repetido uso de términos raciales y más aún cuando éstos son combinados con sus apreciaciones sobre las cualidades indígenas inherentes. Ciertas observaciones respecto a diversas cualidades psicológicas y culturales de mestizos o de los negros peruanos fortalecen la desagradable sensación que se trataba de un racismo indiófilo. Sin embargo, en la tesis presentada en Buenos Aires incluyó un claro, fundamentado y enfático rechazo a las teorías racistas, señalando la íntima relación entre ellas y el colonialismo europeo, a la vez que rechazaba expresamente el "racismo al revés"⁶⁷.

Aníbal Quijano llamó la atención hacia la falta de claridad y de coherencia en el uso de los términos "raza", "etnia" y "nación" en los

67. Ibid, p. 30.

textos de Mariátegui.⁶⁸ Primeramente, habría que aclarar que el uso del término "raza" en referencia a fenómenos históricos y sociales que se convirtió en muy infrecuente tras el nazismo, era más común en los años 20, y en América Latina tenía significados distintos que las doctrinas racistas europeas o norteamericanas. Quijano propone considerar al concepto de raza en Mariátegui como muy próximo al concepto de "civilización", "cultura" o "desarrollo civilizatorio". Para expresar una idea, considerada por él como condenable, de superioridad biológica o natural que hoy definiríamos como "racismo", él acudía precisamente al término de "etnia", tan de moda actualmente. Acepto la propuesta de Quijano, con la excepción de algunas oportunidades en que el término raza adquiere un significado que vá más allá del expuesto. Por ejemplo, en el siguiente párrafo del ensayo sobre la literatura:

"Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable.

El hombre muda con más lentitud de la que en este siglo de velocidad se supone. [...] En las sociedades asiáticas -afines si no consanguíneas con la sociedad inkaica-, se nota en cambio cierto quietismo y cierto éxtasis. Hay épocas en que parece que la historia se detiene [...] el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. [...] Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral".

El análisis mariateguiano se aproxima aquí a la escuela de la historia de las mentalidades. "Raza" tiene aquí un significado de estructura espiritual, mental, psicológica, de larga duración. A pesar de los cambios dramáticos en la situación de los indios tras la conquista, los indios mantuvieron ciertos elementos y esencias psíquicas o espirituales cen-

68. Aníbal Quijano, "Raza", 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", en José Carlos Mariátegui y Europa (encuentro internacional), Lima, Amauta, 1993, pp. 167-187.

tenarias, si no más. De nuestro análisis anterior vemos que entre otras cualidades se trataba del espíritu agrario colectivista.

Lo paradójico del caso es que con un conocimiento más profundo de las comunidades, Mariátegui no hubiera tenido que acudir a las especulaciones "espirituales" para explicar la persistencia del sistema comunitario en los andes. Hoy, ya se ha afianzado la tesis que las singulares condiciones ecológicas de la agricultura andina son las que determinan la necesidad de la organización comunal. Como lo aclaró Golte,⁶⁹ la comunidad era la forma más racional de organización en las condiciones andinas. Incluso investigadores no necesariamente marxistas coinciden hoy en una explicación mucho más materialista que la ofrecida por el fundador del marxismo peruano.

Lo que Mariátegui tampoco supo fue que si bien las comunidades estaban basadas en el principio de la reciprocidad, las relaciones sociales no eran necesariamente igualitarias. Existen jerarquías dentro de las comunidades, expresadas entre otras cosas en la división del trabajo en distintos pisos ecológicos, y relaciones de dependencia y poder entre distintas comunidades o entre la comunidad original y sus "colonias".

El supuesto espíritu colectivista o comunista inherente de los indígenas andinos conformaba el elemento de continuidad en el mito del socialismo indígena, articulador sus tres tiempos: el pasado del comunismo incaico, el presente de lucha tenaz por la persistencia de la comunidad y las tradiciones de cooperación, y el futuro del socialismo indoamericano.

EXPLICANDO EL MITO

Robert Paris fue uno de los pocos que intentó ofrecer una explicación a la conformación de lo que denominó "*el modelo del comunismo incaico*"⁷⁰. Señalando la carga ideológica que se introduce en la

69. Jurgen Golte, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP, 1980.

70. Robert Paris, "José Carlos Mariátegui y el modelo del 'comunismo' inca", apéndice a *La formación ideológica de Mariátegui*, Lima, 2a. ed., 1981, pp. 177-185.

concepción de Mariátegui, Paris identifica un intento por atribuir a la sociedad agraria andina una "moral de productores" (concepto soreliano absorbido durante su experiencia italiana), al estado incaico atributos de eficiencia y desarrollo, y principalmente una "*función ahistórica*" al ayllu. Ésta se expresaba en los términos usados para describir la supuesta "*tendencia natural de los indios al comunismo*"⁷¹, o para describir el estado y la sociedad incaicas: "*natural*", "*espontáneo*", "*se nutre de la tierra*".

Según Paris, al regresar de Europa como marxista revolucionario Mariátegui afrontaba el problema de una sociedad mayormente agraria, con un proletariado numéricamente limitado. Por otro lado descubre a una masa de un millón y medio de campesinos en comunidades indígenas. Las tradiciones indígenas en las que Mariátegui procuraba apoyarse, la función ahistórica que atribuye a la comunidad, otorgan "*al indio todas las características del proletariado mítico*".

Básicamente comparto la explicación de Paris a uno de los principales elementos de lo que denominamos "mito del socialismo indígena". La imagen marxista del proletariado como sujeto con cualidades capaces de transformarlo en "clase general", en liberador de la humanidad del clasismo, fue definida por Sorel como parte de un mito revolucionario, y proyectada por Mariátegui en el contexto peruano hacia las comunidades, o más precisamente hacia el espíritu colectivista de los indígenas. Sin duda esta explicación cuaja bien en el proceso de descubrimiento de la problemática nacional peruana y del indio como sujeto revolucionario, tras su regreso de Europa.

Sin embargo, creo que es una interpretación parcial, que deja al menos dos interrogantes. La primera, es si realmente Mariátegui adoptó primero el marxismo o el marxismo-soreliano y recién después volteó su mirada hacia la problemática peruana. Aparentemente, si seguimos cronológicamente la temática de sus textos, parecería que sí. También parecería atestiguarlo la frase que acuñó de Waldo Frank, "*por los*

71. *Siete ensayos*, p. 15.

camino de Europa, encontré el país de América que había dejado y en el que había vivido casi lejano y ausente"⁷².

Pero, acaso podemos considerar a Mariátegui como un testigo fiel acerca del desarrollo de su propio pensamiento. No tanto, si tomamos en cuenta el interés que tenía en borrar de la memoria su "edad de piedra" juvenil, de la que aparentemente se avergonzaba⁷³. Incluso él mismo parece contradecirse cuando en una breve presentación destinada a la conferencia comunista latinoamericana reunida en Buenos Aires, afirma que: "*El trato de Mariátegui con los tópicos nacionales no es, como algunos creen, posterior a su regreso de Europa. [...] De su viaje data su asimilación al marxismo. Pero no hay que olvidar que a los catorce o quince años empezó a trabajar en el periodismo y que, por consiguiente, a partir de esa edad tuvo contacto con los acontecimientos y cosas del país, aunque carecía para enjuiciarlos de puntos de vista sistemáticos*"⁷⁴.

Entonces, no se trata sólo de una aplicación de "influencias ideológicas" europeas tras su retorno. Aunque durante su aprendizaje europeo casi no haya escrito sobre el Perú, no significa que los problemas peruanos con los que ya estaba familiarizado no lo hayan ocupado. Un claro indicio encontramos en medio de un artículo sobre "Roma y el arte gótico", cuando Mariátegui explica su actitud frente al arte que encuentra en Europa a partir de su identidad como, "*un meridional, un sudamericano, un criollo —en la acepción étnica de la palabra—. Soy una mezcla de raza española y de raza india. [...] Yo, a pesar de ser indio y acaso porque soy indio, amo el arte gótico*"⁷⁵.

72. José Carlos Mariátegui, "Itinerario de Waldo Frank", *Variedades*, 4 de diciembre de 1929, incluido en *El alba matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, p. 192.

73. Al respecto podemos citar su despedida de sus seudónimos periodísticos en el primer número de la efímera *Nuestra Época*, 22 de junio de 1918, p. 3, cuando comenzaba a tomar parte activa de la agitación política y social. Más enfático aún es el testimonio familiar recogido por Ricardo Portocarrero, "Aproximaciones al estudio del joven Mariátegui", *Márgenes*, N° 12, noviembre de 1994, pp. 178-179.

74. En *Ideología y política*, p. 16.

75. "Roma y el arte gótico", en *El alma matinal* ..., p. 94.

Resumiendo, podemos afirmar que en Europa Mariátegui buscó "*puntos de vista sistemáticos*" que le ayudaran a afrontar la problemática peruana que ya le era en cierta medida conocida. Entonces, no se trataba de un mero intento de aplicar el mito revolucionario soreliano a los fenómenos peruanos, sino que su opción e interés por Sorel y por cierto tipo de marxismo tenían que ver con la mirada que ya había comenzado a configurar durante su experiencia juvenil.

La segunda cuestión irresuelta en la interpretación de Paris es cómo conciliarla con el hecho que los principales elementos del mito del socialismo indígena ya habían sido sugeridos y planteados anteriormente por otros peruanos, intelectuales y activistas sindicalistas y revolucionarios. No se trata, entonces, tan sólo de un brillante y original arranque creativo de Mariátegui, procurando enlazar la ideología revolucionaria que trajo de Europa con la realidad que encontró en el Perú.

Veremos también que en cierta medida Mariátegui estuvo expuesto antes de su viaje a diversas tesis e informaciones sobre el comunismo incaico, sobre la aspiración indígena de restablecimiento del Tahuantinsuyu, sobre las rebeliones de campesinos, y sobre las comunidades consideradas como comunistas o socialistas.

Al igual que Sorel y Gramsci, Mariátegui atribuía importancia a la dimensión subjetiva que va más allá del análisis de la estructura socio-económica. La misma fe en el mito lo convierte en otro elemento más de la realidad supuestamente objetiva. Aunque, conviene recordar, para que el mito sea un factor subjetivo efectivo tiene que sustentarse en elementos reales, "objetivos".

Creo haber demostrado hasta ahora que la dimensión subjetiva era dominante en el proyecto mariateguiano del socialismo indoamericano, más allá de lo que se había propuesto. No era simplemente una consecuencia de su sorelismo. La infraestructura supuestamente objetiva del proyecto dependía de no pocas fuentes mediadoras entre Mariátegui y la realidad andina, que lo nutrieron con sus propias concepciones subjetivas, con sus mitos sobre ciertas esferas de la sociedad y la historia andinas. Desconocedor de los andes, Mariátegui no disponía de suficientes elementos de juicio como para discernir entre sus fuentes.

Pero, la inclinación subjetiva en las concepciones de Mariátegui, no proviene sólo de aquellos abastecedores de imágenes e interpretaciones andinas. Su propia ubicación étnica, en la acepción socio-cultural, es otro elemento forjador de sus inclinaciones subjetivas. Mariátegui sufría de una limitación estructural. Su proyecto político, como cualquier otro no puede estar libre de la propia perspectiva de su creador. Mariátegui era un intelectual mestizo que actuaba y escribía en el marco de un discurso peruano, criollo-mestizo. Su reconocimiento del papel fundamental de los indígenas en una futura nacionalidad peruana socialista, no le impedía destinarse a sí mismo y a los revolucionarios urbanos, obreros e intelectuales, un rol central en el proyecto revolucionario. El socialismo era el ticket de entrada de los revolucionarios criollo-mestizos al futuro indígena del Perú. En los indios estaban las esperanzas del socialismo peruano, de un camino propio y original. Pero, los campesinos necesitaban a quienes les despertaran el yacente potencial socialista, quienes sirvan de enlace entre su antiguo espíritu comunista y el mito revolucionario contemporáneo, la "*emoción universal*", del socialismo marxista. La actitud vanguardista de quién tiene como misión divulgar el mensaje y organizar a los creyentes se expresaba en *Amauta*, que incluso había sido programado con el nombre de *Vanguardia*, y en la creación del Partido Socialista.

El mito del socialismo indígena reflejaba las necesidades del grupo social y cultural de revolucionarios urbanos, criollos y mestizos, intelectuales y obreros concientes, que se enfrentaban con la hegemonía de la oligarquía criolla. Para poder actuar en contra de la hegemonía del sector cultural al que pertenecían, tenían que imaginar una alternativa indígena no excluyente, que los acogiera y les asignara un rol dirigente. Si no, no podían solidarizarse con la lucha de la inmensa mayoría de peruanos que eran campesinos indígenas, no podían imaginar una futura integración nacional. No en vano Mariátegui recalcaba que no se trataba de renunciar a los logros de la civilización occidental. Más bien se trataba de cómo incorporarse plenamente a ésta. Al fin y al cabo se trataba de un proyecto modernista integrativo, más democrático que otros proyectos criollos, pero criollo-mestizo al fin como todos los indigenismos. Puede argüirse que Mariátegui y sus compañeros desbordaron el indigenismo al utilizar no sólo retóricamente a los indígenas en sus enfrentamientos políticos en la esfera criolla, sino al apelar a movi-

lizarlos, ampliando la escena socio-política. Esto es lo que les otorga su carácter verdaderamente revolucionario.

Por lo tanto la responsabilidad del mito y su subjetivismo no es íntegramente de las fuentes andinas que nutrieron a Mariátegui. Él mismo las eligió, sin suficientes criterios como para discernir su objetividad, pero también con un acriticismo proveniente de su propia necesidad de creer en un mito revolucionario.

CAPÍTULO 2

LA "ANDINIZACIÓN" DE DISCURSOS REVOLUCIONARIOS MODERNISTAS

Mariátegui y sus compañeros del grupo editor de *Amauta*, el núcleo fundador del Partido Socialista, no fueron los primeros en "peruanizar" una ideología revolucionaria moderna y universalista de origen europeo, de acuerdo a lo que percibían como la realidad social y cognosciva de los indígenas andinos.

Los precedieron los anarco-sindicalistas, que constituyeron la primera corriente revolucionaria organizada en el Perú del siglo XX, y algunos de los activistas de la Asociación Pro-Indígena (1909-1916), que como resultado de su experiencia en la defensa de derechos de los campesinos fueron radicalizando su liberalismo inicial hasta llegar a posiciones revolucionarias y a considerar a los indígenas como sujetos de su propia liberación.

Desde inicios del siglo en un proceso, ni lineal ni premeditado, los anarco-sindicalistas fueron variando su actitud con respecto a los campesinos indígenas y modificando algunas de sus premisas ideológicas. Este cambio fue producto de sus intentos de aproximación a ellos y de la percepción que se fue modelando en su curso. Al comenzar la década del '20, ya habían anarco-sindicalistas implicados en las actividades del "Comite Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyo" y apoyando a las rebeliones indígenas en el sur. A fines de 1923, se inició la corta experiencia, pero significativa desde nuestro punto de vista, de la F.I.O.R.P. (Federación Indígena Obrera Regional Peruana), una federación anarco-sindicalista que llegó a abarcar junto a indigenistas radicales y anarco-sindicalistas también a representantes de algunas comunidades indígenas en conflicto. La F.I.O.R.P. que duró hasta la deportación de sus líderes a fines de 1924, fue la culminación del proceso de "andinización"

de la retórica y el discurso de algunos sectores del anarco-sindicalismo limeño.

Además de referirse repetidamente a personajes históricos y mitificados como Túpac Amaru y de introducir una terminología "andina" a su lenguaje, los anarco-sindicalistas llegaron a idealizar el imperio incaico y las comunidades indígenas. Desde el punto de vista conceptual e ideológico no les resultaba tan simple cantar las bondades de un pasado imperio. No sólo porque eso contradecía a sus principios ideológicos opuestos a todo poder estatal, sino que además, para idealizar un pasado pre-colombino y atribuirle sus propios ideales, debieron superar su perspectiva histórica inicial, progresista, eurocéntrica y modernista.

Por otra parte, en el marco de la Asociación Pro-Indígena (1909-1916) se realizó una seria labor de defensa de los derechos indígenas, a partir de postulados liberales, nacionalistas y humanitarios. Los continuos fracasos de las gestiones frente a las autoridades llevaron a la radicalización de algunos de sus miembros, entre los cuales se destacó el secretario de la Asociación Pedro Zulen. Algunos años más tarde, aún joven pero al borde de la muerte por una tuberculosis, Zulen y Mariátegui tuvieron una relación amistosa en la cual compartieron inquietudes intelectuales e indigenistas. Zulen y algunos de los indigenistas radicales de la ex Asociación Pro-Indígena apoyaron y participaron a principio de los '20, junto a los anarco-sindicalistas, en el experimento del CPDI-T y en los congresos indígenas.

Mariátegui no sólo fue un testigo, más cercano o más lejano según las circunstancias, de diversas etapas de estos procesos. La experiencia anarco-sindicalista y la de la Asociación Pro-Indígena eran los únicos precedentes de los cuales podía aprender algo un marxista con intenciones de crear un movimiento revolucionario nacional orientado a integrar a los campesinos indígenas, o sea a la mayoría de la población. En este capítulo presentaremos casi paralelamente el desarrollo de la actitud anarquista en relación a la cuestión indígena y su importancia para la incubación del posterior proyecto mariateguiano, y la trayectoria de Pedro Zulen y su aporte al indigenismo teórico y práctico de Mariátegui.

GONZÁLEZ PRADA: ANARQUISTA EUROPEÍSTA E INDIGENISTA PERUANO

Cualquier análisis tanto del anarquismo como del indigenismo en el Perú moderno debe empezar por Manuel González Prada, el escritor radical que actuó como el líder intelectual y espiritual de los grupos anarco-sindicalistas de principios de siglo, y que fue considerado por la generación intelectual de Mariátegui, la de los '20, como patriarca del radicalismo peruano.

González Prada no llegó a su posición indigenista ni desarrolló su crítica al Perú oligárquico partiendo desde posiciones doctrinarias anarquistas. Su ubicación radicalmente crítica frente a la oligarquía peruana antecedió a la adopción de la doctrina anarquista en su estadía en Europa durante los años '90 del siglo pasado. Su radicalismo peruano se remonta a su implacable crítica del debacle nacional en la Guerra del Pacífico (1979-82), que demostró la falta de cohesión nacional, el torpe egoísmo de las clases dirigentes y la marginación de los campesinos indígenas, la gran mayoría de los peruanos. En su famoso discurso en el teatro Politeama (1888) González Prada explicaba, desde premisas republicanas, democráticas y patrióticas, las profundas causas de la derrota peruana:¹

"Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo, ¿que patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal..."

Más aún, para él los indios no eran tan sólo los inevitables soldados de cualquier ejército peruano. Más de una vez fustigó la colaboración de buena parte de la oligarquía criolla y costeña con los vencedores chilenos o la falta de patriotismo de dirigentes que huyeron a pesar de haberse auto-definido como aladides de la nacionalidad. González Prada fue uno de los primeros intelectuales criollos en admitir que los indígenas eran quienes constituían la esencia misma de la nación peruana:²

1. Manuel González Prada, "Discurso en el Politeama" en "Páginas Libres", en *Obras* tomo 1 vol.1, Lima, COPE, 1991, p. 88.
2. *Ibid*, p. 89.

"No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes, la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera".

Por entonces, el escritor conocido por sus posiciones nacionalistas y hasta revanchistas recién entraba a la arena política, primero a través del "Círculo Literario" y luego fundando un partido político radical, la "Unión Nacional". Si bien ambos marcos no reflejaban más que esfuerzos minoritarios en el seno de la elite cultural limeña, puede decirse que en ambos participaron algunos personajes que iban a dejar por muchos años su impronta intelectual y política, como la novelista Clorinda Matto de Turner o el luego político reformista Germán Leguía y Martínez, para citar a dos de los más destacados.

Recién a la vuelta de su estadía en Europa (1898), González Prada se fue alejando de la política criolla, renunciando primero al partido que había fundado y luego aproximándose a los primeros núcleos de obreros y artesanos anarquistas. El anarquismo adquirido en Europa venía a ser la culminación consecuente de su trayectoria de demócrata, de su racionalismo positivista, universalista y laico, y de su espíritu jacobino³.

Lo interesante es que en González Prada no se produjo ninguna síntesis entre su anarquismo universalista y de origen europeo y su indigenismo peruano. Sus escritos indigenistas continuaron en la misma línea trazada ya en el discurso en el Politeama, sin que se note en ellos el impacto de la ideología anarquista. Por otro lado, sus artículos anarquistas, recopilados en el libro *Anarquía*, no tienen absolutamente ninguna característica que permita identificarlos como peruanos, tanto su temática como los términos usados en ellos son universales. González Prada fue un indigenista peruano y un anarquista, sin llegar a elaborar un anarquismo peruano o un anarco-indigenismo. Pareciera que el

3. Aunque cabe aclarar que no era un positivista llano y simplón, sino que combinaba una certidumbre acerca del progreso humano y científico con un empuje romántico de crítico social. Mariátegui acudió al adjetivo de "jacobino" para expresar precisamente la vía de superación del positivismo y cientifismo determinista. En, José Carlos Mariátegui, "González Prada", *Amauta*, N° 16, julio de 1928, p. 14.

desarrollo paralelo y aparentemente desconectado de su anarquismo y de su discurso peruano, fue la principal traba conceptual que le impidió elaborar un programa revolucionario, la principal falta que le acotó Mariátegui⁴.

Si el primer impulso indigenista de González Prada había sido patriótico, su análisis del tema se fue inclinando más hacia lo social, tal vez la única influencia palpable de su nuevo anarquismo. En su principal ensayo indigenista, titulado "Nuestros Indios", caracterizó a la cuestión indígena como una cuestión social originada en la conquista española y producto del sistema de colonial de haciendas caracterizado como feudal⁵. La república peruana, arguía, era una democracia de papel, el parlamentarismo se reducía a la alianza de los dirigentes de la capital con los *gamonales* de la sierra que actuaban como sus agentes políticos. La legislación tutelar que debería proteger a los indios como las garantías universales de la legislación liberal eran incumplidas, aún cuando algunas leyes "*dejan atrás a la Declaración de los derechos del hombre*"⁶. Ningún juez, ningún gobernador o funcionario se atrevía a salir contra la autoridad del gran hacendado local. Los funcionarios locales pertenecían mayormente a su familia o a su clientela. En la sierra no había lugar para leyes o para garantías, por lo que "*no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley*"⁷.

González Prada rechazaba la idea, común entre los liberales positivistas, de que la educación racional y moderna solucionaría el problema indígena. El problema no era sólo de ignorancia sino de servidumbre, explicaba, aunque reconocía la importancia de la educación. La ignorancia no era el único obstáculo para la liberación de la servidumbre, sino la falta de un espíritu libre e independiente, que

4. Aunque Mariátegui no lo atribuyera sólo a su anarquismo, sino principalmente a su carácter esencialmente literario. Ibid.

5. "Nuestros Indios", en Manuel González Prada, *Horas de Lucha*, Lima, PEISA, 1989, pp. 205-222.

6. Ibid, p. 212.

7. Ibid, p. 214.

requería de medios para asegurarse la necesidades materiales: "Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan"⁸.

A continuación, González Prada también, como luego Mariátegui, descartaba la posibilidad y la conveniencia de un intento de "restauración" incaica. En general sorprende el parecido de su análisis de 1904 con el de Mariátegui en los *Siete ensayos...*: el diagnóstico del problema como social y económico relacionada con el régimen de propiedad de la tierra, el rechazo de las soluciones "pedagógicas" como insuficientes y el rechazo de las teorías racistas. Sin embargo, González Prada termina desfraudando las expectativas que creó al no ofrecer ningún camino o programa como solución, como alternativa. Lo único que era capaz de proponerles a los indígenas era que ahorren sus gastos de bebidas y en fiestas para comprar armas:⁹

"si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga. [...] En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche."

No se trataba de una propuesta resultante de su ideología anarquista. Su anarquismo era organizativo y sindicalista, muy lejos del individualismo o de impugnar la acción directa aislada. No en balde este ensayo no fue publicado en vida del autor. González Prada pareciera ser demasiado conciente del abismo social y cultural entre sí y "*las muchedumbres de indios*", por lo que no se creía capaz o con derecho de liderar o programar un movimiento de liberación. Se trataba de un pesimismo existencial por parte de un intelectual perteneciente al sector criollo dominante. Su falta de programa atribuida por Mariátegui a su anarquismo y a su condición de literato, debe entenderse en relación al período

8. Ibid, p. 220.

9. Ibid, pp. 220-221.

histórico en que el ensayo fue escrito. En 1904 la "República Aristocrítica" estaba en su apogeo y dentro del sector criollo-mestizo no parecían existir desafíos inmediatos a la hegemonía oligárquica.

El ensayo no pudo haber sido publicado en una ocasión más propicia desde el punto de vista de Mariátegui. Incluido en la segunda edición de *Horas de Lucha* por decisión de Alfredo González Prada, fue publicado durante 1924, precisamente en la etapa en que Mariátegui redescubría al Perú. No cabe duda que la lectura de "Nuestros Indios" fue una pauta importante en el desarrollo del indigenismo de Mariátegui. Esto no sólo se refleja en la similitud de análisis y argumentos en sus posteriores *Siete ensayos...*. De entre los tantos trabajos del escritor anarquista, "Nuestros Indios" fue el preferido por Mariátegui para republicar en el número de *Amauta* dedicado a la figura de González Prada en el 10 aniversario de su muerte¹⁰.

LOS ANARCO-SINDICALISTAS Y LA CUESTIÓN INDÍGENA: EL DEBATE CONCEPTUAL

Los grupos anarco-sindicalistas que se organizaron a principios de siglo en Lima, en Arequipa y en menor medida en otros centros urbanos, eran producto de la confluencia de intelectuales librepensadores y obreros y artesanos radicalizados. Las fuentes de inspiración ideológicas eran europeas, aunque mediadas tanto por la obra divulgadora y recreadora de González Prada como por la prensa anarquista argentina, de más antigüedad y envergadura. Los primeros anarquistas peruanos consideraban a la ideología anarquista como una novedad científica, producto del progreso en los países más avanzados del planeta. El atraso del medio peruano, achacado por ellos mayormente al conservadurismo de la iglesia, aunque también al régimen latifundista ("feudal") y a la ignorancia, les imponía un obstáculo adicional a los que afrontaban sus compañeros en otros países. Si bien consideraban al indio un "paria", un explotado, una víctima social, e incluso González Prada lo había presentado como el verdadero peruano, relegado y marginalizado, la

10. *Amauta*, N° 16, julio de 1928, pp. 4-7.

concepción estratégica de la mayoría de los primeros anarquistas acerca de la redención del indígena se quedó algo atrás de la del propio González Prada. Por ejemplo, para Glicerio Tassara, la redención pasaba por alfabetizar a los indios y asistirlos con agrónomos que les revelaran como aumentar la productividad¹¹. La ciencia y la cultura modernas de origen europeo eran vistas como la clave del progreso del Perú en general y de los indígenas en particular. La fe positivista en la "Razón" y la "Ciencia" (siempre escritas en mayúscula en la prensa anarquista de entonces) y en la superioridad de la cultura europea moderna, junto a la sensación de atraso y el rechazo a la decadente y conservadora oligarquía criolla, autoinvestida como símbolo de la nacionalidad, alimentaron en los primeros anarquistas peruanos una actitud general de desprecio hacia lo peruano¹². En su primer etapa rompieron con la nación oligárquica y sus tradiciones criollas, pero, insuficientemente relacionados con el Perú andino, se limitaron a asimilar una ideología universalista y eurocéntrica¹³. Esta les ofrecía instrumentos ideológicos suficientes como para desarrollar teóricamente su rechazo al Perú aristocrático y les pertrechaba también para ir organizando al joven y numéricamente limitado movimiento obrero urbano, pero no alcanzaba para elaborar una alternativa de alcance nacional que incluya la sierra. Aquellos anarquistas dirigían su mirada hacia el océano y no hacia los andes, como lo explicaba Tassara en otro artículo:¹⁴

"...la corriente civilizadora, que parte de Europa, se desparrama por el mundo, no puede ser detenida en nuestras playas por el esfuerzo

11. En *Los Pariás*, N° 47, 1909.

12. Aún en 1913, cuando el anarco-sindicalismo peruano ya estaba creciendo, señalaba Francisco Mostajo, liberal radical arequipeño, la incompreensión de "la cuestión indígena" y su relación con "la cuestión obrera" por parte de los anarquistas debida a que estos "en el medio nacional aparecen desarraigados". Francisco Mostajo, *Algunas ideas sobre la cuestión obrera (Contrato de enganche)*, Arequipa, Tip. Queiroz, 1913. Esta referencia es particularmente interesante porque Mostajo puede ser considerado como un gonzalezpradista no anarquista. Hubieron varios intelectuales provincianos liberales que consideraban a González Prada su "Maestro" en lo referente a temas peruanos, sin identificarse plenamente con la ideología anarquista.

13. Por más que González Prada puede ser considerado como más "peruanizado" que sus seguidores anarquistas, es interesante recordar las observaciones de Mariátegui acerca del papel de la cultura francesa en su superación del hispanismo.

14. En *La Protesta*, N° 11, diciembre de 1911.

de uno que otro espíritu arcaico, más encariñado con la tradición odiosa que con la innovación justiciera: no en vano el Perú se halla en contacto moral e intelectual con otros países de superior cultura."

Un análisis de los contenidos de *La Protesta*, el vocero más importante y más preservante del anarco-sindicalismo limeño (1910-1927), nos revela que, efectivamente, junto a las informaciones y comentarios referidos a las luchas obreras y menormente a otros asuntos peruanos, se divulgaban artículos e ideas de los teóricos del anarquismo europeo —Kropotkin, Bakunin, Proudhon, Gori,— o de intelectuales europeos no necesariamente anarquistas aunque coincidentes en cierto tema. En sus primeros años casi no se publicaron análisis de la realidad social peruana. En las escasas excepciones los comentaristas se conformaban con "confirmar" la validez de cierta regla universal a luz de determinado conflicto o con la caracterización de cierto fenómeno peruano con conceptos de valor y sentido universal: "militarismo", "fiebre política", etc. De Europa provenían los ideólogos, los mitos revolucionarios del siglo XIX, los avances de la ciencia, el racionalismo y la civilización moderna: todo lo que era considerado como el mensaje del progreso para un país atrasado como el Perú. El progreso científico y material y la redención social parecían marchar entrelazados hacia un futuro prometedor. Reflejando esta visión optimista uno de los semanarios precursores del anarquismo peruano llegó a titularse *La luz eléctrica*.

La mayoría de los anarquistas compartían la concepción eurocéntrica de la historia, según la cual el desarrollo histórico de Europa occidental era una línea trazada por la que los países más atrasados deberían desfilarse en su camino hacia la modernidad, y en relación a la cual había que analizar sus realidades. En ese sentido los anarquistas se quedaban detrás del mismo González Prada, pues él ya había cuestionado la supuesta relación entre barbarie y atraso tecnológico, rechazando la lógica colonizadora. Por ejemplo, al rechazar los pretextos de la penetración "colonizadora" en la selva peruana:¹⁵ *"¿Quiénes merecen el título de salvajes: los indios bravos que habitan los bosques o los blancos y*

15. Manuel González Prada, "Los verdaderos salvajes", en *Obras*, tomo 2, vol. 4, pp. 283-285. Publicado originalmente en *Los Pariás*, 1905.

mestizos que van a civilizarles?” Por más que pocas líneas más abajo se contradecía conceptualmente, aunque sea irónicamente, revelando su dificultad para superar el eurocentrismo: “... nosotros en vez de comunicar la civilización, nos hallamos en condiciones de mendigarla: una partida de gentes europeas tiene más derecho de venir a humanizar el Rímac o el Chili que nosotros de ir a civilizar el Tambopata o el Madre de Dios.”

Siguiendo las referencias a la “cuestión indígena” en *La Protesta* encontramos un primer planteamiento alternativo al predominante ya descrito, en un artículo de enero de 1912 titulado “El Comunismo en el Perú” y firmado por B.S. Carrión¹⁶. Se trata de un primer intento anarquista de fundamentar las perspectivas revolucionarias en elementos de la realidad peruana, de ligar las aspiraciones futuras de los revolucionarios modernistas con el pasado del Perú. No es casual que el autor escribía desde alguna región serrana¹⁷. El concepto de tradición adquiría un significado opuesto, ahí donde el pasado parecía superar al presente:

“La costumbre tiene fuerza de ley, y la tradición es la historia de los pueblos que no dejaron escrita la crónica de los propios acontecimientos. Recorriendo algunos de los pueblecitos que existen diseminados en la dilatada falda de los Andes, ha dejado en mí dolorosa impresión, la desaparición de un pasado, que fue quizás mejor que la época actual, económicamente considerada.”

Luego, Carrión señalaba dos elementos que habían perdurado como testimonios vivos de aquel pasado “que fue quizás mejor”: el trabajo en comun en ciertas parcelas y el trueque de productos. Sin llegar a idealizar la situación presente de los campesinos indígenas y describiendo su condición de “*parias*”, destacaba elementos de la misma realidad indígena presuntamente indicadores de un potencial liberador: su recha-

16. En *La Protesta*, N° 12, enero de 1912.

17. B. Carrión aparece firmando una carta en nombre de los compañeros de Cajatambo, sin especificar de cual de las Cajatambo se trata, entonces habían 4 en distintos departamentos. Germán Stiglich, *Diccionario Geográfico del Perú*, Lima, Imp. Torres Aguirre, 1922.

zo a la conscripción militar, el odio a las autoridades y el “*naciente desdén con que van mirando a los curas*”. Los indios eran considerados como sujetos revolucionarios potenciales, y ya no tan sólo simples objetos de explotación, o de análisis, lástima o redención a través de la ilustración. Su objetivo tampoco era meramente descriptivo o analítico. Carrión sugería que los elementos de cambio de la situación de los indígenas podían surgir del encuentro entre las tradiciones del supuesto comunismo incaico y las reacciones rebeldes frente a los abusos. Más aún, considerando también el ejemplo de la revolución mejicana y el supuesto parecido entre las condiciones de ambos países, proponía una estrategia revolucionaria.

Resulta significativo que el primer intento conocido de elaborar una estrategia “peruanizada” para el anarco-sindicalismo haya estado relacionado con el reconocimiento de una realidad común latinoamericana, o “indoamericana”, plausible de analogías y a la vez diferenciada de Europa. La “peruanización” requería zafarse del razonamiento eurocéntrico.

A pesar de que su artículo había prometido una próxima continuación en la que explicaría “*cómo pudiera llevarse a cabo la propaganda entre los indios con el fin de seguir el ejemplo de los de Méjico*”, los lectores no tuvieron la oportunidad de leer sus propuestas. Éstas deben haber provocado una considerable polémica en el grupo editor de *La Protesta*. En lugar de ellas se publicó en el número siguiente, ocupando un espacio idéntico, un artículo titulado “*Redención indígena*” y firmado por Manuel Caracciolo Levano¹⁸, uno de los fundadores del periódico y considerado como el decano del anarco-sindicalismo limeño.

Sin mencionar expresamente a Carrión, Levano exponía didácticamente una interpretación anarquista universalista, racionalista y eurocéntrica de la situación de los indígenas. El análisis de Levano partía de afirmaciones ideológicas: “*Instruir es redimir. Educar es moralizar... No hay progreso ni civilización sin libertad*”. Él no distinguía ningún motivo de esperanzas en la situación o en la cultura del indio, nada que

18. En *La Protesta*, N° 13, febrero de 1912.

por sí sugiriera una posible rebelión redentora. Al contrario, enfatizaba que los explotadores de los indios incentivaban el uso del alcohol y la coca que “*degrada y embrutece*”. Si bien Levano polemizaba con las concepciones racistas fuertemente arraigadas en la oligarquía criolla, él aceptaba, en cambio, el diagnóstico acerca de la inferioridad indígena, discrepando acerca de sus causas. Los indígenas eran “*torpes y degenerados*”, aunque no por razones biológicas o étnicas.

“¿Como salvar pues, al indio de esa negra situación de esclavo, y de la ignorancia en que vegeta? Por un solo medio: por la instrucción racional. Enseñándole sus deberes y derechos individuales y colectivos de hombre libre y consciente, para que sepa sentir, pensar y obrar con altivez y voluntad propias; despertando en él el espíritu de resistencia y rebeldía. Indicándole los medios que ha de poner en práctica para disfrutar de la felicidad...”

Enseñándole que la única Verdad está en la Razón y en la Ciencia...”

La polémica con Carrión se evidencia, a pesar y a través del silencio acerca de sus propuestas. La discusión podía tener consecuencias prácticas inmediatas para los activistas anarquistas por lo que Levano proponía su camino a “*quienes verdaderamente se interesen por la redención del indio*”. Había que formar maestros indígenas, “*apóstoles de propaganda y enseñanza*”, que alfabeticen en quechua y eduquen al indio “*inculcándole los ideales emancipadores, y despertándolo del profundo marasmo en que dormita*”. Fiel al racionalismo eurocéntrico Levano consideraba que la redención indígena requería de la ilustración europea portada por los anarquistas.

Sin embargo, el ambiente rural altamente conflictivo en algunas regiones, no era demasiado propicio para la paciente labor de educación racionalista propuesta por Levano. Mientras en las provincias andinas del sur del Perú, particularmente en el departamento de Puno, se sucedían cada vez con mayor intensidad los despojos de campesinos por parte de gamonales, las rebeliones indígenas y las masacres en represalia, en los valles del norte surgían conflictos entre los braceros “enganchados” y las empresas azucareras. Los anarco-sindicalistas de *La Protesta* no poseían mayores noticias acerca de lo que sucedía en el sur, por lo que en 1912 casi no publicaron informaciones o comentarios

sobre la situación en Puno. Con los valles norteños tenían contactos a través de activistas y periodistas de Trujillo que de alguna manera apoyaban la sindicalización de los braceros y sus huelgas¹⁹.

La masacre del valle de Chicama (abril 1912), en la que unos 150 braceros fueron muertos durante la represión de una huelga²⁰, causó un verdadero impacto entre los anarquistas limeños. Por un lado, se lamentaban que sus carencias organizativas no les habían permitido enterarse a tiempo y reaccionar ayudando a los braceros que habían quedado “*completamente solos en la dolorosa campaña que han librado*”²¹. Por el otro, la huelga demostraba la existencia de una disposición rebelde entre algunos indios. El mismo Levano reconoció, en su discurso del 10. de mayo de 1912, que “*también nuestra raza indígena, aquellos parias humillados y envilecidos [...] se agitan y rebelan...*”²². Para los anarquistas limeños, que entonces aún no hacían demasiadas distinciones entre indígenas de la sierra norte, central o del sur, entre comuneros, colonos o *enganchados*, ni que hablar de otras “*más sutiles*”, los indígenas, genéricamente, ya no volverían a ser una masa inerte a la que habría que despertar. Habían demostrado su capacidad rebelde, eran sujetos, por lo que también los anarquistas tendrían que adecuar sus métodos y actitudes a ellos. Este primer cambio considerable en la percepción y en la actitud del núcleo de *La Protesta* no había sido producto del debate ideológico, que había sido rechazado tres meses atrás, sino de la observación y aproximamiento a los conflictos agrarios.

19. *La Protesta*, N° 15, abril-mayo de 1912, demandaba la libertad de “*el infatigable propagandista social Reinaga y el horado y valiente periodista radical Benjamín Pérez Treviño, director de La Razón de esa ciudad*”, acusados de apoyar a los huelguistas y divulgar sus versiones a los hechos. Sobre Reinaga, un interesante personaje, en: Demetrio Ramos Rau, *Mensaje de Trujillo, del anarquismo al aprismo*, Lima, Instituto nor-peruano de desarrollo económico social, 1987, pp. 60-64.

20. El impacto de la masacre fue tal en la opinión pública en general que fue enviado un comisionado oficial cuyo informe sobre la huelga de Chicama fue publicado ese mismo año. Felipe de Osma (comisionado), *Informe sobre las huelgas del norte*, Lima, 1912.

21. *La Protesta*, N° 15, abril y mayo de 1912.

22. *Ibid*, “Discurso del 1° de mayo”.

La huelga y la masacre de Chicama impulsaron a los anarco-sindicalistas limeños en la vía del creciente interés por la cuestión indígena y de la colaboración con la Asociación Pro-Indígena, a veces a través de algunos activistas provincianos.

M. Herminio Cisneros, un joven ancashino residente en Trujillo, se había ofrecido como voluntario de la Pro-Indígena para recoger testimonios entre los sobrevivientes de la masacre. Según Cisneros, que aparentemente había estado vinculado al movimiento sindical trujillano, "*al calor de ese bárbaro acontecimiento, ante tanta infamia, [...] volvíme anarquista*"²³.

Cisneros fue también el protagonista de un intento documentado, probablemente hubieron otros no registrados, de desarrollar una praxis indigenista revolucionaria acorde con las propuestas de Levano. Según su propio testimonio, Cisneros fundó el "*Centro de Estudios Sociales - 'Libertad y Cultura'*" en la localidad de Pallasca (depto. de Ancash)²⁴. Su objetivo declarado era "*ocuparse de la instrucción obrera en la región de la sierra*". Al tratarse de una acción educativa y cultural, que no suponía actividades radicales de reivindicaciones inmediatas, Cisneros procuró obtener el apoyo de las autoridades locales quienes en un primer momento parecieron acoger la iniciativa. La imprudencia de algunos de sus compañeros anarco-sindicalistas que participaron en la ceremonia inaugural el 1 de octubre de 1913, provocó un enfrentamiento verbal con las autoridades locales que habían acudido a auspiciar la inauguración.

El resultado obvio fue la clausura del "*Centro de Estudios Sociales*". Sin embargo, Cisneros consolaba a los lectores de *La Protesta* con la noticia que el centro había despertado interés entre los indios de la región. El fracaso en Pallasca puede ser considerado como emblemático del fracaso de la estrategia pedagógica de Levano. El ambiente social y político en 1913 estaba demasiado tenso como para que experimen-

23. *La Protesta*, N° 23, junio de 1913.

24. *La Protesta*, N°s 19 y 20, enero y abril de 1913.

tos de progresiva concientización pudieran desarrollarse sin que surjan conflictos abiertos que precipiten las acciones.

El fracaso no desanimó a Cisneros quien siguió con una doble militancia, en las filas anarco-sindicalistas y en la Asociación Pro-Indígena²⁵. Esto no conllevaba una contradicción ya que esta última era una organización amplia en la que había espacio para gente de distintas posiciones doctrinarias, siempre y cuando eran consecuentes en la cuestión indígena. Por otra parte, las relaciones entre esta y los anarco-sindicalistas se habían estrechado, debido a la honestidad que estos reconocían a la entidad indigenista por más que no compartieran la ideología mayormente liberal de sus organizadores. Expresando esta merecida confianza la F.O.R.P., la organización sindical anarco sindicalista, invitó a Pedro Zulen, secretario de la Asociación, a conferenciar en el acto de conmemoración de la masacre de Chicama²⁶.

LA ASOCIACIÓN PRO-INDÍGENA: LIBERALISMO, PATERNALISMO Y CONSECUENCIA

Cuando a fines de 1909 fue fundada la Asociación Pro-Indígena, junto al trío motor Joaquín Capelo, Dora Mayer y Pedro Zulen, se inscribieron no pocos jóvenes intelectuales pertenecientes a distinguidas familias limeñas. Algunos de ellos incluso participaron en las reuniones del consejo directivo en sus primeros meses, pero mayormente sus célebres apellidos dejarían, paulatinamente, de decorar a las listas de miembros o supuestos dirigentes de la Asociación. No es casual, tampoco, que como resultado de sus actividades y posiciones ésta se fue aproximando, como ya vimos, a los gremios obreros de tendencia anarco sindicalista.

25. Ver por ejemplo la carta enviada a la Asociación junto con el pago de su cuota, entregada por intermedio del dirigente anarquista Manuel Caracciolo Levano: M. Herminio Cisneros (Pallasca) a Joaquín Capelo, presidente de la Asociación Pro-Indígena (Lima), 19 de octubre de 1912, en Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Lima, Ed. Tarea, 1984, pp. 270-271.

26. Eulogio Otazú, secretario de la FORP (Federación Obrera Regional del Perú) a Pedro Zulen, Lima 12 de abril de 1913, carta manuscrita con sello de la Federación, en Archivo Zulen, carpeta 1, sobre 45.

Si Capelo era, por ser congresista, el dirigente más representativo, presidente, de la Pro-Indígena, Dora Mayer, ya entonces columnista en *El Comercio* (Lima), era la responsable de prensa y publicaciones, el estudiante Pedro Zulen coordinaba las acciones desde su puesto de secretario general y era, a pesar de su juventud, el ideólogo orientador de la Asociación. El punto de partida ideológico era liberal y paternalista. Por definición se trataba de una organización tutelar de criollos y mestizos que se proponían poner a los indígenas “*al abrigo del abandono, la ignorancia, la miseria, las enfermedades, la incuria y los malos tratamientos de capitalistas, dueños de fundos, funcionarios públicos*”²⁷. Se apelaba a hacer efectivo el estado de derecho, a aplicar las leyes y mejorarlas, a superar la brecha entre el país legal y el real. También se proyectaban debates, dentro de la elite criolla, acerca de medidas y políticas tendientes al “*mejoramiento social de la raza indígena*”. Como era habitual en círculos ilustrados, la educación era considerada importante, con la salvedad que mientras otros la consideraban un medio para la integración y adecuamiento de los indígenas al sector criollo y moderno, Zulen la consideraba como un medio para “*convertir a los indígenas en ciudadanos conscientes de sus derechos*”²⁸. Y que no se trataba sólo de educar por medio de la escuela, conferencias y periódicos, sino que también mejoras efectivas en la práctica social y el respeto a algunos derechos servirían para desarrollar una conciencia cívica indígena.

El progreso y las reformas sociales eran concebidos desde premisas liberales. Uno de los primeros combates de la Asociación estuvo dirigido contra el sistema del *enganche*, por medio del cual se contrataban indígenas de comunidades, enduedándolos y luego manteniéndolos en plantaciones o minas alejadas sin derechos básicos y sin posibilidad de interrumpir su trabajo para retornar a las comunidades. Las ventajas que gozaban los enganchadores y dueños de minas y fundos interferían en “*el libre juego de la ley de la oferta y demanda única que hace legítima la apropiación del trabajo del obrero.*”

27. “Bases”, texto original fechado el 30 de enero de 1910. Archivo Zulen, carpeta 1, sobre 15.

28. Texto de conferencia, sin fecha. Ar. Zulen, 1, 16.

La lucha por la aplicación consecuente de aquellas ideas liberales, legalistas y congruentes con el capitalismo moderno, conducían a un enfrentamiento constante con la modernización oligárquica que estaba experimentando el Perú y con el sistema latifundista vigente y en expansión en ciertos departamentos. Más aún, si tomamos en cuenta, que incluso sectores de supuesta ideología liberal, como los dirigentes del Partido Civil, no dejaban de proponer medidas de coerción para activar a la fuerza de trabajo indígena en aras de la modernización. Otros, a veces sin disimular su racismo, depositaban sus esperanzas en la siempre esperada inmigración europea, que cambie el paisaje humano y cree un mercado libre de trabajo y de consumo, consolidando la orientación cultural europea del país²⁹.

Sin embargo, también Zulen, como los mismos anarco sindicalistas, era partícipe de la óptica eurocéntrica. Buscando por las razones del retraso de las naciones sudamericanas respecto a las más avanzadas naciones europeas o a norteamérica, notaba que en las primeras el término “*pueblo*” no significaba aún a ciudadanos ejerciendo sus derechos políticos o definiendo sus intereses, sino, “*pobres, desheredados, braceros*”³⁰. Ni siquiera “*la gente decente, como se acostumbra llamar a los más ilustrados o más acomodados*”, gozaba de derechos cívicos plenos, ya que sus poderes o derechos dependían “*de la situación relativa de cada uno respecto del que ejerce el poder*”. Esta situación calificada de atraso, era comparada con el medioevo europeo o con Rusia y Turquía contemporáneas. Vemos entonces que la comprensión profunda, filosófica, del liberalismo europeo había pertrechado a Zulen para ejercer una penetrante crítica de la sociedad oligárquica. En eso no se diferenciaba de González Prada y de los anarco sindicalistas limeños. Al igual que estos últimos, la práctica frente a la realidad agraria le haría modificar su perspectiva.

29. Al respecto, ver: Mario Marcone, “Indígenas e inmigrantes durante la república aristocrática: población e ideología civilista”, *Histórica*, vol. XIX N° 1, julio de 1995, pp. 73-93.

30. Artículo original, 1911 o 1912, Ar. Zulen, 1, 28.

Las gestiones legales de la Asociación Pro-Indígena fueron generalmente ineficaces. Aunque se obtuviera aprobación verbal o incluso a veces resoluciones oficiales favorables, estas no siempre eran implementadas en la práctica. Las autoridades locales o las relaciones de poder social eran más significativas que la intervención desgana del gobierno central. El mayor logro de la Asociación fue el impulsar una conciencia indigenista y crear una amplia red de delegados, casi un proto-partido político, que representaban a la nueva sensibilidad y a sectores que iban enfrentándose con el orden civilista oligárquico. Los fracasos y frustraciones tenían entonces por efecto no la desesperanza, sino la radicalización ideológica de los activistas más comprometidos.

El carácter consecuente, y por lo tanto radical, de la Asociación se manifestó ante la masacre de Chicama, cuando desconfiando del informe de la comisión gubernamental y ante las preocupantes informaciones que en primera instancia había suministrado Herminio Cisneros, se conformó una comisión alternativa presidida por Rómulo Cuneo Vidal³¹. He aquí las causas de la confianza que los anarquistas depositaban en la honestidad de Zulen.

El rechazo final, en agosto de 1913, de tres proyectos de ley que Joaquín Capelo había presentado en 1910 significó un partaguas desde el punto de vista de Zulen y otros miembros de la Asociación. Sin dejar de seguir apelando a las autoridades y a medios legales, había cundido entre ellos la desesperanza en obtener cambios significativos a través del sistema político vigente. El manifiesto radical publicado por la Asociación fue ampliamente citado en *La Protesta*:³²

"La Asociación Pro-Indígena cumple, pues, el deber de avisar a los braceros del Perú, y en particular a los indígenas, que la causa de su liberación y derechos de ciudadanía continúa hoy, como en la época de la dominación española; y que el amparo de la Constitución y

31. Pedro Zulen, "Memoria del Secretario General de la Asociación Pro-Indígena, dando cuenta de los trabajos realizados en el año 1911-1912". Ar. Zulen, 1, 17.

32. "La causa Pro-Indígena ante el Senado del Perú. Manifiesto de la Asociación Pro-Indígena", Ar. Zulen, 1, 18. Fragmentos fueron publicados en "Asociación Pro-Indígena", *La Protesta*, N° 26, octubre de 1913.

leyes de la república acuerda a todos los habitantes del país, no los comprende a ellos absolutamente ..."

No se trataba tan sólo de una conclusión revolucionaria a la que habían llegado un grupo de intelectuales. A pesar de haber sido redactado en castellano se trataba de un llamado dirigido a los indígenas, considerándolos como sujetos, incluso un llamado implícito a que tomaran el destino en sus manos, justificando alguna futura acción insurreccional. Se entiende entonces la entusiasta acogida de los anarquistas que presenciaban como liberales consecuentes y honestos iban llegando a conclusiones que se aproximaban a sus propias premisas ideológicas.

Más importante que el supuesto acercamiento ideológico entre ellos es que como resultado de su experiencia práctica, ambas partes, anarquistas e indigenistas radicales, estaban tomando conciencia de que los indígenas eran posibles sujetos revolucionarios.

"¿QUÉ DECIRLE A LOS INDIOS?" EL VIRAJE ANARCO SINDICALISTA

Los conflictos políticos y agrarios se agudizaron tras el golpe militar que volteó al gobierno populista de Billinghurst en febrero de 1914 y durante la posterior restauración civilista. Los anarco-sindicalistas se vieron involucrados en un enfrentamiento abierto con el gobierno, a partir de la renuncia de González Prada a la dirección de la Biblioteca Nacional negándose a servir bajo un gobierno militar. Pero, paralelamente a sus expresiones anti-militaristas, los anarco-sindicalistas limeños se iniciaban en la agitación entre trabajadores rurales, generalmente considerados por ellos como "indígenas"³³. Si bien, se trataba de lugares cercanos a la capital de población hispanoparlante: el valle de Carabayllo³⁴, entonces totalmente rural y separado de Lima, o, algo más lejos, la

33. Lo mismo es observado en: Peter Blanchard, *The Origins of the Peruvian Labor Movement, 1883-1919*, Pittsburgh University, 1982.

34. En *La Protesta*, N° 33, 3 de octubre de 1914 ("La voz de un campesino", nota sin firma), se informa sobre la detención de dos militantes, Montoya y Antuñaño (argentino), en el curso de una "labor de investigación y organización societaria obrera" entre los campesinos del valle.

campiña de Huacho, en dónde en los años siguientes tuvieron lugar dos masacres de huelguistas³⁵.

En el sur del país se vivía una creciente conflictividad, principalmente en Puno, donde los *gamonales* procuraban aprovechar la caída de Billinghurst y de su delegado pro-indígena Teodomiro Gutierrez Cuevas para ajustar cuentas con los campesinos que los habían denunciado y para extender sus terrenos en momentos en que la guerra europea incrementaba la demanda de lanas. Los enfrentamientos llegarían a su momento más álgido en la denominada sublevación de Rumi Maqui en diciembre de 1915. La Asociación Pro-Indígena y gracias a ella los periódicos de la capital estaban al tanto de la agudización de los conflictos en Puno. A los enfrentamientos agrarios se sumaban conflictos de índole político en las provincias y el surgimiento de jóvenes intelectuales provincianos que sin necesariamente ser anarquistas asumían posiciones gonzalezpradistas, actuando independientemente o en diversos marcos políticos nacionales o locales. En algunos casos, sabemos de jóvenes provincianos que se consideraron anarquistas y probablemente establecieron contactos con sus pares limeños³⁶. La radicalización en las provincias y el mayor contacto directo e indirecto con los conflictos agrarios aproximaban a los anarquistas a una reconsideración de la estrategia que había sido establecida por Manuel Caracciolo Levano. Por otro lado, sus rivales no dudaban en acusar a los anarquistas del crimen más grave posible referente a la cuestión indígena: "*instigan a los indígenas a la guerra de razas*"³⁷.

35. La *Protesta* empezaba a traer continuas noticias de la campiña de Huacho. Según César Levano, hijo de Delfín y nieto de Manuel Caracciolo dos de los más destacados anarco sindicalistas de entonces, su padre pasaba varios días seguidos en Huacho, en labor de organización y agitación de los trabajadores rurales. Las actividades sindicales anarquistas y la represión continuaron durante varios años, al menos hasta 1919. (César Levano, entrevista del autor, julio de 1996). Mariátegui que había vivido su más temprana infancia en Huacho y que tenía allá a la familia de su madre debería estar al tanto, de cierta forma, de estos sucesos.

36. Por ejemplo Erasmo Delgado Vivanco, que puede ser considerado como un anarco-indigenista, o el corresponsal que desde Cusco enviaba artículos firmados con el pseudónimo "*Rebelde Rojo*" a La *Autonomía* dirigida por Zulen.

37. La acusación fue publicada en *El Comercio* tras la detención de los dos agitadores en el valle de Carabayllo. *El Comercio* (Lima), 19 de octubre de 1914, ed. de la tarde.

El viraje ideológico anarco-sindicalista respecto la cuestión indígena quedó registrado en un artículo publicado en *La Protesta* en noviembre de 1914, en el cual se retomaban y desarrollaban los planteos de Carrión³⁸. Bajo firma desconocida el autor se aproximaba a lo que Flores Galindo denominó como "utopía andina". Apelando al idealizado pasado incaico frente al presente de opresión y miseria, rechazaba el determinismo positivista de las concepciones eurocéntricas de la historia. La conquista española había comenzado una obra de destrucción que continuaba con la república: "*Sobre los escombros del Tahuantinsuyu, los hijos de Valverde y Pizarro continúan la obra de destrucción y ruina de sus padres. El régimen colonial o virreinal no ha desaparecido ...*".

Al caracterizar al régimen de explotación como colonial, las categorías raciales adquieren un contenido social. No muy diferente del razonamiento posterior de Mariátegui, que lo distinguía de interpretaciones marxistas dogmáticas y eurocéntricas. Otra idea importante de Mariátegui, acerca de la supervivencia del "*comunismo agrario*" anterior a la conquista a través de los siglos de la colonia y la república, surgía de una advertencia que el autor retomaba de Carrión: "*el comunismo que sobreexistía todavía a toda destrucción, está desapareciendo merced a la ambición y al hambre canina de los gamonales*".

Apoyándose en citas de González Prada que resaltan la falta de sentido para los indios de las libertades republicanas, formales y burguesas, el autor reincidía en la idealización del pasado incaico, comparado con el presente fruto de la conquista:

"Los invasores destruyeron el Comunismo imperial incaico, para explotar a los indios en nombre de un amo; desolaron su civilización, en nombre de una fe mentida, más bien barbarie, demolieron sus monumentos para erigir iglesias a un dios malhechor; exterminaron, en fin, la raza."

Llaman la atención los recursos retóricos utilizados para presentar una imagen idealizada del Imperio de los Incas, limando cuestiones

38 E. de Arouet Prada, "Raza indígena", *La Protesta*, N° 39, 21 de noviembre de 1914.

campiña de Huacho, en dónde en los años siguientes tuvieron lugar dos masacres de huelguistas³⁵.

En el sur del país se vivía una creciente conflictividad, principalmente en Puno, donde los *gamonales* procuraban aprovechar la caída de Billinghurst y de su delegado pro-indígena Teodomiro Gutierrez Cuevas para ajustar cuentas con los campesinos que los habían denunciado y para extender sus terrenos en momentos en que la guerra europea incrementaba la demanda de lanas. Los enfrentamientos llegarían a su momento más álgido en la denominada sublevación de Rumi Maqui en diciembre de 1915. La Asociación Pro-Indígena y gracias a ella los periódicos de la capital estaban al tanto de la agudización de los conflictos en Puno. A los enfrentamientos agrarios se sumaban conflictos de índole político en las provincias y el surgimiento de jóvenes intelectuales provincianos que sin necesariamente ser anarquistas asumían posiciones gonzalezpradistas, actuando independientemente o en diversos marcos políticos nacionales o locales. En algunos casos, sabemos de jóvenes provincianos que se consideraron anarquistas y probablemente establecieron contactos con sus pares limeños³⁶. La radicalización en las provincias y el mayor contacto directo e indirecto con los conflictos agrarios aproximaban a los anarquistas a una reconsideración de la estrategia que había sido establecida por Manuel Caracciolo Levano. Por otro lado, sus rivales no dudaban en acusar a los anarquistas del crimen más grave posible referente a la cuestión indígena: “*instigan a los indígenas a la guerra de razas*”³⁷.

35. La *Protesta* empezaba a traer continuas noticias de la campiña de Huacho. Según César Levano, hijo de Delfín y nieto de Manuel Caracciolo dos de los más destacados anarco sindicalistas de entonces, su padre pasaba varios días seguidos en Huacho, en labor de organización y agitación de los trabajadores rurales. Las actividades sindicales anarquistas y la represión continuaron durante varios años, al menos hasta 1919. (César Levano, entrevista del autor, julio de 1996). Mariátegui que había vivido su más temprana infancia en Huacho y que tenía allá a la familia de su madre debería estar al tanto, de cierta forma, de estos sucesos.

36. Por ejemplo Erasmo Delgado Vivanco, que puede ser considerado como un anarco-indigenista, o el corresponsal que desde Cusco enviaba artículos firmados con el pseudónimo “*Rebelde Rojo*” a *La Autonomía* dirigida por Zulen.

37. La acusación fue publicada en *El Comercio* tras la detención de los dos agitadores en el valle de Carabayllo. *El Comercio* (Lima), 19 de octubre de 1914, ed. de la tarde.

El viraje ideológico anarco-sindicalista respecto la cuestión indígena quedó registrado en un artículo publicado en *La Protesta* en noviembre de 1914, en el cual se retomaban y desarrollaban los planteos de Carrión³⁸. Bajo firma desconocida el autor se aproximaba a lo que Flores Galindo denominó como “utopía andina”. Apelando al idealizado pasado incaico frente al presente de opresión y miseria, rechazaba el determinismo positivista de las concepciones eurocéntricas de la historia. La conquista española había comenzado una obra de destrucción que continuaba con la república: “*Sobre los escombros del Tahuantinsuyu, los hijos de Valverde y Pizarro continúan la obra de destrucción y ruina de sus padres. El régimen colonial o virreinal no ha desaparecido ...*”.

Al caracterizar al régimen de explotación como colonial, las categorías raciales adquieren un contenido social. No muy diferente del razonamiento posterior de Mariátegui, que lo distinguía de interpretaciones marxistas dogmáticas y eurocéntricas. Otra idea importante de Mariátegui, acerca de la supervivencia del “*comunismo agrario*” anterior a la conquista a través de los siglos de la colonia y la república, surgía de una advertencia que el autor retomaba de Carrión: “*el comunismo que sobreexistía todavía a toda destrucción, está desapareciendo merced a la ambición y al hambre canina de los gamonales*”.

Apoyándose en citas de González Prada que resaltan la falta de sentido para los indios de las libertades republicanas, formales y burguesas, el autor reincidía en la idealización del pasado incaico, comparado con el presente fruto de la conquista:

“*Los invasores destruyeron el Comunismo imperial incaico, para explotar a los indios en nombre de un amo; desolaron su civilización, en nombre de una fe mentida, más bien barbarie, demolieron sus monumentos para erigir iglesias a un dios malhechor; exterminaron, en fin, la raza.*”

Llaman la atención los recursos retóricos utilizados para presentar una imagen idealizada del Imperio de los Incas, limando cuestiones

38. E. de Arouet Prada, “Raza indígena”, *La Protesta*, N° 39, 21 de noviembre de 1914.

ideológicas problemáticas desde el punto de vista anarquista. El régimen incaico es primeramente definido como “Comunismo” (con mayúscula) y sólo luego como “imperial” (con minúscula), determinando que lo primordial era el supuesto comunismo. Luego, los templos religiosos indígenas son presentados como “monumentos”, refiriéndose al aspecto cultural y artístico de lo que otro anarquista más ortodoxo hubiera considerado como religión y cultos destinados a mantener al pueblo en la ignorancia y la obediencia. La reivindicación implícita de los cultos indígenas, comparados con el cristianismo, es más clara en el siguiente pasaje, puesto en boca de indios:

“.... nos obligáis a adorar a vuestro dios y servir a vuestra patria, mitos ambos feroces y sanguinarios que no conocemos [...] nosotros no tenemos más dios que el Sol y la Naturaleza, ni más patria que la tierra que pisamos...”

El autor confundía, sea intencional y demagógicamente o sinceramente, el culto a fenómenos naturales en la religión andina con la fe racionalista y moderna en las leyes de la naturaleza. De esta manera la idealización del Tahuantinsuyu y de los indígenas actuales (el autor pasa muy rápidamente del pasado al presente) era más digerible para los anarquistas. Se creaba un puente conceptual entre el pasado idealizado y el anarquismo, la ideología progresista y revolucionaria del presente, portadora del futuro.

Por otro lado, al presentar sus argumentos poniéndolos en boca de los indígenas, el autor expresaba lo que consideraba que era un estado de conciencia, insinuando un posible discurso propagandístico para los agitadores indigenistas e indígenas. La intención de conectarse a lo que se consideraba como la conciencia o memoria colectiva de los indígenas surge de los términos casi-mesianicos en que era abordada la posible redención: “Si un nuevo José Gabriel Córdor Canqui (Túpac Amaru) no viene a redimir a esta raza expoliada...”. Resulta emblemático que ocho años atrás clamando por el líder redentor, el periódico anarquista *Los Parias* convocaba el ejemplo de Espartaco³⁹.

39. *Los Parias*, N° 23, 1906, citado por Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Lima, Ed. Tarea, 1984, p. 175.

El objetivo seguía siendo propagar los ideales anarquistas, ya que cuando “los indios se compenetraren del espíritu libertario y abracen el ideal anárquico habrán conseguido su definitiva liberación”. Pero el camino pasaba por el punto de encuentro posible entre los anarquistas y los indígenas, en el terreno de la memoria colectiva, del comunismo incaico y las rebeliones pasadas. Arouet Prada polemizaba indirectamente con anarquistas que se resistían a ver en un régimen imperial y despótico una bandera a enarbolar:

“¿Qué decirles a los indios? Bajo el Comunismo y gobierno socialista –autoritario– de los Incas, vivieron felices [...] En verdad que los indios no carecían de pan, techo y abrigo bajo aquel gobierno patriarcal. Algún historiador graznaba ‘Oh! el despotismo’, al referirse a este gobierno. Pero tal tenía que ser y en aquella época. A quienes se lamentan del despotismo de los Incas le preguntaremos ¿son verdaderamente felices los hombres hoy? [...] los indios fueron más felices en el despotismo de los Incas que en la tiranía de los Virreyes y Presidentes. En el imperio socialista autoritario –no libertario– ellos no carecieron de pan, techo y abrigo, ni sufrieron el látigo, el sable...”

Ante estos argumentos surge a la memoria el debate de Mariátegui con el escritor Augusto Aguirre Morales, debate del que hemos citado⁴⁰. No podemos afirmar que en 1915 el joven periodista Mariátegui halla leído a éste artículo en *La Protesta*, aunque si sabemos que entre sus amigos y conocidos de esa época se encontraban varios obreros de imprenta vinculados al anarcosindicalismo limeño. Menos aún podemos afirmar que diez años después los argumentos de Arouet Prada hallan surgido en su memoria. Lo más que podemos decir es que la idealización del Tahuantinsuyu como un régimen benefactor y relativamente armónico, categorizado como socialista o comunista, y la relativización histórica de su carácter despótico ya habían sido planteados en el discurso revolucionario peruano, que Mariátegui sería su continuador y remodelador.

Aunque podemos encontrar residuos de la actitud eurocéntrica y aunque no se trate de un viraje conceptual asumido necesariamente por

40. Capítulo 1, pp. 42, 44.

todos los activistas anarco-sindicalistas, se puede afirmar que el viraje era suficientemente profundo y que el anarco sindicalismo peruano había entrado en una etapa de peruanización discursiva. Un claro ejemplo puede encontrarse en el folleto propagandístico editado en 1915 por el destacado anarquista del Callao Juan Manuel Carreño que presentaba al anarquismo moderno como "*la continuación evolutiva del sublime comunismo incaico*"⁴¹.

La primera guerra mundial fue un importante elemento exterior que impulsó y aceleró al viraje conceptual. Arouet Prada la había utilizado para justificar sus argumentos sobre la relativa superioridad de la civilización incaica:

"La civilización misma de los Incas fue más humana que la de los conquistadores. En efecto, aquellos no tuvieron las guerras religiosas, ni las guerras políticas o patrióticas de los diez últimos años de los europeos [...] La actual carnicería y desolación europea es una prueba también de que la civilización del siglo XX es una 'barbarie de guante blanco'".

La guerra con sus horrores aceleró la crisis en la concepción del progreso humano, rompiendo la supuesta relación entre el progreso material y tecnológico con el progreso civilizatorio y moral. En América Latina y en el Perú en particular fortaleció las tendencias de búsquedas de fuentes propias de inspiración, acarreado la revisión de distintas premisas o actitudes ideológicas europeístas. La revolución mexicana, en pleno desarrollo, y sus nuevos mensajes agraristas que despertaban el interés de los anarquistas peruanos, se sumaba como otro factor que favorecía una nacionalización del discurso anarco sindicalista.

41. Juan Manuel Carreño, *La Anarquía en el Perú*, Callao, 1915. Citado en: Hugo García Salvatecci, *El anarquismo frente al marxismo y el Perú*, Lima, Mosca Azul Eds., 1972, p. 117.

"¡DESTRUYAMOS EL LATIFUNDIO!", EL INDIGENISMO REVOLUCIONARIO DE ZULEN

La creciente conflictividad agraria durante 1914-1915, y particularmente la violenta concentración de tierras en el departamento de Puno, hacía llover montones de quejas y pedidos en las oficinas de la Asociación Pro-Indígena. Ésta, además, se había hecho famosa por sus denuncias en la prensa, por lo que era una reconocida dirección a la que se aproximaban provincianos de sensibilidad indigenista.

Viajes realizados a provincias andinas para conocer de cerca la realidad indígena y la actuación de sus delegados, le permitieron estrechar las relaciones con varios de estos jóvenes voluntarios y conocer mejor las inquietudes regionalistas de la joven elite modernizadora en las ciudades andinas. Esta se encontraba en pleno enfrentamiento con los gamonales locales, que complementaban su poder local de hacendados con su alianza con la oligarquía civilista de la capital. Exigiendo la democratización del poder local, las nuevas elites cultas desarrollaron un discurso descentralista cada vez más radical, que se expresaba en numerosos nuevos periódicos de provincias⁴².

Zulen adoptó los lemas descentralistas y se convirtió en el principal adherente limeño a la causa de las provincias. En los jóvenes intelectuales provincianos veía a sus aliados no sólo en la causa pro-indígena sino en la que ya veía como una más amplia batalla contra la oligarquía⁴³. En el federalismo veía la posibilidad de romper el bloque oligarca y promover una verdadera democracia. Estas posiciones fueron presen-

42. Los centros de esta agitación eran principalmente las ciudades del sur, Arequipa, Cusco y Puno, pero habían también periódicos que predicaban el federalismo en Iauja, Cerro de Pasco, Huancayo, Chiclayo.

Sobre el surgimiento de esta nueva capa social y la relación entre descentralismo e indigenismo: José Deustua y José Luis Rénique, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1984.

43. Admirando a los delegados de la Asociación no dudaba en tildarlos de revolucionarios. Pedro Zulen, "Revolucionarios, sí, revolucionarios", *El Deber Pro-Indígena*, N° 30, marzo de 1915.

tadas en el nuevo quincenario *La Autonomía* que dirigió desde julio de 1915. Los objetivos del descentralismo eran definidos como nacionalistas. Al igual que González Prada antes y luego Mariátegui, Zulen identificaba a la nación peruana en formación con la población indígena. A pesar que actuaba en un marco indigenista, con otros *mistis* supuestamente bien intencionados, su conclusión ya era terminante, la liberación indígena llegará de la mano de los propios indígenas⁴⁴. Más aún, como González Prada y como Mariátegui, también Zulen, desde su peculiar óptica liberal-democrática, identificaba al latifundio como la fuente de poder de la oligarquía, como el principal problema del país. La democracia política sólo ya no bastaba, había que destruir el latifundio⁴⁵.

Hay que considerar que la radicalización se expresaba no sólo en los artículos o editoriales de Zulen, sino también en algunas de las colaboraciones que acogía en *La Autonomía*. Desde la apología al utopismo firmada por "Rebelde Rojo" en Cusco⁴⁶ y hasta el llamado del conocido anarquista Erasmo Delgado Vivanco a los federalistas provincianos a ser consecuentes y luchar por liberar a los indígenas de su servidumbre⁴⁷.

Lo que no sabemos por no disponer aún de suficientes evidencias es en que medida Zulen y activistas de la Pro-Indígena estaban involucrados en la agitación precedente y en la supuesta rebelión de Rumi Maqui. El material que disponemos es contradictorio e insuficiente para llegar a conclusiones. En términos generales pareciera que los intentos de algunos hacendados puneños de acusar a la pro-indígena o a agentes anarquistas por incitar a la rebelión eran infundados, aunque no podemos descartar cierta colaboración de delegados pro-indígenas

44. "¡Pobre raza indígena! Ya llegará la hora en que puedas hacerte justicia por tus propias manos!", Pedro Zulen, "Un bofetón más a la humanidad y a la justicia", *La Autonomía*, N° 12, 9 de octubre de 1915.

45. Pedro Zulen, "¡Destruyamos el latifundio!", *La Autonomía*, N° 19, 27 de noviembre de 1915.

46. Rebelde Rojo, "Soñadores de utopías", *La Autonomía*, N° 16, 6 de noviembre de 1915.

47. Erasmo Delgado Vivanco, "La federación y el problema indígena", *La Autonomía*, N° 3, 7 de agosto de 1915.

y/o anarquistas, Francisco Choquehuanca Ayulo, por ejemplo, a Teodomiro Gutierrez Cuevas, el supuesto Rumi Maqui, restaurador del Tahuantinsuyu⁴⁸.

REENCUENTRO INDIGENISTA RADICAL: JAUJA 1918-1919

De regreso prematuro de los estudios que había emprendido en los Estados Unidos Zulen tuvo que internarse en Jauja (1918-1919) para sobreponer una crisis de su tuberculosis. A medida que se fue recuperando reinició sus actividades indigenistas y políticas. El hospital de Jauja y su ideal ubicación, próxima a los distintos polos culturales del país, la convirtieron en una especie de incubadero del pensamiento radical y nacional peruano⁴⁹. Su cercanía relativa a Lima les permitía a los intelectuales jaujinos estar perfectamente al tanto de toda las novedades culturales europeas. El contacto con convalescientes de las distintas partes del país creaba una sensibilidad y cierto conocimiento de los problemas que aquejaban a las diversas regiones, en otras palabras, facilitaba la configuración de una mirada nacional. Las actividades comerciales y las casas de "enganche" la convertían en un centro al que acudían campesinos de comunidades del departamento, o sea un punto de contacto, articulación y fricción entre las comunidades y los nuevos centros capitalistas. Por último hay que mencionar a las comunidades del valle del Mantaro, distinguidas por su relativa independencia y altivez de conciencia, en una zona que casi no conoció el latifundio.

48. Existe un interesante trabajo que ha cotejado diversas versiones de los hechos llegando a la conclusión que Choquehuanca Ayulo estaba relacionado con Gutierrez Cuevas y sus desmentidos posteriores sobre la sublevación estaban destinados a proteger a varios involucrados y a sí mismo. Luis Bustamante, "Rumi Maqui y la sublevación campesina de 1915 (Azángaro, Puno): una retrospectiva historiográfica", *Pasado y Presente* (Lima), N°s 2-3, julio de 1989, pp. 139-163. El hecho que *La Autonomía* dejase de salir a fines de diciembre de 1915, tres semanas después de reprimida la supuesta sublevación, puede significar que al menos se temían represalias por el ambiente poco favorable al indigenismo radical creado tras ella.

49. Más o menos por esa época residieron o pasaron por Jauja los siguientes indigenistas que encontraremos a lo largo de nuestro trabajo: Hildebrando Castro Pozo, Carlos Valdez de la Torre, Abelardo Solís, Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo, y por supuesto Pedro Zulen. Moises Arroyo Posadas, luego importante fuente de información de Mariátegui sobre las comunidades de la zona, era aún un niño.

No era la primera vez que Zulen llegaba a Jauja. En una ocasión anterior, aún como inexperto secretario de la flamante pro-indígena, había investigado el tema del enganche. Entonces algún anarquista local (una de las primeras localidades serranas en que hubieron anarquistas activos) se había mofado de su inexperiencia al dejarse guiar por supuestos simpatizantes de la causa pro-indígena que no eran otros que los mismos enganchadores⁵⁰.

Mientras tanto, de la misma manera que se había ganado el aprecio de los anarco sindicalistas limeños, Zulen era apreciado por la juventud progresista de Jauja. Ésta, reuniendo a los sectores anti-civilistas de Jauja, lanzaron a Zulen como candidato a una diputación suplente en las elecciones de 1919. Pero, cuando estas intenciones recién se incubaban, Zulen daba algunos pasos más en su proceso de radicalización al dirigirse directamente a los indígenas de las comunidades vecinas. Un discurso en la comunidad de Marco le valió una breve prisión por incitar a los indígenas, en el día de la independencia del Perú, a "ser rebeldes"⁵¹. En este discurso se condensa toda la esencia radical de Zulen. Para entenderlo hay que ubicarlo en su contexto más amplio de 1918-1919. Eran los días de resquebrajamiento de la llamada "república aristocrática", las actitudes renovadoras estaban en auge, por no decir de moda. En San Marcos los estudiantes reclamaban la reforma universitaria, en Lima se venía anunciando un nuevo partido socialista, Víctor Raúl Haya de la Torre representante de los estudiantes apoyaba los reclamos de los obreros limeños que dirigidos por los anarco sindicalistas estaban por obtener las 8 horas de trabajo, el indigenismo cultural iniciaba su época de oro y Leguía estaba por volver al Perú para liderar una coalición anti-oligárquica, siendo elegido como "Maestro de la juventud" por los mismos estudiantes reformistas. Sin embargo, Zulen que denunciaba el oportunismo de quienes fingían de socialistas⁵², era

50. Artículo firmado con pseudónimo en un periódico satírico anti-clerical. Pancho Fierro, "Asociación Pro-Indígena. Fracaso de la misión Zulen", *Fray Simplón* (Lima), N° 67, 2a. semana de octubre de 1910. Un ejemplar del artículo en Ar. Zulen, 1, 7.

51. Pedro Zulen, "Discurso de Marco" (28 de julio de 1918), reproducido en *Claridad*, N° 6, setiembre de 1924.

52. Pedro Zulen, "Socialistas de nuevo cuño", texto de 1919, reproducido en Wilfredo Kapsoli (1980), p. 15.

el único, fuera de los anarquistas, en ese amplio movimiento criollo-mestizo de renovación, en apelar directamente a los indígenas. Lo tan radical no era el contenido, que no sobrepasaba a los famosos discursos de González Prada, sino el dirigirse a los campesinos indígenas considerados como sujetos del cambio que Perú necesitaba. Ese debe haber sido el profundo sentido radical que Mariátegui percibió seis años más tarde y que lo llevó a reproducir ese discurso de Zulen en *Claridad*.

También los anarquistas realizaban sus actividades en Jauja, en la que se había fácilmente impuesto la concepción idealizadora del estado incaico y la caracterización de su régimen agrario como comunista o socialista. La primera conferencia celebrada por el recién inaugurado "Centro de Estudios Sociales - 'A la Libertad e Igualdad'", por ejemplo, trataba del "*Socialismo Incaico*"⁵³.

CONCLUSIÓN ANARCO SINDICALISTA: EL INDIO TIENDE AL COMUNISMO

"El indio peruano por tradición, por costumbre, se inclina hacia el comunismo".

Esta cita no era de las tesis que Mariátegui presentó a la conferencia comunista de Buenos Aires en 1929, aunque por su contenido podía haberlo sido. El autor, Hipólito Salazar, no sólo fue uno de los que se adelantaron a Mariátegui en la enunciación de la tesis sobre el potencial socialista/comunista de los indígenas andinos, sino que también fue el primero en ofrecer dicha apreciación a los dirigentes de la oficina latinoamericana de la Comintern. La frase citada ha sido extraída de una carta/informe de Salazar publicado en 1926 en *La Correspondencia Sudamericana*, revista de la Comintern editada en Buenos Aires⁵⁴.

Salazar se encontraba entonces exiliado, tras haber sido detenido en las últimas semanas de 1924 y expulsado del país en 1925. Durante

53. Ver información en *La Protesta*, N° 75, 2a. quincena de febrero de 1919, p. 4.

54. Hipólito Salazar, "La Vida de los Indios del Perú", en *La Correspondencia Sudamericana* (Buenos Aires), 15 de noviembre de 1926. Reproducido parcialmente en: Wilfredo Kapsoli (1984), pp. 170-172.

un año había sido el líder fundador de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (F.I.O.R.P.), fundada por un grupo de activistas de origen anarco sindicalistas, que el tercer congreso indígena de setiembre de 1923 no los dejó satisfechos a pesar de lo radical de algunas de sus decisiones. Salazar, de origen puneño, aparece como activista vinculado al grupo de *La Protesta* en Lima a partir de 1918⁵⁵. Uno de sus cargos era ocuparse de los envíos del periódico a las provincias, manteniendo y ampliando la red de relaciones con agentes o suscriptores andinos. Al parecer, Salazar, que debía saber quechua y/o aymara, empezó a actuar como enlace entre los sindicatos dirigidos por los anarquistas y los representantes de comunidades, muchas de ellas puneñas, que acudían a los congresos indígenas realizados entre 1921 y 1924. En él se encarnaban y convergían dos procesos: la radicalización ideológica de jóvenes *mistis* provincianos de sensibilidad indigenista y la andinización del discurso de los anarquistas limeños.

La participación en el Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyo, organizador de los congresos indígenas, y verdadero movimiento en donde confluían indigenistas de todo tipo, anarco-sindicalistas y “*mensajeros*” de comunidades campesinas, les exigía a los anarco sindicalistas extremar en lo posible su retórica idealizadora del estado incaico. El viraje conceptual de la década anterior fue la base que permitió a activistas anutilizar una retórica tahuantinsuyana, influida por la proximidad de los representantes campesinos y su propia cosmovisión e ideología social.

Sin embargo, no todos los anarquistas se dejaban arrastrar por estas corrientes retóricas y conceptuales. Siguiendo *La Protesta* se puede percibir como la cuestión indígena continuaba siendo secundaria a las cuestiones obreras urbanas. Se iba consolidando un alejamiento entre los activistas en el ámbito indígena y quienes permanecían fieles a la ideología y prácticas anarco sindicalistas iniciales. Ya en julio de 1921

55. Por primera vez su nombre aparece firmando un artículo anti-clerical: Hipólito Salazar, “Las religiones”, *La Protesta*, N° 62, febrero de 1918. En números posteriores de ese año aparece su nombre a veces como distribuidor del periódico y otras en diversos puestos que lo vinculan con el núcleo cercano de colaboradores del periódico.

se percibía cierta tensión, con motivo del primer congreso indígena la redacción de *La Protesta* aclaraba:⁵⁶

“Nosotros, no hacemos distinciones entre la cuestión indígena y la cuestión obrera; no tenemos, ni hay razón alguna, por qué hacer ni propiciar una línea divisoria de tal naturaleza. [...] Desde este plano doctrinario en que nos colocamos, sin embargo, miramos con simpatía la realización del Congreso Indígena, por que él es una protesta elocuente y airada de toda una raza ...”

En el mismo número, un extenso artículo firmado por Encino del Aguila, pseudónimo de Erasmo Delgado Vivanco, volvía a afirmar la superioridad del imperio incaico a la colonia y a la república.⁵⁷

“El individualismo feudal sucedió al comunismo, la servidumbre social a la solidaridad, y la tiranía política al paternal gobierno de los Incas.”

Más aún el autor caracterizaba a la república como la continuación de la colonia, dando contenido social a las categorías de indios y criollos, contenido que había sido implícitamente negado en la nota de la redacción:

“Los indios celebrarán su Centenario, después de que se hayan emancipado del yugo de los criollos [...] La raza aun sigue esclavizada como en el coloniaje, y hay que emanciparla del poder criollo, emancipándonos también nosotros, los trabajadores manuales e intelectuales, mediante la revolución social ...”

Con el tiempo y la participación directa de algunos anarquistas en las organizaciones y en la agitación indígena las aparentes diferencias sutiles se convirtieron en una brecha retórica y conceptual.

En un posterior capítulo veremos cual pudo haber sido la interacción entre revolucionarios *mistis* y campesinos en las organizaciones militan-

56. “El Congreso Indígena”, *La Protesta*, N° 96, julio de 1921, p. 1.

57. Encino del Aguila, “La Raza Indígena y el Centenario”, *La Protesta*, N° 96, julio de 1921, p. 2.

tes de los '20⁵⁸. Por ahora nos interesa recalcar el relativo éxito, o al menos sensación de éxito que tuvieron los anarco sindicalistas involucrados que creyeron encontrar a dirigentes campesinos que aceptaban su prédica, aunque sea parcialmente. Ese optimismo era transmitido a distintos sectores del movimiento sindical y revolucionario limeño. Probablemente tras estos rumores Mariátegui se hizo presente en las deliberaciones del tercer congreso indígena, en donde sabemos que conoció a Urviola, entonces ideológicamente próximo a los anarquistas, y a Zulen.

La única prueba escrita conocida que relaciona a Hipólito Salazar con Mariátegui es una breve nota de salutación firmada por Salazar en nombre de la F.I.O.R.P. cuando aquel se recuperaba de la crisis de salud y amputación de una pierna:⁵⁹ "[...] La F.I.O.R.P. se felicita por la restauración de su salud, la F. en ningún momento, se olvidó de su Maestro; ..."

La calificación de "Maestro" debe significar que probablemente Salazar y otros activistas fueron "alumnos" en las conferencias que Mariátegui dictó en las Universidades Populares-González Prada. Sin embargo, la mayúscula unida al hecho que por esos meses Salazar era "excomulgado" por *La Protesta* acusado de pasarse al comunismo⁶⁰, da la impresión que debe tratarse de alguna relación más significativa que las charlas en las U.U.P.P. No sería nada improbable que Mariátegui quien venía introduciendo el marxismo y era ideológicamente enfrentado por

58. Aparte de Kapsoli (1984), el único serio intento por explorar el tema del Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyu y sus relaciones con el anarco sindicalismo es: Ricardo Melgar Bao, *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*, Mexico, Eds. Cuicuilco, 1979 (?).

59. Antonio Melis (comp.), *José Carlos Mariátegui. Correspondencia*, Lima, Ed. Amauta, 1984, p.50.

60. "¿Boycot a *La Protesta*?", *La Protesta*, N° 130, octubre de 1924, p. 1: "[...] Más ahora, nos escriben de Arequipa: 'Hipólito Salazar nos comunica que se ha instalado en esa el partido comunista y que éste ha declarado el boycott a '*La Protesta*' [...] no nos hubieramos ocupado de este asunto tan baladí, si H. Salazar no tuviera la manía de dirigirse a la prensa y grupos anarquistas del exterior, como si él fuera también anarquista, y si no estuviera extendiendo credenciales de delegado de la Federación Indígena a varios libertarios y radicales de otros países'.

los grupos anarquistas⁶¹, haya sido quién influyó decisivamente en el tránsito de Salazar del anarco sindicalismo al comunismo marxista. Lo que sólo podemos imaginar sin claros indicios es la impresión que debe haber causado en Mariátegui la experiencia de organización campesina transmitida por Salazar y sus compañeros.

El hecho que más tarde Mariátegui casi no los mencione y presente a la F.I.O.R.P. como un antecedente revolucionario limitado por su ideología y práctica anarco sindicalista⁶², puede parecer raro. Significaría que el impacto de Salazar en Mariátegui no debe haber sido tan directo, como por ejemplo la impresión que le dejó Urviola ("*la más fuerte sorpresa que me reservó el Perú a mi regreso*")⁶³ en quién creyó ver un "*indio revolucionario*", que entonces colaboraba con Salazar y era identificado ideológicamente como anarco sindicalista⁶⁴.

MARIÁTEGUI Y ZULEN: COINCIDENCIAS PROFUNDAS

Existe cierta diferencia entre la forma en que Mariátegui valoró a la Asociación Pro-Indígena en sus *Siete ensayos...*, considerando a su indigenismo como humanitario e ineficaz pues sólo "*servió para contrastar, para medir, la insensibilidad moral de una generación*"⁶⁵, y el trato que dispensó a Zulen en algunos artículos anteriores. Creo que con el paso del tiempo e influido por el balance de la Asociación Pro-Indígena publicado por Dora Mayer en *Amauta*⁶⁶, Mariátegui olvidó la contribución de Zulen a sus primeros pasos redescubriendo al Perú.

61. Ricardo Portocarrero, "Introducción a *Claridad*", *Claridad*, edición facsimilar, Lima, Ed. Amauta, 1984, p. 12.

62. José Carlos Mariátegui, "El problema indígena" (Esquema de tesis), en, C.S.L.A., *Bajo la bandera de la C.S.L.A.*, Montevideo, Imp. La Limotipo, 1929, p. 155.

63. José Carlos Mariátegui, "Prólogo" a Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Ed. Universo, 1975, p. 11.

64. Kapsoli (1984) trae suficientes testimonios acerca del anarquismo de Urviola, pp. 138-139 y 141.

65. *Siete ensayos...*, p. 49.

66. Dora Mayer, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", *Amauta*, N° 1, setiembre de 1926.

Mariátegui se encontró con Zulen durante el tercer congreso indígena, en setiembre de 1923. Supuestamente eran los únicos no indios que presenciaban las deliberaciones. Supuestamente, ya que Urviola a quién Mariátegui había supuesto un indio era un *misti* aindiado y tenemos buenas razones para suponer que otros de los participantes del congreso que Mariátegui desconocedor de la sierra consideraba indígenas, eran considerados *mistis* por los delegados campesinos. Ya hemos mencionado la emoción de Mariátegui ante la doble entrevista en su casa, con Urviola y con Zulen. "Nuestro diálogo de esa noche aproximó definitivamente nuestros espíritus", escribió Mariátegui sobre ese encuentro⁶⁷ y sabemos que efectivamente se abrió una corta amistad⁶⁸, hasta la temprana agonía de Zulen.

Sin duda los dos personajes deben de haber hallado mucho en común y de mutuo interés. A pesar de sus diferencias ideológicas, Zulen jamás fue marxista, ambos compartían cierto fondo filosófico. Ambos rechazaban el positivismo y el materialismo vulgar, habían pasado por Bergson y lo habían superado en sus indagaciones filosóficas, hasta compartir algunos argumentos muy esenciales. Por ejemplo, según Zulen: "el neorealismo es menos realista que el idealismo, porque suprime de la realidad una parte de ella, la irreductible y eterna realidad espiritual"⁶⁹. Mientras que Mariátegui explicando el valor del mito social según Sorel: "sabemos bien que éste es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar"⁷⁰. Durante su segunda estadía de estudios en los Estados Unidos Zulen había roto finalmente con toda perspectiva eurocéntrica. Su visión crítica de la realidad norteamericana y su comprensión de la relación directa entre la prosperidad en el norte y la explotación en el sur, le habían hecho

desistir de todo proyecto supuestamente imitativo de las naciones más desarrolladas⁷¹. Al igual que Mariátegui, Zulen creía que las fuerzas integradoras y revolucionarias en el Perú tendrían que trazarse su propio camino.

También en su trayectoria personal y en su ubicación social tenían varias cosas en común. Ambos pertenecían a sectores relativamente humildes y tuvieron que abrirse paso gracias a sus cualidades intelectuales desafiando la lógica social de la "república aristocrática"⁷². Por lo que no les debe haber sido demasiado difícil entenderse.

Pero lo más interesante de los encuentros entre ambos es la posible transmisión de experiencias entre un Zulen ya moribundo, y un Mariátegui con intenciones de fundar un movimiento político marxista. Esta transmisión existió, como se trasluce de la mención de Mariátegui a la época que Zulen estuvo en Jauja⁷³, pero no podemos más que adivinar si Zulen también describió sus actividades en la Pro-Indígena, le ofreció contactos con ex-delegados en las provincias andinas o le comentó sus experiencias en las comunidades de Puno durante su visita en 1913. Hay demasiado parecido en la misión orientadora y organizadora que ambos pretendieron cumplir en relación a los intelectuales provincianos como para negar que la experiencia de Zulen no estaba

67. José Carlos Mariátegui, "Vidas paralelas: E.D. Morel - Pedro S. Zulen", *Mundial*, 6 de febrero de 1925.

68. En la familia de Mariátegui se conserva una anécdota acerca de las visitas de Zulen enfermo de tuberculosis y las precauciones tomadas incluso con libros que Mariátegui le había prestado. Entrevista al Dr. Javier Mariátegui Chiappe, Lima, julio 1996.

69. Pedro Zulen, *Del neohegelianismo al neorealismo*, Lima, 1924.

70. José Carlos Mariátegui, "Prólogo" a Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Ed. Universo, 1975, p. 15.

71. Pedro Zulen, "Reflexiones sobre el Centenario", *El Tiempo* (New York), 28 de julio de 1921, p. 6. recorte en Ar. Zulen, sin clasificar.

72. Zulen, hijo de un comerciante chino y de madre mestiza, era bastante achinado en su aspecto exterior lo que le dificultaba sus pasos en la oligárquica Universidad de San Marcos de inicios del siglo. Acerca de esto atestiguó su discípulo y admirador, Jorge Basadre: "...le dió la oportunidad de esta actuación y de su amplitud, la presencia en el Rectorado del Dr. Villarán, amigo y protector suyo desde una mañana lejana en que se asombrara de la inteligencia y erudición del chinito escualido y pobre que el azar le hizo conocer". Jorge Basadre, "La Herencia de Zulen", *Boletín Bibliográfico de la Universidad Mayor de San Marcos*, vol. II, N° 1, marzo de 1925, pp. 2-6.

73. "En Jauja a donde lo lleva su enfermedad, Zulen estudia al indio y aprende su lengua. Madura en Zulen, lentamente, la fe en el socialismo. Y se dirige una vez a los indios en términos que alarman y molestan la cuadrada estupidez de los caciques y funcionarios provincianos. Zulen es arrestado. Su posición frente al problema indígena se precisa y se define más cada día." Igual que nota 67.

presente, aunque sea asumiendo ciertas conclusiones, en la labor de Mariátegui en los años posteriores.

LAS EXPERIENCIAS ANTECEDENTES: UN CAMINO A EXPLORAR

Como toda obra nueva y original el proyecto revolucionario peruano, basado en el mito del socialismo indígena, que Mariátegui estaba diseñando a fines de los '20 estaba basado en aportes y experiencias anteriores. Ubicar a los precedentes y a los elementos con los que contaba no quitan a lo novedoso del planteo mariateguiano, sólo que lo reubican en cierto contexto en el desarrollo de las ideas y de la lucha social.

La capacidad de absorción y de síntesis de Mariátegui es innegable. Pero sería inexplicable si no tomáramos en cuenta que se trataba de una parte, culminante, de un trayecto conceptual e ideológico iniciado en las dos principales corrientes de la proto-izquierda peruana: el anarco sindicalismo y la Asociación Pro-Indígena.

En los decisivos años tras su regreso de Europa Mariátegui buscaba reorientarse en el Perú, buscaba a los posibles sujetos de un proyecto socialista revolucionario, a los posibles mitos. Algunos revolucionarios anteriores estaban ahí, señalándole a los indígenas, recordándole lo que no había considerado importante unos años atrás, idealizando al imperio incaico, aproximándose a los delegados campesinos, idealizando y defendiendo a las comunidades. Esto no era suficiente para elaborar un programa, menos aún un proyecto, pero era un camino a explorar por la vía en que los intelectuales suelen explorar, más aún si la salud limita sus pasos, leyendo, estudiando, solicitando información a los intelectuales más próximos a los campesinos, pero esto ya pertenece al próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

IMÁGENES INDIGENISTAS: EL INDIO COMUNISTA Y LOS "NUEVOS INDIOS"

I. COMUNISMO INCAICO Y COMUNIDADES INDÍGENAS

"Nosotros los indios": La problemática del indigenismo

Durante 1924 y 1925 Mariátegui buscaba ampliar sus fuentes de información sobre el medio andino. Su interés se alimentaba de sus contactos con los activistas revolucionarios, anarquistas, indigenistas o con algunos delegados campesinos. Las nuevas perspectivas que le habían sugerido requerían confirmación. Además, era consciente que otros intelectuales ya habían estudiado diversas facetas del tema indígena. Había entonces que ponerse a estudiar. Con esa intención le solicitaba bibliografía sobre temas peruanos a su amigo Ricardo Vegas García, redactor de la revista *Variedades*¹.

En julio de 1925, en dos artículos seguidos destinados a alentar el interés de sus contemporáneos por los temas peruanos, Mariátegui presentaba el estado de sus propios estudios en la materia². En su recuento mencionaba a los cuentos cortos de Enrique López Albújar, al ensayo histórico-literario de Valcárcel, la novela histórica de Augusto Aguirre Morales, el estudio económico y agrario de César Ugarte, las investigaciones arqueológicas de Julio Tello, y los primeros ensayos históricos de los jóvenes Jorge Basadre y Luis Alberto Sánchez (que

1. Antonio Melis (comp.), *José Carlos Mariátegui. Correspondencia*, Lima, Amauta, 1984, tomo 1, pp. 64, 81 y 83.

2. José Carlos Mariátegui, "Hacia el estudio de los problemas peruanos" y "Un programa de estudios sociales y económicos", *Mundial*, 10 y 17 de julio de 1925.

luego prefirió la crítica literaria a la historia)³. Sabemos también que por entonces Mariátegui aún no había leído todas las obras que mencionaba⁴. En los años siguientes se sumaron otros autores y obras indigenistas que pasaron a mediar entre Mariátegui y los andes. Algunos encontraron su lugar en *Amauta*, otros sólo fueron mencionados como fuentes de información, fueron comentados u objeto de polémica. Algunos, aunque no mencionados explícitamente, estaban presentes indirectamente, a través de los periódicos, revistas y debates de la época, contribuyendo a configurar la mirada de la denominada “nueva generación” al tema indígena.

A inicios de 1927 Mariátegui ya estaba plenamente identificado con la corriente cultural indigenista, que despertaba cada vez más interés en la capital peruana. Fue entonces que se encontró en el medio de una aguda polémica, de la que surgen aspectos muy problemáticos e ilustrativos del indigenismo.

“Nosotros los indios, estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistes que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir. Y si no tuviéramos ahora conciencia de nuestra fuerza y convencimiento profundo de que han cambiado los tiempos y ha sonado nuestra hora, temeríamos fundadamente que, tras ese interés sospechoso e inesperado, se oculta una nueva acachanza.

Está de moda el ‘indianismo’. A tanto llega nuestra desgracia, que somos causa y ‘objeto’ de un ‘ismo’ más”⁵.

3. Enrique López Albújar, *Cuentos Andinos*, Lima, 1920; Luis E. Valcárcel, *De la vida inkanka, algunas captaciones del espíritu que la animó*, Lima, Ed. Garcilaso, 1925; Augusto Aguirre Morales, *El pueblo del sol*, Lima Ed. Garcilaso, 1924.

El principal libro de Ugarte fue publicado recién un año después por lo que Mariátegui debió conocer alguna versión anterior o artículos. César Antonio Ugarte, *Bosquejo de la historia económica del Perú*, Lima, Imp. Cabieses, 1926.

4. Eso queda claro de su posterior polémica con Aguirre Morales de la cual nos ocuparemos más adelante.

5. “Nosotros, los indios...”, *La Prensa* (Lima), 3 de febrero de 1927. Reproducido en Manuel Aquézo (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul Eds., 1976, pp. 39-52.

En un punzante artículo publicado en un periódico limeño en febrero de 1927, José Angel Escalante atacaba a la moda indigenista de algunos intelectuales limeños, entre ellos los promovidos por Mariátegui en las páginas de *Amauta* y en su columna en *Mundial*. El ataque de Escalante se convirtió de inmediato en punto de partida y referencia para una intensa polémica sobre el indigenismo.

Escalante había denunciado la ignorancia, el paternalismo y la arrogancia inherentes al discurso de los intelectuales costeños hacia los indios andinos. Entre quienes pretendían liberar al indio, señalaba, no escaseaban prejuicios y lastres de racismo. Los escritores y teóricos del indigenismo vivían alejados y ajenos de la realidad agraria andina, de la vida práctica y real de los indios, de los objetos de sus ensayos. Cabe reconocer que estas críticas no carecían de fundamento.

Escalante también estaba en lo cierto cuando denunciaba que los más radicales procuraban utilizar el tema para promover su ideología marxista. Sin mencionar expresamente a Mariátegui, resultaba obvio que a él aludía con aquello de “nuestros jóvenes maximalistas”⁶. Tras cantar las loas a la política pro-indígena del presidente Leguía, Escalante rechazaba la intervención de los auto-calificados redentores del indio: “...les negamos el derecho de intervenir en la solución de nuestros conflictos, tanto porque no aciertan ni pueden acertar, puesto que no los conocen, cuanto porque nosotros, los indios nos bastamos y nos sobramos, dentro de la actual ideología gubernamental, para buscar remedio a nuestros males”.

Difícil encontrar un artículo más adecuado que el de Escalante para ilustrar la confusión conceptual característica del discurso indigenista peruano de los 20. Sus argumentos dieron en el blanco en los aspectos más problemáticos del indigenismo en el ámbito limeño, incluyendo el indigenismo socialista de Mariátegui aún en proceso de maduración y configuración. Sin embargo, el artículo también refleja la problemática

6. Así fueron motejados en la prensa capitalina Mariátegui y sus compañeros más cercanos ya en 1918-19, tras haber expresado ideas socialistas y cierta vaga simpatía con la revolución rusa.

fundamental del indigenismo provinciano, el de las élites culturales en los pequeños centros urbanos de los andes.

Contrariamente a la impresión creada por el uso de la primera persona plural, Escalante no era un indígena, al menos no en el sentido étnico-social y cultural, por más flexible que sea, que le damos al término "indígena" o "indio" en este trabajo. Pertenecía a una conocida familia de hacendados bien establecidos en la provincia de Acomayo, departamento de Cusco. Bastante blanco en su aspecto exterior⁷, decía ser descendiente de incas a través de una de sus abuelas, lo que consideraba que le permitía reclamar sus derechos como indio tomando la representación política de sus supuestos "hermanos de raza". A pesar de sus ataques y su expreso rechazo del *indigenismo*, Escalante puede ser considerado como uno de los más destacados indigenistas en la élite cusqueña. Cuanto más, puede ser definido como una especie de indigenista anti-indigenista. A diferencia de la mayoría de los intelectuales en la antigua capital incaica, apoyaba al régimen de Leguía y actuaba en ella como su agente político más destacado.

La carrera pública de José Angel Escalante comenzó entre los jóvenes del partido liberal de Arequipa, en donde cursó sus estudios universitarios a principios de siglo. Tras sus estudios de derecho se instaló en la ciudad de Cusco, como la mayoría de los jóvenes ilustrados del departamento, aunque continuó visitando la hacienda familiar en Acomayo. Su fama de periodista ilustrado y las recomendaciones de sus compañeros arequipeños le valieron su nombramiento como delegado de la Pro-Indígena. En las páginas de *El Comercio* cusqueño, el mayor de los dos diarios locales y del que se convirtió en propietario, Escalante publicó no pocas protestas contra el reclutamiento forzado de indios para trabajos varios por parte de autoridades políticas locales, contra el sistema del *enganche* y contra hacendados responsables de abusos hacia campesinos. De pluma ágil y apasionada, jamás cuestionó al pro-

pio sistema latifundista. Sus prédicas más radicales eran contra el uso de coerción y engaños en la explotación de mano de obra, o sea, postulando una implementación de principios liberales de libre contratación para los campesinos y braceros, bajo la tutela de dignas autoridades ilustradas. A pesar de su protesta contra el paternalismo costeño, su actitud netamente paternalista reflejaba la auto-imagen del hacendado ilustrado, moderno y respetable, que cumple con sus obligaciones de reciprocidad y protección hacia sus dependientes.

En los primeros momentos del oncenio de Leguía, Escalante formaba parte de la casi total oposición de la intelectualidad cusqueña, tomando distancia de los indigenistas que formaban parte del "germancismo", el ala izquierda del régimen. Tras haber sido detenido junto con otros opositores en abril de 1923, fue liberado y al retornar al Cusco ya se identificaba con el presidente, adecuando la línea de su periódico⁸. Tras la fractura entre Leguía y su primo Germán Leguía y Martínez y sus indigenistas radicales a fines de ese año, Escalante surgió como el nuevo vocero indigenista del régimen. En los últimos dos años del oncenio (1928-1930) Escalante fue uno de los personajes más poderosos del régimen, actuando como ministro de Instrucción, Justicia y Culto. En 1930, unos meses antes de la caída de Leguía, fue elegido Gran Maestro de la logia masónica peruana, lo que indica su influencia en la élite modernista y liberal de Lima⁹.

Escalante continuó en la arena política tras la caída de Leguía, siendo diputado con breves intervalos hasta mediados de los 50¹⁰. No hay que considerar a su indigenismo solamente como un medio para servir a sus intereses político-personales o como la legitimación de un

8. En sus memorias Valcárcel explica que debido al cambio de línea de *El Comercio*, él pasó a trabajar en su rival, *El Sol*, que mantuvo su tendencia opositora. Valcárcel (1981), pp. 222-223.

9. Ver en: Luis Alberto Sánchez, *Testimonio personal. Memorias de un peruano del Siglo XX. Tomo I: El Aquelarre 1900-1931*. Lima, Mosca Azul Eds., 1987 (2a. ed.), p. 286.

10. Por una relación de la carrera política y periodística de Escalante, ver en Tamayo Herrera (1980), pp. 224-226.

7. Una foto de Escalante fue reproducida en: José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cusqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980, p. 225. En el mismo sentido se expresó Luis E. Valcárcel, *Memorias*. Lima, IEP, 1981, p. 147.

hacendado tradicional e ilustrado a la vez. Cabe considerarlo también como una especie de regionalismo, como un intento por representar los intereses de Cusco, de su élite modernizante, frente a la hegemonía limeña. Era parte de un intento por modificar la relación de poder entre las regiones del Perú republicano y restituir a la antigua capital incaica algo del poder de antaño, sin que la modernización desestabilice demasiado las relaciones de dominio paternalista entre los legítimos señores hacendados, entre ellos supuestos descendientes de la nobleza incaica, y sus campesinos indígenas.

Mientras que otros distinguidos intelectuales provincianos, como Valcárcel o el puneño Emilio Romero¹¹, planteaban desde puntos de vista similares propuestas radicales que los enfrentaban con el gobierno, Escalante prefirió actuar dentro de los marcos del régimen. Probablemente las diferencias en el afán opositor tenían que ver con cierta diferencia de origen social. Valcárcel y Romero, si bien eran distinguidos miembros de la élite provincianas, eran hijos de comerciantes relativamente nuevos en las ciudades andinas, sin raíces locales, sin haciendas familiares de larga tradición. Aunque sus familias hayan adquirido haciendas, ellas no eran las fuentes de su poder económico y social. De aquí su disposición, en cierto momento, a considerar propuestas más radicales que un Escalante, mucho más preocupado por a las posibles conmociones en las relaciones sociales de la región. Este pretendía legitimizar su alta posición en la élite cusqueña frente a la competencia de los intelectuales provenientes de la nueva élite comercial mediante la representación retórica de los indios, sobre la base de su supuesta ascendencia incaica. Lo que le otorgaba a su vez cierto poder simbólico frente al poder central en Lima y a provincianos de otros departamentos.

De tal manera, Escalante no sólo se perfilaba como un hábil y ambicioso político provinciano, sino como el posible y autorizado vocero de la raza antigua y oprimida, la capa constitutiva del Perú, y de

su histórica capital, símbolo de las glorias del pasado, que se despertaba dispuesta a cumplir un papel dirigente en la restauración nacional.

Los enfrentamientos de Escalante con los indigenistas limeños y con los provincianos más radicales demuestran hasta que punto el indigenismo fue un fenómeno plural, de diferentes significados con distintas funciones e implicaciones. En los 20 había distintos y contradictorios tipos de indigenistas: anarquistas que alentaban rebeliones y organizaciones campesinas, paternalistas y "decentes" hacendados ilustrados, provincianos regionalistas, a veces opositores y a veces agentes del régimen de Leguía, artistas modernistas y bohemios, marxistas como Mariátegui, pastores adventistas y el Patronato de la Raza Indígena dirigido por el Arzobispo de Lima. Es difícil definir características comunes a todos. Obviamente, el punto de partida común era el impulso a la "cuestión indígena" al frente de la agenda nacional, como centro de los debates sociales, culturales y políticos. Todos expresaban su interés en el indio y se comprometían a actuar por su defensa y rehabilitación, considerando que había que actuar para integrar a los considerados indios y a los símbolos indígenas como elementos importantes y centrales en la configuración de una nación peruana moderna.

Hay que enfatizar que los indigenistas eran, por definición, no-indios. O sea, que se trataba de intelectuales criollos o mestizos, que hablaban y escribían en castellano y participaban en un discurso político y cultural en el que las voces indígenas no se oían, sino cuando irrumpían en la escena nacional con sus rebeliones. Efraín Kristal (1989) caracterizó al indigenismo como "una visión urbana de los Andes". A su definición le agregaría "una visión criollo-mestiza de los indios".

No toda discusión sobre los indios peruanos era necesariamente indigenista. El indigenismo peruano moderno¹² se desarrolló como un bando en un debate más amplio acerca de "la cuestión" o "el problema

11. Poco después, Romero fue uno de los líderes del Partido Descendentalista. Romero, que colaboró en *Amauta* con artículos y con extractos de su monografía de Puno, publicó luego en 1932: Emilio Romero, *El Descendentalismo*, Lima, TAREA, 1987 (2a. ed.).

12. Moderno a diferencia del colonial, iniciado con Las Casas, con algunos dominicanos y jesuitas o si se quiere con el cronista mestizo Garcilaso de la Vega Inga. Tamayo Herrera considera al indigenismo como a un fenómeno de ideas de larga duración que se inicia con la misma conquista. José Tamayo Herrera, *El pensamiento indigenista*, Lima, Mosca Azul Eds., 1981.

indígena". Este debate preocupó con creciente intensidad a los intelectuales peruanos que tras la derrota en la Guerra del Pacífico (1979-83) procuraban llegar a ciertas conclusiones y desarrollar un proyecto nacional moderno. Al principio las voces indigenistas eran una minoría en la periferia del debate, aunque se hicieran oír en voz alta. Unos pocos se atrevieron a asegurar que la derrota frente a Chile era resultado de la servidumbre del indio. Entre ellos se destacan Manuel González Prada con el discurso ya mencionado¹³, la escritora Clorinda Matto de Turner¹⁴ y la figura excepcional de Santiago Giraldo¹⁵.

El debate sobre las causas de la bancarrota nacional estaba dirigido hacia el futuro, hacia la construcción de un Perú moderno. Los indios, la mayoría de la población, argüía Giraldo, eran la única esperanza de recuperación nacional. Al igual que los indigenistas de extracción liberal, sostenía que había que dirigir esfuerzos para educar a los indígenas. Pero, a diferencia de ellos, introducía también razones de justicia social. Durante la inauguración de un colegio secundario en Puno en 1889 preguntó a los presentes:¹⁶ "...y, ¿por qué no recordar de él (el indio), S.S., en este solemnisimo momento? Si el pavimento, que pisamos, está regado con sus seculares lágrimas, si estas paredes han sido amasadas

13. Manuel González Prada, "Discurso en el Politeama", en *Obras*, tomo I vol. 2, Lima, COPE, 1991, pp. 86-92.

14. Su obra más conocida y más netamente indigenista fue la novela *Aves sin nido*, publicada originalmente en 1889. Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido*, Lima, PEISA, 1973.

15. Lamentablemente durante la investigación no logró obtener una copia de su libro-folleto *La raza indígena del Perú en los albores del siglo XX*, Lima, 1903. Giraldo fue congresista en representación del departamento de Puno y se auto-definía como socialista, aunque no existía entonces ningún partido u organización socialista en el Perú. Puede ser considerado un precursor del indigenismo social y políticamente comprometido. Por algunos datos biográficos sobre Giraldo, ver: Francisco Mostajo, "Santiago Giraldo", en *Album de Oro. Monografía del departamento de Puno*, tomo XI, Puno, Ed. Samuel Frisancho Pineda, 1984, pp. 40-42; y, José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Lima, Eds. Treintaitres, 1982, pp. 298-299.

16. Santiago Giraldo, *Consideraciones generales para la historia del Perú. Discurso pronunciado con motivo de la reinstalación del Colegio Nacional de San Carlos de Puno*, Puno, Imp. "La Juventud", 1889, p. 18.

con su sangre, [...] sin la remota esperanza siquiera de que sus hijos pudieran, en estos vastos anfiteatros de la ciencia y de la virtud, recibir el bautismo de la libertad, que hace siglos aguarda esa mil veces desventurada raza de Manco".

En el debate nacional de los primeros años del siglo la discusión se centraba en la posibilidad de integración u orientación de los indios en el proceso del desarrollo del Perú moderno. El usual término "*problema indígena*" indica la tendencia de la mayoría de los intelectuales criollos a considerar la presencia indígena como un obstáculo para el progreso.

En el extremo racista del debate pudieron haber algunas débiles expresiones a favor de "soluciones" genocidas o de una política de despojos masivos y colonización blanca. El hecho que estas ideas casi no aparecen registradas por escrito indica que no tenían suficiente legitimidad ideológica. Chocaban con demasiados principios comunes a las élites peruanas, principios de origen cristiano, liberales positivistas y humanistas. A diferencia de los indígenas del Río de la Plata en el siglo anterior, los andinos eran campesinos y cristianos. Tampoco eran considerados "salvajes" como los de la región tropical, que estaban siendo asesinados y expulsados por los caucheros, con plena legitimización por parte de la prensa¹⁷.

La oposición casi generalizada al exterminio o expulsión masiva de indígenas es también explicable en términos de interés. Por más racistas que fueran los hacendados tradicionales, dependían de la fuerza de

17. No hallé expresiones claras favorables al exterminio o expulsiones masivas de indios del Perú. Otros investigadores ya han señalado la falta de expresiones de este tipo. Lo que hay son alusiones, principalmente por parte de indigenistas que expresaban su oposición a estas ideas. Nalewajko reunió todas las indicaciones alusivas y concluyó que más que un llamado a la acción eran lamentos por no haber solucionado el problema en algún vago momento anterior, cuando era supuestamente posible. Malgorzata Nalewajko, *El debate nacional en el Perú (1920-1933)*, Varsovia, Univ. de Varsovia, 1995, p. 181.

Para un ejemplo de la justificación de la violenta colonización de la selva, ver nota en el diario *La Prensa* (Lima), 3 de diciembre de 1915, pp. 1-2, titulada "Noticias del Ucayali. Detalles sobre la sublevación de la indiada".

trabajo servil de sus peones y de las comunidades vecinas. Mariátegui lo aclaró bien: "El valor de un latifundio no se calcula sólo por su extensión territorial, sino por su población indígena propia"¹⁸.

También los latifundistas modernos, más intensamente involucrados con la producción y exportación a los mercados internacionales, veían a los indígenas como a una fuerza de trabajo indispensable. Aunque ellos y ciertos intelectuales, políticos y burócratas depositaron esperanzas hasta los tempranos 20 de que olas de inmigrantes europeos provoquen un sustancial cambio demográfico¹⁹. Muchos consideraban a la inmigración europea como a un medio para "mejorar" racial y culturalmente a la población peruana, alzándola hacia la modernidad²⁰. Estas

18. José Carlos Mariátegui, "El problema indígena" (Esquema de tesis), en *Bajo la Bandera de la C.S.L.A. Resoluciones y documentos varios del Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latino Americana*, Montevideo, 1929, p. 150.

Tampoco se trataba de una afirmación novedosa, ya en su primera tesis Valcárcel había explicado lo mismo. Luis Eduardo Valcárcel, *La cuestión agraria en el Cuzco*, tesis para el bachillerato en la Facultad de Ciencias Políticas I Administrativas, Universidad del Cuzco, Imp. De 'El Trabajo', 1914, p. 7.

19. Sobre la ideología del Partido Civil en relación a la cuestión de la población y sus esperanzas que inmigrantes europeos modernicen el Perú, ver: Mario Marcone. "Indígenas e inmigrantes durante la república aristocrática: población e ideología civilista", *Histórica* (Lima), vol. XIX N° 1, julio 1995, pp. 73-93.

Sobre el tema de la población encontramos también indigenistas que favorecen la inmigración europea, por ejemplo Luis Pesce o Joaquín Capelo. Capelo fue el presidente de la Asociación Pro-Indígena. Pesce, un médico de origen italiano y miembro de la "Sociedad Geográfica de Lima" (el centro positivista e ilustrado de la élite limeña) favorecía un doble esfuerzo en mejorar las condiciones de la población indígena y crear las condiciones apropiadas para atraer y absorber inmigrantes europeos. Es interesante señalar que el Dr. Pesce iba a ser uno de los médicos de Mariátegui en la crisis de salud de 1924 y que su hijo Hugo sería el delegado del P.S. peruano que presentaría las tesis de Mariátegui en la conferencia comunista latinoamericana de 1929.

Por su parte Tudela y Varela era un típico político e intelectual civilista, que consideraba a los indígenas y sus comunidades como un estorbo para la modernización del Perú.

Joaquín Capelo, *La Despoblación*, Lima, Sanmartí y Co., 1912; Luis Pesce, *Indígenas e inmigrantes en el Perú*, Lima, Ministerio de Fomento-Imp. 'La Opinión Nacional', 1906; Francisco Tudela y Varela, *El problema de la población en el Perú*, Discurso de apertura del año universitario, Lima, Imp. San Pedro, 1908.

esperanzas se vieron defraudadas tras la apertura del canal de Panamá, que se suponía acercaría al Perú a Europa, cuando aún tras la guerra mundial y la crisis europea, los inmigrantes europeos no se dirigieron masivamente hacia las costas occidentales de América del Sur²¹.

Como ya vimos, en el departamento de Puno se sucedían extremos actos de violencia, que a veces incluían masacres y despojos masivos de campesinos y pastores. Los *gamonales* expandían sus terrenos y pastos en respuesta a la creciente demanda de lana en los mercados internacionales. No es casual, entonces, que en el contexto puneño hallan surgido los llamados más claros a desalojar a los campesinos indígenas e introducir inmigrantes en su lugar²². Aunque, sin inmigrantes efectivos tampoco los *gamonales* puneños podían prescindir de la fuerza de trabajo indígena, si bien para el pastoreo requerían menos gente que la que se sustentaba antes de los mismos terrenos.

En tiempos de calma, una larga lista de argumentos racistas acerca de la inferioridad congénita de los indios, su prolongada degeneración a partir de la conquista o ciertas cualidades inherentes, como la falta de iniciativa, supuesto producto del régimen incaico, justificaban las relaciones de dominación en los latifundios, relaciones caracterizadas como señoriales y paternalistas. Las relaciones dentro de la hacienda se replicaban en la casa urbana con la servidumbre²³ y trascendían hasta cons-

20. Ver por ejemplo: Alejandro Deustua, *La Cultura Nacional*, Lima, 1937 (1a. ed. 1904).

Deustua representó el más serio intento intelectual por producir una ideología conservadora moderna a comienzos del siglo XX. Una versión particularmente extrema, y no profunda, de aquel racismo puede apreciarse en un artículo, que aún descartaba al mestizaje, publicado en un diario limeño: Manuel González Olaechea, *Razas en lucha en el Perú*. *La Prensa*, 9 de diciembre de 1915.

21. Las expectativas respecto a la apertura del canal de Panamá se reflejan en: Aníbal Maúrtua, "El Porvenir del Perú", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, año XXI, tomo XXVII, 1911, pp. 263-278.

22. Federico More, un joven escritor liberal conocido por su andinismo literario, proponía en 1915 la latifundización del departamento de Puno y la "importación" de pastores escoceses en lugar de los indios. Federico More, "La riqueza en el sur del Perú", *La Prensa* (Lima), 4 de noviembre de 1915, p. 6.

tituir la principal forma de percepción de las élites criollo-mestizas a los indígenas en general.

Precisamente, el elemento paternalista incubaba a los gérmenes de un indigenismo moderado, a lo Escalante, como reacción a ciertos fenómenos de la modernización incipiente. Tamayo Herrera nos cuenta, por ejemplo, sobre la primera campaña indigenista en la prensa cusqueña del siglo XX²⁴. La muerte por agotamiento y enfermedades de un grupo de cargadores indios, que fueron contratados por unos aventureros franceses para cargar una lancha a lo largo de varios kilómetros, desde el Cusco a la selva, indignó a muchos cusqueños "decentes" e ilustrados. Los señores, que probablemente no excluían el uso de castigos corporales a sus propios peones de hacienda o a los *pongos* y sirvientes en sus residencias, se rebelaban contra el comportamiento irresponsable e indiferente de los franceses, que no cumplieron con las obligaciones más elementales de todo patrón hacia sus subordinados. Su actitud fue interpretada como una ofensa para los peruanos en general. La penetración extranjera, sea en inversiones, aventureros o arqueólogos, como veremos luego, estimuló cierta conciencia nacional, llevando a *mistis* que hasta entonces solían resaltar sus orígenes españoles a tomar responsabilidad por "nuestros indios" y, a la vez, apropiarse del patrimonio histórico incaico²⁵.

Desde la perspectiva de los elementos ilustrados en las élites costeñas, la modernización deseada acrecentaba la necesidad de una mayor integración nacional. Esta necesidad era evidente partiendo de la misma ubicación geográfica-social y del funcionamiento económico y cultural de estas capas burguesas, como articuladoras entre la riqueza mineral, agrícola y ganadera del interior andino con las empresas y mercados internacionales, y entre los centros de la denominada cultura occidental y moderna y la sociedad andina. Habían diversas ideas, aún

23. Valiosas observaciones al respecto, aunque para épocas posteriores en: Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR, 1994.

24. Tamayo Herrera (1980), pp. 165-166.

25. Según Tamayo Herrera hasta comienzos del siglo XX los cusqueños procuraban cecear al hablar castellano. *Ibid*, p. 165.

no proyectos, integracionistas. Casi todos sobreentendían que se trataba de una integración unidireccional. Las principales cuestiones eran: ¿cómo transformar a los indígenas en un factor provechoso para el desarrollo nacional?, ¿cómo rescatarlos de su estado de degeneración?

Queda claro, entonces, por qué no todos los postuladores de la integración de los indígenas a un Perú moderno pueden ser considerados indigenistas. Para varios de ellos se trataba fundamentalmente de "liberar" mano de obra de las haciendas y comunidades serranas a favor de las plantaciones exportadoras en el norte, las minas del centro o las incipientes y futuras industrias de la costa. Se suponía que como obreros libres y asalariados los indios se integrarían exitosamente a la vida moderna, anulando, en el proceso de urbanización y proletarización, su identidad y cultura andina (no percibida como tal).

Francisco Tudela y Varela, catedrático de San Marcos y varias veces ministro en los gobiernos de la "república aristocrática", proponía abolir legal y prácticamente a las comunidades, ya que su carácter "*socialista*" y auto-suficiente constituía un obstáculo para el desarrollo del país²⁶. Tudela y Varela fue uno de los primeros intelectuales limeños en interesarse en las comunidades y considerarlas como socialistas, aunque fuera para proponer abolirlas desde una posición liberal-capitalista.

Otros intelectuales liberales ponían énfasis en la necesidad de educar a los indígenas adecuándolos a la supuesta modernidad. No se trataba sólo de escuelas. Luis Alayza y Paz Soldán, por ejemplo, consideraba que el servicio militar podía ser un eficaz medio de socialización moderna²⁷.

26. Francisco Tudela y Varela, *Socialismo Peruano. Estudio sobre las Comunidades Indígenas*, Lima, Imprenta La Industria, 1905.

27. Alayza y Paz Soldán era muy explícito respecto a la relación entre la educación y "civilización" de los indios y su incorporación al sistema económico capitalista: "...en esto debe consistir el movimiento civilizador: EN CREAR NECESIDADES NUEVAS EN EL INDIVIDUO PARA OBLIGARLE A BUSCAR LOS MEDIOS QUE LA SATISFACEN..." (p. 268, mayúsculas en el original) La principal ventaja que veía en el servicio militar era en la posibilidad de separar al individuo del atraso de su medio, "ya que es imposible llevar de golpe la civilización a las cordilleras, optemos

Indigenistas pueden ser considerados solamente aquellos criollos o mestizos que, además de aspirar la integración de los indígenas, consideraban positivamente algunas características de la sociedad y cultura indígena pasada o presente (el incaísmo, entonces, sería una forma de indigenismo) o procuraban defender sus derechos actuales. O sea que, los indigenistas no postulaban una integración exclusivamente unidireccional, sino que pretendían incorporar al Perú futuro algo de lo indígena.

Mayoritariamente, el punto de partida de los planteos indigenistas era la voluntad de aprovechar el potencial humano indígena para la construcción de la inacabada nación peruana. A veces esta posición se originaba en el pesimismo de las élites criollas frente a la heterogeneidad étnica y cultural de las clases populares en las ciudades costeñas. Lo decía francamente Alberto Ulloa Sotomayor²⁸: “No es únicamente el estado de abyección y servidumbre del indígena lo que nos preocupa; ese es un solo matiz [...] Vivimos en un verdadero caos étnico, en un multicolor hervidero humano y ante los espectáculos que cotidianamente nos brinda nuestro medio sentimos viva, dolorosa, premiosamente la necesidad de realizar algo que sea un principio de unificación”.

La idealización de los campesinos indios, profundamente enraizados en el país, contrastaba a la plebe urbana en la que se mezclaban inmigrantes asiáticos, descendientes de esclavos negros, mestizos y zambos. Se trataba de una actitud no extenta de racismo, que demostraba parentesco ideológico con las variantes etnicistas y románticas del nacionalismo europeo. Pero, mientras el nuevo aspecto de la creciente Lima había provocado en intelectuales más conservadores como José Gálvez la nostalgia traducida al criollismo hispanista²⁹, Sotomayor no se

por llevar al individuo a la civilización” (p. 267). Luis Alayza y Paz Soldán. “El servicio militar como factor educativo en el Perú”, *Contemporáneos* N° 7, 15 de julio de 1909.

28. Alberto Ulloa Sotomayor, *La organización social y legal del trabajo en el Perú*, tesis presentada para optar el grado de doctor en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1916, p. 7.

29. José Gálvez, *Una Lima que se va*. Lima 1920.

quedaba en el lamento y buscaba el probable futuro nacional³⁰: “La raza indígena es la fuente más fecunda de ‘energías internas’ con que el Perú puede contar. Es sobre la base de virtudes indígenas (y contando con las peculiaridades indígenas) que nosotros debemos elevar el edificio de nuestra nación en lo moral y lo intelectual, que es lo que más importa”.

Del argentino José Ingenieros, Ulloa Sotomayor había adoptado la idea de que cada raza, de acuerdo a su medio, se expresa en sus costumbres, instituciones y en la forma de organización del trabajo. O sea que, el carácter de la nación peruana debe conformarse sobre los cimientos de las instituciones sociales indígenas. Entre otras propuestas cabe destacar la educación bilingüe y “una mejor utilización del régimen comunista incaico...” De esta última propuesta resulta que Ulloa Sotomayor participaba de la divulgada creencia de que las comunidades indígenas eran de carácter comunista y tenían su origen en el régimen incaico. A diferencia de Tudela y Varela, no las consideraba como un obstáculo, sino que buscaba en ellas el potencial modernizador.

El indigenismo no se expresaba mayormente en ensayos políticos, sociales o en tesis académicas, sino que, más frecuentemente, en la literatura y el arte³¹. Kristal, que estudió los aspectos ideológicos del género literario indigenista, ubicó unas primeras obras ya en la década del 40 del siglo pasado³². En ella detectó expresiones ideológicas de intereses y conflictos clasistas y sectoriales de las élites urbanas. Desde

30. Sotomayor (1916), pp. 7-8.

31. En este trabajo descuidamos al arte indigenista, que tuvo su importancia y presencia en *Amauta*. Sobre el pintor José Sabogal, amigo cercano de Mariátegui, ilustrador de las carátulas de la revista y probable sugerente de su nombre, puede leerse en la corta biografía que le dedicó su esposa, María Wiesse, *José Sabogal. El artista y el hombre*, Lima, s.e., 1957.

Trabajos interesantes sobre el indigenismo en la pintura y en la fotografía: Mirko Lauer, “La pintura indigenista peruana”, *Márgenes* 10/11, octubre de 1993, pp. 93-106; Deborah Poole, “Figuerola Aznar y los indigenistas del Cusco: fotografía y modernismo en el Perú de inicios del siglo XX”, *Márgenes*, 10/11, octubre de 1993, pp. 115-162.

32. Efraín Kristal, *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991.

nuestro punto de vista, una de las conclusiones más importantes de su trabajo es que las posiciones ideológicas tras el indigenismo literario versaban siempre alrededor de la relación entre la lastimosa situación de los indígenas y los obstáculos para el desarrollo nacional.

A fines del siglo XIX e inicios del XX el indigenismo fue un elemento, en diversos grados de importancia, de los proyectos nacionales de intelectuales positivistas y liberales. Aunque, hay que aclarar, el positivismo fue la filosofía de todos los modernistas peruanos, incluso los que argumentaban sobre la inferioridad del indio, hasta su reemplazo por el pragmatismo, ya iniciado el siglo XX³³.

Por entonces, múltiples artículos periodísticos, folletos, libros y tesis académicas, en el campo del derecho, la sociología y antropología, la economía y la historia se adhirieron a la ola anterior del indigenismo literario. Estos géneros, naturalmente, presumían revelar y representar la realidad nacional e indígena. Obvio es que también en los casos más académicos, los estudios "científicos" que tenían por objeto a los indígenas, pasados o presentes, eran parte del discurso nacional que hemos descrito y no sólo fruto del desarrollo autónomo de la investigación académica. Aunque, hay algunos casos en los que ésta adoptando metodologías modernas y conclusiones de investigadores extranjeros, estimuló y orientó el interés de investigadores peruanos en temas considerados indígenas. Por ejemplo, el impacto sobre los jóvenes de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco que produjo el "descubrimiento" de Machu Picchu por el arqueólogo norteamericano Hiram Bingham en 1911³⁴. Su interés por las cuestiones regionales e indígenas ya se había despertado como resultado de la reforma universitaria de

33. Al respecto ver: Manuel Mejía Valera: "El positivismo en el Perú". *Cuadernos Americanos*. Nueva época (México), año I, Nº 4, julio-agosto de 1987, pp. 107-125.

El libro básico para el desarrollo del pensamiento en el Perú es: Augusto Salazar Bondy, *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*, Lima, F. Moncloa Ed., 1967 (2 tomos)

34. Ver: José Luis Renique. *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima, CEPES, 1991, p. 59; José Tamayo Herrera, *Historia social del Cuzco republicano*, Lima, Ed. Universo, 1981, pp. 111-116.

1909 y no les faltaban razones propias para emprender investigaciones indigenistas, pero las exploraciones, excavaciones y ecos internacionales de los descubrimientos de Bingham dieron un importante impulso en esa dirección.

Tanto el indigenismo literario como los artículos y ensayos periodísticos y los estudios académicos sirvieron a Mariátegui para interpretar la realidad andina. A pesar de que era consciente de las limitaciones inherentes de la literatura indigenista y de sus reservas hacia las pretensiones científicas de los estudios académicos, su visión del mundo andino dependía, en buena manera, de estas fuentes de información e interpretación.

Incaísmo y "comunismo agrario" - Pasado y presente

La imagen del Tahuantinsuyu como un estado con características comunistas o socialistas basado en el ayllu como su célula social, no era exclusiva de Mariátegui, ni de los anarco-sindicalistas o de algunos indigenistas radicales. Se trataba de una imagen bastante divulgada en amplios públicos peruanos y cuyo más remoto origen en el ámbito letrado puede encontrarse en los elementos idealizadores en las crónicas de Garcilaso. A principios del siglo XX incluso un joven intelectual liberal como Víctor Andrés Belaúnde estaba convencido que el concepto de "comunismo agrario" era el más adecuado para describir al régimen social incaico. Esta era una de las premisas en su análisis de las tesis de los llamados "modernos sociólogos" respecto a los cronistas y el Perú antiguo³⁵.

35. Víctor Andrés Belaúnde. *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos-Obras completas, tomo I*, Lima, Comisión Nacional del Centenario, 1987 (ed. original de 1904), pp. 63, 68 y 69.

En este trabajo juvenil, Belaúnde parecía adelantarse a una de las tesis de Mariátegui veinte años después: "La cuestión social del Perú es la cuestión indígena, aunque piensen lo contrario los elocuentes cultivadores del socialismo de importación". (p. 61). No queda claro quiénes eran en 1904 los importadores del socialismo, a no ser que Belaúnde se refería a las primeras organizaciones anarco-sindicalistas.

A principios de la década del 20 Belaúnde no había variado sus apreciaciones sobre el "Comunismo incaico". En un intento por demostrar la incompatibilidad del comunismo con la modernidad, contrastaba al comunismo soviético con el régimen incaico idealizado:³⁶ "El sistema se basaba no sólo en la compulsión militar, sino también en la creencia y voluntad del pueblo, porque se les sometía para garantizar el bienestar general. El pueblo consideraba el gobierno de los Incas como una bendición de su dios". El crecimiento de la población, la extensión de los cultivos a terrenos que a inicios del siglo XX aún no eran cultivados demostraban el éxito del antiguo comunismo incaico. Su secreto habría sido la capacidad de los Incas de adecuar su estado a las comunidades agrarias que lo precedieron. El régimen incaico no significó un cambio radical para los pueblos sometidos, sino un incremento en la producción y en el intercambio de productos.

Mariátegui adaptó casi todos estos argumentos poco tiempo después. Si bien sabemos que conoció alguna versión del artículo de Belaúnde y que obviamente rechazaba sus conclusiones respecto del comunismo soviético y la factibilidad del comunismo moderno³⁷, los argumentos respecto al comunismo incaico eran tan corrientes en el discurso peruano, que Belaúnde no debe haber sido su única fuente al respecto.

El debate sobre la relación entre el comunismo o socialismo modernos y el régimen incaico fue retomada por Jorge Basadre en 1929³⁸. Basadre rechazaba toda comparación, tenga ésta por objetivo

36. Víctor Andrés Belaúnde: "Comunismo incaico y bolchevismo", en la edición de 1987 de *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos*, pp. 191-204, cita de p. 193. De acuerdo a los editores de las Obras Completas de Belaúnde este artículo fue publicado originalmente en inglés en 1923 "Incan communism and bolchevism", *The Rice Institute Pamphlet*, Houston-Texas, vol. X Nº 4, october 1923, pp. 184-201.

37. Mariátegui se refiere a la posición de Belaúnde sin mencionar a su artículo en inglés, lo que nos indica que los editores de las Obras Completas de Belaúnde omitieron alguna previa versión castellana. Ver: José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos...*, p. 15, nota 15.

38. Jorge Basadre, "Marx y Pachacutec", *Nueva Revista Peruana*, Nº 1, año 1, agosto de 1929, pp. 16-22.

atacar o defender a la idea socialista. A pesar del carácter colectivista de la tenencia de la tierra, la preocupación por un mínimo de subsistencia y la generalizada obligación a trabajar, se trataba de una sociedad clasista despóticamente gobernada. Desde la posición socialista-democrática que pretendía perfilar desde la *Nueva Revista Peruana*, Basadre sostenía que el régimen incaico producto de la coerción administrativa y militar no podía ser considerado como socialismo ya que este último "tiene que ser conciencia, convencimiento, idea".

En su artículo se hace referencia al sociólogo italiano Wilfredo Pareto como el primero en establecer conclusiones negativas sobre la idea socialista en base a las informaciones existentes sobre el imperio incaico. Mariátegui estaba familiarizado con los trabajos en cuestión³⁹. Asimismo, los Incas estaban presentes como tema en los debates ideológicos sobre el socialismo en Francia. En 1928 Louis Baudin publicó su famoso y detallado libro titulado *L'empire socialiste des Inka*, con el que advertía sobre el totalitarismo inherente al socialismo⁴⁰. El artículo de Basadre puede ser considerado como una respuesta a los planteos de Baudin. Por otro lado, Victor Bonthoux, parlamentario de izquierda, había llamado sus contemporáneos a marchar por el camino económico de los incas⁴¹.

La tesis acerca del "comunismo incaico" era la tesis hegemónica entre los intelectuales peruanos de mediados de los 20, pero no la única. Si bien entre un reducido grupo de historiadores se divulgaban tesis que cuestionaban la imagen idílica del estado incaico, éstas no llegaban a públicos de lectores más amplios. Un primer desafío significativo a la fuerte tendencia idealizadora del imperio surgió desde la literatura. La novela histórica *El Pueblo del Sol* del escritor Augusto Aguirre Morales, estaba basada, de acuerdo al modelo flaubertiano, en una minuciosa investigación que pretendía una máxima reconstrucción

39. Pareto era muy considerado en el mundo intelectual italiano en el que Mariátegui se había inmerso durante su estadía europea. Mariátegui lo cita como autoridad sociológica al refutar ideas racistas. *Ideología y política...*, pp.

40. Louis Baudin, *L'Empire Socialiste des Inka*, Paris, Univ. de Paris, 1928.

41. Victor A. Bonthoux, *Le regime Economique des Incas*, Paris, 1927.

de la época⁴². Lo que llamó la atención de la opinión pública y provocó una polémica, no fue necesariamente la publicación de la novela, sino una serie de conferencias del autor, dictadas unos meses después en la Universidad de San Marcos; y que fueron comentadas en los diarios de la capital⁴³. En ellas, Aguirre Morales salía a defender la veracidad histórica de su novela que *"expone científicamente la verdad social de los pobladores del Tahuantinsuyo"*, y que conscientemente estaba destinada a destruir la falsa e idílica imagen del estado incaico como socialista y paternal, mostrando el carácter militarista y despótico de los gobernantes de Cuzco⁴⁴. En el calor de la polémica, Aguirre Morales llevó sus argumentos hasta el extremo, asegurando que bajo el imperio inca los indígenas peruanos fueron sometidos y esclavizados hasta perder su condición humana.

Las reacciones no se hicieron esperar. Como lo explica Carlos Arroyo, los argumentos de Aguirre Morales indignaron a los indigenistas en general. Para ellos no se trataba ya sólo de un debate académico, histórico o literario, sino que era un asunto con graves implicaciones al presente. Una de las reacciones más beligerantes, que refleja claramente el ánimo de los indigenistas, fue la de Rosendo Callo Ortiz⁴⁵. En el curso de su argumentación encontramos la siguiente idea que ya hemos encontrado en algunos anarco-sindicalistas y en las tesis de Mariátegui de 1929:

"Las actuales comunidades indígenas de la sierra, principalmente del departamento del Cuzco, que han sobrevivido gracias al espíritu colectivista hondamente arraigado en el indio, á pesar del snobismo desorientado y del prurito modernizador de nuestras leyes que ten-

42. Ver, Carlos Arroyo, *El Incaísmo Peruano-El caso de Augusto Aguirre Morales*, Lima, Mosca Azul Eds., 1995.

43. Ver, por ejemplo, "En la Universidad Mayor de San Marcos. La interesante conferencia del señor Augusto Aguirre Morales", *El Comercio* (Lima), 14 de setiembre de 1925. Incluido como anexo en Arroyo (1995), pp. 151-160.

44. Augusto Aguirre Morales, "Sobre mi conferencia en la Universidad y acerca de mi novela 'El Pueblo del Sol'", *El Comercio* (Lima), 31 de octubre de 1925. También incluido como anexo en Arroyo (1995), pp. 161-166.

45. Rosendo Callo Ortiz, *El Comercio* (Lima), 3 de octubre de 1925.

dieron siempre a desaparecerlas, bastan por sí solas, como restos de un pasado remoto, para hacer prueba real y palpable en favor del comunismo incaico".

Por entonces, setiembre y octubre de 1925, Mariátegui hacía aún sus primeros pasos en el tema indígena e incaico. Si bien entró en la polémica con Aguirre Morales, al carecer de una argumentación suficientemente clara sobre el tema, prefirió refutarlo en el terreno conceptual que si dominaba, arguyendo que no hay que confundir histórica y conceptualmente al comunismo incaico con el comunismo moderno. Por entonces aún no había adoptado el argumento de Callo Ortiz, que conectaba el pasado incaico con las comunidades indígenas del presente por medio de *"el espíritu colectivista hondamente arraigado en el indio"*. Menos de cuatro años más tarde ya sería parte del núcleo argumental de su propia tesis sobre el potencial socialista de los indígenas andinos.

Sin poseer otras referencias sobre Rosendo Callo Ortiz podemos señalar dos características que surgen de su artículo. Primero, que se trataba de un buen conocedor de los sistemas de reciprocidad en las comunidades andinas. Segundo, que como la gran mayoría de los indigenistas con sensibilidad social, la idealización del pasado incaico le servía para criticar la situación actual de los indígenas: *"¿cuándo el mismo indio peruano formó parte activa del Estado como en el gobierno de los Incas?"*.

En los mismos días en que se encendía la polémica respecto de la tesis de Aguirre Morales, Mariátegui alababa al libro de Luis Eduardo Valcárcel, *De la vida Inkaica*⁴⁶. También éste había sido un intento por reconstruir el Tahuantinsuyu combinando la literatura con la investigación histórica, aunque no en forma de una novela histórica, sino por medio de una serie de ensayos y leyendas. La actitud de Valcárcel era inversa a la de Aguirre Morales. Con un inocultado romanticismo pretendía dibujar

46. Luis E. Valcárcel, *De la vida Inkaica*, Lima, Ed. Garcilaso, 1924.

José Carlos Mariátegui, "El rostro y el alma del Tawantinsuyu", *Mundial*, 11 de setiembre de 1925, reproducido en *Peruanicemos al Perú*, pp. 85-90.

a trazos el espíritu de la época y no sus detalles. Mariátegui lo consideraba como *"una interpretación total del espíritu de la civilización incaica"*. Su simpatía hacia esta obra no dependía de la minuciosa comprobación de la veracidad de sus tesis frente a las de Aguirre Morales. Mariátegui no ocultaba su propio criterio histórico:⁴⁷ *"La historia, en gran proporción, es puro subjetivismo y, en algunos casos, es casi pura poesía. Los sedicentes historiadores objetivos no sirven sino para acopiar pacientemente, expurgando sus amarillos folios e infolios, los datos y elementos que, más tarde, el genio lírico del reconstructor empleará, a desdenar, en la elaboración de su síntesis, de su épica"*.

Mariátegui y Valcárcel compartían un intuicionismo filosófico y metodológico, que prefería la interpretación penetrante y global al apego a los detalles que pierde de vista los contextos y lo sustancial. El espíritu del Tahuantinsuyu descrito por Valcárcel y la supuesta relación telúrica entre los paisajes andinos y el hombre indígena entusiasmaron a Mariátegui quien creía encontrar allí lo que buscaba: el eslabón entre los intelectuales indigenistas, la generación renovadora del Perú, y el pasado incaico considerado como el pasado de los campesinos indígenas, o sea, los mitos que podrían alimentar a un nuevo nacionalismo peruano. Solamente se sentía impelido a observar que la civilización occidental no estaba tan podrida como la describía Valcárcel, y que había que adoptar todos sus logros en técnicas e ideas.

Tras la publicación de la entusiasta reseña, Valcárcel le envió una carta de agradecimiento, con la que se inició una larga relación amistosa, mayormente epistolar, con algunas visitas de Valcárcel en la casa de Mariátegui en Lima⁴⁸.

Valcárcel aceptaba las observaciones de Mariátegui en cuanto a la civilización occidental y expresaba su acuerdo con la metodología intuicionista y subjetivista: *"Es convicción mía que más podremos hacer por la 'adivinación' del Perú precolombino quienes somos capaces de un gran amor por el indio y por las sierras que cuantos limitan su acción*

47. Ibid, p. 86.

48. Melis (1984), pp. 97-98.

a un infecundo eruditismo o a una trivial búsqueda arqueológica. Mi método investigativo no se detiene ante el dato".

El debate con Aguirre Morales estaba en pleno, Valcárcel, sin conocer la crítica publicada dos días antes en Lima, ofrecía un argumento que Mariátegui, costeño y desconocedor de la sierra, no había podido esgrimir: *"El señor Aguirre no conoce al indio, ni el medio serrano, aunque haya pasado un par de años en el Cuzco entregado a la 'vida social' de la gente decente"*.

Según Valcárcel el conocimiento del indio actual era un prerequisite para comprender al pasado incaico. Como otros indigenistas cusqueños, se arrogaba una ventaja sustancial en el conocimiento del indio y de la vida y espíritu incaicos sobre los costeños e incluso sobre otros serranos considerados menos característicos o representativos que los habitantes de lo que fue el centro del imperio. Mariátegui, al igual que otros intelectuales en Lima, tendía a aceptar esta supuesta prerrogativa de los intelectuales cusqueños. Desde su punto de vista, Valcárcel confirmaba, desde el terreno más relevante posible (Cusco), su propia oposición a la tesis de Aguirre Morales. A partir de entonces Valcárcel fue considerado por Mariátegui como un precursor o vocero del resurgimiento indígena, como una verdadera autoridad en temas indígenas e incluso, en cierta forma, como la expresión de una nueva conciencia andina.

Mientras Mariátegui veía en Valcárcel una autoridad acerca de la realidad y el "espíritu" andinos, en el pasado y en el presente indígena y a la vez un anunciador del futuro resurgimiento, Valcárcel consideraba a Mariátegui como una autoridad intelectual en todo lo referente a las novedades filosóficas e ideológicas europeas. Con su apoyo, Mariátegui confirmaba el valor intelectual de las síntesis andinas que elaboraba Valcárcel y las introducía en un marco conceptual moderno y universal. Paradójicamente, dos de los pensadores peruanos más críticos que representaban una sublección cultural contra la hegemonía de la Lima criolla, reproducían entre ellos las relaciones de poder y autoridad intelectual existentes entre la capital y las provincias andinas.

A pesar de lo indicado hasta ahora, el primer encuentro de Mariátegui con las tendencias literarias incaístas fue bastante anterior. Su

amigo de juventud y bohemia, el poeta Abraham Valdelomar, había intentado escribir algunos "cuentos incaicos", tras una estadía en Italia en 1914⁴⁹. Casualmente, Augusto Aguirre Morales había iniciado entonces su interés literario incaista inducido por el entusiasmo de Valdelomar⁵⁰. Mariátegui, por su parte, sólo había observado las tendencias literarias e intereses temáticos de su amigo. En "Colónida" no alcanzó a ser sino un personaje algo periférico⁵¹. A partir de 1918 sus esfuerzos e intereses intelectuales se habían encaminado hacia cuestiones políticas y sociales y al objetivo de crearse, junto con sus asociados, una tribuna periodística propia e independiente. Sin embargo era plenamente consciente del surgimiento del incaismo y de las primeras manifestaciones de una corriente de indigenismo cultural. En una nota en 1917 observaba, entre serio, irónico o burlón, una probable relación desde el punto de vista del momento histórico entre esos fenómenos y la resonante sublevación indígena de Rumi Maqui:⁵²

"La vida nacional llega indudablemente a una etapa interesantísima. Se diría que asistimos a un renacimiento peruano. Tenemos arte incaico. Teatro incaico. Música incaica. Y para que nada falte nos ha sobrevenido una revolución incaica".

49. Sobre Valdelomar, el grupo "Colónida" y su significado literario y socio-cultural según Mariátegui, ver: *Siete ensayos...*, pp. 281-290. Sobre las relaciones entre Valdelomar y Mariátegui y el grupo de jóvenes literatos y periodistas al que pertenecían ver, Ricardo Portocarrero, "Aproximaciones al estudio del joven Mariátegui", *Márgenes*, N° 12, nov. 1994, pp. 175-203.

Vale la pena señalar cierto posible paralelismo entre Valdelomar y Mariátegui que retornan de Italia, con casi diez años de diferencia, buscando peruanizarse e interesados por los temas incaicos. El interés de intelectuales extranjeros ha sido uno de los evidentes catalizadores del indigenismo e incaísmo peruanos en diversas etapas. Sin embargo, el asunto puede ser más profundo y estar relacionado con la necesidad de definir una identidad propia ante los otros. Los elementos andinos en las facciones de Mariátegui y de Valdelomar deben haber resaltado y haberse evidenciado en el contexto europeo.

50. Arroyo (1995), pp. 69-70.
51. Esa es la imagen que surge de: Alfredo González Prada, carta a Luis Alberto Sánchez, New York 26 de noviembre de 1940, publicada como anexo a *Colónida*, Edición facsimilar, Lima, COPE, 1981, pp. 203-231.
52. José Carlos Mariátegui. "Momento solemne", *El Tiempo*, Lima, 25 de abril de 1917, p. 1.

Ya entonces, antes de aprender de Croce en Italia que toda historia se escribe y observa desde el presente, Mariátegui consideraba al interés por la historia, por el pasado incaico, como algo estrechamente relacionado con la actualidad social, cultural y política del resquebrajamiento del Perú de la denominada república aristocrática. Este ejemplo refuerza nuestro argumento, según el cual Mariátegui encontró en Europa ideas y conceptos que estaba buscando, no necesariamente de forma consciente, y que respondían a cuestiones y problemas surgidos en su experiencia juvenil.

En 1924 Mariátegui ya no observaba al incaismo y al indigenismo cultural con la perspectiva distante de un periodista inteligente. Ahora buscaba en ellos, igual que en otros elementos, algunas claves para descifrar la realidad nacional en la que pretendía introducirse para modificarla. En ellos veía síntomas de inquietud dentro de las élites culturales criollas (especialmente la tan mentada "nueva generación") que buscaban redefinir la nacionalidad peruana. Asimismo era consciente del potencial anti-racista del incaismo y su posible función como mito fundador de una nueva actitud hacia el indígena.

Sin embargo, el incaismo tenía a veces significados conformistas y mucho menos revolucionarios que los que pretendía Mariátegui. Para muchos en las élites culturales y políticas de la época (y primeramente para el propio Leguía) era un medio de apropiarse simbólicamente del glorioso pasado imperial. De esta manera el Perú obtenía una apariencia de profundidad histórica que lo asemejaba a los estados europeos, diferenciándolo de la gran mayoría de las "jóvenes" repúblicas latinoamericanas⁵³.

En que medida el incaismo podía contener significados tan diversos y hasta opuestos, podemos observar en una nota periodística pu-

53. Acerca de los repetidos intentos de apropiación del pasado incaico por las élites republicanas criollas se ha escrito un interesante ensayo: Cecilia Mendez, "Incas sí, Indios no": Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis", *Journal of Latin American Studies*, 28, 1996, pp. 197, 225.

blicada en Lima en vísperas de la sublevación de Rumi Maqui, supuesto intento de restauración del Tahuantinsuyu, que trataba el eterno tema de si Atahualpa había nacido en Quito o en Cusco ("o sea, fue peruano")⁵⁴. Al tiempo que percibía a una sublevación indígena como un intento restauracionista incaico anti-republicano y anti-criollo, la prensa capitalina convertía a la gloria de un inca en objeto de disputa chauvinista con la vecina república criolla.

Las primeras declaraciones indigenistas de Mariátegui se publicaron en contextos no menos multívocos. Su primer artículo nacionalista e indigenista, por ejemplo, fue publicado en el número de *Mundial* conmemorativo de la batalla de Ayacucho⁵⁵. En el mismo, se publicó también una serie de cuadros patrióticos bajo el título "*Los grandes momentos de nuestra historia*", entre los cuales había uno titulado "*Túpac Amaru, hecho pedazos*"⁵⁶. La resistencia de Túpac Amaru I era presentada en la secuencia como uno de los primeros pasos que condujeron a la independencia del Perú, consolidada en la batalla de Ayacucho. En otro artículo, titulado "*La música incaica*", el autor reclamaba del estado subsidios para el rescate y desarrollo de la música andina considerada como descendiente de la incaica⁵⁷. En ese contexto, el significado asignado por los lectores a "*El problema primario del Perú*" no debe haber sido nada especial. Mariátegui no aparecía entonces sino como una voz más que se sumaba al confuso y heterogéneo coro indigenista.

Tan sólo un año más tarde, a fines de 1925, Mariátegui ya se sentía obligado a definir las diferencias fundamentales entre dos tipos de indigenismos:⁵⁸

"No es un indigenismo que como muchos otros, se resuelve y agota en una inocua apología del Imperio de los Incas y de sus faustos. Los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio hoy".

54. Enrique de Guímaes, "¿Atahualpa fue cuzqueño ó fue quiteño?", *La Prensa* (Lima), martes 30 de noviembre de 1915, pp. 3-4.
55. *Mundial*, 9 de diciembre de 1924.
56. Ibid, Jorge Vinatea R., reproducción de óleo, "Túpac Amaru, hecho pedazos".
57. Ibid, Esteban M. Cáceres, "La música incaica".
58. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo", *Mundial*, 27 de noviembre de 1925.

El criterio demarcador era la actitud hacia el indio del presente, actitud que tampoco podía quedarse en el plano retórico, sino que debía incluir un compromiso concreto y activo. Aún los supuestos indigenistas revolucionarios en Lima no siempre eran conscientes del significado potencial de ciertos incaísmos entre los campesinos indígenas del sur andino, mayormente desconocían los mitos sobre el retorno del inca, aunque algunas referencias, ecos o deformaciones de aquellos mitos podían encontrarse en la retórica radical de los intelectuales provincianos. Frente a estas insinuaciones restauracionistas "incaicas" Mariátegui se sentía obligado a aclarar que el pasado era relevante "*como una raíz, pero no como un programa*".

Las comunidades indígenas: de expresión de retraso a terreno fértil para el socialismo

La tendencia a deducir conclusiones acerca del sistema social incaico y del supuesto arraigado "espíritu" colectivista indígena a partir de análisis sobre las comunidades indígenas en el presente, se refleja también en las conclusiones que Mariátegui dedujo de la lectura de los *Cuentos Andinos* de Enrique López Albújar⁵⁹.

El estilo literario de López Albújar era naturalista, sus temas y materiales provenían de años de experiencia como juez de paz en la norteña sierra de Piura. Su perspectiva hacia los campesinos indígenas era la de una autoridad criolla ilustrada y sensible⁶⁰. Esta perspectiva y

59. Enrique López Albújar, *Cuentos Andinos*, Lima. Juan Mejía Baca, 1965 (1a. ed. 1920).

De la correspondencia de Mariátegui sabemos que le ofreció a López Albújar la edición en Minerva de la serie de cuentos continuadora de *Cuentos Andinos*, lo que no fue concretado. Luego, en 1928, se barajó la posibilidad que Minerva edite la novela *Matalache*, lo que tampoco fue posible por dificultades técnicas. Antonio Melis (comp.), *José Carlos Mariátegui. Correspondencia*, tomo 1 pp. 103, 107, tomo 2 pp. 348, 365.

60. Sobre algunas de las investigaciones que realizó López Albújar: John Dawe and Lewis Taylor, "Enrique López Albújar and the Study of Peruvian Brigandage", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 13, Nº 3, 1994, pp. 247-280.

proximidad justifica, hasta cierto punto, que Mariátegui haya considerado a sus cuentos como "documentales", o sea como fidedignas fuentes de información sobre la sociedad y las mentalidades andinas. Aún si compartiéramos completamente esa apreciación, no podríamos compartir las atrevidas conclusiones históricas y antropológicas que Mariátegui pretendía deducir del cuento "*Ushanam Jampi*".⁶¹

"Ya a este mérito une 'Ushanam Jampi' el de ser un precioso documento del comunismo indígena. Este relato nos enterar de la forma como funciona en los pueblecitos indígenas, a donde no arriba casi la ley de la República, la justicia popular. Nos encontramos aquí ante una institución sobreviviente del régimen autóctono. Ante una institución que declara categóricamente a favor de la tesis de que la organización incaica fue una organización comunista".

La supuestamente obvia relación directa entre la comunidad indígena contemporánea y el pasado incaico, mediada por el espíritu colectivista de los indígenas andinos, se fue convirtiendo en uno de los argumentos más frecuentes y más importantes para la configuración del mito del socialismo indígena de Mariátegui.

En la segunda mitad de los 20 otros intelectuales que intercambiaban con Mariátegui cartas y artículos residían en Piura. Hildebrando Castro Pozo, autor del importante libro *Nuestra comunidad indígena*⁶², fue uno de ellos, aunque el contacto entre ambos era indirecto⁶³.

61. *Siete ensayos...* pp. 338-339.

62. Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Ed. 'El Lucero', 1924.

63. De acuerdo con la correspondencia publicada hasta ahora sus más asiduos corresponsales en Piura fueron Luis Carranza y Carlos Chávez Sánchez. En dos cartas es mencionado Castro Pozo, entendiéndose que Mariátegui estaba interesado en publicar artículos suyos en *Amauta*. En mayo de 1927 Carranza le contestaba a Mariátegui que las manos de Castro Pozo estaban "atadas". Sin embargo, unos meses después la revista *La Sierra* (Lima) publicaba un cuento corto firmado por Castro Pozo desde el penal de San Lorenzo. Desconocemos si hubo una relación epistolar o personal directa entre Mariátegui y Castro Pozo, como asimismo la causa por la que Castro Pozo no colaboró en *Amauta*. Por otro lado, Carlos Franco menciona a Carlos Chávez Sánchez como un cercano amigo de Castro Pozo.

José Carlos Mariátegui. *Correspondencia*, tomo 1 pp. 282-283, tomo 2 pp. 554-555.

Durante la segunda mitad de los '20 Castro Pozo estuvo extraoficialmente confinado por el gobierno de Leguía al departamento de Piura. Por 1919 había participado en el "Comité de Propaganda Socialista" del que fuera miembro también el joven Mariátegui. Una vez disuelto el comité por divisiones internas, Castro Pozo estuvo entre los jóvenes provincianos que se agruparon en el periódico de izquierda *Germinal*, que apoyó la elección de Leguía contra el civilismo. Hasta 1923 Castro Pozo actuó en marcos indigenistas estatales creados por el régimen de la "*Patria Nueva*". Primero como funcionario en la Sección del Trabajo en el Ministerio de Fomento y luego como responsable de "Asuntos Indígenas" en el mismo ministerio.

Tras la ruptura entre el presidente y su primo el ministro de gobierno Germán Leguía y Martínez y la reelección en 1923, Castro Pozo fue detenido y deportado. En abril de 1924 reingresó ilegalmente al Perú, pero fue apresado, tras lo cual fue confinado a Piura donde permaneció casi todo el tiempo hasta la caída del régimen en 1930⁶⁴.

Los trabajos de Castro Pozo sobre la comunidad indígena tuvieron un papel muy importante en la configuración de las concepciones de Mariátegui sobre la cuestión indígena. *Nuestra comunidad indígena*, escrito durante sus funciones oficiales, se publicó en Lima durante el corto período entre su liberación de la cárcel y su viaje a Piura. Fue una de las fuentes más expresamente apreciadas y citadas por Mariátegui. Se trataba de un detallado estudio de carácter esencialmente antropológico y sociológico que parecía confirmar las conclusiones a las que Mariátegui había llegado tras la lectura de los ensayos de Valcárcel o los cuentos de López Albújar, agregándole mucha información confiable e importante. Carlos Franco señaló la importancia del estudio y las

Hildebrando Castro Pozo, "El Pongo", *La Sierra* (Lima), Nos. 11-12, diciembre de 1927, pp. 25-27.

Carlos Franco, *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*, Lima, cedep, 1989, p. 33.

64. Muy poco ha sido escrito sobre Castro Pozo, a pesar de ser un personaje interesante e intelectualmente influyente. Algunos datos biográficos pueden extraerse de Carlos Franco (1989), pp. 21-23; Rodrigo Montoya, Prólogo a la segunda edición de *Nuestra Comunidad Indígena*, Lima, 1979, pp. IX-XVI.

interpretaciones de Castro Pozo al orientar sus reflexiones en el período decisivo de 1924-1925, confirmando con datos y observaciones sus propias intuiciones subjetivas⁶⁵. Compartiendo esta apreciación, me parece que Castro Pozo contribuyó una serie de interpretaciones y argumentos más significativos aún, que Mariátegui terminó adoptándolos enteramente. Por ejemplo, el siguiente pasaje, también citado por él.⁶⁶

"...la comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo".

La existencia de un sistema social normativo de ese tipo era muy prometedora en cuanto indicaba un posible potencial moderno y socialista en las comunidades indígenas. Esta posibilidad le daba relevancia inesperada a las referencias de Sorel y de Proudhon sobre la importancia del sentimiento jurídico en las tradiciones populares.

Los conocimientos de Castro Pozo sobre el mundo andino no provenían solamente de su desempeño como funcionario gubernamental. Hijo de un hacendado piurano, aunque se fugó tempranamente de su familia, puede ser considerado como un buen conocedor de la vida rural. Más tarde residió durante dos años (1916-1918) en Jauja, en la cercanía de las comunidades del valle del Mantaro, en donde debe haber coincidido parcialmente con Zulen.

Nuestra comunidad indígena no se adhiere estrictamente a ninguna escuela metodológica, su método era más bien empiricista, lo que lleva a algunos a considerarlo como un ensayo, desvirtuando su eventual valor académico⁶⁷. Por otro lado, eso era lo que le daba un carácter más documental y liberaba al autor de ciertas premisas y preconceptos.

65. Carlos Franco (1989), pp. 34-38.

66. Castro Pozo (1979), p. 42; citado en *Siete ensayos...*, p. 87.

67. Por ejemplo: Manuel Marzal, "La comunidad indígena y su transformación según Castro Pozo", *Allpanchis*, N° 6, 1980, pp. 75-86; o, el mismo autor en *Historia de*

La principal debilidad, producto de la falta de método académico, era el desentendimiento total de investigaciones anteriores. Particularmente llama la atención que ni siquiera menciona al importante libro de Carlos Valdez de la Torre, *Evolución de las comunidades indígenas*⁶⁸. Cuesta creer que Castro Pozo no lo haya conocido ya que éste fue publicado en 1921, durante su desempeño en el Ministerio y casi puede decirse que era su deber profesional leer o al menos conocer los principales argumentos de una tal publicación. Incluso es probable que ambos se hayan conocido durante la convalecencia de Castro Pozo en Jauja, la ciudad natal de Valdez de la Torre, en donde por un tiempo fue también representante de la Asociación Pro-Indígena.

Valdez de la Torre investigaba los orígenes y la evolución de la "comunidad indígena", desde el punto de vista de la propiedad y usufructo de la tierra, la organización interna y su funcionamiento hacia afuera. Uno de sus argumentos, que contradecía las tesis de Valcárcel y de Mariátegui, era que el origen de las comunidades era colonial y que no hay continuidad histórica ni de población entre el ayllu incaico y pre-incaico y las comunidades del siglo XX⁶⁹. Más aún, Valdez de la Torre consideraba como "mestizos" y no "indígenas" a la mayoría de los campesinos de las comunidades contemporáneas, basándose en el muy dudoso criterio de los apellidos⁷⁰.

Si bien Castro Pozo conocía el debate sobre el origen de las comunidades, sólo lo mencionó de paso⁷¹. Singularmente su prologador, el periodista e historiador Ladislao Meza, sí consideró importante referirse a la tesis sobre el origen colonial de las comunidades⁷². Para que

la antropología indigenista: México y Perú, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, p. 449.

68. Carlos Valdez de la Torre, *Evolución de las comunidades de indígenas*, Lima, Ed. Euforión, 1921.

69. *Ibid*, p. 139.

70. *Ibid*, pp. 162, 164. Dentro de un serio y sólido trabajo de investigación, este argumento es uno de los más evidentemente débiles.

71. Castro Pozo (1924), p. 16.

72. *Ibid*, p. 9.

quede claro que nos ocupamos de un grupo no demasiado grande de intelectuales indigenistas, podemos agregar que Meza era conocido personal de Mariátegui⁷³.

La tesis sobre el origen colonial de las comunidades desvirtuaba el argumento de Valcárcel acerca de *"la supervivencia de El Inkario sin el Inka"*⁷⁴. La tendencia de los intelectuales peruanos en los 20 era destacar los supuestos elementos de continuidad indígena con la época incaica, ignorando o evitando la discusión de las tesis contrarias. Incluso el mismo Valdez de la Torre, convincente argumentador de la tesis sobre el origen colonial, explicaba el colectivismo de las comunidades indígenas en términos de continuidad. La comunidad funcionaba como representante de una tradición cuya continuidad era una garantía frente al peligro del despojo externo. Por eso, advertía contra las propuestas de los voceros oligarcas, que proponían su disolución⁷⁵.

Su punto de vista era liberal, creía que la tendencia inherente a la individualización en el cultivo de las parcelas, se veía fortalecida donde los campesinos disfrutaban de terrenos más fértiles, de un comercio favorable y no estaban amenazados por la expansión de los latifundistas. Basándose en la investigación de Manuel Vicente Villarán, Valdez de la Torre sostenía que la privatización estaba cubierta por las leyes existentes y que era un proceso que debería hacerse de por sí y progresivamente.

La investigación de Valdez de la Torre era mucho más académica que la de Castro Pozo⁷⁶. Sus principales fuentes contemporáneas de información eran publicaciones de indigenistas como Felix Cosío de

73. Una foto conjunta en la casa de Pedro López Aliaga (1923) fue reproducida en *José Carlos Mariátegui. Correspondencia*, tomo 1 p. 51.

74. *Ibid*, tomo 1 p. 98.

75. Polemiza explícitamente con los argumentos de Tudela y Varela. Valdez de la Torre (1921), p. 190.

76. Entre sus méritos académicos cabe mencionar que se interesó en investigaciones del tema en Bolivia y Ecuador. Hasta entonces el único libro publicado por escritores andinos vecinos que recibía atención de los intelectuales peruanos era el de Bautista Saavedra. *El ayllu*, París, Ollendorf, 1913.

Cusco o Manuel Quiroga de Puno⁷⁷, o informaciones que recopiló de varios intelectuales provincianos durante sus viajes por la sierra⁷⁸. Sin embargo, se nota la carencia de contacto directo con las comunidades y de una dimensión antropológica.

El carácter académico no impide que Valdez de la Torre explicitara en la primera frase de su introducción sus móviles nacionalistas⁷⁹. *"El mejoramiento de las condiciones de vida en que se desenvuelve la raza indígena ocupa el primer lugar entre los problemas nacionales"*.

Como antes Villarán y luego Mariátegui, Valdez de la Torre recalca la importancia de la propiedad comunal (a veces la menciona como *"comunista"*) como un freno a la expansión latifundista, considerada como negativa para el desarrollo nacional. A diferencia de Mariátegui y de Castro Pozo, percibía el potencial de progreso de la comunidad no en su desarrollo cooperativista o socialista, sino en que *"llegará a crear núcleos de agricultores propietarios que fomentarán la riqueza pública"*. Esta visión progresista-liberal era la dominante entre los moderados indigenistas leguistas a partir de 1923, como surge de las actas de sesiones de la comisión reformadora del código civil de 1925⁸⁰.

77. Felix Cosío, *"La propiedad colectiva del Ayllu"*, Cuzco, 1911; Manuel Quiroga, *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*. Arequipa, tesis de doctorado Univ. de Arequipa-Tip. Quiroz, 1915.

78. El cusqueño Casiano Rado es mencionado como proveedor de información sobre la provincia de Urubamba. Más tarde sería un activo indigenista en la ciudad de Cusco, siendo el único de los participantes del grupo Resurgimiento liderado por Valcárcel que también estuvo relacionado a la fundación del partido comunista en el Cusco. Valdez de la Torre (1921), p. 159 nota 2.

79. *Ibid*, p. 5.

80. El memorandum presentado a la comisión por Juan José Calle incluye los principales argumentos del libro de Valdez de la Torre. Otra fuente utilizada por la comisión fueron los informes de los obispos. La iglesia había ingresado en el discurso indigenista peruano. A partir de 1924 el *"Patronato de la Raza Indígena"* presidido por el Arzobispo de Lima se había convertido en el organismo indigenista oficialmente creado y reconocido por el gobierno.

Juan José Calle, *"Memorandum"*, sesión N° 68 del 27.02.1924, en *Comisión reformadora del código civil peruano. Actas de las sesiones*, 3er. fascículo (sesiones 64 a 100), Lima, 1925, pp. 23-30.

Al igual que Castro Pozo tampoco Mariátegui menciona en sus ensayos y tesis al libro de Valdez de la Torre. No sabemos si lo conocía, ya que cuando fue publicado (1921), se hallaba en Europa, y el carácter académico no contribuyó a que se convierta en un libro muy leído o comentado. Aún así, cabe la posibilidad que Mariátegui decidió ignorarlo debido a sus conclusiones incómodas para la tesis sobre el potencial socialista de las comunidades, o debido a su desdén hacia soluciones liberales que supuestamente estaban a destiempo.

Mariátegui sí participó en el debate sobre las comunidades en la segunda mitad de los 20. El tema volvió a surgir en el curso de su polémica con Luis Alberto Sánchez, que sostenía que el indio de la comunidad *"no rinde el esfuerzo que debiera, ni desecha prácticas bárbaras, ni se culturiza ni avanza, ni enriquece"*⁸¹. Se trataba de la continuación de los clásicos argumentos de la oligarquía modernizadora en la época del civilismo y de argumentos liberales del siglo XIX. En 1927 tales argumentos ya eran minoritarios en los círculos intelectuales. Con esa posición Sánchez, que aún no era aprista, favorecía los reclamos de los congresistas que se oponían a la decisión gubernamental de reconocer la personalidad legal de las comunidades⁸². No fue difícil para Mariátegui contrarrestar argumentos de ese tipo, gozando de una clara hegemonía intelectual indigenista. Se había afianzado la idea que los indígenas de las comunidades independientes eran más adelantados y predispuestos a la modernidad que los colonos de las haciendas. Según José Antonio Encinas, bastante citado por Mariátegui: *"El indio colono es más torpe, más conservador, más concentrado, más hosco, menos adaptable que el libre"*.

Al consenso indigenista alrededor de la defensa de las comunidades frente a la expansión latifundista se sumaban las voces de quienes

81. Aquézo (1976), p. 90.

82. Lynch presenta distintos ejemplos de oposiciones. La más interesante y atípica en sus argumentos es la del congresista J.M. Rodríguez que desde una concepción unitaria y "jacobina" de la nación, señalaba el peligro del reconocimiento de un cuerpo heterogéneo dentro de la nación y distinto de ella.

Nicolás Lynch, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1979, p. 45.

pretendían favorecer una modernización capitalista, para lo cual necesitaban braceros y futuros obreros relativamente libres y no confinados en haciendas. Incluso los hacendados tradicionales y bien establecidos, auto-considerados "legítimos", temían del deterioro del equilibrio social en su entorno como consecuencia del surgimiento de nuevos y poderosos latifundistas. El despojo brutal de tierras de comunidades había causado más de una rebelión indígena no siempre confinada al conflicto que la originó. Encinas era uno de los más serios y respetados autores sobre el tema, por su distinguida trayectoria de labor e investigación⁸³. Muy joven aún, había dirigido un interesante experimento escolar en Puno. Luego, durante sus estudios superiores en San Marcos, había formado parte junto con Castro Pozo del grupo que editó *Germinal* (1918-1919), y fue diputado entre 1919 y 1923, cuando cayó en desgracia por formar parte del "germancismo".

En su libro de 1918 llamaba abandonar el universalismo legal originado en los decretos de Bolívar y que había servido para crear los latifundios, en favor de una legislación tutelar. Su principal propuesta era constituir un *"home stead"* indígena, o sea, definir territorios donde se prohibiría el traspaso de títulos de tierras pertenecientes a las comunidades indígenas. Sin duda, Encinas no cubría las expectativas ideológicas de Mariátegui, que si bien apreciaba sus detalladas denuncias sobre los métodos por los que se formaban los latifundios, señalaba que Encinas no exigió el desmantelamiento de los latifundios existentes⁸⁴.

Sin embargo los primeros intelectuales importantes en defender la comunidad como única y efectiva valla frente al latifundismo, considerado como negativo para el progreso nacional, surgieron ya en las dos décadas anteriores. El más destacado y citado fue Manuel Vicente Villarán. Polemizando contra los argumentos sobre la improductividad de las

83. Sobre la experiencia pedagógica en Puno volveremos más adelante. José Antonio Encinas, *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*, Lima, 1932.

Su tesis de bachiller se ocupaba de la relación entre educación e integración nacional, con énfasis en la población indígena. José Antonio Encinas, *La educación. Su función social en el Perú. En el problema de la nacionalización*, tesis de bachiller, Univ. de San Marcos, Lima, Imp. Peruana E.Z. Casanova, 1913.

84. *Siete ensayos...*, pp. 37-39.

comunidades Villarán explicaba que esta se debía no a una falta de incentivos individuales, sino a las carencias de medios de transporte y de mercados. Incluso sostenía que no había diferencia sustancial en la productividad de las haciendas y las comunidades, aún cuando las primeras gozaban de mejores tierras⁸⁵. Durante sus funciones en el Ministerio de Fomento Castro Pozo reunió datos sobre cosechas que confirmaban lo antedicho por Villarán⁸⁶. Por su parte, Mariátegui citaba a ambos resumiendo las ventajas de la comunidad frente a la hacienda⁸⁷.

Pero, ninguno fue tan lejos como Castro Pozo en un intento por proyectar una modernización socialista peruana basada en las comunidades indígenas. El libro que resume sus ideas al respecto fue publicado recién en 1936, pero ya en 1927 alcanzó a publicar las ideas principales en un artículo en *La Sierra*⁸⁸. Mariátegui estimaba el trabajo de Castro Pozo y sus ideas, puede decirse que en la cuestión indígena ambos orientaban sus reflexiones en la misma dirección, salvo que en 1927 Mariátegui aún estaba medio paso tras Castro Pozo. En el mismo número de *La Sierra* Mariátegui había publicado un artículo esquemático, respuesta a la encuesta sobre la cuestión agraria, en el que proponía tomar en cuenta: *"la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena. Para el socialismo peruano este factor tiene que ser fundamental"*⁸⁹. Parecería que Castro Pozo ya tenía respuestas concretas a la cuestión que Mariátegui estaba planteando de una manera muy general.

Por entonces se oían otras voces que apuntaban a marchar en la misma dirección. En un reportaje que Carlos Manuel Cox le hiciera a

85. Manuel Vicente Villarán, "Condición legal de las comunidades indígenas", *Revista Universitaria de San Marcos*, N° 7, 1907.

86. Castro Pozo (1924), pp. 23-24, nota 1.

87. *Siete ensayos...*, pp. 79, 86-87.

88. Hildebrandó Castro Pozo, *Del ayllu al cooperativismo socialista*, Lima, 1936.

Hildebrandó Castro Pozo, "El ayllu, cooperativa de consumo y producción", *La Sierra* (Lima), N° 2, febrero de 1927.

89. José Carlos Mariátegui, "El problema agrario", *La Sierra* (Lima), N° 2 febrero de 1927.

Valcárcel, se obvia que los indígenas poseen una tendencia comunista casi inherente expresada en la comunidad, y que esta tiene un papel clave en el desarrollo futuro:⁹⁰

"El ayllu indígena que perdura, y el sentimiento fuertemente comunista del indio no serían, a su modo de ver, necesarios de tomarse en cuenta en una nueva organización económica?"

...El comunismo es una organización milenaria en las colectividades del Ande. Imposible desarraigarlo sin desgarrar al mismo tiempo, el espíritu indio, cuya sociabilidad es sustancia de la Raza. Cooperativismo y solidarismo mantienen el ayllu, pese a las catástrofes, enhiesto aún en la abrupta serranía. El AYNÍ, la YURKA, la MITA son instituciones eternas. ¿Por qué y para qué destruirlas? Tenemos que acercarnos a esa organización de avanzado socialismo que crearon los antiguos peruanos, que perfeccionaron los Incas, no solo con ánimo de inquisición arqueológico, sino con espíritu pragmático. El mundo indio forzosamente tiene que ser maestro de reforma sociales".

La idea que la comunidad indígena expresaba y reproducía una antigua tradición comunista/socialista/colectivista, fuertemente arraigada en la conciencia y en el "espíritu indio" estaba bastante difundida entre los intelectuales peruanos. El peculiar "socialismo peruano" era considerado como un hecho, incluso por quienes se le oponían, como por ejemplo Tudela y Varela.

Otro relativo opositor de la comunidad en nombre del modernismo era Abelardo Solís, uno de los destacados intelectuales de Jauja, entonces identificado con *Amauta* y con el intento de Mariátegui de crear un partido marxista. Abelardo Solís de la segunda mitad de los '20, puede ser considerado como una temprana expresión de la actitud marxista eurocéntrica hacia la cuestión agraria e indígena en el Perú. Según él *"el primitivo régimen de las Comunidades, no constituye un ideal agrario"*

90. Carlos Manuel Cox, "Con Luis E. Valcárcel (Interview)", *Libros y Revistas*, N° 8, suplemento de *Amauta*, N° 6, febrero de 1927.

rio propio de nuestra época"⁹¹. La analogía al *mir* ruso demostraba la falta de futuro de la comunidad. Solís demostraba cierto anacronismo histórico al arguir que los bolcheviques en el poder habían alentado la disolución del *mir*, cuando este ya se había disuelto con bastante anterioridad. De todas maneras, los argumentos soviéticos ingresaban por primera vez en el debate socialista e indigenista peruano. Era una actitud que contradecía la aspiración de Mariátegui de encontrar en el terreno peruano, en la realidad social y subjetiva de los andes las bases de una alternativa socialista peruana.

Hay que aclarar que Solís era consecuente en sus posiciones y que estas no dependían tan sólo de analogías con las imágenes sobre la realidad rusa. Su modernismo eurocéntrico se expresa también en su oposición a la enseñanza bilingüe, ya que consideraba al quechua pobre y arcaico, inadecuado para la era moderna. El quechua perpetuaría la inferioridad indígena⁹². Se trataba de una posición radicalmente opuesta a la que habían sustentado en su momento Valcárcel y otros indigenistas⁹³.

Mariátegui apreciaba y publicaba a Solís, pese a la polémica no declarada. Primero, porque se trataba de un autor serio que había realizado una investigación respetable sobre el tema agrario⁹⁴. Segundo, porque expresaba una enérgica y sustentada denuncia del latifundismo y el régimen de las haciendas. Finalmente, porque Mariátegui no quería imponer sus posiciones que aún se estaban formando, sino que prefería confrontar ideas y tesis entre quienes en términos generales compartían unos mismos objetivos básicos.

91. Abelardo Solís, "El problema agrario peruano. La comunidad indígena", *Labor*, N° 3, 8 de diciembre de 1928.

92. Abelardo Solís, "La cuestión del quechua", *Amauta*, N° 29, febrero-marzo de 1930.

93. "El *keswa* no es un idioma muerto sino para quienes ignoran que viven y alientan 'detrás de las montañas', de Colombia a Santiago del Estero, diez millones de hombres que lo hablan. Hemos visto que en cuatro siglos el castellano no ha hecho grandes progresos. Es que la lengua-sangre del espíritu - solo muere con la raza", Luis E. Valcárcel en el reportaje mencionado en la nota 92.

94. Abelardo Solís, *Ante el problema agrario peruano*, Lima, Editorial "Perú", 1928.

Paradójicamente, incluso Solís contribuía, sin proponérselo, a la configuración del mito socialista en torno a la comunidad indígena al sostener que profundas relaciones de solidaridad constituían la base económica de la comunidad indígena. Este supuesto no tenía gran importancia para el futuro desde un punto de vista marxista-materialista como el suyo. Sin embargo, Mariátegui consideraba como importante y hasta decisiva a la dimensión moral y subjetiva de la sociedad, no menos que las condiciones materiales. Partiendo de esa suposición, tan hegemónica en el debate, Mariátegui desarrollaba el argumento central de lo que hemos denominado "mito del socialismo indígena":⁹⁵

"...en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La 'comunidad' corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la 'comunidad', el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla".

Precisamente en vísperas de 1929, cuando las tesis de Mariátegui estaban madurando e iban a ser presentadas en la conferencia comunista latinoamericana frente a críticos marxistas dogmáticos y eurocéntricos, comenzó a sentirse cierto debilitamiento de la hegemonía indigenista en el discurso de la izquierda peruana. Algunos de los compañeros de Mariátegui en el núcleo del partido socialista empezaban a asimilar una actitud eurocéntrica y soviética al dirigirse a analizar, o más bien "clasificar" a la realidad peruana⁹⁶.

95. *Siete ensayos...*, p. 83.

96. Flores Galindo ha analizado el creciente aislamiento político e ideológico en que se encontraba Mariátegui durante el último año de su vida. Enfrentado a Haya de la Torre y de forma distinta también al Comintern, Mariátegui se encontraba con compañeros cercanos que se dejaban llevar por interpretaciones marxistas demasiado simplistas. Algunas cartas de Ricardo Martínez de la Torre parecen corroborar esa interpretación. Martínez de la Torre atacaba a Haya de la Torre por haber idealizado el régimen incaico y las comunidades indígenas, comparándolo con los revolucionarios rusos que habían idealizado al campesino del *mir*. Esa carta enviada a Rabines en París, con copias a otros miembros del partido en el Perú, no puede

También Jorge Basadre, amigo personal de Mariátegui, que prefería adherirse a un socialismo moderado e independiente, expresaba reservas con respecto a la contribución futura de las comunidades al socialismo en el Perú.⁹⁷ *"Si la comunidad ha de servir al socialismo peruano, ha de ser en pequeña escala, y sufriendo transformaciones fundamentales"*.

A pesar de esas críticas y reservas Mariátegui estaba lejos de deshechar sus ideas acerca del potencial socialista de las comunidades. Otras fuentes se encargaban de alimentar su optimismo. El estudiante arequipeño Julio Delgado, por ejemplo, que había sido presentado como *"un fervoroso amigo del indio y se ha preocupado seriamente de sus problemas"*⁹⁸, publicó en *Amauta* un artículo en el que describía las normas y relaciones de reciprocidad en las comunidades y donde estas se habían disuelto⁹⁹.

En la corta relación entre Mariátegui y el joven Delgado se reproducían las relaciones de autoridad intelectual e inspiración de los indigenistas provincianos con Mariátegui. En Delgado Mariátegui vela a una importante fuente de información e interpretaciones, mientras que Delgado esperaba obtener de Mariátegui orientación, herramientas teóricas y legitimización de una reconocida autoridad intelectual. Tal vez, Delgado y otros estudiantes provincianos podrían ser una respuesta socialista e indigenista en favor de las comunidades en momentos en que diversos enfoques eurocéntricos se expandían en el partido de Mariátegui y en sus alrededores.

no considerarse como una toma de distancia del mito del socialismo indígena que venía desarrollando Mariátegui.

Ricardo Martínez de la Torre (Lima) a Eudocio Rabines (París), 17.06.1929, copia enviada a Moises Arroyo Posadas, en Archivo Arroyo Posadas, Centro de Documentación de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.

97. Jorge Basadre, "Marx y Pachacutec", *Nueva Revista Peruana*, N° 1, año 1, agosto de 1929, p. 22.

98. Carta de Armando Rivol (Arequipa), 18.05.1929, en *José Carlos Mariátegui Correspondencia*, tomo 2, p. 564.

99. M. Julio Delgado A., "Normas consuetudinarias y de cooperación indígena en materia agropecuaria", *Amauta*, N° 27, noviembre-diciembre de 1929.

II. LOS NUEVOS INDIOS

El "resurgimiento" indigenista en el contexto cusqueño

En los *Siete Ensayos*, tras resaltar la importancia del indigenismo literario como expresión de una nueva tendencia nacional, de un intento de reivindicación de lo autóctono y de quienes eran entonces la gran mayoría de los peruanos, Mariátegui señaló las limitaciones inherentes del indigenismo literario:¹ *"La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla"*.

Aparentemente, Mariátegui era plenamente consciente de la distinción entre el indigenismo de intelectuales *místis* en los andes y la conciencia social de los mismos campesinos indígenas. Sin embargo, parecería olvidar esta distinción, llevado por su entusiasmo ante varios fenómenos indigenistas, y extraer conclusiones prematuras sobre el estado de conciencia y el potencial revolucionario del supuesto despertar indígena. Esta confusión alimentaba su impaciencia voluntarista, permitiéndole insertar las expectativas por el *"nuevo indio"* como un elemento más en la narrativa del mito del socialismo indígena. Los indígenas no sólo eran los portadores de un espíritu socialista desde la antigüedad al

1. *Siete ensayos...*, p. 335.

presente y éste la base de un futuro socialismo peruano, sino que su resurgimiento era inminente.

Un típico ejemplo de creación de falsas expectativas es la entusiasta reacción de Mariátegui frente a la creación del grupo 'Resurgimiento' en Cusco:²

"Acaba de nacer en el Cusco una asociación de trabajadores intelectuales y manuales —profesores, escritores, artistas, profesionales, obreros, campesinos— que se propone realizar una gran cruzada por el indio [...] las reivindicaciones de la raza habían entrado en una nueva fase y habían adquirido más amplio alcance, de modo que el antiguo método 'pro-indígena', de fondo humanitario y filantrópico no era ya, absolutamente, válido.

Conforme a esta convicción, me parece evidente que el Grupo Resurgimiento, que llega a su debido tiempo, inicia una nueva experiencia, propia de la nueva situación histórica. Hasta en el hecho de que la voz reivindicatriz parta esta vez del Cusco creo ver un símbolo. La sede lógica de la Asociación Pro-Indígena era Lima. La sede natural del Grupo Resurgimiento es el Cusco".

El mismo relato de los hechos, y no sólo su interpretación, es inexacto y confunde. Pro venga el error de las expectativas de Mariátegui o de la información proveída por el grupo *Resurgimiento*, no existen indicios de la participación de obreros o campesinos en el grupo, a no ser que le demos una interpretación muy amplia y abarcadora a ambos términos. Se trataba de un reducido grupo de intelectuales indigenistas entre quienes se destacaba Valcárcel³. En su mayoría pertenecían a la generación de la reforma universitaria local (1909), conocida como la "Escuela Cusqueña", que en la segunda mitad de los 20 ocupaban posiciones importantes en la élite cultural y social de la ciudad. Contra-

2. José Carlos Mariátegui, "La nueva cruzada Pro-Indígena", *El proceso del gamonalismo-Boletín de defensa indígena*, N° 1, en *Amauta* N° 5, enero de 1927.

3. En sus memorias Valcárcel mencionó como fundadores a Uriel García, Casiano Rado, Luis Felipe Paredes, Luis Felipe Aguilar y Felix Cosío. En *Amauta* Mariátegui menciona también al publicista Roberto La Torre uno de los primeros marxistas cusqueños. Luis E. Valcárcel, *Memorias*, Lima, IEP, 1981, p. 245.

riando las expectativas de Mariátegui, el grupo no incluía a indígenas. El método pro-indígena (o indigenista) seguía en pie. A lo más, la novedad era que en los estatutos del grupo se estipulaba que a sus reuniones serían invitados representantes indígenas para que presenten sus quejas y reivindicaciones⁴. El hecho que el grupo se haya organizado en el Cusco y no en Lima era indicativo de los procesos sociales e ideológicos que atravesaban los intelectuales cusqueños, pero no significaba nada en cuanto al estado de conciencia y organización de los indígenas.

Mariátegui debe haber notado el carácter paternalista de las primeras declaraciones del grupo⁵. El paternalismo se atenuaba al definir el texto como un borrador que no pretendía ofrecer un programa para solucionar el problema indígena, sino tan sólo actuar en solidaridad con el indio.

Uno de los procesos por los que atravesaron aquellos mistis cusqueños había sido el cambio de su percepción de la rebeldía indígena. Esta cuestión estaba claramente vinculada con la decisión de fundar el grupo:⁶

EL GRUPO 'RESURGIMIENTO' se ha fundado para decir al país: mientras los indios sean acosados como fieras, mientras la violencia que con ellos se ejercita siga produciendo la desesperación en las multitudes sumisas de las viejas comunidades incaicas, se cieme sobre

4. Artículo 8) g) del estatuto. Casiano Rado (secretario general), "Estatutos del Grupo 'Resurgimiento'", *El proceso del gamonalismo-Boletín de defensa indígena*, N° 1, en *Amauta* N° 5, enero de 1927.

Esta tampoco era una novedad total. En realidad se trataba de continuar, en una organización extra-oficial y hasta opositora, lo que algunos de los participantes habían hecho en el marco del Patronato oficial, o sea, escuchar y discutir quejas de indígenas y comunidades.

5. Artículo 1) del estatuto: "Ampará material y moralmente a los indígenas, a quienes considera como hermanos menores en desgracia".

6. Grupo Resurgimiento, "La violenta situación de los indios en el departamento del Cusco", *El proceso del gamonalismo-Boletín de defensa indígena*, N° 2, en *Amauta* N° 6, febrero de 1927.

el Perú un peligro de muerte, mucho mayor que los conflictos internacionales.

Las atrocidades sin nombre que se cometen con la indiada conducirán a un fatal estallido, a una cruenta, formidable guerra de razas.

Cumplimos un deber elemental dando la alerta".

El temor a la "guerra de razas" era uno de sus móviles. Sin duda, un temor típico de quién pertenece al grupo social dominante y mira hacia la sociedad desde ese ángulo. La diferencia entre una organización indigenista en Cusco o en Lima, entonces, no tenía nada que ver con cierto grado de autenticidad indígena como suponía Mariátegui, sino con la proximidad a lo que se percibía como la "línea de frente" étnica⁷.

El exagerado entusiasmo de Mariátegui frente a 'Resurgimiento' era parte de su entusiasmo por los textos anteriores de Valcárcel y por *Tempestad en los Andes*, el nuevo libro que iba a editar⁸. Mariátegui se dejaba llevar por la retórica revolucionaria de Valcárcel. Hasta que punto ésta podía crear confusión, podemos deducir de las mismas memorias de Valcárcel, quién recuerda que muchos en Cusco creyeron que era comunista, por su radicalismo indigenista, por sus relaciones con Mariátegui y por su célebre frase "el proletariado indígena espera a su Lenin"⁹. También Mariátegui había creído entender de ésta que Valcárcel

7. Renique observa que "Resurgimiento" apareció después que habían finalizado las grandes rebeliones indígenas en el sur del Perú. Por lo tanto tiende a interpretarlo como una expresión de las aspiraciones regionalistas y políticas regionales de los intelectuales cusqueños. Compartiendo esa apreciación creo sin embargo que hay que tomar en cuenta el temor de los mistis ilustrados a la "guerra de razas" tras la ola de rebeliones anteriores.

José Luis Renique, *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima, Cepes, 1991, p. 110.

8. También Renique se refiere a lo desproporcionada de la reacción de Mariátegui frente a 'Resurgimiento', explicándola como parte del desconocimiento de la realidad andina y sus limitado número de interlocutores en Cusco. Renique (1991), p. 111 nota 48.

9. Valcárcel (1981), p. 251.

Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Ed. Universo, 1975, (ed. original en 1927), p.

había llegado a una conciencia socialista revolucionaria¹⁰, éste no confirmó esta interpretación, pero tampoco la negó. Lo revolucionario en *Tempestad en los Andes* no era sólo la mención del esperado Lenin. Se trataba de un manifiesto lírico que pretendía anunciar el inminente levantamiento indígena contra el dominio *misti* y una nueva era, en la que los andes serán el centro de la cultura hegemónica. La sociedad andina era presentada dicotómicamente: una minoría de crueles blancos y mestizos y una mayoría de indígenas "puros" que aún conservaba su antiguo carácter. El choque era frontal y casi inevitable. Los mestizos eran presentados como criaturas híbridas, que asumían las peores cualidades de ambas razas¹¹. Los únicos no-indios aceptados por los indígenas eran quienes se unían a ellos, los trataban de iguales y les traían un mensaje de liberación. Si bien los indios se aprestaban a "despertar", a ser "nuevos indios", aún necesitaban líderes, orientadores, ideólogos. Personajes de este tipo aparecían en los diversos cuentos o pasajes del libro: el alemán Karl Lamp "el Inka rubio de Paucartambo", o los misioneros adventistas en Puno. Estos agentes exteriores del despertar indígena eran representados de forma ambivalente. Por un lado, resulta obvio que eran necesarios, pero, en todos los casos citados en el libro terminaban defraudando o incapaces de concluir el proceso liberador. Me permito suponer que lo que faltaba era que indigenistas peruanos como Valcárcel, y no extranjeros, se pongan a la cabeza del despertar indígena. Ese era el verdadero significado de "el proletariado indígena espera su Lenin"¹².

10. Ibid, José Carlos Mariátegui, "Prólogo", p. 12.

11. "La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica: alcohol, mala fe, parasitismo, ocio, brutalidad primitiva. La pesadez plúmbea de sus días todos iguales se interrumpe a veces con la ráfaga sangrienta de un crimen". Ibid, p. 40.

En "El pecado de las madres", uno de los cuentos cortos más escalofriantes, la prédica anti-mestizaje llega a su extremo, junto con el patriarcalismo y la actitud sexista de Valcárcel, pp. 47-50.

12. Al finalizar una conferencia en la universidad de Arequipa Valcárcel había sido bien explícito: "Esta 'alma grande que despierta' (la terminología spengleriana es imprescindible), esta alma dotada de una demiúrgica voluntad de cultura, ha menester del grupo de escogidos que vive, siente, obra y sabe morir en nombre del pueblo".

Como ya lo señalamos, Mariátegui creyó distinguir en *Tempestad en los Andes* a los mitos revolucionarios necesarios para la resurrección indígena. El libro incluía una idealización del pasado incaico, una negación de la colonia y los restos de lo colonial, la idealización de las comunidades indígenas, la fe en la profunda esencia de la raza/espíritu indígena y en su inminente despertar. En fin se trataba de un texto que parecía incluir todos los componentes necesarios para un mito revolucionario.

Para entender todos los significados, no necesariamente revolucionarios y seguramente no socialistas, envueltos en el texto y en el indigenismo de Valcárcel es necesario un análisis contextualizador, que toma en cuenta las perspectivas de la intelectualidad cusqueña y otros de sus textos y posiciones.

Quienes eran plenamente conscientes de la distancia entre Valcárcel y una actitud socialista o comunista revolucionaria, eran los fundadores de la primera célula comunista cusqueña¹³. Desde su punto de vista, la proximidad entre Valcárcel y Mariátegui era una de las causas de su actitud de reserva y sospecha frente a los intentos de Mariátegui de liderar un partido marxista peruano¹⁴. A pesar de la correspondencia que

13. Las dos principales versiones sobre la fundación de la célula comunista cusqueña concuerdan en su apreciación esencialmente negativa de Valcárcel.

Ferdinand Cuadros, *La vertiente cusqueña del comunismo peruano*, Lima, Ed. Horizonte, 1990; Julio G. Gutiérrez L., *Así nació el Cuzco rojo*, Cusco, 1987.

Existe también un artículo de Nicolás Lynch, tal vez el primero en señalar la problemática, "La polémica Indigenista y los orígenes del Comunismo en el Cusco", *Crítica Andina* (Cusco), N° 3, 1979.

14. Cuando a fines de 1929 los comunistas cusqueños recibieron una carta de la oficina de la comintern en Buenos Aires en la que se les recomendaba entrar en contacto con Mariátegui en Lima, ellos le enviaron una carta confidencial en donde explicaban las causas de su reserva anterior y de que habían acudido a la Comintern directamente. La primera razón era la adopción del título "Socialista" por parte del partido de Mariátegui. La segunda era que "como resultado de la huelga universitaria del '27, con la que iniciamos nuestra labor desenmascarando 'apostolados' falsos tuvimos el prejuicio de que en criterio suyo valía más la 'personalidad' literaria de Valcárcel que nuestra buena voluntad de principiantes e inexpertos".

José Carlos Mariátegui. *Correspondencia*, pp. 713-714.

mantenía con cusqueños¹⁵ y su marcado interés por Cusco, resulta que Mariátegui no era del todo consciente de las posiciones políticas, sociales y culturales en la escena local y los significados que adquirirían diversas expresiones de indigenismo en ese contexto.

En la década del '20 Cusco era el principal centro indigenista. La popularidad de las actitudes indigenistas en Cusco puede entenderse desde el punto de vista del efecto fortalecedor del indigenismo y el incaísmo al local-patriotismo cusqueño, el llamado "cusqueñismo"¹⁶. El significado simbólico de Cusco, como la antigua capital incaica, les otorgaba a los intelectuales cusqueños cierto poder simbólico en el discurso indigenista.

Pero, la explicación al desarrollo del indigenismo cusqueño no puede quedarse o reducirse tan sólo al terreno de las ideas o los símbolos. Tamayo Herrera y Renique ya explicaron el efecto de las comunicaciones y la penetración de intereses económicos comerciales en la región a principios de siglo que introdujeron una dinámica de modernización creando en la ciudad expectativas de renovación y desarrollo¹⁷.

El indigenismo cusqueño surgió, entonces, como parte de la conciencia regionalista de la élite modernizadora preocupada por utilizar, orientar e incentivar los primeros procesos de modernización¹⁸. La dinámica creada acentuó la diferenciación social y cultural dentro de la ciudad de Cusco, cuya población aumentó en forma significativa¹⁹. Por lo tanto tampoco se puede hablar de un sólo tipo de regionalismo

15. Valcárcel era su principal corresponsal en Cusco. De las cartas halladas y publicadas hasta ahora, se cuentan 11 cartas de Valcárcel a Mariátegui y 2 de Mariátegui, en un lapso de unos 4 años.

16. Sobre el "cusqueñismo" en general ver: Luis Nieto Degregori, "Tres momentos en la evolución del cusqueñismo", *Márgenes*, N°s 13-14, nov. 1995, pp. 113-161.

17. Renique (1991), José Tamayo Herrera, *Historia social del Cuzco republicano*, Lima, Ed. Universo.

18. El proceso ideológico es descrito en: José Luis Renique, "De la fe en el progreso al mito andino: los intelectuales cusqueños", *Márgenes*, 1, 1987, pp. 9-33.

19. Según los censos de 1912 y de 1940 la población se duplicó en ese período de 20 mil a casi 41 mil. Tamayo Herrera (1981).

cusqueño o de un sólo tipo de indigenismo. La heterogeneidad local y el contexto tan distinto al de Lima creaban dificultades de interpretación para quienes como Mariátegui pretendían avistar desde Lima motivos de esperanzas en los nuevos vientos que soplaban en los Andes, sin conocer el contexto local y regional.

En cierta forma no es tan justo reclamarle a posteriori a Mariátegui por no haber sido consciente de los diversos significados envueltos en el indigenismo cusqueño. Ni siquiera muchos años más tarde los historiadores no se pudieron liberar de una tendencia simpatizante y acrítica hacia el discurso indigenista²⁰.

Algunas posibles causas del rechazo que los jóvenes comunistas cusqueños sentían hacia la personalidad de Valcárcel surgen de la lectura subvertora del indigenismo cusqueño que nos ofrece Marisol de la Cadena. En su análisis de los valores de la sociedad cusqueña a través de concepto de la "decencia" hecha luz sobre los significados más conservadores del discurso indigenista²¹. La considerable distancia entre la retórica indigenista radical y el comportamiento diario de los intelectuales indigenistas que formaban parte integral y conformista de la sociedad señorial y de sus jerarquías étnico-culturales, puede haber sido un suficiente motivo de desilusión para algunos jóvenes idealistas. Casi todos los destacados indigenistas cusqueños eran hijos de hacendados o poseían haciendas a través de enlaces matrimoniales. La posibilidad de repartir o abandonar sus propiedades, o al menos modificar los códigos de comportamiento señoriales, jamás surgió. En sus memorias Valcárcel menciona como sobreentendidos a sus sirvientes, a la hacienda

20. A los sumo algunos autores marxistas señalaban los errores o limitaciones de los indigenistas en relación a una supuesta verdad ideológica. Por ejemplo, Lynch (1979) o Degrogori, Valderrama, Alfajeme y Ballve, *Indigenismo, clases sociales e identidad nacional*, Lima, CELATS, 1978.

José Tamayo Herrera, sin duda el mejor conocedor del Cusco de la época, no logra una perspectiva crítica, por su proximidad personal a los personajes. Puede decirse que se convierte en el decidido defensor de los indigenistas cusqueños.

21. Marisol De La Cadena, "Decencia y cultura política: los indigenistas del Cuzco en los años veinte", *Revista Andina*, año 12, N° 1, julio de 1994, pp. 79-136.

que su mujer heredó y al dinero de su venta que le permitió una cómoda instalación en Lima en 1930²².

En la ciudad de Cusco los intelectuales indigenistas eran respetables señores, que ocupaban cargos oficiales y se comportaban acorde a lo esperado de señores de su clase. De La Cadena indica, por ejemplo, que los indigenistas se cuidaban de casarse dentro de la élite "decente", manteniendo relaciones extra-matrimoniales con mestizas "indecentes". Quién como Valcárcel mantenía un comportamiento humano y "decente", reconocían a sus hijos de estas relaciones y los ayudaban económicamente. Pero, ni barajaban la posibilidad de casarse o presentarse en público con la mujer "indecente". Quien rompía estos códigos de comportamiento era definido como "loco" por sus mismos amigos intelectuales²³.

Pero, la crítica de De la Cadena al indigenismo es aún más profunda. Según su análisis la retórica indigenista sirvió como herramienta de encumbramiento social de una élite cultural que intentaba definir parámetros de "decencia". Los jóvenes comunistas, críticos de los encumbrados indigenistas, no definieron su crítica en estos términos, pero pareciera que como diarios testigos percibían a esa maniobra ideológica.

Una de las objeciones más importantes a Valcárcel se refería a su actitud contra los mestizos y el mestizaje. El y la mayoría de los indigenistas acusaban a los considerados mestizos, las clases intermedias y los asalariados en la ciudad de Cusco, de ser los peores explotadores de los campesinos indios. Sin duda, estas capas intermedias eran las que estaban en contacto más cotidiano con los campesinos que llegaban a la ciudad y por lo tanto participaban directamente en los mecanismos de explotación. Naturalmente estas relaciones cotidianas eran las que producían más quejas por parte de los campesinos. Los personajes más típicamente acusados de expoliar a los indígenas eran

22. Valcárcel (1981), pp. 208-209.

23. De La Cadena relata el caso de Miguel Corazao que por su público amor a una chichera mestiza fue tildado de "loco" por la sociedad "decente". El caso es mencionado por Valcárcel (1981) p. 32.

los *rescatistas* que aguardaban a los campesinos en las afueras de la ciudad y les compraban la mercadería para el mercado, las *chicheras* y los *tinterillos*. Acusando a estos grupos, supuestamente mestizos, de ser indecentes y explotadores de indios, los indigenistas exaltaban su propia decencia y su condición de supuestos blancos.

Los intereses de la élite cusqueña se reflejaban incluso en la imagen que creaban y difundían del “*gamonal*”. Este era descrito como un latifundista ilegítimo, violento usurpador de terrenos de indígenas, de dudoso origen (o sea no perteneciente a las distinguidas familias decen-tes), o, como una autoridad estatal, llegado de afuera de la región, que abusa de su autoridad y se comporta en forma indecente. Físicamente las descripciones de los gamonales tendían a presentarlos como mestizos.

De La Cadena explica que por esos medios la élite cultural indigenista procuraba de delegitimar a muchos de sus poderosos rivales en el ámbito local y regional. Bajo la bandera de defensa de los indígenas se mal ocultaban las aspiraciones de la élite cusqueña de dominar el entorno agrario. Por otro lado, la definición de los indígenas como campesinos, y de las clases populares urbanas como mestizas, les permitía “ignorar” la presencia de indígenas en la ciudad, incluso sirviendo en sus propias casas.

Mariátegui que sólo conocía a los textos cusqueños y a algunos de sus autores que lo habían visitado en Lima, desconocía los contextos en que habían sido escritos. Por eso tendía a aceptar sin mayores reservas la descripción negativa y uniforme que hacía Valcárcel de los poblados mestizos²⁴. A pesar de su habitual sensibilidad hacia los textos y su espíritu, estaba demasiado enamorado del discurso indigenista provinciano como para reparar en sus funciones sociales elitistas. Ni siquiera en casos en que el elitismo se hacía evidente desde el mismo texto, como el artículo firmado por José Gabriel Cosío y que fuera publicado en *Amauta*²⁵.

24. José Carlos Mariátegui, “Prólogo”, en Valcárcel (1975), p. 10.

25. José Gabriel Cossio, “Tucupac Munasccan. Comedia Quechua. El autor visto y oído por José Gabriel Cossio y algunas acotaciones de Gamaliel Churata”, en *Libros y*

Cosío, uno de los intelectuales cusqueños más destacados, describía sus encuentros en Puno con Inocencio Mamani, un joven dramaturgo indígena. Mamani, de 19 años, había estudiado algunos años en una escuela de los adventistas, trabajaba como agente repartidor de diarios y revistas (entre ellas la misma *Amauta*) y era uno de los discípulos del poeta indigenista local Gamaliel Churata²⁶.

A pedido de Churata, Cosío, uno de los más reconocidos quechuistas de Cusco, accedió a entrevistar a Mamani y leer un drama suyo. En su segundo encuentro, tras la lectura, Cosío expresó su aprecio hacia la obra de Mamani, “*para haber salido de la pluma sencilla de Ud. y del poco caude conqué todavía posee*”. Sus mayores reparos se referían a inexactitudes en el uso del quechua, por ejemplo el uso de los diminutivos “*ito*” o “*ita*” como en castellano en lugar del “*cha*” quechua. Las repetidas explicaciones de Mamani que para ser entendido había utilizado las formas usuales entre los quechua-parlantes puneños, no conformaban a Cosío, por más que Mamani exprese su reconocimiento que el quechua de Cusco es el puro y el castizo. Frente a la obstinación de Mamani, Cosío participaba a los lectores de su casi desesperación: “*Pero Mamani contesta con el consabido pretexto. Así se dice y se emplea entre las gentes de mi pueblo!... Y no hay más nada que hacer...*”

Lo que le queda a Cosío es prometerle a Mamani que le enviará copias de dramas considerados clásicos en quechua cusqueño y recomendarle aprender técnicas de teatro moderno “*para no hacer muy exóticas sus creaciones*”.. Realmente sorprende que Mariátegui, director de *Amauta*, no haya sentido la necesidad de tomar distancia del paternalismo del intelectual indigenista hacia quien podía ser considerado como un primer brote de aquella, tan esperada por él, literatura indígena.

Revistas, Nº 16, suplemento de *Amauta*, Nº 14, abril de 1928. Este reportaje en *Amauta* es la única fuente en que el apellido del intelectual cusqueño aparece con dos eses, por lo que lo mencionaremos como en las demás fuentes con una sola.

26. Algunos datos sobre Mamani, en: José Luis Ayala, “Inocencio Mamani Mamani”, *Anuario Mariáteguiano*, Nº 3, 1991, pp. 123-124. Sobre Gamaliel Churata ampliaremos más adelante.

El artículo de José Gabriel Cosío sobre Inocencio Mamani confirma la tesis de César Itier sobre el papel elitista del purismo quechuista de los intelectuales cusqueños²⁷. Les servía a la vez para establecer jerarquías socio-culturales dentro del ámbito *misti* y urbano, para unirse con una supuesta legitimidad incaica y alzarse por sobre otros centros indigenistas andinos. Lo que muestra otra faceta de la condena de los mestizos y el mestizaje por parte de Valcárcel.

Sin embargo, la actitud de Valcárcel hacia los mestizos en otro contexto, en un texto que se publicó adjunto a *Tempestad en los Andes*, demuestra incoherencias aparentes. En la universidad de Arequipa, Valcárcel había pronunciado un discurso incendiario que le valió unos días de prisión bajo la acusación de fomentar el separatismo de lo que denominó "*SudPerú*"²⁸. Al comienzo de la conferencia había dicho que "*El mestizo arequipeño es un tipo racial de excelencia. En esta región del país dió la sangre mezclada de conquistadores e indios el fruto escogido...*".

Puede interpretarse esas palabras como una forma de adulación al público de oyentes. Pero, si revisamos el contenido regionalista del discurso vemos que refiriéndose a "*SudPeru*" Valcárcel le asignaba a Arequipa una función cultural acorde con su ubicación geográfica, conectar la costa con los andes. Por lo visto, el mestizaje racial era adecuado a su papel cultural. Por el contrario, Cusco, con su importancia simbólica y cultural debía ser la fortaleza de la cultura indígena, por lo que todo mestizaje o hibridez serían negativos. Esta visión influía en los contenidos indigenistas de las obras de Valcárcel de una forma que los intelectuales limeños como Mariátegui no eran concientes.

27. César Itier, "Lenguas, ideología y poder en el Cuzco: 1885-1930", en Juan Carlos Godenzzi (Ed), *El quechua en debate*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de las Casas', 1992. Itier también es autor de un importante trabajo de investigación sobre el teatro quechua en Cusco.

César Itier, *El teatro quechua en el Cuzco*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 1996.

28. El texto del discurso fue publicado por Mariátegui: Luis E. Valcárcel, "El problema indígena (conferencia en la universidad de Arequipa)", *Amauta*, N° 7, marzo de 1927.

Hemos visto como el indigenismo cusqueño, aún siendo una corriente de renovación cultural y social que atacaba a las elites más tradicionales de los hacendados conservadores, era sin embargo una corriente elitista, que defendía intereses de un grupo reducido de intelectuales *mistis*. En su actuación la corriente indigenista había obtenido cierta hegemonía ideológica en los ámbitos de la palabra escrita y había adquirido poder simbólico en el plano nacional. Sin embargo, no había efectuado ningún cambio significativo en las relaciones sociales, en las jerarquías étnico-culturales, o en el ethos señorial en el cual actuaba, sino más bien tendía a preservarlos y reproducirlos. Aún así, o precisamente por lo que hemos sustentado, queda la duda de como entender el pathos revolucionario de algunos párrafos de *Tempestad en los Andes* que tenían gran importancia en ojos de Mariátegui. Porqué un indigenista paternalista y elitista como él se expresaba así:²⁹

"Pro-indígena, Patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quién domina cinco siglos. Nunca el gesto severo de justicia, nunca la palabra viril del hombre honrado, [...] Concluya una vez por todas la literatura lacrimosa de los indigenistas.

"El campesino de los Andes desprecia las dulces palabras de consuelo."

El párrafo es más sorprendente aún si consideramos que el mismo Valcárcel fue miembro de la Asociación Pro-Indígena y muy poco tiempo antes participó activamente en la comisión cusqueña del Patronato de la Raza Indígena. También aquí, la clave radica en el contexto cusqueño en que las palabras fueron escritas. Esta vez no sólo en el contexto social y cultural, sino en el terreno político.

La dinámica de las relaciones entre los intelectuales cusqueños y Leguía puede hechar luz sobre ese ataque abierto al Patronato, que desde 1924 era la única institución indigenista del régimen. Creo que

29. Valcárcel (1975), p. 27.

el radicalismo indigenista de Valcárcel dependía también de sus cambiantes relaciones con el régimen de Leguía.

Según Tamayo Herrera el régimen de Leguía desde sus comienzos fue mal visto en el Cusco, debido a su corrupción, provocando el rechazo generalizado de los cusqueños³⁰.

La oposición a Leguía en 1919-1920 por parte de la elite modernizadora de Cusco contradice la tendencia generalizada de los indigenistas y las elites provincianas ilustradas que depositaban en el nuevo gobierno "*esperanzas de modernidad, industrialización, descentralismo y progreso*"³¹. Más aún, puede verse como una desagradada vuelta de espaldas por parte de la generación de la "Escuela Cusqueña" hacia quién en su primera presidencia (1908-1912) colaboró con su reforma universitaria, enviándoles a Albert Giescecke como rector. Valcárcel y sus compañeros habían obtenido poder político local y en 1919 estaban a punto de traducirlo a poder nacional, cuándo la subida de Leguía les frustró los planes.

Valcárcel ya había sido miembro del consejo municipal en 1914. En las postrimerías de la República Aristocrática, la joven intelectualidad cusqueña obtenía ya sus cuotas de influencia en el poder central por intermedio del partido liberal, miembro de la coalición que junto con los civilistas y el ejército derrocó a Billinghurst (de quién Valcárcel alcanzó a ser partidario en 1912). El ministro de Instrucción, el liberal Wenceslao Valera, fue quién nombró a Valcárcel catedrático de Historia del Perú en la Universidad San Antonio Abad del Cusco. Para las elecciones de 1919, Valcárcel ya fue elegido diputado por la provincia de Chumbivilcas, que no conocía antes de la elección, realizando una típica campaña electoral al estilo oligárquico³². El golpe de Leguía que anuló las elecciones al

congreso no le permitió al joven Valcárcel ocupar su puesto de diputado. He aquí un claro móvil de los indigenistas cusqueños para oponerse a Leguía.

Como opositor Valcárcel se vio envuelto en varias conspiraciones. La oposición a Leguía no acarrea una pérdida automática de cuotas de poder local en Cusco. Hasta 1923, antes que José Angel Escalante se pasara a filas oficialistas, Valcárcel fue su segundo en la redacción de *El Comercio* cusqueño, y ocupó diversos cargos oficiales como jefe de la "*Delegación Peruana de Arte Incaico*" que salió de gira por Bolivia y Argentina a fines de 1923. Por esa época era considerado como uno de los profesores más influyentes en la universidad cusqueña. Todo esto, en momentos en que algunas provincias del departamento eran escenarios de sublevaciones indígenas y de crueles enfrentamientos, que se iniciaron con el incentivo de los indigenistas radicales involucrados con el régimen y el Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyu. En otras palabras, en los momentos cumbres del radicalismo indigenista del régimen y de sublevaciones campesinas en el sur andino, Valcárcel se limitaba a difundir un indigenismo cultural, "*platónico*" según la mordaz definición de Mariátegui dirigida a otras incaístas no comprometidos.

Una vez que fueron purgados del gobierno los "germanistas" y con ellos los indigenistas más radicales y que fueron reprimidos y controlados los delegados del Comité Tahuantinsuyu, el indigenismo oficial se centró en el moderado Patronato, dirigido por el Arzobispo de Lima Carlos Lisson³³. Valcárcel integró la comisión cusqueña del patronato durante 1922-1925. Paralelamente limitó sus expresiones opositoras.

Bajo el liderazgo del abogado indigenista Luis Felipe Aguilar, el Patronato cusqueño tuvo una actuación intermedia entre las reivindicaciones indígenas y los intereses de los hacendados y las autoridades denunciadas. Mientras los hacendados lo consideraban como una institución agitadora similar al Comité Tahuantinsuyu, hubo hasta quién lo

30. José Tamayo Herrera, *El Cusco del Oncenio. Un Ensayo de Historia Regional a través de la Fuente de la Revista 'Kosko'*, Lima, Univ. de Lima, 1989, pp. 15-16.

31. Manuel Burga, "Los profetas de la Rebelión (1919-1923)", en Deler y Saint-Geours, *Estados y Naciones en los Andes*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986, pp. 463-515.

32. Valcárcel (1981), pp. 200-203.

33. El estudio más detallado sobre el funcionamiento del Patronato es: Wilfredo Kapsoli y Wilson Reategui, *El Campesinado Peruano: 1919-1930*, Lima, UNMSM, 1987.

acusó de tendencias socialistas³⁴, Aguilar se oponía terminantemente al Comité y acusaba a sus delegados de difundir falsas ilusiones sobre la restauración del orden incaico³⁵. Otro miembro del patronato Felix Cossio (hermano de José Gabriel), consideraba que había que proteger a los indígenas de la maligna influencia del Comité Tahuantinsuyu, de clara "tendencia bolchevique"³⁶. Valcárcel participaba de la actitud hostil hacia el Comité Tahuantinsuyu. A pesar de la retórica indigenista radical que iba adoptar un par de años más tarde, sus reservas hacia el Comité perduraron y se expresan en sus memorias³⁷.

Tan sólo en 1926, cuándo la ola de las sublevaciones indígenas estaba en franco descenso, aunque la tensión y la conflictividad no desaparecieron, Valcárcel adoptó sus posiciones más radicales. Eran los momentos en que el régimen de Leguía daba signos de declive, pretendía reconciliarse con los elementos más conservadores y ya no daba apoyo debido ni siquiera al Patronato. En Cusco se agudizaba el enfrentamiento entre la elite cultural y el régimen. La universidad era un centro de conjuraciones anti-leguistas de diverso tipo. Durante varias semanas Valcárcel tuvo que ocultarse al ser requerido por el Prefecto³⁸. En este contexto de enfrentamiento con el gobierno hay que ubicar a *Tempestad en los Andes* y al discurso de Arequipa, dos vehementes documentos indigenistas y andinistas en momentos en que Leguía se despojaba de

34. Roberto Garmendía acusaba al gobierno de apoyar ciegamente a los indígenas, ironizando que habría que borrar de la constitución las garantías a la propiedad privada y organizar el régimen de soviets. Citado por Renique (1991), p. 82, publicado en 'El Comercio', (Cusco), 16.10. 1922.

35. Datos sobre Aguilar, desde una óptica simpatizante, en Tamayo Herrera (1980), pp. 213-219.

36. Citado por Renique (1991), p.88, De Felix Cossio, "La Universidad del Cusco frente al problema regionalista", *Revista Universitaria* (Cusco), N° 35, p. 39.

Es difícil encontrar cierta coherencia ideológica en las actitudes de los hermanos Felix y José Gabriel Cossio durante los años 20. Felix que era el más comprometido políticamente fue profesor de la Universidad Popular -"González Prada" poco tiempo después de la cita anterior, en ese marco dió un curso sobre "Los sindicatos en la historia" frente a obreros, artesanos y jóvenes estudiantes cusqueños. Gutiérrez (1987), p. 14.

37. Valcárcel (1981), pp. 235-236.

38. Ibid, pp. 228-229.

los últimos restos del indigenismo inicial y había deshechado sus promesas descentralistas por una política extremadamente centralista.

Mariátegui no sabía en que medida la retórica indigenista y regionalista de Valcárcel expresaba intereses sectoriales de una elite cultural cusqueña e intereses políticos cuyunturales. ¿En que medida esto significa que no se trataba de una verdadera radicalización en las posiciones de Valcárcel y de otros indigenistas cusqueños? No se puede negar que el encuentro con los testimonios de representantes indígenas en las sesiones del Patronato deben de haber causado su efecto. Además hay que tomar en cuenta el gran impacto que causaron las rebeliones indígenas en la vida cotidiana de los andes y en la mutua percepción de indígenas y mistis, también en la ciudad de Cusco.

Al respecto vale la pena prestar atención a cierta apología de Valcárcel tras algunas críticas que recibió *Tempestad en los Andes*³⁹. La misión del libro habría sido advertir y promover un debate sobre la inminente resurrección indígena. La óptica de Valcárcel era dual. Por un lado, la de un indigenista radical que saludaba al despertar indígena, y por el otro, el de un criollo que temía, advertía y llamaba a una inmediata acción de las elites ilustradas para evitar una cruenta "guerra de razas". Me parece que esta dualidad era esencialmente compartida por Mariátegui. Al fin de cuentas, una sublevación indígena generalizada, con una ideología restauracionista incaica, que aspire a liquidar la presencia *misti* en los andes era totalmente contraria y contraproducente para el proyecto nacional integrador que postulaba. El verdadero punto de contacto entre Mariátegui y Valcárcel era alrededor de la cuestión nacional. Ambos querían un cambio profundo, que exprese a la mayoría indígena y cree a la única nación peruana posible. Mariátegui veía esta posibilidad en el marco de un orden socialista, Valcárcel ponía su énfasis en el cambio de identidad cultural y en el terreno de las relaciones de poder entre las regiones. Durante la segunda mitad de los '20 ambos caminos parecían coincidir.

39. Luis E. Varcárcel, "Génesis y proyecciones de 'Tempestad en los Andes'", *Amauta*, N° 11, enero de 1928

EL MESTIZO COMO "NUEVO INDIO"

Los ecos negativos sobre Valcárcel que le llegaban a Mariátegui, provenientes de otros interlocutores cusqueños, deben haberlo confundido. Según parece, no quería intervenir en conflictos aparentemente personales, manteniendo su lealtad hacia su amigo, sin dejar de cultivar relaciones con otros cusqueños.

El conflicto entre Valcárcel y el ala izquierda de la joven intelectualidad cusqueña tenía cierta dimensión personal, junto a un sentido generacional, social e ideológico. El principal conflicto personal estalló en 1927 en torno a las elecciones del rector de la universidad. Dos amigos personales de Valcárcel se disputaban el cargo, Eufrocio Álvarez y Uriel García. Por razones políticas, ajenas a la universidad, Valcárcel, el catedrático más influyente, apoyó a Álvarez adjudicándole la victoria y rompiendo su amistad con García. La mayoría de los estudiantes apoyaban al último, pero a pesar que sus voces se hacían oír desde la reforma de 1909, la votación se efectuaba sólo dentro del cuerpo docente. Los estudiantes protestaron y salieron en huelga exigiendo más participación en el gobierno universitario. García, un serio y modesto profesor, se convirtió en el representante de la nueva generación de estudiantes contra la histórica generación de 1909 que se había convertido en un nuevo establishment universitario.

Un conflicto de índole ideológico polarizaba prácticamente a los mismos actores, Valcárcel y García, alrededor de la cuestión de los "nuevos indios" y del mestizaje. El debate llegó también a las páginas de *Amauta*. Frente a los argumentos de continuidad entre los indígenas incaicos y contemporáneos y contra la difamación de los mestizos, Uriel García sostenía que el proceso histórico de la conquista, la colonia y la república había creado a un "nuevo indio", el mestizo.⁴⁰ Este sería el verdadero nuevo peruano, el tipo nacional, perteneciente a una nueva capa social dinámica y capaz de conducir a la modernización regional y nacional. Además, García ponía en duda la premisa de que la mayoría de los peruanos eran indígenas. Desechando definiciones biológicas,

40. José Uriel García, "El nuevo indio", *Amauta*, N° 8, abril de 1927.

afirmaba que muchos de los considerados indígenas eran en realidad mestizos, por mestizaje de sangre o, lo que es más importante, por mestizaje cultural.

Roberto Latorre, editor de la revista *Kosko* (1924-1925)⁴¹, compartía la idea que los mestizos eran los *nuevos indios*. Siendo uno de los interlocutores de Mariátegui en Cusco, difusor de ideas socialistas y marxistas e incluso agente distribuidor de *Amauta* por un tiempo, debe haberle creado cierto dilema al escribir en un artículo que:⁴²

"Todas las grandes figuras del Continente, [...] en los cuatro siglos posteriores a la conquista —en el caso del Perú, desde el primer cronista americano, Garcilaso de la Vega, hasta el doctor Valcárcel, por ejemplo—, son mestizos.[...]"

Hay una terrible ceguera para tratar la cuestión racial de América, ceguera que nace de un apasionado y anacrónico modo de ver la civilización inca. Porque el indio americano antes de la conquista, mediante sabe Dios qué proceso evolutivo alcanzó una civilización magnífica, se cree que, ahora de un momento a otro después de cuatrocientos años de pasiva esclavitud, de estancamiento intelectual, de vida animal de que no ha pensado ni piensa redimirse, por arte mágico ha de ponerse a la cabeza de nuestras inquietudes y conducimos a donde precisamente nosotros nos sabemos obligados a conducirlos, —no sólo nos sabemos obligados, sino estamos capacitados"

Mariátegui publicó el artículo agregando una nota: "No adoptamos, por supuesto, las apreciaciones de nuestro amigo Roberto Latorre sobre el indio y el mestizo. Pero tampoco imponemos a nuestros colaboradores un criterio único en este asunto. El parecer del Director de "*Amauta*" está ampliamente expuesto en su estudio sobre el indigenismo en la literatura nacional".

41. *Kosko* era una revista intermedia entre dos generaciones cusqueñas. Escribían en ella las figuras de la "Escuela Cusqueña", como Valcárcel, y los estudiantes que estaban por rebelarse contra ellos. Tenía una orientación de izquierda, aunque no definida ideológicamente y la vocación de actuar como un medio de difusión cultural.

Tamayo Herrera (1989), pp. 36-63, 98-124.

42. Roberto Latorre, "Los nuevos indios de América", *Amauta*, N° 18, octubre de 1928.

El desafío a Valcárcel no sólo le creaba incomodidad frente a su amigo, sino que ponía en peligro su propia tesis sobre el potencial socialista de los campesinos indígenas.

Lo que Mariátegui no conocía era el nexo existente entre la polémica sobre el nuevo indio y las luchas personales y generacionales en el contexto cusqueño. Entre las dos generaciones de intelectuales existía una brecha social y hasta étnica. Como resultado de los procesos de incipiente modernización económica y en cierta forma de la misma actividad de divulgación cultural de la "Escuela Cusqueña"⁴³, se amplió durante los 20 la capa de cusqueños cultos, abarcando a tipógrafos, empleados de comercio, funcionarios gubernamentales, artesanos y jóvenes estudiantes, entre los cuales no faltaban quienes eran considerados como mestizos. Todo estos consumían diarios y revistas y creaban una nueva opinión pública que no gustaba de las expresiones de Valcárcel respecto a los mestizos.

Latorre encarnaba la diferencia en la composición y comportamiento social entre los nuevos intelectuales y la generación anterior. Así lo describe Tamayo Herrera:⁴⁴ "...se portaba igual en el exclusivo Club Cusco, del cual era socio, que en las chicherías y tacucherías de los extramuros de Avenida, Pumacurcu o Tullumayo, con sus amados colegas tipógrafos y sus compañeros proletarios".

El grupo estudiantil *Ande* fue la primera expresión organizativa de la nueva generación de estudiantes. Sin abandonar cierta retórica regionalista e indigenista, los jóvenes de *Ande* demostraron un mayor interés hacia la "cuestión obrera", adentrándose en la literatura marxista y ale-

jándose de la tutela de los indigenistas o de las conspiraciones anti-leguistas de la elite federalista⁴⁵. En el conflicto universitario de 1927 *Ande* se movilizó tras la candidatura de Uriel García. El enfrentamiento con Valcárcel los empujó aún más a buscar respuestas modernistas y universalistas.

Los ataques más feroces contra Valcárcel aparecieron en *Kuntur*, una hoja editada por algunos miembros de *Ande* y de la cual salieron sólo dos números a fines de 1927 y comienzos de 1928⁴⁶. Su tono era más que insolente, la sección de crítica literaria se titulaba "*Libros y bestias*". Los ataques provocaron la indignación de indigenistas de otras provincias del país. Desconociendo el contexto y las rencillas cusqueñas no entendían porqué se vitupereaba a quién ellos consideraban como el campeón del indigenismo. Esta perplejidad debía ser compartida por Mariátegui que publicó la carta de Antero Peralta de Arequipa en la que se argumentaba:⁴⁷

"... que también se diga que Luis E. Valcárcel haya actuado ambiguamente en la huelga universitaria cuzqueña del año pasado, no autoriza tampoco a echar tierra sobre su lirismo indigenista. (Quizá la obra del 'burgués' Valcárcel, como se le califica, sea hasta la fecha la más digna de consideración, en el sentido andinista, en el Cusco)".

La elección de los nombres *Ande* y *Kuntur* indicaban que la joven generación participaba de la retórica andinista cusqueña. Las virulentas expresiones de regionalismo ocupaban buena parte de la retórica declamativa de la revista. Sin embargo, su actitud ideológica iba evolucionando cada vez más hacia un modernismo universalista. A pesar de la desconfianza hacia Mariátegui, por su amistad con Valcárcel y luego, en 1928-1929, por intentar fundar un partido socialista y no comunista, *Amauta* era muy bien recibida. Si para otros lo apreciado o singular en *Amauta* era la articulación del socialismo moderno con el vanguardismo

43. La generación de la "Escuela Cusqueña" contribuyó directamente a este proceso a través de las Universidades Populares, en las que un profesor como Valcárcel daba conferencias elementales sobre marxismo o sobre "*El comunismo agrario*", a públicos de estudiantes, artesanos y algunos obreros. Por algún tiempo los jóvenes estudiantes creyeron ver en Valcárcel a un maestro revolucionario, pronto se desilucionaron. Gutiérrez (1987), p. 14.

44. Tamayo Herrera (1989), p. 51.

45. Sobre *Ande*: Renique (1991) pp. 114-116, Cuadros (1990) pp. 99-104, Gutiérrez (1987) pp. 24-27.

46. *Kuntur*, ideas, polémica, arte, K'osk'o, N° 1, Octubre de 1927, N° 2, 1928 (sin indicar mes).

47. La carta fue publicada inicialmente en la revista arequipeña *Escocia*. Antero Peralta V., "A propósito de la revista '*Kuntur*', *Amauta*, N° 13, marzo de 1928, p. 43.

artístico y con el indigenismo peruano, los jóvenes cusqueños buscaban en ella una orientación ideológica universalista. La mayoría de los miembros de *Ande* que temporáneamente se identificaron como la célula cusqueña del APRA, rompieron con Haya de la Torre y se constituyeron por su propia cuenta en célula comunista. Pretendiendo aproximarse a una ortodoxia marxista, los jóvenes de la primera célula comunista cusqueña dedicaron muchísima más atención a la cuestión de sindicalizar a la muy reducida clase obrera cusqueña, que a las cuestiones agrarias e indígena. Su rebelión contra los “falsos apostolados”, acrecentó sus reservas hacia el indigenismo que comenzó a ser concebido como una ideología idealista y elitista. Este es el trasfondo de sus malentendidos con Mariátegui, que recién comenzaban a aclararse poco antes de su muerte.

LOS INDIOS PROTESTANTES COMO “NUEVOS INDIOS”

El concepto del *nuevo indio*, tan importante para la configuración de la imagen del indio revolucionario y moderno, contenía en la obra de Valcárcel un sentido adicional que aun no hemos analizado, los “nuevos indios” podían ser los indios protestantes. Su admiración hacia la obra de los misioneros adventistas en el departamento de Puno era manifiesta. Lo que más destacaba eran los procesos de alfabetización y aculturación moderna que aquellos indígenas atravesaban, sin perder, aparentemente, su identidad. Estos “nuevos indios” eran descritos como racionales, eficaces, cultos y seguros de si mismos. En las escuelas adventistas no sólo habían aprendido el alfabeto, sino que también se combatía el alcohol, se adquirían hábitos de trabajo y de higiene modernos, y algo que es bastante próximo a la supuesta ética protestante. Valcárcel sentía que estos indios se multiplicaban y eran invencibles, para ellos no había marcha atrás⁴⁸.

Aparentemente existe una contradicción entre estos “nuevos indios” protestantes y la imagen del indio que trae consigo oculto el antiguo espíritu incaico, que resurge tras siglos de represión y pasivi-

48. *Tempestad en los Andes*, pp. 84-91.

dad. El indio protestante era un fenómeno realmente nuevo, era un producto de la importación de una ideología europea considerada como uno de los factores de la modernidad occidental.

Si revisamos cuidadosamente sus argumentos podemos entender que cuándo Valcárcel se refería a la continuidad del espíritu del “*Inkario*” y alertaba sobre la próxima sublevación, estaba explicando que para evitar que el resurgimiento indígena se convierta en un sangriento levantamiento de odio racial, eran necesarios líderes e ideólogos que orienten a ese despertar. En otras palabras, necesitaban a “*su Lenin*”.

Aquellos líderes no podían ser “incas” que retornaban a liberar a su pueblo (como se suponía que se presentaban algunos líderes en rebeliones campesinas). A su propia idea de “*continuidad del Inkario sin el Inka*”, Valcárcel incorporaba la idea de Mariátegui que no se trataba de una restauración o de desechar los avances de la civilización occidental. Al fin de cuentas, Valcárcel no clamaba por un Inca sino por un Lenin, aunque no en el sentido que creía entenderlo Mariátegui. Los líderes incluso no tendrían que ser racialmente indígenas⁴⁹. O sea que los líderes del resurgimiento indígena podrían surgir de los mismos indigenistas cusqueños, de algún grupo de marxistas criollo-mestizos como el de Mariátegui, o incluso, tal vez, de entre los adventistas norteamericanos. La precondition era una total identificación con los indígenas y que estos los consideren como guías propios. El espíritu incaico sería, entonces, no más que la materia prima que hacía posible el resurgimiento y le daba su identidad, pero que necesitaba la obra de un agente exterior para resurgir.

De esta manera no se puede hablar de una contradicción entre dos polos dentro de *Tempestad en los Andes*. Aunque, hay que dejar cierto margen de incoherencia al analizar estos textos de Valcárcel. Su estilo no era programático sino más bien lírico-literario. Más aún el hecho que

49. En su discurso en Arequipa explicaba: “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 [...] sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías.” *Amauta*, N° 7, marzo de 1927.

incluyo como apéndices opiniones contradictorias de otros autores sobre el mismo tema de los adventistas, nos aclara que tenía sus dudas al respecto⁵⁰.

Otros indigenistas también expresaban su admiración o simpatías por la labor adventista en Puno. Algunos consideraban que los éxitos en el plano de la educación servían para contrastar empíricamente a los argumentos racistas sobre la inferioridad de los indígenas o su degeneración irreparable. José Antonio Encinas iba más lejos y los consideraba como redentores y posibles aliados, aunque no compartiera su orientación religiosa.⁵¹

"No es simplemente el hecho de haber establecido escuelas, hospitales o templos al servicio de los aborígenes; lo fundamental es que están transformando el espíritu del indio, incorporándole a la vida ciudadana, haciéndole conocer sus derechos y obligaciones, enseñándole a amar la vida, el esfuerzo y el trabajo, apartándolo del vicio del alcohol y de la coca [...] Mi política, como Diputado, no podía de dejar de solidarizarse con esta labor. Vamos por caminos diferentes, hacia la consecución de un mismo ideal..."

Quién se negaba a ver en los adventistas una auténtica solución para los indígenas era Dora Mayer. Si bien reconocía los éxitos pedagógicos, consideraba que estos tendrían que ser usados para exigir del estado y de la iglesia católica que actúe en forma similar, que inviertan en la educación de los indígenas. Mayer consideraba que las sectas protestantes no eran acordes con el espíritu esencialmente católico de los peruanos⁵². Su actitud era muy consistente en el sentido de oponerse a todo intento de importar artificialmente doctrinas que consideraba extrañas al Perú. Sólo se puede señalar su incoherencia fundamental al ser ella misma una inmigrante de origen alemán que abogó toda su vida por un indigenismo cuyas raíces ideológicas y premisas apuntan clara-

50. *Tempestad en los Andes*, pp. 88-89.

51. José Antonio Encinas, *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*, Lima, 1959, tomo 2, pp. 11-12.

52. Dora Mayer, "La instrucción en la República", apéndice a *Tempestad en los Andes*, pp. 162-168.

mente a ciertas versiones humanistas del liberalismo europeo. También Mariátegui expresaba sus reservas respecto a las misiones protestantes. En el prólogo a *Tempestad en los Andes* expresó el nada sorprendente temor en un marxista que los protestantes actúen como punta de lanza de la penetración imperialista norteamericana. Aunque, no era tan unidimensional y reconocía el rol positivo que podían tener en la creación de un "nuevo indio" moderno⁵³. En este contexto conviene recordar que incluso el análisis de Mariátegui acerca de la penetración imperialista al agro peruano no era tan simplista como luego ha sido la de muchos de sus seguidores. Sin menguar su oposición total y de principios al imperialismo, Mariátegui también percibía que la introducción de la mentalidad y formas de trabajo y organización capitalista en los enclaves imperialistas podía acelerar la descomposición de elementos semi-feudales, tradicionales, en las haciendas⁵⁴.

El modelo del "nuevo indio" protestante nos sirve para aclarar la compatibilidad entre el resurgimiento indígena y la modernidad en las imágenes que difundía Valcárcel y de las que se alimentaba Mariátegui. El experimento adventista es relevante también por su contribución al desarrollo de un indigenismo muy peculiar en Puno, un indigenismo en el que, a diferencia del cusqueño, se encontraban indigenistas *místis* e indígenas. Mariátegui tenía además interlocutores en Puno, con los cuales dialogaba directamente, no sólo por intermedio de Valcárcel y los cusqueños.

PUNO: "NUEVOS INDIOS" QUE CRUZAN FRONTERAS ÉTNICAS

El singular desarrollo del indigenismo en Puno era una significativa fuente de esperanzas desde el punto de vista de Mariátegui. En el departamento de Puno, que podía ser considerado como la línea de fuego más dramática en las tres primeras décadas del siglo XX desde el punto de vista de los enfrentamientos entre *gamonales* e indígenas, surgieron

53. "Prólogo" a *Tempestad en los Andes*, pp. 10-11

54. José Carlos Mariátegui, "Punto de vista antimperialista", en *Ideología y política*, Lima, Ed. Amauta, 1987, pp. 93-94

indigenistas con un alto grado de compromiso práctico y no sólo retórico. Por el otro lado, surgieron también no pocos dirigentes de comunidades indígenas que se aproximaron a revolucionarios *mistis*. Por lo tanto, el indigenismo puneño implica cierta experiencia que cualquier revolucionario que pretendiese impulsar un proyecto socialista basado en el potencial de la población indígena, no podía ignorar. Más aún, las informaciones, ejemplos e imágenes que llegaban a través de esos indigenistas promovieron el interés en esa posibilidad, sirviendo como elementos importantes en la configuración de la imagen del “nuevo indio”, rebelde y moderno a la vez. Puno transmitía que los campesinos indígenas se sublevaban, que las comunidades se oponían tenazmente a la latifundización, que las ideologías revolucionarias (anarco-sindicalismo) eran captadas por activistas campesinos y que se estaba formando una nueva cultura vanguardista (“andinismo”) donde se mezclaban indígenas e indigenistas.

La realidad puneña era tan dramática por el contexto de la creación del circuito lanero con su creciente demanda y el empuje latifundista a expandir sus terrenos a costa de las comunidades. He aquí la causa fundamental de las numerosas rebeliones indígenas y de los numerosos casos de despojos violentos y atrocidades en el departamento⁵⁵. Ya hemos mencionado en este capítulo y en anteriores a diversos ejemplos de reacciones indigenistas en defensa de los indígenas de Puno: los discursos de Santiago Giraldo, las cartas de representantes de comunidades a la Asociación Pro-Indígena y las actuaciones de esta (1910-1916), el libro de Manuel Quiroga sobre la latifundización, la labor pedagógica y los análisis de Antonio Encinas, los informes del abogado anarco-indigenista Francisco Choquehuanca Ayulo, la labor de sindicalización campesina del anarquista (luego comunista) Hipólito Salazar. Del indigenismo puneño puede decirse también que su enorme contribución al discurso indigenista peruano está en relación inversa a su mínima incidencia dentro del discurso hegemónico en la ciudad de Puno. En ella, a diferencia de Cusco, no se creó un amplio mercado cultural, ni marcos institucionales en los que el indigenismo podría florecer. La mayoría de los indigenistas mencionados anteriormente

55. En el próximo capítulo ampliaremos sobre las rebeliones y sus contextos.

publicaron sus textos o centraron sus actividades fuera de Puno, en Arequipa, en Cusco o en Lima.

Lo característico del indigenismo cultural en el altiplano era la proximidad entre los indigenistas *mistis* y los indígenas. Una de las razones de esta era que los crudos enfrentamientos agrarios no daban espacio a indigenismos teóricos y no comprometidos. Los indigenistas se veían compelidos a tomar posición, a intervenir y apoyar a campesinos indígenas que acudían a ellos solicitando ayuda. Otra razón, es el carácter no tan jerárquico de las relaciones sociales en la ciudad de Puno, donde casi no habían veteranas familias de hacendados bien establecidos⁵⁶. Las distancias sociales y culturales no eran tan grandes como en Cusco.

Desde el punto de vista de los indígenas, hay que tomar en cuenta que constituían una abrumante mayoría demográfica frente a una delgada capa de los considerados *mistis*, que incluía a los gamonales y a los indigenistas por igual. Sin una diversificación social, los indígenas alfabetos no pasaban automáticamente a engrosar a una capa intermedia en vías de mestización, que en otros lugares significaría un ascenso social. De esta manera se iba formando una capa alfabetizada con identidad y conciencia indígena, interlocutora de los indigenistas *mistis*.

A diferencia de Cusco, en el caso puneño no creo adecuado incluir bajo el término de indigenismo a ciertas expresiones de identidad regionalista con motivos indígenas que adoptaron hacendados *mistis*, incluso quienes eran conocidos como crueles gamonales. Por ejemplo, el diario llamado *El Indio*, propiedad de un gamonal o el andinismo literario de Federico More, que al tiempo que cantaba a los andes proponía disolver las comunidades y expulsar a los indígenas trayendo en su lugar a pastores escoceses, más productivos⁵⁷. Mientras que en

56. La descripción algo idealizadora de Encinas se entiende si se toma en cuenta que trata de la primera década del siglo, cuando el proceso de latifundización estaba comenzando. Sin embargo, creo que sirve para aclarar que no existía una bien establecida clase social y étnica dominante. Encinas, (1959), tomo 2, pp. 6-7.

57. Federico More, “La riqueza en el sur del Perú, *La Prensa* (Lima), 4 de noviembre de 1915, p. 6.

las condiciones del Cusco había surgido un hacendado ilustrado como Escalante, que con todas sus contradicciones era un auténtico indigenista paternalista, las violentas circunstancias de Puno no daban lugar a posiciones intermedias entre un indigenismo consecuente y el latifundismo en expansión.

La proximidad entre indigenistas e indígenas, que permitía cruzar las fronteras étnicas, sociales y culturales, se refleja en tres casos emblemáticos, aunque excepcionales.

El primero fue el de la supuesta sublevación de Rumi Maqui que ya hemos mencionado con anterioridad y sobre la que ampliaremos en el próximo capítulo. Se trataba del sargento mayor de caballería Teodomiro Gutiérrez Cuevas, ex-comisionado del presidente Billinghurst para informar sobre la situación de los indígenas en el departamento. Tras ser derrocado Billinghurst y perseguido por los *gamonales* que había denunciado, Gutiérrez Cuevas se habría fugado al extranjero para reingresar a Puno y con el nombre quechua de Rumi Maqui (Mano de Piedra) liderar una sublevación indígena destinada a reinstaurar el Tahuantinsuyu. De ser cierta esta versión de las cosas, Gutiérrez Cuevas no sólo se habría ubicado del lado indígena, sino que también adoptado una identidad acorde y la ideología social de los mismos campesinos. Como veremos en el próximo capítulo la sublevación de Rumi Maqui, cierta o supuesta, tuvo un papel fundamental en la configuración de la imagen criolla de la época acerca de las aspiraciones restauradoras de los indígenas.

Sobre el segundo personaje, Ezequiel Urviola y Rivero⁵⁸, ya mencionamos la tremenda impresión que había causado en Mariátegui que creyó que era la encarnación de el "indio revolucionario". Urviola era un *misti* nacido en una familia puneña de medianos propietarios que fue despojada por poderosos latifundistas con influencias políticas. Urviola alcanzó a iniciar estudios de derecho en la Universidad de Arequipa y

58. Sobre Urviola: Antonio Rengifo, "Esbozo biográfico de Ezequiel Urviola y Rivero", en Wilfredo Kapsoli, *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*, Lima, Delva Eds., 1977, pp. 179-209.

participó en grupos culturales indigenistas. En cierta oportunidad en que actuó de indio en una obra teatral adoptó la identidad del personaje, para no abandonarla mas. Desde entonces se vestía y comportaba como un campesino indígena y se dedicó a organizar a los campesinos, enviar memoriales de reclamos a las autoridades y finalmente fue uno de los más destacados activistas del Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyu. Urviola fue bien aceptado entre los campesinos de las comunidades puneñas, que aparentemente por ser físicamente deformado y sabio lo consideraban un "illa"⁵⁹.

Cuando Mariátegui lo conoció, en 1923-1924, Urviola ya era una personaje bastante conocido por la prensa limeña, a la que había enviado numerosos memoriales y quejas. Asimismo, estaba en contacto con diversas oficinas gubernamentales y parlamentarios, también "bombardeados" por sus detallados memoriales. Entre los sindicatos obreros de la capital había tenido una mejor recepción y era considerado uno de los personajes centrales en los congresos indígenas reunidos en Lima.⁶⁰ No está nada claro en que medida sus conocidos limeños estaban al tanto de su origen *misti*, o si todos creían, como Mariátegui, que se trataba de un auténtico campesino indígena que había adquirido cierta educación y una clara conciencia revolucionaria moderna. Las ilusiones de Mariátegui respecto a Urviola eran similares a las ya descritas con respecto al grupo *Resurgimiento*. Urviola no era representativo de un estado de conciencia moderno y revolucionario entre los campesinos del altiplano, aunque hubiese logrado cierta influencia entre sus líderes. Ni siquiera era representativo de los activistas indigenistas en Puno, que fuera del supuesto Rumi Maqui, no habían llegado a adoptar una identidad indígena. En todo caso era una expresión de las condiciones peculiares existentes en Puno, condiciones que no se repetían en otros departamentos andinos. Es innegable que en la proximidad y en la interacción de mensajeros de comunidades e indigenistas, con la labor de alfabetización adventista o con la *Escuela Nueva* de Encinas, había un potencial revolucionario del tipo que buscaba Mariátegui. Pero Puno no era el Perú y las apresuradas conclusiones que se extraían creaban falsas expectativas referentes a otras regiones andinas.

59. Kapsoli (1984), pp. 137 y 139.

El tercer personaje emblemático de la singularidad del indigenismo en el altiplano era el dramaturgo quechua Inocencio Mamani, de quien puede decirse que llegó al punto de encuentro étnico-cultural desde una dirección opuesta⁶¹. Mamani no perdió su identidad indígena, por lo que no cruzó las fronteras étnicas y por lo que no puede ser considerado indigenista. Pero, en 1928 Mamani simbolizaba la posibilidad de una exitosa aculturación de un joven indígena con el apoyo de la educación adventista y de los intelectuales indigenistas. Mamani como escritor, dramaturgo, que se vinculaba a círculos intelectuales y artísticos en Puno y luego, a través de *Amauta* y otras publicaciones, en otros ámbitos, podría ser considerado como la encarnación de la futura "literatura indígena" que Mariátegui bien había distinguido de la indigenista.

El fenómeno de Mamani, el nuevo intelectual indígena, estaba relacionado con la labor cultural de Gamaliel Churata (seudónimo literario de Arturo Peralta), uno de los más asiduos corresponsales andinos de Mariátegui y la principal figura del indigenismo literario puneño. Churata tomó bajo su cargo la orientación intelectual de Mamani incentivándolo no sólo a aprender leyendo sino también a crear sus propias obras. Sería difícil imaginar a un joven indígena cusqueño que se atrevería a escribir obras teatrales bajo la orientación de profesores indigenistas como José Gabriel Cosío o como Valcárcel.

El mismo Churata era producto de la conjunción de los dos elementos formativos del indigenismo cultural puneño: la prédica adventista y el legado pedagógico de Encinas. Churata era hijo de Demetrio Peralta, uno de los primeros puneños en acogerse a los mensajes del pastor norteamericano Ferdinand Stahl, aunque más tarde retornará al catolicismo. Por otro lado Churata había sido uno de los más destacados alumnos de Encinas en su ensayo de "Nueva Escuela". Con estas influen-

60. Sobre su sepelio organizado por los sindicatos obreros, Kapsoli (1984), pp. 137-139.

61. Ya hemos descrito su encuentro con el quechuista cusqueño José Gabriel Cosío. Además del artículo de éste en *Amauta* se publicó otra nota más sobre Mamani: Gabriel Collazos, "Un drama indígena. Su autor es un indio de 19 años" en *El Proceso del Gamonalismo. Boletín de Defensa Indígena*, No.5, suplemento de *Amauta*, N° 12, febrero de 1928.

cias formativas se entiende lo excepcional de la posterior trayectoria indigenista y cultural de Churata.

Entre 1917 y 1930 él puede ser considerado como el centro promotor de las actividades culturales indigenistas y vanguardistas en la ciudad de Puno. Había incentivado actividades culturales y sociales para un grupo de jóvenes inquietos, impulsándolos también a enviar sus obras a revistas fuera de Puno, y luego a *Amauta*. Las cartas que envió a Mariátegui iban acompañadas de recomendaciones acerca de tal o cual joven poeta o prosista⁶². Junto con sus propias colaboraciones en *Amauta* se convirtió en uno de sus principales referentes indigenistas y en agente distribuidor de la misma revista en Puno.

Las páginas que Tamayo Herrera le dedicó a Churata dibujan a un personaje que tendría cierto paralelismo con el mismo Mariátegui⁶³. Aparentemente había una tremenda distancia entre ambos, Mariátegui el brillante periodista en Lima que recorrió Europa durante tres años, considerado un experto en las últimas novedades intelectuales y artísticas del viejo continente, frente al modesto funcionario de la biblioteca municipal de Puno, que apenas salió de su tierra a la vecina Bolivia, sin ni siquiera conocer Lima. El representante del cosmopolitismo en el ámbito intelectual peruano frente al representante del provincialismo. Vale la pena recordar los conceptos del propio Mariátegui en relación a la compatibilidad entre ambos⁶⁴. Pero, lo común entre ambos se refiere a su trayectoria. Churata al igual que Mariátegui se vio obligado a abandonar temprano sus estudios formales, encontrando en una imprenta un trabajo que le permitía aportar a la economía familiar sin estancar su desarrollo intelectual. En años más o menos paralelos a los de la bohemia de Mariátegui junto a su amigo Valcárcel y su grupo Colónida, Churata había atravesado una etapa similar de intentos literarios desde una posición elitista y bohemia al mismo tiempo. Con un grupo de jóvenes habían fundado el periódico literario *La Tea* de difusión muy limitada. La diferencia de oportunidades que podían ofrecer los

62. Se han hallado y publicado 12 cartas de Churata a Mariátegui y 3 de éste a Churata.

63. Tamayo Herrera (1982), pp. 251-292.

64. José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y vanguardismo en la literatura y en el arte", *Mundial*, 4 de diciembre de 1925.

distintos entornos fueron decisivas a partir de este momento. Mientras Mariátegui iba triunfando en el periodismo capitalino, Churata iba a quedarse para toda la vida un escritor pobre cuya pluma no sería suficiente para ganarse la vida, por lo que tendría que dedicarse a toda clase de trabajos. En estas circunstancias pueden encontrarse también las causas por las que Churata no podía convertirse en un organizador político ni en un ideólogo.

A pesar de las trayectorias que se fueron diferenciando ambos compartían cierta ubicación social que configuraba sus miradas hacia la sociedad. En ambos resaltaba la tensión entre sus cualidades intelectuales que les valía el aprecio de las elites cultas y un lugar entre ellas y su origen social relativamente humilde⁶⁵.

Los corresponsales y lectores de Churata fuera de Puno, o sea los indigenistas de otros departamentos, mayormente "decentes" y encumbrados intelectuales, no se imaginaban probablemente que Churata y sus compañeros del grupo Ork'opata llevaban una vida contestataria bastante alejada de sus normas de "decencia"⁶⁶. De acuerdo a Tamayo Herrera ellos estaban tan aislados de la vida social *misti* puneña, hasta al punto que a pesar de ser famosos y apreciados en círculos literarios e intelectuales en todo el país y en diversos lugares del continente, la prensa de la ciudad de Puno jamás mencionó al grupo Ork'opata o a su *Boletín Titikaka*⁶⁷.

El grado de politización del joven Churata es discutible. Según Tamayo Herrera *La Tea* no tenía ningún contenido político y se abstraía de los violentos conflictos agrarios que sacudían entonces al departamento. Sin embargo, la imagen que Churata creaba de sí mismo en una temprana carta a Mariátegui era distinta.⁶⁸

65. Aclarar definitivamente esta cuestión es el principal logro del trabajo de Humberto Rodríguez Pastor, *José Carlos Mariátegui. Infancia y orígenes*, Lima, SUR, 1996.

66. Tamayo Herrera cuenta como los jóvenes literatos se encerraban por fines de semanas enteros, recitando, cachando coca y bebiendo. *Ibid.*, p. 265.

67. Sobre la revista ver: David Wise, "Vanguardismo a 3800 metros: el caso del Boletín Titikaka (Puno, 1926-1930)", en *Fénix*, N° 30-31, 1984, pp. 257-269.

68. *José Carlos Mariátegui. Correspondencia*, tomo 1, p. 193.

"Desde los primeros años declaré mi credo revolucionario. Cuando U. probablemente se nutría de selecta literatura, lo que sin duda le ha procurado esa admirable pureza y agilidad de su expresión, yo vomitaba (siempre sólo podré hacer eso) toda la dinamita que la esclavitud del indio producía en mis nervios. A los quince años desafiaba a duelo a un gamonal, a causa de los indios, y a los diecisiete me encarcelaban a causa de haber insultado al gobierno de Benavides".

A pesar del claro intento de manipulación para obtener su consideración parece que Churata debe haber causado una profunda impresión en Mariátegui, para quien los violentos conflictos agrarios y políticos en el departamento de Puno habían sido lejanas pero persistentes noticias que se publicaban en los periódicos en los que trabajaba y que más de una vez habían pasado por sus manos de redactor. Una década más tarde, la interpretación de estos otrora lejanos temas y noticias había adquirido una importancia decisiva para la configuración de su proyecto revolucionario.

El *Boletín Titikaka* había empezado a salir casi paralelamente a *Amauta*. Ambas mantenían relaciones de canje, a partir de la primera colaboración de Churata con *Amauta* pasaron a representarse mutuamente. Churata e Inocencio Mamani eran los agentes distribuidores de *Amauta* en Puno y por su parte en las "oficinas" de *Amauta* los limeños podían conseguir el *Boletín Titikaka*. En las páginas de éste Mariátegui encontraba indicadores positivos acerca del concepto del "nuevo indio", y una muy buena acogida a las obras de Valcárcel. Los indigenistas puneños, ignorantes como Mariátegui de los contextos constitutivos del discurso indigenista cusqueño, se sentían alabados por las expectativas que aquel había creado alrededor del surgimiento del nuevo indio en altiplano. Algunos de los escritores del *Boletín* también fueron acogidos en *Amauta*, por ejemplo Alejandro Franco que en su artículo "*El Aymara del siglo XX*"⁶⁹ anunciaba el surgimiento de un nuevo indio orgulloso, moderno y revolucionario.

Aunque en el grupo Ork'opata se expresaban también ideas aparentemente más próximas a la concepción de Uriel García sobre el

69. Alejandro Franco, "El Aymara del siglo XX", *Amauta*, N° 23, mayo de 1929.

mestizo como el nuevo indio. En las circunstancias del indigenismo puneño, no había una necesaria contradicción entre las dos concepciones que en Cusco habían despertado una fuerte polémica. El mestizaje cultural era la práctica cotidiana y casi sobrentendida en la isla que los Ork'opatas se habían creado en relación a su entorno. Dentro de ella, jóvenes literatos *mistis* y algunos jóvenes indígenas alfabetos forjaban una nueva identidad, descrita por Emilio Armaza como neo-india.⁷⁰ *"Creo en el nuevo indio. La corriente de velocidad de nuestra vida de hoy ha entrado a la más apartadas cabañas de nuestros indios. Ellos también tienen nuestra mezcla, todos somos mestizos. El nuevo indio es Ud., es Mamani, soy yo"*.

El pequeño y marginal grupo puneño le ofrecía a Mariátegui la síntesis optimista entre las posiciones cusqueñas, la que podría ser una síntesis de integración nacional. Pero, en el mismo artículo Mariátegui encontraba otros motivos de entusiasmo, al parecer los indigenistas puneños sintonizaban plenamente con sus reflexiones:

"Nunca podremos entender el capitalismo y capitalista tendrá que ser nuestra organización mientras no consultemos con nosotros mismos. Nunca creímos que las tendencias socialistas hubieran venido de Europa. Socialista somos nosotros por espíritu de raza y sugerencia telúrica."

En diciembre de 1928, Mariátegui ya estaba elaborando las tesis que la delegación peruana presentaría en la conferencia comunista latinoamericana de junio de 1929, no sabemos si el artículo de Armaza puede considerarse una fuente más o ya casi un eco afirmativo a sus primeras sugerencias del mito del socialismo indígena.

"COMO CUALQUIER SOCIÓLOGO" - LOS INFORMES DE JAUJA

Durante su último año de vida, cuando estaban ya bastante configuradas sus tesis sobre el potencial socialista de los indígenas andinos,

70. Emilio Armaza, "Confesiones de izquierda", *Boletín Titikaka*, N° 25, diciembre de 1928, citado en Tamayo Herrera (1982), p. 262.

Mariátegui siguió recibiendo informaciones, imágenes e interpretaciones que parecían confirmarlas. Moisés Arroyo Posadas, uno de los jóvenes estudiantes provincianos que habían adherido al recién formado núcleo fundador del partido socialista, había regresado a su Jauja nativa durante el receso universitario de 1929. En Jauja se había convertido en importante agente y corresponsal del núcleo partidario, manteniendo correspondencia con Mariátegui, Ricardo Martínez de la Torre, y con su co-provinciano Navarro Madrid, secretario de *Amauta*⁷¹. El núcleo fundador consideraba a Jauja como un importante centro experimental, del cual se podrían sacar conclusiones para orientar las actividades en otras provincias⁷². Las condiciones de Jauja eran favorables para experimentar por diversas circunstancias: existía un núcleo considerable de activistas jaujinos, había cierta tradición de presencia anarco-sindicalista, se trataba de un poblado relativamente culto, cercano a comunidades indígenas independientes y al mismo tiempo a centros mineros. Carteándose primero con Navarro Madrid, las noticias del joven Arroyo Posadas despertaron vivamente el interés de Mariátegui por la intensidad de sus actividades y por haber entrado en contacto con indígenas de comunidades próximas a Jauja⁷³. Sus entusiasmados informes acerca del estado de conciencia de éstos y la receptibilidad de los mensajes socialistas y

71. Estas cartas, que no han sido publicadas en su totalidad, se encuentran en el archivo de Moisés Arroyo Posadas, en el Centro de Documentación de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hasta ahora sólo se han publicado y analizado (aunque parcialmente) las cartas directas entre Mariátegui y Arroyo Posadas, dejándose de lado las cartas y circulares que los otros miembros de la redacción de *Amauta* y del P.S. habían intercambiado con el estudiante Jaujino. Ver: Moisés Arroyo Posadas, "La correspondencia de José Carlos Mariátegui a Jauja", *Allpanchis*, N° 16, 1980, pp. 61-74.

72. "Geográficamente, históricamente, estratégicamente, Jauja está destinada, está llamada a ser la avanzada, el núcleo revolucionario de todo el Centro [...] Hay que esclarecer la situación social, económica del campesino de todo el valle. Hay que ganarse al campesino. Hay que organizar al campesino, dando una lección de las posibilidades, haciendo (sic) un ensayo que deben aprovechar otros núcleos que actúen en centros más apartados." A. Navarro Madrid (Lima) a Moisés Arroyo Posadas (Jauja), 7 de mayo de 1929.

73. "Todas las noticias que Ud. me trasmite, son del más vivo interés para el orientamiento definitivo que actualmente adquiere nuestra labor". José Carlos Mariátegui (Lima) a Moisés Arroyo Posadas (Jauja), 5 de junio de 1929, reproducida en José Carlos Mariátegui. *Correspondencia*, tomo 2, p. 571.

revolucionarios, podían convertirse en argumentos favorables a las tesis de Mariátegui:⁷⁴

“...las agrupaciones indígenas campesinas, que, con el nombre de comunidades, subsisten son más aprovechables, hablándoseles de sus reivindicaciones y sus problemas. Hay algunos pueblos de indios como los de Andamarca (a tres leguas de Jauja) que comprenden su posición dentro de la nacionalidad. He tenido oportunidad de hablar con ellos sobre sus propios problemas. Saben del gamonalismo tan ampliamente como cualquier sociólogo. Saben que descienden de una raza gloriosa y son profundamente orgullosos de su procedencia. Llamen despectivamente ‘jalas-calatos’ a los blancos y ‘gamonales’ es un insulto [...] sería de gran eficacia para la difusión de ‘Labor’ el que dedicáramos una página a los cc. indios comuneros así la sentirían suya, porque su mayor orgullo es ser ‘comuneros’ en oposición a ‘operario’ o ‘gente de hacienda’ lo que es denigrante para ellos [...] Lo esencial es que adentremos en el alma de ellos esencialmente emotiva”.

Las respuestas de Mariátegui indicaban interés en corroborar sus propias tesis con la realidad que Arroyo Posadas percibía en las comunidades del valle del Mantaro⁷⁵, recomendando, a diferencia de Martínez de la Torre, proseguir examinando el potencial campesino. La idea de la hoja especial dedicada a los comuneros en el periódico sindical *Labor* fue adoptada ya en el suplemento titulado *El Ayllu* en agosto de 1929⁷⁶, en el que se incluían informaciones y reclamos de dos de las comunidades relacionadas con Arroyo Posadas.

Efectivamente, en las comunidades del valle del Mantaro existían características que las convertían en ideales para el proyecto mariateguiano. La historia colonial de la región en la que casi no han

74. Moisés Arroyo Posadas (Jauja) a José Carlos Mariátegui (Lima), 26 de mayo de 1929, reproducida en *ibid.*, pp. 566-567.

75. Este pedido era extendido a todos los compañeros del grupo de Jauja. José Carlos Mariátegui a Clodoaldo Alberto Espinoza Bravo (Jauja), 9 de setiembre de 1929, en *ibid.*, p. 620.

76. La intención que no llegó a concretarse era publicar un pequeño periódico destinado a los campesinos indígenas. *Labor*, N° 9, agosto de 1929 y N° 10, 7 de setiembre de 1929.

habido haciendas dejaron un legado de independencia campesina, con una identidad étnica y social bien definida y con persistencia de las relaciones de reciprocidad aunque exitosamente adaptadas a cambios modernos. En fin, se podía hablar de “nuevos indios”. Estas características eran los motivos del optimismo que en cierto momento había expresado José María Arguedas⁷⁷. Hay que recordar también que Arroyo Posadas no era el primer indigenista revolucionario en establecer contacto con aquellas comunidades. Jauja fue una de las poblaciones andinas en las que surgieron actividades anarquistas bastante temprano y más directamente Pedro Zulen en 1918-1919 se había dirigido a varias comunidades de la zona.

Nuevamente, como en el caso del indigenismo puneño, pareciera que los informes optimistas sobre las excepcionales comunidades del valle del Mantaro crearon una imagen que en Lima Mariátegui tendía a atribuir a la sierra en general y que parecía confirmar sus tesis. Arroyo Posadas le daba elementos para seguir insistiendo frente a concepciones marxistas eurocéntricas, como la que iba ganando a Martínez de la Torre, o representaba otro jaujino como Abelardo Solís, o había sido adoptada por los comunistas cusqueños.

EL “NUEVO INDIO” Y LA ILUSIÓN DEL INDIGENISMO

El concepto del “nuevo indio” había sido creado por los indigenistas de las provincias andinas. Primeramente reflejaba sus aspiraciones, sus necesidades conceptuales y su óptica como un sector social culto y modernizador que veía al Perú desde pequeños centros urbanos en la sierra. Los intereses de este grupo eran tan heterogéneos y fragmentados que no existe una sola versión del concepto, menos aún del indigenismo. Los conceptos producidos en el discurso indigenista eran también herramientas en luchas por poder dentro de la sociedad urbana andina, hacia la capital y hacia el entorno rural. Aún así, no puede

77. José María Arguedas, “Evolución de las comunidades de indígenas”, en *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1987, (4a. ed.), pp. 80-147.

despreciarse el significado latente en el concepto del "nuevo indio" para la búsqueda por una identidad nacional peruana integral y moderna.

Mariátegui, que mayormente desconocía los contextos relevantes y algunos significados del concepto, percibió en él un enorme potencial para impulsar su proyecto revolucionario socialista y nacional integrador. Puede decirse que ante las fuentes que pretendían desmentirlo o modificar su significado, Mariátegui se aferraba al concepto considerándolo como un mito revolucionario peruano. Su desconocimiento del medio andino no es suficiente para explicar su disposición a ilusionarse con las fuentes intermediarias indicativas del despertar de nuevos indios. Pareciera que él mismo para poder seguir luchando, para poder ofrecer un proyecto revolucionario peruano, necesitaba ilusionarse. En ese sentido los indigenistas provincianos respondían a sus necesidades.

Incluso los nuevos indios del grupo Ork'opata, tal vez los nuevos indios más concretos que hemos conocido a través de los indigenistas, no representaban una amplia realidad social y étnica. Mamani estaba muy lejos de ser un caso representativo. Cuánto más era producto de una experiencia cultural apasionante pero totalmente marginal en el contexto puneño. La marginalidad había permitido esa experiencia, pero a la vez la había limitado y convertido en irrelevante para el resto de la población local, situación desconocida por Mariátegui y por otros indigenistas a lo largo y a lo ancho del país.

Más aún Mamani considerado como el "nuevo indio" ya era un indio urbano, no precisamente una prueba del surgimiento del personaje en las comunidades. A los otros "nuevos indios" de Puno, de las provincias altas del Cusco, que se rebelaban contra los gamonales, que aprendían a leer y escribir, que de todo el país llegaban a los congresos indígenas o se sumaban a las actividades del Comité-Tahuantinsuyu, casi no los hemos encontrado en el largo capítulo que hemos dedicado a los indigenistas. Urviola era la única excepción entre los indigenistas por la forma en que articulaba a esos nuevos indios con Mariátegui. Sin embargo, lo hacía creando la ilusión de que él mismo era indígena. A los campesinos indígenas sublevados, insurgentes, "nuevos" o no tanto, y a su propio impacto sobre el discurso criollo-mestizo y sobre Mariátegui sólo veremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

"TAMBIÉN EL INDIO RUGE"¹: VOCES Y ECOS DE LAS REBELIONES INDÍGENAS

En un cuento del cuzqueño Pedro Orós (seudónimo literario del juez Roberto Barrionuevo), publicado en la segunda mitad de la década del 20, el personaje central era un misti que no cesaba de quejarse por las dificultades que encontraba para poder conseguir niños sirvientes, secuela tangible de la denominada "sublevación indígena"². En otro de sus relatos, de la misma época, comenta los nuevos temores de jóvenes mistis que en el pasado solían cortejar a "mozas" indígenas en el mercado del poblado³. En ninguno de estos cuentos se presenta la sublevación indígena como un evento violento y dramático, sino más bien como un cambio fundamental en las cotidianas relaciones de poder entre los runas de las comunidades y los mistis de las poblaciones vecinas. Los indígenas rechazaban diversos mecanismos de explotación, considerados hasta entonces como "aceptables" o sobreentendidos.

Los cuentos de Orós reflejan cambios sociales en el curso de la década del 20 en parte de las regiones meridionales del Perú. La denominada "sublevación indígena" tenía entonces un carácter de resistencia no-violenta, expresándose en la no-participación de los campesinos en determinadas actividades que funcionaban como mecanismos de explotación. Mas estos cambios en la actitud indígena y en las relaciones

1. Título de un libro sobre las rebeliones; Almanza, Antonio, *También el indio ruge*, Cusco, Ed. Rozas, 1930.
2. Orós, Pedro, "Un Auquicha de mi tierra", en *De la sierra*, Cuzco, 1931, pp. 43-51.
3. Ibíd., "La sublevación indígena", pp. 13-19. Este ejemplo fue utilizado también por Luis Miguel Glave en su excelente artículo "Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes (Los comuneros canas, 1920-1930)", *Revista de Indias*, Vol. L, N° 190, 1990, pp. 809-849.

de poder en la Sierra del sur eran la consecuencia de una etapa anterior de enfrentamientos, insurrecciones violentas y el ensayo de una organización indígena a nivel nacional (1919-1924).

Al regresar de Europa al Perú, Mariátegui alcanzó a ser testigo lejano de la última ola de levantamientos violentos (1923-24) y del apogeo de las actividades del Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyo (CPDI-T) y el breve lapso del ensayo de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP). Estos fueron los dos primeros marcos autoprogamados indígenas en el Perú republicano que promovieron un profundo cambio social a nivel nacional.

El debate indigenista de los años 20 se desarrolló bajo la impronta revelada y remodelada durante las rebeliones. Una de las cuestiones en discusión era cómo interpretar las voces indígenas que se hicieron oír durante las rebeliones y qué significado tenían para el porvenir de la considerada inacabada nación peruana. Este asunto no atañía exclusivamente a los indigenistas; por primera vez, el sector criollo-mestizo, en todas sus fracciones, desde los hacendados conservadores hasta los activistas anarquistas, se veía forzado a considerar a los campesinos indígenas como sujetos con deseos y aspiraciones propias. Mediante los "rugidos" de los levantamientos, éstos se impusieron como uno de los temas del debate nacional. Ante la falta de intelectuales indígenas, los criollos-mestizos eran los encargados de traducir e interpretar las voluntades, las aspiraciones y las concepciones que se translucían mediante aquellos "rugidos". Los proyectos nacionales diseñados por las élites criollas y la forma en que concebían la cuestión indígena estaban marcados por estas interpretaciones.

En este contexto Mariátegui desarrolló sus tesis sobre el potencial socialista de los indígenas. Casi toda la información y las interpretaciones de las que disponía —y de las que disponemos en la actualidad— eran de fuentes mistis o por su intermedio. No obstante, había también una pocas fuentes indígenas directas: activistas del CPDI-T y campesinos refugiados que acudían a Lima en busca de justicia y ayuda. En este capítulo examinaremos cómo los ecos de las insurrecciones indígenas repercutieron en la modelación de la concepción de Mariátegui sobre el indio andino y en el diseño del mito del socialismo indígena.

LA VERSIÓN DE LOS HACENDADOS: DEL ESPECTRO DE LA GUERRA DE RAZAS AL 'CUCO' DEL INDO COMUNISTA

"[...] estos indios, son los que, azuzados y agitados por elementos anarquistas, que podrían llamarse, han atacado las estancias y han esparcido entre sus congéneres el propósito de reconstruir el Imperio del Tahuantinsuyo, del que nada, mayormente, pueden saber ni recordar".

Las sublevaciones indígenas de principios del siglo XX fueron presentadas por los voceros latifundistas como intentos de restaurar el Imperio del Tahuantinsuyo, expulsar o eliminar a los blancos y mestizos y apropiarse de sus propiedades, y todo esto bajo la maligna influencia de agitadores anarquistas o comunistas.

No existe una única versión latifundista con respecto a las causas de las rebeliones. Pueden señalarse, sin embargo, algunos argumentos centrales que se repiten con diferencias de matices. Por ejemplo, el que versa que movimientos reivindicatorios de campesinos tendían a transformarse en una "guerra de razas" y que los líderes de los levantamientos aspiraban a restaurar el antiguo imperio incaico en lugar de la República del Perú. Estos argumentos no eran novedosos. El espectro de la guerra de razas y de las aspiraciones restauracionistas flotaba sobre las mentes de los criollos peruanos desde la gran rebelión de Túpac Amaru a fines del siglo XVIII. Este fantasma amenazante reaparecía en la imaginación de numerosos criollos y mestizos ante cada intento significativo de reivindicaciones campesinas. Lo peculiar en la década del 20 era la combinación de estos conocidos argumentos con novedosas quejas referentes a agentes revolucionarios de ideologías modernas e importadas (anarquismo, socialismo, comunismo) que incitaban a los indígenas a rebelarse.

En el extracto anteriormente citado pareciera que Pedro Yrigoyen, un conocido intelectual y hacendado, atribuía un papel decisivo en las

4. Pedro Yrigoyen, *El conflicto y el problema indígenas*, Lima, Sanmarti y Cía., 1922 (artículos publicados en *El Comercio de Lima*), p. 13.

causas de la insurrección al nuevo factor exterior (los anarquistas), atenuando el argumento sobre la aspiración restauracionista indígena. Para él, ésta era fruto de la propaganda de los agitadores y no necesariamente parte de la conciencia social y de las aspiraciones de los mismos campesinos runas. Ese atenuante no era tan frecuente entre quienes representaban el punto de vista de los hacendados. Mayormente ellos reproducían las viejas imágenes de “guerra de razas” y mesianismo incaico con las que acostumbraban a expresar sus temores en tiempos de crisis. Con ellas procuraban cosechar apoyo en la opinión pública limeña, allanando el camino para el envío de tropas gubernamentales o para rechazar las intervenciones de comisionados indigenistas. Francisco Arenas, por ejemplo, afirmaba que los indios realmente se preparaban para “...la reconstrucción del extinguido Imperio del Tahuantinsuyu, en su forma típica de hace cuatro siglos, fraguando hasta el advenimiento de un nuevo Inca, descendiente directo de la nobleza imperial”⁵.

La discusión sobre en qué medida los campesinos indígenas “realmente recordaban” el régimen incaico carece de mayor importancia. Yrigoyen, que se había interesado en historia incaica⁶, juzgaba la memoria de los indígenas en relación a los conocimientos académicos de la época. De aquí su afirmación que no sabían y no recordaban nada sobre el imperio. Arenas, en cambio, basaba su apreciación en el conocimiento que tenía de algunas expresiones del discurso mesiánico andino y de ceremonias y tradiciones orales que modelaban y reproducían una memoria colectiva incaica entre los campesinos. El contenido de esa memoria colectiva y la ideología social a la cual servía y reproducía, nos interesan más que el grado de similitud entre ellos y el Tahuantinsuyu histórico.

En la prensa peruana de la década del 20 había suficientes indicios de que, efectivamente, campesinos indígenas cultivaban el recuerdo de “su reino” perdido y la memoria de la conquista como un acto de

5. - Francisco Arenas, *Colonato de la Raza Indígena*, Arequipa, tesis en Universidad de Arequipa, 1922, p. 20.

6. - Pedro Yrigoyen, “El estado incaico”, *Contemporáneos* N° 10, 1-9-1909, pp. 446-457.

ruptura traumática. Mucho antes de la reveladora investigación de Manuel Burga sobre la utopía andina en ceremonias y festejos populares⁷, el diario *El Tiempo* (Lima) informaba sobre un acto realizado en la ciudad de Puno en 1922. Delegaciones indígenas de todo el departamento se congregaron para conmemorar el aniversario de la ejecución de Atahualpa⁸.

“Ante tal manifestación (de más de 10.000 indios) hubo cierrapuertas, no abrieron las tiendas ni los bares y causó la alarma general de los hacendados quienes vieron inminente la pérdida de sus tierras y vidas. En la escena de la muerte del Inca aparecieron todos los personajes: Atahualpa encadenado con grillos, Pizarro, Almagro y Valverde con caballos ajaezados. Luego de una serie de proclamas y diálogos se ejecutó la sentencia con la pena del garrote. Momento culminante de tensión y congoja profunda de la muchedumbre”.

Los grandes temores despertados por la concentración entre los mistis de la capital departamental estaban relacionados, entre otras cosas, con el contexto de los violentos conflictos agrarios que se habían verificado en varias provincias del departamento. El inmenso número de participantes (aunque la cifra mencionada nos parece exagerada) ilustraba la clara ventaja numérica de los runas frente a los mistis, creando en éstos una sensación de peligro inminente e impotencia. No tenemos conocimiento de ceremonias similares en la zona urbana de Puno en ocasiones anteriores. Es probable que la decisión de que se llevara a cabo precisamente en la capital departamental estuviera destinada a conferirle un carácter de manifestación en el marco de los enfrentamientos agrarios.

Por otro lado, un año antes el Comité Pro-Derecho Indígena - Tahuantinsuyu estableció la fecha del 29 de agosto como fecha conmemorativa, procurando así conformar una memoria colectiva indígena uniforme. La representación de la muerte de Atahualpa de por sí no era

7. - Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía-Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

8. - *El Tiempo* (Lima), 22-9-1922.

nueva en los Andes, tal como lo demuestra Burga. Los activistas del CPDI-T no habían creado la ceremonia ni sus mensajes básicos. Ellos sólo intentaron unificar la fecha de su realización y la reclutaron para su lucha, coordinando actos en diversas partes del país. De una ceremonia o ritual indígena de reafirmación de identidad y recreación de imágenes a nivel local, dirigida prácticamente al consumo interno de los campesinos runas, estos actos se convertían en un cuestionamiento actual de las relaciones de poder entre mistis e indígenas y del carácter e identidad de la denominada nación peruana. Para la mayoría de los mistis andinos, esto no podía ser interpretado sino como una amenaza.

Más allá de la supuesta inferioridad indígena congénita, el discurso tradicional de los hacendados se apoyaba en otras dos premisas firmes: entre los indígenas existe una aspiración latente a la restauración incaica (aunque no sepan nada sobre el pasado incaico) y, la lucha de razas es una inevitable y constante realidad. Por lo tanto, sólo el firme y paternal dominio de los hacendados podía asegurar el orden social y evitar irrupciones de violencia que pondrían en peligro la soberanía y la existencia misma de la nación. Consecuentemente, los hacendados acostumbraban a distinguir entre el indio "colono", o sea quienes se encontraban bajo su pleno dominio dentro de las haciendas, y los campesinos de las comunidades con diversos grados de independencia. Mientras los primeros eran mayormente descritos como "domesticados", "mansos" y "obedientes", los indígenas de comunidades eran descritos como problemáticos, "chúcaros", rebeldes y crueles⁹. Los intereses tras estas clasificaciones son tan evidentes, que todo comentario huelga.

Frente a las sublevaciones de los años 20, la diferenciación entre colonos y comuneros se hizo más problemática. Como lo demostró Burga¹⁰, a partir de 1921 más colonos se fueron uniendo a las rebeliones que iniciaron los campesinos de comunidades. A veces la iniciativa

9. Una descripción característica de este tipo puede encontrarse en Yrigoyen (1922), pp. 10-13.

10. Burga, Manuel, "Los profetas de la Rebelión (1919-1923)", en J. P. Deler y Y. Saint-Geours (comp.), *Estados y naciones en los Andes*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986, pp. 463-515.

partía inclusive de una hacienda misma¹¹. A los hacendados les era difícil explicar este nuevo fenómeno con sus ya trillados argumentos. La nueva realidad socavaba la base sobre la que se legitimaban frente a la opinión pública urbana. Lo que estimulaba el interés en acentuar el papel de los agitadores externos que supuestamente hicieron detonar el mesianismo incaico y el odio a los blancos latente entre los indios en general, incluyendo a los colonos. Según esta narrativa, al despertar el fantasma incaico, los agitadores desestabilizaban el sistema paternalista que los hacendados habían consolidado desde varias generaciones atrás, creando una amenaza a la misma existencia nacional.

Esta era una versión más actualizada y dramática de las viejas quejas de los hacendados contra toda intromisión de agentes externos (sean delegados gubernamentales, la fenecida Asociación Pro-Indígena, o cualquier otro) en las relaciones con "sus" colonos y con los campesinos de las comunidades vecinas. Esta vez, los daños de la intervención exterior no se limitaban a alimentar falsas expectativas y acrecentar la "insolencia" de los indígenas. El nuevo agente exterior era el CPDI-T, en donde colaboraban conocidos indigenistas, anarco-sindicalistas y "mensajeros" de comunidades indígenas en conflicto. El comité dio un significado histórico y social más profundo a los conflictos locales, obteniendo apoyo político y organizativo sin precedentes, difundiendo sus actividades e incentivando nuevos reclamos agrarios. De rebeliones locales se estaban convirtiendo en un levantamiento indígena generalizado en los departamentos del sur.

Para los hacendados, el peligro de la influencia de los propagandistas anarquistas o comunistas no provenía necesariamente de la propia ideología que intentaban propagar, sino de su capacidad para despertar antiguas aspiraciones y mitos latentes entre los campesinos. Los anarco-sindicalistas estaban dispuestos a incorporar a su discurso propagandístico elementos de lo que consideraban parte de la conciencia social e

11. El ejemplo más destacado de una rebelión de este tipo fue la de los pastores de la hacienda de Lauramarca, Cuzco, en 1923-24, sobre la cual puede consultarse en Reátegui, Wilson, "Breve descripción de las acciones de los campesinos de la hacienda Lauramarca", en Kapsoli, Wilfredo, *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879 -1965*, Lima, 1ª ed., Delva Eds., 1977, pp. 243-266.

identidad social de los campesinos indígenas: la idea de que los indios son los propietarios originales de la tierra y que el origen ilegítimo de las haciendas radica en la conquista española, la idea de la restauración de un orden social basado en la propiedad común, atribuido al régimen incaico. Nos parece mucho más improbable que los propagandistas anarco-sindicalistas hubieran estimulado conscientemente expectativas respecto a la "vuelta del Inca" en persona de tal o cual líder campesino, o que hayan abogado por un exclusivismo étnico indígena en los Andes. Aunque, no sería sorprendente que ésta haya sido la interpretación que algunos campesinos dedujeron de su prédica. Según los hacendados, el mensaje de la moderna revolución social se transformaba en mesianismo incaico y "guerra de razas".

Para enfrentar al CPDI-T se creó la "Liga de Hacendados del Sur"¹². Además de coordinar acciones a nivel local y regional, la Liga presionaba al gobierno y volcaba esfuerzos propagandísticos hacia la opinión pública limeña. Sus voceros procuraban socavar el apoyo de las entidades indigenistas gubernamentales al CPDI-T y servir de contrapeso a la moda indigenista en la prensa capitalina. El destacar la influencia anarco-sindicalista en el Comité o su presentación como de "tendencia bolchevique"¹³, servían a estos propósitos. El espantapájaros de los agentes revolucionarios externos era polivalente. Los hacendados pretendían desvincular al CPDI-T de los elementos leguístas que le daban apoyo oficial, neutralizar la influencia del periodismo indigenista en la opinión pública burguesa, justificar la pérdida del control "paternal" en las haciendas donde hubieron rebeliones, e incluso servía para los pleitos judiciales una vez reprimidas dichas rebeliones.

A veces la prensa provinciana se refería a la influencia anarquista o bolchevique en rebeliones locales sin ninguna prueba tangible, más allá de periódicos o circulares del CPDI-T que fueron difundidas en el

12. Sobre la Liga y los argumentos que esgrimía, véase Burga (1986); Renique, *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima, CEPES, 1991, pp. 82-84 y Kapsoli (1987), pp. 58-59.

13. Esta expresión fue utilizada hasta por el moderado indigenista cuzqueño Félix Cosío, al prevenir sobre la propaganda del CPDI-T; citado en Renique (1991), p. 88.

lugar. Estas publicaciones no contenían mensajes revolucionarios explícitos y menos aún expresaban una línea anarco-sindicalista o comunista. También las pruebas presentadas a los juzgados eran mínimas. Los mistis de Huancané, por ejemplo, no se cansaban de enfatizar que en manos de uno de los líderes campesinos encontraron una carta de nombramiento como delegado de la FIORP y un ejemplar del periódico argentino, supuestamente anarquista, *Nuestra Tribuna*. El hecho de que se trataba de una publicación argentina fue enfatizado para advertir sobre una eventual confabulación revolucionaria internacional en la frontera sudeste peruana. Los hacendados le explicaron a la comisión especial designada para investigar los sucesos de Huancané (rebelión y cruel represión posterior) que:¹⁴

"Por todos estos documentos, queda comprobado hasta la evidencia las complicaciones de las [sic] sublevación indígena en Huancané que no solo tenía por objeto la destrucción de todos los pueblos y todas las propiedades, la muerte de todos sus habitantes y el robo y el saqueo general sino la Revolución Social más espantosa el aniquilamiento de todas las instituciones nacionales, el derrocamiento de todos los poderes públicos y en fin el caos".

Las informaciones en la prensa de Lima en las que se exageraba la presencia y la influencia de sindicalistas de ideologías revolucionarias en las rebeliones indígenas, contribuyeron a fortalecer la imagen de los campesinos indígenas como propensos a asimilar estas ideologías. Esta imagen alimentó las esperanzas de los propios sectores sindicalistas y revolucionarios en Lima y fue posteriormente recogida por Mariátegui. Además, no se trataba tan sólo de acusaciones interesadas y simplistas en boca de típicos hacendados serranos, a quienes los limeños europeizados miraban con desdén y sospecha. En ayuda de la Liga de Hacendados del Sur concurren personajes más respetables en el ámbito capitalino. Mariano Cornejo, abogado, sociólogo y senador por Puno, era el vocero más adecuado para representar a los hacendados del sur

14. "Memorial que elevan los vecinos de Huancané a la Comisión Investigadora de los sucesos de la Sublevación Indígena de 1923 presidida por el Ilustrísimo Obispo de la Diócesis", en Samuel Frisancho Pineda (comp.), *Album de Oro-Monografía del departamento de Puno*, tomo XI, pp. 160-162.

frente a la opinión pública culta en Lima. Su prestigio intelectual le otorgaba respetabilidad y credibilidad. Cornejo estaba lo suficientemente actualizado para saber que era lo que podía asustar al público burgués en la capital, generalmente más al tanto de los sucesos en Europa que en la sierra. En una "carta abierta" al presidente Leguía, Cornejo acusaba a elementos comunistas de haber incitado a los indígenas a rebelarse.¹⁵

"Indios hay que no saben ni leer ni lavarse, pero fomentan gragarismos sediciosos con banderas rojas. Estos apóstoles, ignorantes del verdadero alcance y origen del bolcheviquismo ruso, han disparado al indio al caos más grande".

La apelación directa de Cornejo a Leguía, de quien luego fue ministro, era parte de la renovación de la alianza entre el gobierno central y la mayoría de los hacendados, tras los enfrentamientos y las tendencias reformistas que caracterizaron los primeros años del régimen de la "Patria Nueva". Probablemente, la carta de Cornejo publicada en *Mundial* fue otro factor en el proceso en el cual Mariátegui fue descubriendo en los indígenas un sujeto revolucionario. Mariátegui, que tenía en buena consideración al intelectual oficialista¹⁶, debe haber encontrado en su carta abierta una confirmación de sus propias intuiciones cuando asistía, en esos mismos días, a las sesiones del III Congreso Indígena.

Los planteos de la Liga de Hacendados se vieron fortalecidos por los testimonios de factores externos, que cumplían misiones en nombre

15. Cornejo, Mariano, "De 'Mundial' al Presidente", *Mundial* (Lima), 7-9-1923. Esta acusación no era novedosa, sólo que los anteriores acusadores carecían del prestigio de Cornejo. En el transcurso de un importante debate en el Congreso, en septiembre de 1922, sostuvo Luis Luna, hacendado sureño, refiriéndose al CPDIT que estos "comunistas rojos preparan y difunden un pasquín mensual, en las que dan las órdenes e instrucciones y mandan socialistas para encabezar las rebeliones". Citado en Kapsoli, Wilfredo y Reátegui, Wilson, *El campesinado peruano 1919-1930*, Lima, UNMSM, 1987, p. 146.

16. Mariátegui mencionó a Cornejo como uno de los dos únicos verdaderos intelectuales surgidos del *establishment* académico de San Marcos en aquella época. Mariátegui, José Carlos, "La crisis universitaria", *Claridad*, N° 2, julio de 1923, pp. 3-4. El aprecio era mutuo, parece que Cornejo ayudó en las gestiones que permitieron el regreso de Mariátegui al Perú en 1923. Rouillon, Guillermo, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui, tomo II, La edad revolucionaria*, Lima, 1993.

del estado, supuestamente imparciales y sin intereses locales. Si al comienzo de las rebeliones, Leguía envió a las provincias comisiones investigadoras de entre sus adeptos indigenistas y éstas a su vez tendían a apoyar los argumentos de los campesinos¹⁷, en 1922-1923 las comisiones fueron reemplazadas por fuerzas militares encargadas de reprimir las rebeliones. Los oficiales "pacificadores" comenzaron a participar en el debate público, siendo considerados como especialistas. Por ejemplo, el mayor Luis Vinatea, quien comandó las fuerzas del ejército que reprimieron la llamada "rebelión de Huancané"¹⁸, estaba convencido de que dicha rebelión simbolizaba el riesgo de una guerra social y racial total. En su versión moderna, la "guerra de razas" podría adquirir el carácter de una revolución socialista, como explicó en su tosco estilo:¹⁹

"... las sublevaciones de los indígenas no son otra cosa que pequeñas irrupciones de una raza que poco a poco está extendiendo sus ramificaciones a casi todos los pueblos de la nación, para que luego haya una conflagración general. Pues, los talleres de carpintería, sastrería, zapatería y otros, no son más que simples caretas, para que en un momento dado todos los obreros del Perú, los acompañen en un movimiento de caracteres socialistas, porque los indios piensan y no se engañan de que siendo obreros, aún que no sepan cepillar una

17. La última comisión de este tipo, integrada por Enrique Rubin, Erasmo Roca (ex anarquista) y Humberto Luna, despertó las iras de los hacendados. Estos lograron impedir la publicación de sus conclusiones. Ver Kapsoli y Reátegui (1987), p. 103.

Las comisiones investigadoras siempre eran consideradas como un factor pro-indígena. Sus miembros, que generalmente formaban parte del *establishment* político urbano, como por ejemplo Alejandro Maguina (informe de 1902), no podían permanecer indiferentes ante la sistemática expoliación que se sometía a los indios y las flagrantes violaciones a derechos humanos elementales. Sus informes expresan la brecha ideológica entre las pretensiones liberales de la elite modernista limeña y el latifundismo en avance en la sierra sur.

18. Huancané es una de las provincias más grandes en el departamento de Puno; la mayor parte de los indígenas que la habitaban eran aymarás. Sobre la rebelión de Huancané, también conocida como "de Wancho-Lima", véanse: Kapsoli y Reátegui (1987), pp. 106-119; Ramos Zambrano, Augusto, *La rebelión de Huancané (1923-24)*, Puno, Eds. Samuel Frisancho Pineda, 1984; Tamayo Herrera, José, *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Lima, Eds. Trentaitrés, 1982, pp. 229-243.

19. "Los sucesos de Huancané (entrevista con el mayor Luis Vinatea), tomada de *El Eco de Puno*, 19 de enero", en *El Comercio* (Lima), 30-1-1924, edición de la mañana.

tabla ni clavar una estaquilla, tendrían los obreros, propiamente llamados, que acompañarles por un sentimiento de solidaridad...”

En su retórica, el mayor Vinatea se vio arrastrado más allá que los propios hacendados. Sus declaraciones dan a entender que no fueron los agitadores provenientes del medio urbano quienes incitaron a los indígenas a la rebelión, sino que por el contrario, los indios eran los sujetos activos, quienes planeaban arrastrar tras ellos a los obreros urbanos. Vinatea, acusado de actos atroces y masacres, intentó exagerar el peligro, describiendo a los indígenas mismos como revolucionarios y no como inocentes arrastrados por la agitación.

Las interpretaciones de los hacendados y sus aliados, aunque alarmadas e interesadas, eran indicadoras, sin embargo, de un fenómeno inédito en el Perú republicano. Con sus protestas, rebeliones y con su organización que trascendía del área local, con su relacionamiento con sectores urbanos antioligárquicos (sindicalistas, periodistas, intelectuales indigenistas), grupos considerables de campesinos indígenas irrumpían en el escenario nacional haciendo oír su voz. Algo muy profundo se movía y Mariátegui fue uno de los pocos intelectuales limeños en percibirlo.

LA IDEOLOGÍA DE LAS SUBLEVACIONES INDÍGENAS EN LA ERA REPUBLICANA

Para poder examinar las voces de los indígenas sublevados de los 20, y particularmente analizar la relación entre las ideologías revolucionarias modernas y los conceptos runa-andinos en la conciencia social de los sublevados, debemos, en primer lugar, ubicarlos en el contexto de anteriores irrupciones indígenas al escenario republicano. Estos levantamientos se dieron generalmente durante serias crisis, guerras o convulsiones políticas que cuestionaron el funcionamiento de la República. Diversas expresiones, acciones o mensajes de grupos indígenas en esos momentos de crisis pueden servir para esbozar algunas hipótesis sobre la conciencia social, étnica y nacional de los involucrados y deducir algo sobre las ideologías e identidades latentes entre los campesinos runas.

Hasta comienzos del siglo XX la mayoría de los campesinos indígenas no escribía en castellano, ni tampoco quechua en letras latinas. Por lo tanto no poseemos casi ningún documento directo, escrito por ellos, acerca de sus motivaciones, objetivos, programas y el desarrollo de rebeliones o conflictos agrarios. Casi todas nuestras fuentes son mistis o mediadas por mistis. Las voces indígenas llegan a nosotros por intermedio de escribientes pertenecientes al ámbito cultural hispanoparlante. Por lo tanto, el análisis no puede enfocarse en las ideologías de los runas sin tomar en cuenta la forma en que estas eran percibidas e interpretadas por ojos criollo-mestizos. Se trata de dos cuestiones que no se pueden tratar en forma aislada.

La gran sublevación indígena de Túpac Amaru II (1780-1782) forjó entre los criollos peruanos una percepción fundacional de peligro con respecto a movimientos indígenas en general. Ésta fue también la única insurrección anterior al siglo XX en la que sus líderes, curacas ilustrados, dejaron tras ellos suficientes documentos escritos que permiten analizar su ideología y sus acciones. Las investigaciones más recientes muestran cómo en amplias zonas, ésta se fue convirtiendo en una guerra de razas o de castas, pese a las intenciones manifiestas de sus líderes²⁰. En numerosos casos, los indígenas insurrectos intentaron liquidar toda presencia a la que consideraban como española, sin distinguir entre los nacidos en la Península, en América (es decir, criollos) y los mestizos²¹. Los programas políticos relativamente moderados o realistas de la nobleza indó-mestiza fueron desbordados por las masas populares indígenas que consideraban que había llegado el momento del *Pacha cuti*, o sea, el fin de una era y una inversión del orden de las cosas²². La insurrección

20. Un trabajo sistemático sobre la ideología de la insurrección: Szeminski, Jan, *La utopía tupamarista*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993 (2ª ed.). Ver también en Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca -Identidad y utopía andina*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988 (3ª ed.).
21. Este tema es tratado en Szeminski, Jan, “El único español bueno es el español muerto: maten a los españoles”, en Ansion, Juan (comp.), *Pishtacos - de verdugos a sacaos*, Lima, Tarea, 1989, pp. 19-60.
22. Sobre el significado del “pacha cuti” y la creencia en la resurrección del Inkari en la tradición oral indígena del siglo XX, ver Mroz, Marcin, *Los runa y los wiracocha. La ideología social andina en la tradición oral quechua*, Varsovia, Universidad de Varsovia, 1992, pp. 153-162.

y su represión se caracterizaron por la crueldad, dejando detrás numerosos muertos y profundas cicatrices en ambos bandos.

Tras la independencia de la República del Perú (1821-1824), la actitud del sector criollo respecto a Túpac Amaru se caracterizó por cierta dualidad en su discurso. Por un lado, surgieron intentos para incorporarlo como uno de los precursores de la independencia americana, intentos que prosiguieron durante el siglo XX y se intensificaron durante el gobierno militar reformista de 1968-1975. El nuevo *establishment* criollo del siglo XIX necesitaba legitimizarse simbólicamente incorporando al líder indígena al panteón de los héroes de la independencia, entre los que escaseaban criollos peruanos. San Martín y Bolívar, los dos grandes libertadores, llegaron de países vecinos; la mayoría de los criollos peruanos, por su parte, sobresalió durante las guerras de la independencia como uno de los grupos sudamericanos más fieles a la corona española.

Precisamente, la amarga experiencia durante la insurrección de Túpac Amaru II fue la principal causa que hizo titubear a muchos criollos peruanos frente a la opción independentista. Pero una vez consumada ésta con éxito, se hizo un doble esfuerzo para desmemorar la lealtad hacia España en las primeras fases de la lucha y, a la vez, otorgarle un nuevo contenido precursor a Túpac Amaru.

Sin embargo, durante el siglo XIX y comienzos del XX, paralelamente a la anexión de Túpac Amaru al panteón nacional, numerosos criollos y mestizos en los Andes aún recordaban con terror la "guerra de razas". La separación del Imperio español fortaleció los temores, al acentuar la abrumadora ventaja numérica de los indígenas. Así fue creándose una brecha significativa entre la representación criolla de la rebelión en escritos oficiales y la percepción de su significado entre los mistis andinos.

Pese a la importancia de la insurrección de Túpac Amaru II como fundadora de la percepción criolla sobre los movimientos indígenas, no debe olvidarse que estos temores estaban profundamente arraigados en la interacción cotidiana entre criollos e indígenas, ya desde los tiempos coloniales.

En los últimos años se han hecho algunos intentos interesantes de discutir sobre la psicología colectiva derivada de esas relaciones de dominación en el largo período histórico que va de la conquista española a nuestros días, y sobre el elemento racista característico de las mismas²³. Una de las premisas planteadas sostiene que uno de los elementos constitutivos de lo que vendría a ser la personalidad colectiva criolla, es resultado de una amalgama entre sentimientos de culpabilidad provenientes de la dominación total, el temor a una sublevación y la venganza de los dominados. Estos temores no siempre surgen por causas reales, pero a veces funcionan como incentivo a recrudecer la violencia represiva, ya que el enfrentamiento racial es considerado inevitable.

En este marco interpretativo, el espectro de la guerra de razas en la imaginación criolla, era un resultado postraumático de la insurrección de Túpac Amaru II en el fértil terreno de los profundos y continuos temores por el castigo/venganza de los indígenas dominados. Aún así, hay que considerar que la fobia criolla también se alimentaba de temores tangibles, amén de las culpas reprimidas. Cada tanto, los mistis tenían oportunidad de enterarse de los deseos, aspiraciones y sentimientos hostiles de los campesinos o sirvientes runas, expresados explícita o tácitamente. A veces, en momentos de crisis del sistema a nivel local o nacional, salían a flote los resentimientos y deseos de venganza. El conocido relato "El sueño del pongo", recogido por el escritor y antropólogo José María Arguedas, expresa la continua tensión violenta implícita en las relaciones de la dominación total.

Los temores criollos rebrotaban en cada crisis seria del orden existente, sea una guerra, revolución o cualquier otro trastorno serio, durante la cual campesinos runas tomaban parte activa en la vida nacional. Los mistis en general, por encima de la diversidad de sus intereses e ideologías, se interesaban en lo que percibían como una cuestión clave de la nacionalidad y de su propia existencia: ¿estaban frente a una

23. El trabajo más significativo al respecto es el de Portocarrero, Gonzalo, *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR, 1993. Otros análisis en la misma línea pueden verse en Flores Galindo (1988).

renovada "guerra de razas", o acaso se podía considerar a los indios como verdaderos compatriotas peruanos, o sea, que estos no veían necesariamente en todo misti a un enemigo?

A diferencia de esos momentos de crisis, a lo largo de la mayor parte de la historia republicana los runas no fueron considerados por el sector criollo como un factor significativo a tomar en cuenta; la historia política del Perú parecía desarrollarse sin ellos. Hasta hace un tiempo relativamente corto, esa era la visión de la historiografía con respecto al papel de los campesinos en las guerras de la independencia. Según Jean Piel, uno de los precusores de la investigación histórica del campesinado peruano en el siglo XIX²⁴, los campesinos runas fueron reclutados a las filas independentistas o realistas según las relaciones clientelistas locales. Ellos no actuaron, entonces, como un sujeto social, combatiendo entre sí desde ambos bandos, bajo jefes blancos y mestizos que definían sus lealtades e intereses como españoles o criollos americanos (y luego peruanos). Según dicho autor, para la mayoría de los soldados peruanos que combatieron por la independencia "*la idea de un Perú independiente no significaba nada*".

Los estudios más recientes no modifican el cuadro según el cual campesinos runas combatieron en ambos bandos y no actuaron como un sector con intereses comunes. Pero, el cuadro se vuelve más complicado a medida que nos aproximamos a analizar los motivos, intereses y acciones de campesinos runas a nivel local. Resulta que hubieron comunidades campesinas que actuaron como agentes conscientes que definían sus intereses frente a las relaciones de poder locales y regionales. Los campesinos mantuvieron una actitud de sospecha durante los intentos de reclutarlos a cualquiera de los bandos y finalmente aprovecharon las circunstancias creadas negociando o eligiendo su lugar en el bando que pareciera servir mejor a sus intereses²⁵. En otras palabras,

24. Jean Piel, "The Place of the Peasantry in the National Life of Peru in the Nineteenth Century", *Past and Present*, N° 46 (1970), pp. 108-133. Ver p. 116.

25. Un ejemplo adecuado es estudiado por Cecilia Méndez G. en "Los campesinos, la Independencia y la Iniciación de la República: el caso de los iquichanos realistas, Ayacucho 1825-1845", en Urbano, Enrique (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Instituto Bartolomé de las Casas, 1991, pp. 165-188.

hubo en ciertas regiones campesinos que actuaron como soldados "españoles" o "peruanos", pero esta actuación fue determinada por su identidad étnica y social. La fragmentación de la identidad y la acción de los runas andinos en lealtades e identidades locales era uno de los resultados de la represión de la sublevación de Túpac Amaru cuarenta años antes, cuando fue disuelta como tal la capa de los curacas que mantenían una red de relaciones pan-andinas. A falta de dirigentes de ese tipo durante las guerras de la independencia, no se conformó un bando indígena. Pero, aún así, hubieron comunidades campesinas que actuaron de acuerdo a lo que percibían, desde su punto de vista local, como intereses propios, diferenciados de los intereses de los mistis.

Durante las primeras décadas de la República, hasta la década del 60, no hubo sublevaciones indígenas significativas. La situación de los campesinos runas variaba mucho de lugar a lugar, aunque generalizando se puede asegurar que en los años de las luchas de caudillos, eran reclutados a los ejércitos de éstos por la fuerza, por relaciones de clientelismo, o a cambio de promesas a nivel local. En algunas provincias, aquellos fueron años de un desgaste significativo de los derechos comunales en relación a usufructo de tierras comunes, bosques o acceso a aguas. La legislación republicana de carácter liberal había dejado a las comunidades a la interperie jurídica, al abolirlas como entidades corporativas y al modificar la legislación colonial protectora. La ideología liberal de las elites criollas se dejaba a un lado cuando se trataba de respetar a los campesinos indígenas como ciudadanos con plenos derechos. En la mentalidad dirigente criolla se fue configurando una imagen del Perú descrita por Flores Galindo como una "*república sin ciudadanos*"²⁶. Además, el Estado imponía constantemente nuevos y arbitrarios gravámenes para llenar sus arcas vacías, además de lo que debían aportar a los poderosos hacendados y autoridades locales y a los caudillos rebeldes.

Sin embargo, sería un error considerar a los indígenas en este período como totalmente pasivos frente a la creciente explotación y despojo. Hubo intentos de dirigentes comunales y de campesinos de

26. "República sin ciudadanos", capítulo VIII en Flores Galindo (1988), pp. 258-286.

defender sus derechos e intereses, concibiendo una estrategia discursiva adecuada al discurso republicano peruano, redefiniendo en sus términos su propia identidad. En una investigación recientemente publicada, Mark Turner²⁷ demuestra cómo algunas comunidades de Huaylas (Ancash) en la sierra centro-norte, adoptaron una retórica patriótica republicana durante sus luchas para preservar derechos de usufructo de bosques y aguas. Crearon conceptos como "comunidad de peruanos" (un puente conceptual entre las comunidades campesinas y la nación, una forma de ver la nación constituida como una comunidad y por comunidades) o usaron conceptos como "republicanos" en una acepción similar a "ciudadanos con derechos". Estos conceptos orientados a incluir a los campesinos runas en el colectivo nacional excluían a sus rivales jurídicos. A veces se argüía sobre el origen colonial de las haciendas, delegitimando a hacendados rivales; otras veces se les recordaba a ciertos mistis rivales su pasado personal y familiar como servidores de la corona y, por lo tanto, como no-republicanos. Trátese de una auténtica expresión de una nueva conciencia nacional surgiente o de una manipulación retórica, estos ejemplos demuestran que a mediados del siglo XIX había campesinos indígenas dispuestos a verse incluidos como sujetos y elementos constitutivos junto a mestizos y criollos en la joven república peruana. Según Turner, una idea republicana integrativa de ese tipo no era viable o digerible para las elites criollas, quienes la rechazaron de plano.

La rebelión conocida como la de Juan Bustamante (1867)²⁸ puede ser considerada como la primer sublevación indígena destacada, iniciadora de unos sesenta tormentosos años de violentos conflictos agrarios, despojos, sublevaciones y represión. En cierta forma puede ser considerada como antecedente de la sublevación de Rumi Maqui que nos

27. Turner, Mark, "Republicanos" y la 'Comunidad de Peruanos': Comunidades políticas inimaginadas en el Perú", *Histórica*, vol. XX N° 1, Julio 1996, pp. 59-92.

28. Se ha escrito muy poco al respecto. Ver: Vásquez, Emilio, *La rebelión de Juan Bustamante*, Lima, Juan Mejía Baca, 1976. Los móviles de Bustamante no son del todo claros. Más allá de su identificación indigenista, pareciera que su adhesión a la rebelión iba a formar parte de una lucha política más amplia. Su actuación está relacionada con el intento de detener el golpe conservador del coronel Balta contra el presidente modernista Prado. Estas cuestiones aún están a la espera de investigaciones.

interesa de una manera bastante más directa. Bustamante, congresista representante del departamento de Puno, fundó en Lima la "*Sociedad Amiga del Indio*". A pesar del apoyo formal de distinguidos personajes de la elite limeña, fracasaron sus intentos por proteger los derechos indígenas en marcos públicos o legales. Cuando en las provincias de Huancané y de Azángaro, en Puno, se agravaron los enfrentamientos entre los campesinos y poderosos mistis locales hasta llegar a una sublevación violenta, Bustamante decidió retornar a su departamento de origen, cruzar las barreras étnicas y colocarse a la cabeza de la sublevación. Ésta culminó con su asesinato y la masacre de decenas de sus seguidores.

No poseemos indicaciones serias acerca de la ideología y los objetivos de los rebeldes. Hay que considerar que la sublevación comenzó en 1866, antes que Bustamante regresara a Puno, por lo que no puede ser considerado su incitador o ideólogo original. De cualquier modo, fue la primera sublevación en la era republicana en la que los rebeldes fueron acusados en la prensa criolla de pretender una "guerra de razas". Sea como parte de una manipulación o por temores sinceros, la llamada rebelión de Juan Bustamante puso sobre el tapete criollo la suposición que existe una aspiración indígena a restaurar en los andes un orden étnico exclusivo, sin blancos ni mestizos.

Resulta interesante comprobar que ya entonces había quien relacionaba entre las causas de la rebelión y el término 'comunismo'. Una carta de un misti de Puno que quedó en el anonimato, publicada por un periódico limeño, planteaba:

"¿Quedará impune Bustamante que ha desbordado a los desgraciados indígenas de dos provincias para hacerles adoptar el comunismo salvaje y el exterminio de los blancos?"²⁹

La mención del término "comunismo" no está necesariamente ligada a sus connotaciones ideológicas modernas. Cabe suponer que su

29. Carta del 3 de enero de 1868 (durante la represión de la sublevación) y publicada por *El Comisario* (Lima), el 19 de enero; citada por Vásquez (1976), pp. 308-311.

uso se relaciona asociativamente con el sustantivo "comunidad". Hasta hoy, en el lenguaje popular, hay quienes confunden los conceptos. Esta confusión lingüística tiene también un significado para nosotros, dado que aportó a la creación de una identidad intuitiva entre comunidad y comunismo para amplias capas de la sociedad peruana. Aquel misti anónimo supuso que el objetivo de la rebelión era liquidar a los blancos e instituir un orden social basado en las comunidades indígenas, a las que consideraba "salvajes". El temor criollo-mestizo de una "guerra de razas" se combinaba con el temor hacia una utopía indígena que incluyera, precisamente, un orden social en el que las comunidades fueran los pilares. Esto se identificó lexicalmente con "comunismo", aún antes de que en el Perú aparecieran ideas comunistas modernas.

No obstante, puede ser que con "comunismo" sí se hacía referencia a la ideología moderna europea. Bustamante era conocido como un reformador y como quien había publicado un libro sobre sus viajes por Europa, en el que se refería a las cuestiones sociales y políticas de mayor candencia en el Viejo Mundo³⁰. En tal caso, la identificación entre las aspiraciones indígenas y el comunismo como ideología revolucionaria es aún más significativa.

La derrota sufrida en la guerra del Pacífico (1879-1882) y la pérdida de parte del territorio peruano, despertaron una reacción indigenista que vio en la falta de integración nacional y la carencia de motivación de los soldados indígenas, uno de los factores del fracaso. Simultáneamente, comenzó a difundirse la conciencia de que el único sector social peruano que no se rindió militarmente a los chilenos fue el de los indígenas de la sierra central. Ellos fueron quienes permitieron al general Andrés Cáceres desarrollar una eficaz guerra de guerrillas contra las fuerzas ocupantes³¹. Este militar logró movilizar a cientos de combatientes in-

30. Bustamante, Juan, *Viaje al antiguo mundo*, Lima, 1959 (2ª ed.), prólogo y notas de Ricardo Arbulú Vargas.

31. Ver al respecto: Manrique, Nelson, *Campesinado y nación: las guerrillas indígenas en la Guerra del Pacífico*, Lima, CIC, 1981; Mallon, Florencia E., "De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, formación del Estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín", *Revista Andina*, Año 12, N° 1, julio 1994, pp. 7-50.

dígenas, con los que renovó su fuerza regular; además, concertó pactos con comunidades en el valle del Mantaro. Los campesinos atacaban las patrullas del ejército chileno y suministraban a las tropas de Cáceres víveres e información. Tras el repliegue chileno se fue debilitando la alianza entre el general y estas comunidades. Cáceres procuraba obtener el apoyo de los hacendados en su lucha contra el presidente Iglesias. Por lo tanto ordenó el desalojo de haciendas que los campesinos guerrilleros ocuparon como represalia contra hacendados que habían colaborado con los chilenos, llegando a fusilar a líderes guerrilleros que lo desoyeron.

La historiografía concuerda en la importancia operativa de las guerrillas indígenas para la resistencia nacional. El debate gira precisamente alrededor de la cuestión, mucho más importante para nosotros, de la conciencia nacional y las razones que impulsaron a aquellas comunidades indígenas a combatir junto a Cáceres.

Heraclio Bonilla se atiene a la explicación de que esta cooperación surgió por la necesidad de defenderse de las expropiaciones y los daños arbitrarios provocados por el ejército chileno y por las promesas de Cáceres. En su opinión, los campesinos indígenas desarrollaron una guerra de defensa que se convirtió en étnica y clasista, incluyendo la ocupación de tierras de hacendados mistis, o sea, que los combatientes indígenas de la sierra central no tenían móviles patrióticos. Aquel autor enfatiza las expresiones de fragmentación del Perú en sus numerosos componentes en el curso de la guerra, sin señales de solidaridad nacional³².

Florencia Mallon y Nelson Manrique discrepan con la interpretación de Bonilla. Si bien los impuestos y la conducta brutal de las fuerzas ocupantes impulsaron a algunas comunidades a la resistencia, hay casos en los que resulta obvio que no fue esa la razón principal. Según Manrique, en la primera etapa de la guerrilla indígena los móviles sí fueron patrióticos, lo que se refleja en la retórica de los líderes y en que la toma de

32. Bonilla, Heraclio, "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru", *Past and Present*, 81, 1978, pp. 92-118.

haciendas se hizo invocando solamente la confiscación de traidores, según orden emanada de Cáceres. Sólo tras el enfrentamiento con Cáceres pasó a tratarse de una lucha de clases evidente.

A pesar de su tendencia a subestimar el carácter étnico de la lucha de los campesinos, Manrique menciona una tradición oral de los campesinos de la región que recogió Favre, en la cual la ejecución de cuatro de los líderes guerrilleros se entremezcla con el relato de la ejecución de Túpac Amaru³³. Exceptuando esta tradición, que no concuerda con su tesis, Manrique presenta en forma bastante convincente una imagen de inestables alianzas de clases. En sus contactos con los enviados del militar después de la guerra, los líderes de las comunidades destacaron el patriotismo que manifestaron en momentos difíciles, a diferencia del colaboracionismo y el derrotismo de la mayor parte de los hacendados.

Mallon destaca la heterogeneidad de las reacciones y de los móviles de las comunidades indígenas para sumarse a las guerrillas, aunque concluye que tenían en común una concepción nacional y cívica de pertenencia a la nación peruana. Los llamados patrióticos de Cáceres hallaron eco pues apelaban a los campesinos como ciudadanos y les brindaban, temporariamente, una posición de fuerza local y regional. Tras la guerra, Cáceres y los hacendados anularon los logros de las comunidades y devolvieron a los indígenas a su condición marginal de "otros".

En una postura más solitaria se encuentra Kapsoli³⁴, quien dirige la atención al carácter de la relación simbólica y ceremonial de los indígenas hacia Cáceres durante la guerra con Chile. De un testimonio de la esposa del general, Kapsoli adoptó el argumento de que los indígenas veían a Cáceres como la encarnación del Inca, por lo cual lo reverenciaban³⁵. Por ello, concluye que el nacionalismo de los guerrilleros indígenas era inca. Esta tesis entroncaría con los argumentos sobre la

existencia del mito del retorno del inca, solo que esta interpretación, aunque no haya que descartarla, no parece lo suficientemente fundamentada. Kapsoli la basa en una descripción de las ceremonias de bienvenida que se dispensaban al jefe militar, en las que los indígenas recurrían a sus propias pautas culturales, lo cual no significa necesariamente que vieran en él a la figura anhelada del inca. A ello debe agregarse que la fuente (la esposa de Cáceres) de esta interpretación tenía un interés en aumentar su significado.

La tesis de Kapsoli del nacionalismo inca suena mucho más convincente cuando la relaciona con la tradición oral que identificaba la ejecución de los líderes guerrilleros con la muerte de Túpac Amaru. La traición de Cáceres a los indígenas produjo esa reinterpretación, o si se quiere, una "incaización" de la derrota.

¿Qué conclusiones podemos extraer del debate historiográfico sobre la conciencia de los guerrilleros indígenas de la guerra del Pacífico? ¿Deseaban integrarse cívica y nacionalmente a la República del Perú? ¿Actuaban en el marco de un horizonte ideológico y mitológico andino? ¿Cómo se veían a sí mismos: como enemigos o como compatriotas de los mistis? ¿Cuál era su proyecto nacional y social, si tenían alguno?

No debe haber necesariamente una contradicción entre las interpretaciones presentadas. Es posible que las comunidades indígenas en el valle del Mantaro se hayan plegado a Cáceres por la aspiración a obtener el reconocimiento patriótico o cívico del estado peruano. Esta integración involucraba la quiebra del sistema de dominio latifundista. El colapso del centro gobernante durante la guerra y la resistencia a la ocupación crearon una oportunidad. Sin embargo, Cáceres y la elite criolla rechazaron esta opción —popular-nacional, según Manrique— volviendo a marginar las comunidades del conjunto de la nacionalidad peruana y empujando a los indígenas en la Sierra Central a redefinirse en términos étnicos y en un marco ideológico andino. Esto se expresa en la tradición oral sobre la muerte de los líderes guerrilleros.

Tampoco este "retroceso" hacia una identidad y un proyecto étnico tradicional significó necesariamente un punto final. Pudo alternarse con reiterados intentos (una especie de negociación) de volver a definirse en

33. Manrique (1981), p. 95.

34. Kapsoli, Wilfredo, *El Nacionalismo Inca*, Lima, Ed. Purej, 1992.

35. *Ibíd.*, p. 8.

la práctica como ciudadanos. Pareciera que las alternativas entre la identidad étnica y la identidad republicana y el proyecto de restauración inca y la república de los peruanos, no son necesariamente incompatibles. Según las circunstancias variables, cierta identidad y proyecto pasaba de un status latente a relevante y viceversa.

Esta interpretación nos puede aclarar cómo los activistas campesinos que establecieron contacto en la década del 20 con revolucionarios y sindicalistas limeños, eran permeables a los proyectos revolucionarios e indigenistas modernistas, pero al mismo tiempo siguieron identificándose en términos étnicos y postulando "utopías andinas".

En la insurrección de Atusparia, en la sierra de Ancash en 1885, se expresa claramente esa constante dualidad entre un proyecto que procuraba establecer alianzas con sectores criollos e integrarse cívicamente en la República y una actitud restauracionista andina³⁶.

Consideramos importante esta sublevación, no sólo por su función en la construcción de un estrato adicional al fantasma de la guerra de razas en la imaginación criolla o por la conciencia indígena que se refleja en ella. Mariátegui, que no sabía nada sobre la rebelión de Bustamante ni sobre las guerrillas indígenas de Cáceres, sabía en cambio sobre la de Atusparia y tenía en ella gran interés. El manuscrito del libro pionero de Reyna³⁷ llegó a sus manos en 1928 y muy pronto publicó fragmentos en *Amauta*. Tras escribir un prefacio, lo editó en la editorial Minerva. Según Mariátegui, la importancia del libro reside en la capacidad de demostrar que³⁸.

"El indio, tan fácilmente tachado de sumisión y cobardía, no ha cesado de rebelarse contra el régimen semi-feudal que lo oprime... La

36. Sobre este episodio, ver: Alba Herrera, C. Augusto, *Atusparia y la revolución campesina de 1885 en Ancash*, Lima, Eds. Atusparia, 1985; Thurner, Mark, *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 54-98.

37. Reyna, Ernesto, *El Amauta Atusparia*, Lima, Ed. Minerva, 1930.

38. Mariátegui, José Carlos, "Prefacio a 'El Amauta Atusparia'", en *Ideología y Política*, pp. 184-188.

historia social del Perú registra muchos acontecimientos como el de 1885; la raza indígena ha tenido muchos Atusparia..."

Esta afirmación contiene una tesis diferente a la imagen difundida por Valcárcel y los indigenistas de la década del 20 sobre "el despertar indígena", o "el nuevo indio". La revelación de otras rebeliones pasadas, podía llegar a demostrar que, de hecho, el indio jamás se había ido a dormir.

A fines de 1929, Mariátegui desarrolló un discurso que enfatizaba la continuidad y la constancia del espíritu rebelde indígena, consciente del impulso simbólico que podía imponer a movimientos campesinos. Pero a su vez temía que la identificación con las insurrecciones y los héroes del pasado no alentara la reivindicación de sus ideologías. Por ello, en el prefacio mencionado prefirió concentrarse en la crítica al programa y a la ideología restauracionistas supuestamente adoptadas por Atusparia, líder de la rebelión³⁹, inspirado por un periodista "criollo romántico"⁴⁰. Mariátegui quería neutralizar la ilusión de un "retorno romántico al Imperio Inca", que como programa no era "más anacrónico que la honda y la lanza como armas para vencer a la República"⁴¹.

Según parece, Mariátegui tenía razones para suponer que el programa restauracionista todavía podía ser considerado como relevante

39. Thurner (1997) rechaza el argumento de que Atusparia era concebido como el Inca o que aspiraba a una restauración incaica. Presenta la rebelión como la lucha de comunidades indígenas por sus derechos como republicanos, frente a excesivas presiones fiscales. En nombre de las comunidades, los *varayocs* informaron sobre la imposibilidad de recolectar los impuestos exigidos. Los campesinos incluso cooperaron con el bando del general Cáceres contra Iglesias, con esperanzas de que el primero corrigiera la injusticia de los tributos, la administración y los derechos a la tierra, que fueron los antecedentes del estallido de la insurrección.

40. Montestruque fue secretario de Atusparia y Reyna vio en él al ideólogo de la rebelión. Según Reyna, Montestruque publicaba un boletín llamado *El Sol de los Incas*, en el que predicaba la restauración incaica y de un orden social "comunista", basado en las comunidades indígenas. Otros historiadores no le asignan importancia y no se han encontrado ejemplares de *El Sol de los Incas*. Pareciera que Reyna armó el personaje de Montestruque según el patrón de varios indigenistas radicales contemporáneos, incluso como una caricatura grotesca de éstos.

41. Mariátegui, "Prefacio...", p. 187.

para campesinos indígenas o para activistas indigenistas en las provincias, que eran el grueso de los lectores. Por ello enfatizaba al final la imposibilidad de la restauración y la impotencia de la burguesía criolla “descendiente próxima de los conquistadores españoles”, por lo que únicamente la doctrina socialista y una alianza con el proletariado urbano podrían conducir a la liberación del campesinado indígena. La descripción de la rebelión de Atusparia podía llegar a fortalecer el mito del socialismo indígena de Mariátegui, más allá de lo expresado en el prefacio. Su conocido argumento de que “la esperanza del indígena es revolucionaria”⁴², podía encontrar fundamentos adicionales en el relato de Reyna, particularmente en la imagen del régimen incaico como un sistema de justicia, sin pobres ni ricos, donde la tierra pertenecía a todos⁴³. Mariátegui atribuyó el supuesto programa restauracionista de Atusparia a las aspiraciones de los descendientes de la nobleza indígena. Lo que evidencia su desconocimiento del sistema de cargos públicos en las comunidades⁴⁴.

Los años 90 y la primera década del siglo XX fueron testigos de numerosos enfrentamientos y rebeliones indígenas locales. Tres procesos contribuyeron a esta creciente conflictividad. El primero se desprendía de la recuperación del estado y de sus mecanismos, lo que incrementó las presiones fiscales sobre los campesinos. Kapsoli, por ejemplo, denomina a una serie de enfrentamientos como “rebeliones anti-fiscales”⁴⁵. Los otros dos factores tienen que ver con la modernización subordinada al mercado mundial. Por una parte el “hambre de tierras”, o sea, el proceso de expansión de los latifundios a costa de las comunidades indígenas, dada la creciente demanda de cultivos y de lana para exportar. Por otra parte, el “hambre de mano de obra”, el intento de “enganchadores” y de funcionarios de reclutar campesinos mediante presiones, engaño y coerción para la construcción de caminos, las minas y para plantaciones. Estos procesos y los enfrentamientos violentos resultantes, dieron lugar al discurso indigenista. Pero, en la misma medida, también contribuyeron a difundir los argumentos de los hacendados

42. Ver, por ejemplo, en el prefacio a Valcárcel (1975), p. 13.

43. Reyna, Ernesto, “El Amauta Atusparia”, *Amauta*, N° 26 sept.-oct. 1929, p. 49.

44. Mariátegui, “Prefacio...”, p. 188.

sobre el peligro de una “guerra de razas” y las pretensiones restauradoras de los campesinos. A comienzos del siglo XX, las acciones de los indígenas ya despertaban cierto interés en algunos sectores de la intelectualidad criolla.

LOS ECOS DE LA “REVOLUCIÓN INCAICA” DEL SIGLO XX –ENTRE LA BURLA Y LAS PREOCUPACIONES PROFUNDAS

El día lunes 13 de diciembre de 1915, al margen de una noticia en la sección dedicada a las provincias, *La Prensa* anunció a sus lectores que “se asegura que ha terminado la sublevación indígena de Puno”⁴⁶. El lector limeño promedio tuvo dificultades para comprender de qué se trataba y no debe haber asignado gran importancia al hecho. Las noticias sobre rebeliones indígenas eran una cuestión lejana, insignificante y bastante frecuente. Probablemente el interés de los lectores más minuciosos creció dos días más tarde, al publicarse un cable de Francisco Chuquihuanca Ayulo, uno de los representantes de la Asociación Pro-Indígena en Puno⁴⁷, que afirmaba que la rebelión fue fraguada por los gamonales, para masacrar a indígenas, robarles y expandir sus haciendas. Exigía también que se diera la orden de repliegue a las fuerzas militares enviadas y que se designara a un prefecto humano para investigar los sucesos⁴⁸.

Recién el 17 de diciembre se publicó la primera nota detallada sobre lo ocurrido en Puno. Copiada de un periódico puneño, daba cuenta de una rebelión indígena excepcional en su alcance y pretensiones. Los grandes titulares en la página convirtieron el tema en un ítem muy curioso.⁴⁹

45. Kapsoli (1987), pp. 24-34.

46. *La Prensa* (Lima), lunes 13-12-1915, edición de la mañana, p. 4.

47. *La Prensa* (Lima), miércoles 15-12-1915, edición de la mañana, p. 4.

48. Hay quienes afirman que Chuquihuanca sabía sobre la rebelión más de lo que publicó, intentando ocultar los hechos e incluso defender a quien aparentemente fue su líder, Gutiérrez Cuevas. Esta tesis fue presentada por Bustamante, Luis, “Rumi Maqui y la sublevación campesina de 1915 (Azángaro, Puno): una retrospectiva historiográfica”, *Pasado y Presente*, Lima, N° 2-3, julio 1989, pp. 139-163.

49. *La Prensa* (Lima), domingo 19-12-1915, edición de la mañana, p. 2.

"La sublevación de indígenas en el departamento de Puno. Nuevos detalles de las hazañas de los sublevados. 800 indios armados proclaman la restauración del Tahuantisuyo".

La principal fuente de información en que se basaba el artículo era la carta de un terrateniente de Azángaro. La tercera línea del titular provocó la jocosidad de numerosos limeños⁵⁰.

Los lectores con un interés más serio y directo en la región andina reaccionaron de manera diferente, principalmente con expresiones de preocupación de diversas índoles. Muchos temían el estallido de otras rebeliones, que conducirían a los Andes a la "guerra de razas" que perjudicaría sus intereses, socavarían el orden social existente y hasta amenazarían la propia existencia e integridad de la República. Por su lado, los indigenistas temían una ola de asesinatos y de rapiña contra las comunidades al aplastarse la rebelión y una delegitimación de la Asociación Pro-Indígeba y sus actividades.

Pese a las contradicciones en los informes de Puno y los desmentidos de parte de los activistas de la Asociación Pro-Indígena, en la prensa y en la opinión pública limeña se fue arraigando la certeza de que se trataba de una rebelión en gran escala. Según esta versión, Teodomiro Gutiérrez Cuevas, oficial del ejército y ex comisionado del depuesto presidente Billinghurst para investigar las quejas de los indígenas, se había autoproclamado como Rumi Maqui ("Mano de Piedra" en quechua), restaurador del Tahuantisuyo. Consiguió reclutar en las filas de su ejército a miles de indios en Azángaro y en provincias vecinas de la región de Puno. Todo este episodio ha quedado envuelto en el misterio hasta nuestros días. Lo único que puede afirmarse con certeza es que en el curso de la misión oficial de Gutiérrez Cuevas en 1913, éste tuvo grandes conflictos con los hacendados y gozó de la simpatía de los indios, granjéandose su confianza por el recuerdo positivo que había

dejado años atrás⁵¹ y por sus proclamas en quechua⁵². Tras el derrocamiento de Billinghurst en febrero de 1914 se archivaron las conclusiones de la comisión y Gutiérrez Cuevas se escapó a Chile. Algún tiempo más tarde se dijo que había regresado al Perú a través de Bolivia y que había comenzado a organizar la revolución indígena en Puno. Se sabe que fue arrestado en mayo de 1916, mas negó toda participación en la revuelta. Existen dos versiones sobre lo que ocurrió después: es probable que haya sido fusilado en un cuartel en Arequipa, o bien que logró huir y se sumó a actividades anarquistas en Bolivia o en la Argentina⁵³.

La rebelión misma está en duda. Hay unos pocos documentos firmados por "Rumi Maqui, Ccori-zonccó, Jefe Supremo de los Pueblos Indígenas y Generalísimo de sus Ejércitos" y que mencionan la restauración del "Estado del Tahuantisuyu". De acuerdo a estos, se trataba de un levantamiento premeditado con objetivos restauradores "incaicos"⁵⁴.

51. En 1905-6 se desempeñó como subprefecto en la provincia de Chucuito, en el departamento de Puno. Por presiones ejercidas por los hacendados fue transferido a otro destino, mientras los indios apelaron al gobierno para que le permitiera permanecer. González Prada admiró el extraño hecho de que delegaciones indígenas solicitaban dejar en su puesto a un subprefecto y premió a Gutiérrez Cuevas con un concepto contradictorio, casi imposible, según la ideología anarquista: "Autoridad humana". González Prada, Manuel, "Autoridad humana", en *Obras Completas*, tomo 2, vol. 4, Lima, COPE, 1991, pp. 299-301.
52. Uno de los volantes, del 20-9-1913, se reproduce en Rivet Paul et Crequi Monfort, Georges de, *Bibliographie des langues Aymará et Kicua*, Vol. II, (1876-1915), Paris, Institut d'ethnologie, 1952, pp. 607-608.
53. A sus familiares llegó el rumor que había sido juzgado marcialmente por traidor y ejecutado en un cuartel de Arequipa. Más tarde se difundieron versiones sobre su presunta fuga a otros países, donde se habría unido a grupos anarquistas. Jamás estableció contacto con sus familia, lo que reforzó en ella la creencia de que, efectivamente, había sido fusilado. Esta información se basa en una entrevista con Víctor Gutiérrez Saco, nieto de Teodomiro Gutiérrez Cuevas (Lima, agosto de 1996). Entre los que insistieron con la versión de la fuga a algún país vecino se cuenta Luis Velazco Aragón; ver en nota al artículo de González Prada (1991), p. 299.
54. Los únicos documentos encontrados hasta ahora han sido publicados y analizados en Paredes, Mauro, "El levantamiento campesino de Rumi - Maqui", *Campesino* N° 3, Lima, 1970; Vasallo, Manuel, "Rumi Maqui y la nacionalidad quechua", *Allpanchis* N° 12, 1978, pp. 123-7. Uno de los análisis más serios sobre la cuestión de Rumi Maqui fue hecho por Flores Galindo (1988), pp. 302-308. El trabajo más completo es el Ramos Zambrano, Augusto, (1984).

50. Esta actitud se refleja en una nota humorística de Clemente Palma tras la captura de Gutiérrez Cuevas, algunos meses más tarde. *Variedades*, no 428, 13.5.1916, Citado en Flores Galindo (1988), p. 302.

Sin embargo, no debe descartarse la posibilidad de que también dichos documentos hayan sido el producto de una falsificación como parte del plan para fraguar "sublevaciones" como pretexto para atacar a las comunidades indígenas y expandir los latifundios. En los meses que precedieron a los eventos, la Asociación Pro-Indígena recibió clamores de ayuda desde todo el departamento de Puno y particularmente de mensajeros de comunidades que habían elevado quejas en el pasado y ahora se encontraban perseguidos. Es muy probable que con tal trasfondo haya cundido la desesperanza y madurado la decisión de alzarse en armas⁵⁵. Pareciera que una vez más, la adopción de un proyecto "incaico" se produjo tras intentos infructuosos de concretar sus derechos como ciudadanos de la república peruana.

Sea si la rebelión de Rumi Maquí fue tal, sea si se exageró su alcance o si fue fruto de manipulaciones o un invento de los "gamonales", durante cierto tiempo puso sobre el tapete criollo la cuestión indígena. En la discusión en el Congreso de la República salieron a luz los más profundos temores de la elite criolla. El discurso del diputado Zaa me parece el más representativo del espíritu de los preocupados. Muy claramente expuso uno de los dilemas existenciales de la elite criolla:⁵⁶

"Si nosotros tratamos esta cuestión con el criterio que hasta hoy y seguimos empleando estos medios, tendremos necesidad de em-

55. Ver Archivo Zulen, Correspondencia-Asociación Pro-Indígena, años 1912-1915.

La provincia de Azángaro atravesaba procesos acelerados de latifundización. Manuel Quiroga, miembro de la API, escribió sobre ello en su tesis doctoral, la que finalizaba en septiembre de 1915 con una advertencia casi profética: "...porque los hechos se avecinan cual si formaran una torrente que amenazara romper los diques que obstaculizan su paso, así el fenómeno del brusco encuentro entre la corriente que lleva la fuerza impulsora de la feudalización de las tierras, y la otra que suma las energías de la democratización, el recio apego a la primitiva organización agraria y la 'instintiva conservación parcelaria' ha tenido ya lugar en Azángaro. [...] van acumulándose las fuerzas que quizás no tardarán mucho en dar lugar a una explosión subversiva en el elemento aborigen" Quiroga, Manuel A., *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*, Arequipa, Tesis de doctorado Universidad de Arequipa-Tip. Quiroz, 1915, pp. 113-114.

56. *La Prensa* (Lima), "Diario de los Debates de la Cámara de Diputados" (sesión del 15 de enero), 21-1-1916, edición de la tarde, pp. 4-5.

plear fuertes cantidades de municiones para exterminarlos. Aunque creo que este sería un remedio precario porque la situación creada en Azángaro, por ejemplo, no es sino una manifestación local de una situación general que reina entre todos los individuos indígenas de la República y veo que es conveniente tratar de corregir estos procedimientos, porque así como los abusos del coloniaje determinaron la campaña libertadora de principios del pasado siglo, los de la República pueden ocasionar muy serios conflictos de raza, cuyos resultados no se pueden prever".

Aún después de haber desalojado las primeras planas de los diarios, la rebelión de Rumi Maquí dejó su impronta. Por primera vez en el siglo XX, el Perú "moderno", el de la elite limeña, se vio obligado a dirigir su atención al conflicto étnico-social en los Andes y reconocer (generalmente en forma implícita y velada, pocas veces en forma expresa como Zaa) que probablemente la mayoría del país preferiría una restauración incaica a su modernización oligárquica. Las masas de campesinos indígenas no se habían volcado aún a la capital, donde todavía causaba mayor impacto la guerra en el Viejo Continente, pero la rebelión en Puno planteó un gran interrogante sobre el futuro peruano.

La rebelión era una sonora bofetada a la pretensión modernizadora y liberal del Partido Civil gobernante. Éste recién se recuperaba de la tormenta política y social de la presidencia populista de Billinghurst. Desde este punto de vista, la insurrección encabezada por Gutiérrez Cuevas parecía ser una secuela del período anterior. La derrota del levantamiento y la captura de Gutiérrez Cuevas pudieron crear una sensación superficial de reinstauración del orden oligárquico. Mas, de la misma manera en que la agitación obrera que llevó a Billinghurst al poder no fue sino un preludio a la que en 1919 habría de aportar a la derrota política definitiva del Partido Civil, la agitación indígena en Puno de la década del 10 y el episodio de Rumi Maquí no fueron sino un preludio a las grandes rebeliones indígenas de comienzos de la década del 20.

Mariátegui fue uno de los numerosos intelectuales limeños que no demostraron especial interés o emoción por las noticias que llegaban de Puno. Por esa época, el joven periodista bohemio solía expresarse con ironía y sarcasmo hacia buena parte de los fenómenos políticos, sociales

y culturales peruanos. Esa actitud reflejaba su ubicación crítica y marginada respecto al orden oligárquico, aunque también cierto snobismo y elitismo, característicos del ámbito literario en el que se movía. El impacto inmediato de la rebelión de Rumi Maqui en el joven Mariátegui no queda del todo claro en el par de observaciones escritas que dejó sobre el tema⁵⁷.

Sin embargo, pareciera que la impresión de los acontecimientos y las reacciones que ocasionó quedaron en algún rincón de la mente del joven periodista, aunque en ese momento no les hubiera asignado algún significado especial. En 1923-1924, ante las rebeliones en los departamentos de Puno, Cuzco, Ayacucho y Arequipa y la organización del CPID-T, los destellos de las noticias sobre el episodio de Rumi Maqui cobraron un nuevo significado. Su conocimiento anterior le ayudó a contextualizar y analizar los nuevos datos. Así entiendo el significado de su observación posterior, que su conocimiento de las cuestiones nacionales no comenzó a su regreso de Europa⁵⁸.

LA IDEOLOGÍA DE LAS GRANDES REBELIONES DE LOS '20: ENTRE LA RESTAURACIÓN INCAICA Y EL SINDICALISMO AGRARIO

Si la rebelión de Rumi Maqui fue considerada como sin precedentes por las ramificaciones que tuvo hacia diversas provincias de Puno, a comienzos de los años 20 se hicieron realidad algunos de los duros vaticinios de los diputados que habían prevenido sobre insurrecciones indígenas generalizadas.

Manuel Burga analizó las rebeliones del comienzo de la gestión de Leguía, denominándolas "la gran rebelión". De su descripción se desprende que el cambio de gobierno despertó grandes expectativas en las provincias andinas. En no pocos lugares se registraron actos de violencia

al reemplazar autoridades, actuando amplias capas de la sociedad contra los representantes del antiguo régimen.

Las expectativas no se limitaron a la capa de mistis cultos en las capitales departamentales, los mismos que enarbolaban el estandarte del federalismo y que habían sido miembros de la Asociación Pro-Indígena. Esta vez se habían sumado también numerosas comunidades, alentadas por los pocos indigenistas que mantenían lazos directos con ellas. Mayormente, las expectativas surgieron por los informes que rindieron los "mensajeros", nuevo tipo de dirigentes indígenas, surgidos en los conflictos de las dos últimas décadas. Se trataba de campesinos que habían viajado en representación de sus comunidades a los centros urbanos, para elevar protestas ante los tribunales, las autoridades provinciales o las nacionales, por las injusticias de que eran objeto por parte de hacendados o funcionarios. En las ciudades se habían contactado con instituciones gubernamentales, con sindicatos, periodistas y activistas indigenistas. De esta manera llegaron a percibir el cambio de atmósfera en los primeros meses de la "Patria Nueva" de Leguía.

En algunas zonas, particularmente conflictivas, se difundieron rumores según los cuales se devolverían propiedades expropiadas o incluso se procedería a una nueva repartición de tierras⁵⁹. Tras más de una década de agudización de los conflictos étnicos y sociales generados por la expansión de las haciendas, muchos campesinos estaban predispuestos a acoger ideas milenaristas o mesiánicas, tal como algunos historiadores han definido el espíritu que animó a las rebeliones de la década del 20⁶⁰. Entre otras razones, esto se vio facilitado por la presencia de destacados indigenistas en el gobierno, la propaganda radical de revolucionarios mistis (Zulen, los anarquistas, Urviola) o incluso la actividad educativa-misionera de los evangelistas en Puno.

Sin embargo, aunque las ideologías de los anarquistas o la prédica evangelista tuvieron elementos mesiánicos o milenaristas, no eran estos la fuente primaria de la que se nutrió la utopía andina. Ya hemos men-

57. Mariátegui, José Carlos, "Voces. Momento Solemne", *Escritos Juveniles*, Tomo V, Lima, Editorial Amauta, 1993, p. 347.

58. Mariátegui, José Carlos. "Del autor", en *Ideología y política*, p. 16.

59. Burga (1986).

60. Particularmente Kapsoli (1984), "Introducción", pp. 7-15.

cionado el anhelo o el mito del retorno del Inca. Estos principios formaban parte de la ideología social de los campesinos runas y de las concepciones que desarrollaron en los siglos posteriores a la conquista española⁶¹. La redención social de los anarquistas o el Juicio Final evangelista podían encontrar un público que los aceptara, puesto que éste lo tradujo al mito del retorno incaico y al concepto del Pacha Kuti, el fin de una era, que reinvertiría el orden alterado por la invasión española.

Tampoco debe atribuirse el activismo de los mensajeros exclusivamente al rebrote del mesianismo incaico tradicional. Estos gestores se caracterizaron precisamente por el contacto que tuvieron con las instituciones y las ideologías modernas, llegando algunos de ellos a adoptar posturas revolucionarias y a adherirse al anarco-sindicalismo. Puede decirse que renovaron la visión andina antigua y tradicional, al combinarla con conceptos nuevos. En ellos se cumplía el famoso argumento mariateguiano del elemento de renovación inherente al concepto mismo de la tradición⁶².

El Comité Pro-Derecho Indígena del Tahuantisuyo fue el principal marco en que tuvo lugar el encuentro y la traducción de los conceptos

61. El mito del Inkarrí o rey Inca es la expresión más conocida y evidente del mentado "mesianismo". Diversas versiones orales del mismo han sido registradas por antropólogos en Perú y en Bolivia desde la década del 50 hasta fines de los 70. Algunos de los análisis más importantes de estos mitos y de otros componentes de los que se denomina la concepción andina, pueden verse en: Curatola Marco, "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto", *Allpanchis* N° 10, 1977, pp. 65-89; López-Baralt, Mercedes, *El retorno del inca rey-mito y profecía en el mundo andino*, La Paz, Javier Medina Ed., 1989; Mróz, Marcin (1992); Ortiz Rescaniere, Alejandro, *De adaneva a inkarrí-Una visión indígena del Perú*, Lima, Eds. Retablo de Papel, 1973; Ortiz Rescaniere, Alejandro, "El mito y la configuración del otro en los Andes", mimeo, s. f., 38 pp.; Ossio, Juan M. (comp.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Ed. de Ignacio Prado Pastor, 1973.

62. Mariátegui, José Carlos, "Heterodoxia de la tradición", en *Peruanicemos al Perú*, pp. 161-165.

63. Ricardo Melgar Bao se interesó en cuestiones similares a las tratadas aquí y distinguió algunos fenómenos importantes en la formación de las ideas de Mariátegui,

ideológicos modernos a la ideología social andina y viceversa⁶³. Sus actividades y su existencia como nodo coordinador a nivel nacional dieron a una serie de rebeliones locales el carácter de una insurrección generalizada, de la que la opinión pública criolla no podía hacer caso omiso. Resulta imposible comprender las posturas de los indigenistas radicales, Mariátegui entre ellos, sin examinar este marco excepcional.

El CPDI-T fue fundado en 1919, poco después de la llegada de Leguía al poder⁶⁴. Contrariamente a la creencia generalizada, el Comité no fue en ninguna de sus etapas una organización formada exclusivamente por representantes indígenas. Junto a los mensajeros y los emigrados que vivían y trabajaban en Lima, siempre participaron también indigenistas criollos de diversos signos. Entre sus fundadores se contaban algunos indigenistas del ala izquierda del leguismo⁶⁵. A los ex miembros de la Asociación les cupo un importante papel en la capacitación de los representantes campesinos. Algunos indigenistas que obtuvieron puestos políticos promisorios ayudaron a obtener el reconocimiento legal del Comité, logística, recaudación de fondos y auspicio estatal para los primeros congresos, esperando poder apoyarse en esta

como el Comité y los activistas indígenas en Lima. De este autor adopto el concepto de "traducción intercultural". Melgar Bao, Ricardo, *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Lima, Amauta (serie Centenario), 1995; Melgar Bao, Ricardo, *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*, México, eds. Cuicuilco, 1988. Sin embargo, pareciera que no ha logrado desprenderse de cierta idealización de Mariátegui. Mientras que en su libro de 1995 definió la casa de Mariátegui como "un lugar de encuentro y de traducción intercultural", mi opinión es que este encuentro se dió en el marco del Comité Tahuantisuyo y que Mariátegui no lo comprendió en su totalidad, de donde surge su error con respecto a Urviola, a quien consideró "indio".

64. No existe ningún trabajo centrado en el CPDI-T. Kapsoli (1984) lo ha investigado y publicó algunos de sus documentos; también Melgar Bao (1988) se ha ocupado del tema en forma significativa.

65. La descripción del Comité como un marco de campesinos y de indígenas emigrados a la ciudad se reitera acríticamente. Según los datos publicados por Kapsoli (1984) sobre los congresos y la composición de sus comisiones, pueden destacarse los siguientes personajes no indígenas que participaron o asesoraron en las deliberaciones: Dora Mayer, Manuel Quiroga, Erasmo Roca, Castro Pozo, María Jesús Alvarado Rivero. Entre los activistas más prominentes se contaban también Hipólito Salazar, mestizo de la región de Puno, Abraham Cervantes y Ezequiel Urviola, misti "aindiado".

organización para promover sus planes políticos y legislativos⁶⁶. La influencia de éstos disminuyó durante 1923, debido a su ruptura con el presidente. Castro Pozo y Encinas apoyaron al depuesto ministro Germán Leguía y Martínez y fueron destituidos, encarcelados y expulsados⁶⁷. El resultado inmediato del debilitamiento del ala indigenista oficialista fue el fortalecimiento de la influencia de los anarco-sindicalistas en el núcleo dirigente del Comité, lo que se hizo sentir en los debates del Tercer Congreso (septiembre de 1923).

Pese a la significativa participación de los indigenistas, el número de activistas indígenas en el Comité, fue creciendo constantemente, al menos hasta 1924. El objetivo de los fundadores era que la dirección y la mayor parte de las facultades ejecutivas fueran transferidas, precisamente, a manos indígenas. Incluso los ex miembros de la Asociación tenían la clara intención de no repetir las formas paternalistas. Hasta Dora Mayer, generalmente más paternalista que Zulen, llegó a expresar tal deseo. Cuando los delegados del II Congreso (1922) quisieron nombrarla tesorera y miembro de la comisión directiva, se negó argumentando que "los indígenas deben llegar pronto al grado de desenvolvimiento moral suficiente para bastarse por sí solos"⁶⁸. Vemos aquí una actitud evidentemente anti-paternalista, aunque su argumentación estaba profundamente anclada en el discurso paternalista criollo.

Vemos pues que el CPDI-T era una organización mixta desde el punto de vista étnico y cultural. Dos mundos conceptuales y dos culturas muy diferentes entre sí se encontraban e interactuaban, dando lugar a constantes procesos de traducción intercultural que se reflejaron en la estructura, en la propaganda y en la ideología de sus activistas. Conscientes de esta dualidad, los promotores la expresaron en la declaración de principios del Comité, determinando dos fechas a conmemorar: el día

66. Específicamente Castro Pozo, Roca, Encinas y Quiroga; los dos primeros eran funcionarios estatales, y los otros dos miembros del Congreso Nacional y del Congreso Regional del Sur, respectivamente.

67. Véase Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú*, vol. 13, Lima, Ed. Universitaria, 1970 (6ª ed.), pp. 124-127.

68. Citado en Kapsoli (1984), pp. 235-236, basándose en los informes de *El Tiempo* (Lima) del 12-11-1922.

de la muerte de Atahualpa, 29 de agosto de 1533, como "el del comienzo de la trágica destrucción de la organización social del Tahuantisuyo", y el 1 de mayo "por tratarse de una fecha de protesta de todos los trabajadores del mundo"⁶⁹. Cosmopolitismo y renacimiento indígena, la combinación que más tarde buscaría Mariátegui, entre el nuevo mito universal y el de la inmensa mayoría de los peruanos⁷⁰.

La dualidad del CPDI-T se expresa también en su nombre: Comité Pro-Derecho Indígena 'Tahuantisuyo', utilizado para el sector hispanohablante y letrado de la población. No podemos saber bajo qué título o definición precisa se presentaba ante los públicos de campesinos hablantes del quechua o el aymará.

La connotación inmediata del título remite a la anterior Asociación Pro-Indígena. El añadido del "Derecho" y del "Tahuantisuyo", además de la definición como "Comité", copiada de organizaciones políticas y sociales urbanas de carácter popular, daban al nuevo marco un tono más radical. Durante 1919, por ejemplo, la ciudad de Lima se vio paralizada por huelgas y manifestaciones masivas convocadas por el "Comité Pro-Abaratamiento de las Subsistencias". En lugar de una "Asociación" pasiva, "Comité" indicaba la adopción de pautas de acción directa.

Puede decirse que el origen ideológico sustentado en el concepto "Derecho" es europeo-moderno y que no existía con esta connotación en el conjunto conceptual tradicional atribuido a los campesinos andinos. Si bien ellos, y "tinterillos" que escribían sus declaraciones, solían usarlo en las disputas jurídicas que mantenían contra los hacendados, lo que

69. Declaración de principios o estatutos del Comité Central Pro-Derecho Indígena 'Tahuantisuyo' (16-06-1920), Capítulo XI, en Ore, Teresa, *Memorias de un viejo luchador campesino*: Juan H. Pevez, Lima, Illa-Tarea, 1983, p. 356.

70. "[...] lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial?" Mariátegui, José Carlos, "Prólogo" a Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*, p. 11.

sin duda venían haciendo desde el período colonial: El concepto no era una novedad en los Andes, aunque es muy probable que haya sido percibido como perteneciente y útil a las necesidades de interacción con el sector cultural hispano.

El término "Indígena" era la adopción del fonema utilizado por españoles y criollos para eludir o reducir parte de las connotaciones peyorativas que se fueron acumulando a lo largo de las generaciones a la palabra "indio". De hecho, "indígena" ya era utilizado por los españoles como término más exacto que el "indio" surgido del error de Colón. Entre los campesinos quechua-hablantes era habitual el uso del término "runa" para definir una identidad colectiva propia frente a los mistis (no indígenas). Es posible que los fundadores del Comité hayan considerado a "indígena" como la traducción de "runa"; campesinos contemporáneos que tenían un dominio limitado del castellano utilizaban "indígena" para presentarse frente a los mistis⁷¹. Resulta difícil saber en qué medida los mensajeros y los activistas consideraban ambos términos como equivalentes. "Runa" tiene en quechua una carga ideológica adicional: significa "personas, gente", encerrando así una significativa acepción andinocéntrica⁷². El término "indígena", en cambio, se limita al "originario del país del que se trata".

Al incluir el concepto de "Tahuantisuyo", había una clara intención de aprehenderse a lo que los organizadores del Comité consideraban como parte de la memoria colectiva andina. Pero además servía para aprovechar el impulso que imponía la ola incaísta en el discurso nacional criollo. De esa manera se recordaba a los criollos cultos que hablaban de construir una nación peruana moderna, que los indígenas eran depositarios de derechos históricos fundacionales de la nación peruana. Así, hasta el término quechua en el nombre oficial del Comité estaba dirigido a responder a las necesidades de la lucha ideológica y simbólica en el ámbito hispanoparlante. Incluso como apelación a la identidad y

71. Puede verse en la forma en que se presentaban por escrito los campesinos que solicitaban ayuda a la API. Correspondencia API, en Archivo Zulen.

72. El significado de runa es expuesto por Mróz (1992), pp. 1-8.

memoria colectiva de los campesinos indígenas, podemos sostener que el concepto histórico y abstracto de "Tahuantisuyo" en lugar de "Inca", con su significado mesiánico en los mitos populares andinos, expresa la adopción de una actitud política moderna. Es decir que hubo un intento de apelar a los principios y valores involucrados en el nombre de un régimen social o de un estado idealizado, en lugar de apelar a la personalidad de algún "Inca" como figura cohesionante⁷³. Los fundadores evitaban así la interpretación mesiánica-personalista, en una actitud congruente con el rechazo anarquista de gobernantes y caudillos.

Los mensajeros fueron la principal infraestructura humana del CPDI-T. Por su intermedio se creó una red que conectaba las comunidades en lucha con el centro en Lima, permitiendo así cierto grado de coordinación. El sistema de mensajeros fue una respuesta organizativa auténtica nacida en el sur andino para hacer frente a los crecientes intentos de despojo y a las disputas locales que trascendían cada vez más fuera del ámbito local. Pero éste era un fenómeno relativamente nuevo y no tradicional. Por el contrario, los mensajeros actuaron en nombre de sus comunidades en el terreno jurídico, administrativo y público de la República, cuya importancia fue aumentando en el marco de la modernización primigenia de los mecanismos del estado. Por ello, los mensajeros necesitaban aptitudes muy diferentes a las que caracterizaban a los "cargos" y a las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas. Tenían que moverse en un entorno hispanohablante, a veces incluso aprendieron a leer y escribir, debían conocer y entender las normas y códigos de los mistis e identificar las relaciones de poder relevantes a sus causas. Algunos de estos mensajeros cumplían también con cargos intermedios en la jerarquía tradicional de las comunidades, aunque mayormente no eran los más ancianos. Las dificultades del viaje hasta la capital departamental o a Lima y las capacidades requeridas, dictaron una tendencia a designar mensajeros jóvenes. A consecuencia de sus gestiones, que a veces arrojaban resultados positivos a nivel declarativo

73. Ver bibliografía en nota 62. No obstante, no debe verse en el "Inca" un concepto mesiánico que expresa solamente la personificación de la salvación. Tal como sostienen Jan Szemiski (comunicación personal) y Flores Galindo (1988, p. 343), los incas fueron figuras históricas y quizás mitológicas, pero "Inca" también significa el orden correcto de las cosas, un principio que organiza la vida social.

y en otras algunos éxitos concretos, su prestigio se fortaleció a costa de una relativa devaluación de los cargos tradicionales, basados en una jerarquía de edad y experiencia. Este conflicto se diluía al ser cooptados en el sistema de cargos. En las consultas sobre cómo continuar con acciones legales o sobre la forma en que debía actuar la comunidad, aumentaba la predisposición a escuchar los consejos del mensajero, que conocía de cerca el sistema con el que debían enfrentarse. En otros casos los mensajeros debían tomar decisiones sin poder consultar con la comunidad. Sabemos de un caso de enfrentamiento abierto y duro entre los mensajeros y los ancianos de la comunidad en el curso de una lucha contra hacendados vecinos⁷⁴. En este caso, los ancianos y los paqos (sacerdotes andinos) terminaron imponiendo pautas tradicionales y ceremoniales a la lucha. Los ancianos destituyeron al líder militar de la rebelión, un ex soldado que había regresado a la comunidad, pues sospechaban de quien supiera leer y escribir en la lengua de los blancos. Las directivas impartidas por los ancianos no hicieron sino acelerar el fracaso de la insurrección. Probablemente hubieron otros enfrentamientos de este tipo, mas no están documentados.

Otra institución indígena utilizada por CPDI-T fue la de la "rama", una especie de fondo común destinado a financiar los costos de las actividades de las comunidades. Muchas de las acusaciones contra los activistas del comité están relacionadas, precisamente, con la recolección del dinero de la "rama". Tanto hacendados⁷⁵ como indigenistas paternalistas⁷⁶ sostenían que la rama era una forma más de arrancar dinero a los ingenuos campesinos ya empobrecidos, apodando a los recolectores "ramalistas" o "ramonales" (variante de *gamonales*). Obviamente no debe descartarse la posibilidad de corrupción personal relacionados con la rama, pero esta no era otra forma más de explotación

maliciosa. La rama surgió de las necesidades de supervivencia y de defensa de las comunidades, lo mismo que los mensajeros. No se trataba de cubrir únicamente los gastos de viaje de éstos. En algunos lugares ya era costumbre, inclusive antes de que se desarrollara el fenómeno de los mensajeros. A fin de cuentas, en términos generales, la rama efectivamente alimentó sistemas corruptos de explotación, pero de los mistis. El dinero se utilizó para sobornar a jueces y funcionarios, pagar multas o impuestos arbitrarios, costear honorarios de abogados y trámites burocráticos, todas estas acciones necesarias para defender las propiedades y derechos de la comunidad.

La innovación introducida en los años 20 fue que ahora el dinero recolectado se destinó a financiar una acción organizativa y una lucha a nivel nacional, que trascendía del área local y comunitaria específica. Quienes tenían dificultad en ver a los campesinos indígenas como sujetos políticos, concebían la recolección de la rama por parte de representantes del Comité como un fraude.

En resumen, tampoco los pilares organizacionales y andinos en que se basaba el CPDI-T no eran del todo tradicionales, sino el fruto de experiencias y de luchas de los campesinos en el ámbito republicano, que iba cobrando importancia en la regulación de las relaciones agrarias a costa de las relaciones de poder locales e inmediatas. Es decir que los mensajeros y la recolección de la rama a nivel nacional, fueron el resultado de la adaptación de las comunidades a los procesos de modernización del estado peruano.

Lo que sí puede ser descrito como pilares andinos tradicionales, es la cosmovisión de la mayor parte de los mensajeros que se convirtieron en activistas del CPDI-T, particularmente en la forma en que se expresaban al dirigirse a los campesinos. Según numerosos testimonios (si bien la mayoría de mistis, aunque algunos también de runas), la prédica sobre el reestablecimiento del Tahuantisuyo era parte de la propaganda de los miembros del Comité⁷⁷. Resulta más difícil establecer cómo ello

74. Valencia E., Abraham, "Las batallas de Rumitague. Movimientos campesinos de 1921 en Canas", en Flores Ochoa, Jorge y Valencia E., Abraham, *Rebeliones indígenas quechuas y aymará, Cuzco*, Centro de Estudios Andinos, 1980, pp. 84-93.

75. Ver, por ejemplo, Yrigoyen (1922), p. 10.

76. Duras acusaciones contra la rama y el CPDI-T pronunció incluso el abogado indigenista Luis Felipe Aguilar, en su libro *Cuestiones indígenas*, Cuzco, Biblioteca de "El Comercio", 1922, pp. 101-104.

77. Los testimonios más confiables fueron recogidos por Valencia (1980), pp. 84 y 98; Kapsoli (1984), pp. 72-75 y Kapsoli (1987), p. 64.

era percibido o comprendido por los propagandistas y los campesinos. Es muy posible que para parte de ellos, la idea de la renovación del Tahuantisuyo haya sido pensada como una alternativa a la República del Perú, negando así la continuidad de la existencia de los mistis en los Andes. Otros lo veían como una especie de revolución social que reintegraría las tierras a los campesinos e implantaría un régimen de justicia basado en la organización de comunidades prácticamente autónomas en el marco de la República⁷⁸. Obviamente, hubo también posturas intermedias o algo diferentes.

El Tahuantisuyo, vocero del Comité en español, no planteaba como objetivo el reemplazo de la República por un estado tahuantisuyano. Tampoco se trasluce mayormente la presencia de ideologías revolucionarias modernas entre los dirigentes del Comité. La presencia de indigenistas cultos sí se hace sentir por el lenguaje y el tono intelectual de los editoriales⁷⁹.

A pesar de que fuentes hostiles al Comité advertían que miles de ejemplares se distribuían entre los campesinos de Cuzco⁸⁰, los artículos parecen escritos para un público con alto nivel de educación formal. Es posible que las fuentes hayan exagerado en cuanto a la difusión del periódico entre los indígenas, mayormente analfabetos. Por otra parte, es posible que se haya tratado de panfletos que aún no han sido en-

78. En una investigación que combina testimonios orales de los descendientes de los insurgentes, documentos de los tribunales e informes de prefectos, Ricardo Valderrama y Carmen Escalante reconstruyeron una sublevación que abarcó dos comunidades. Sin la participación de activistas externos o contactos con el CPDI-T, las comunidades se rebelaron contra los hacendados locales. En determinada etapa, aparentemente, surgió el lema del Tahuantisuyo, pero su significado era que los insurgentes nombrarían autoridades propias, no pagarían impuestos y cortarían sus relaciones de sometimiento a los mistis, castigando con violencia a aquellos que los habían tratado con crueldad, aunque sin perjudicar o dominar a la totalidad de los mistis. Ver Escalante Carmen y Valderrama Ricardo, *Levantamiento de los indígenas de Huaquirá y Quiñota (1922-1924 / Apurímac-Cuzco)*, Lima, UNMSM-Seminario de Historia Rural Andina, 1981.

79. Algunos artículos editoriales fueron publicados por Kapsoli (1984), pp. 249-254.

80. Aguilar (1922), pp. 102-103.

contrados por los investigadores y que estaban redactados para campesinos con conocimientos básicos de lectura.

Los editoriales durante los festejos del centenario no negaban la continuidad de la existencia de la República del Perú, aunque el balance de los primeros 100 años arrojaba, según ellos, un saldo negativo. El mensaje que intentaron transmitir era complejo. Es evidente el esfuerzo por hablar como indígenas, en primera persona del plural, manteniendo una línea radical que condena la realidad existente, aunque evitando interpretaciones restauracionistas y de rechazo genérico de criollos y mestizos:⁸¹

“... la raza indígena no debe nada positivo a la República y ni tiene por qué festejar una fecha magna sin significación alguna para ella. Esto no quiere decir que nosotros nos consideremos distintos de los demás elementos que constituyen la nación ni que nuestros intereses sean diversos o antagónicos a los de ellos”.

En julio de 1921, los redactores de *El Tahuantisuyo* aún elogiaban al gobierno de Leguía y en los artículos publicados no había signos evidentes de la influencia anarco-sindicalista. Unos seis meses más tarde, ante la escalada de las acciones represivas contra los indígenas alzados, hubo un cambio palpable en el tono y los contenidos. La intimidación con los anarco-sindicalistas comenzó a manifestarse. El sindicalismo fue enarbolado como el ideal que se sobrepondría a la “plutocracia”. Tras el asesinato de algunos mensajeros, el Comité adoptó una retórica extremista: “*La sangre de los mártires es el abono más fertilizante de las aspiraciones revolucionarias...*”⁸².

Hasta ahora no se han encontrado ediciones posteriores del boletín del Comité u otras de sus publicaciones, aunque nos resulta claro que la línea radical fue la característica de 1923-4, cuando Mariátegui, recién vuelto de Europa, tuvo sus primeros contactos con la organización. En

81. Editorial, *El Tahuantisuyo* (Lima), N° 6, 28-7-1921, reproducido en Kapsoli (1984), “Anexos”, p. 250.

82. Editorial, *El Tahuantisuyo* (Lima), N° 10, 15-2-1922, reproducido en Kapsoli (1984), “Anexos”, p. 254.

el III Congreso, que fue para él una grata sorpresa⁸³, la influencia anarco-sindicalista llegó a su apogeo, empujando al Comité a un enfrentamiento con el gobierno y a la adopción de posturas radicales en una serie de cuestiones. Uno de los temas de enfrentamiento con el gobierno de Leguía era la "Ley de Conscripción Vial", que se había convertido en un nuevo medio en manos de las autoridades y de los latifundistas para obtener mano de obra indígena gratuita. Los mensajeros se expresaron con frecuencia de modo contundente en contra de la ley, obteniendo el apoyo de los participantes. La tendencia radical se hizo aún más evidente en otras resoluciones, tales como el apoyo a la separación entre Iglesia y Estado, reflejando el conflicto reciente entre el gobierno por una parte y el movimiento obrero urbano y el movimiento estudiantil por otro, en un asunto que despertaba poco interés entre los representantes de las comunidades⁸⁴. Si bien los mensajeros de Puno, que valoraban favorablemente la labor de los adventistas en su región, podían identificarse con esta propuesta, pareciera que los demás apoyaron la decisión adoptada unánimemente más por el deseo de mantener la unidad que por convicción.

No obstante, había un límite para la capacidad de los activistas anarco-sindicalistas de arrastrar al congreso a una postura abiertamente anti-gubernamental. Esto se hizo patente hacia el final de los debates, cuando la mayoría de los delegados resolvió invitar a un representante del gobierno de Leguía a que saludara en el acto de clausura, a pesar de la aireada oposición de los anarco-sindicalistas⁸⁵. La mayor parte de los mensajeros serranos, como así también Hipólito Pevez, delegado de los campesinos del valle de Ica, prefirieron adoptar una actitud pragmática, que se ajustaba más a los intereses inmediatos de sus representa-

dos que a la ideología de sus aliados urbanos. Los dos únicos representantes campesinos que adoptaron en su totalidad las posturas anarco-sindicalistas fueron el aindiado Urviola, de origen misti y con estudios universitarios, y Carlos Condorena, mensajero de las comunidades de Huancané (Puno). Esta divergencia condujo al destacado activista anarco-sindicalista Hipólito Salazar a crear un marco separado, la Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP).

Mariátegui siguió con interés este congreso, en el que conoció a Zulen. A raíz de él se encontró con Urviola y aparentemente también con otros activistas. No hay suficientes indicios para corroborar la estimación de Kapsoli, que Urviola "se convirtió al socialismo" poco antes de su muerte, por influencia de Zulen y de Mariátegui, dejando sus convicciones anarquistas⁸⁶. En cambio, sí sabemos que Hipólito Salazar pasó un proceso de este tipo. Como conferencista en las Universidades Populares y luego como director de *Amauta*, Mariátegui influyó política e ideológicamente sobre parte de los activistas ligados al CPDI-T. Pero pareciera que no fue menor la influencia ejercida por Urviola y otros activistas indígenas, como Condorena, en la evolución del pensamiento de Mariátegui.

EL ENCUENTRO DE MARIÁTEGUI CON EL PERÚ INDÍGENA

En los centenares de artículos que escribió, en los pocos reportajes que concedió y en las decenas de cartas suyas que se han encontrado, Mariátegui casi no menciona sus encuentros con activistas indígenas del CPDI-T. La razón no es la soberbia de un intelectual exitoso hacia campesinos semi-analfabetos. Es claro que a diferencia de gran parte de sus demás amistades, los mensajeros de las comunidades no eran figuras conocidas y no había razón para mencionarlos en el contexto de críticas literarias y ensayos ideológicos, en los que concentraba la mayor parte de su labor escrita.

83. Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*, p. 41.

84. Un resumen de las decisiones del congreso y citas parciales de sus debates pueden encontrarse en Kapsoli (1984), pp. 220-229.

85. *Ibid.*, pp. 154 y 227. Mientras que los representantes de las comunidades presentes aspiraban a obtener el apoyo del gobierno, el delegado de la federación de empleados del ramo textil expresó su asombro, ya que había sido enviado "para participar en deliberaciones entre proletarios; no para encontrarse con los parásitos del Estado".

86. *Ibid.*, p. 154.

No obstante, sus encuentros e impresiones de los activistas del CPDI-T y de la FIORP se expresan ocasionalmente en sus escritos. Por ejemplo, en la frase que antecede a su famosa alusión a Urviola, Mariátegui relata cómo descubrió las características del nuevo indio “*en más de un mensajero de la raza*” que llegó a Lima⁸⁷. Las conclusiones de sus contactos con los miembros de estas organizaciones sobresalen en la tesis que presentó al Congreso Sindical Latinoamericano reunido en Montevideo. Allí recalcó la función que cabía a los obreros indígenas que regresaban a un entorno agrario tras haber tenido contacto en la ciudad con el movimiento obrero y haber adoptado una ideología revolucionaria⁸⁸. Es obvio que tenía en mente a algunas personas concretas a las que había conocido en Lima, como ser Carlos Condorena.

De parte de los activistas, hay algunos testimonios de encuentros y lazos con Mariátegui. En una carta con votos de recuperación que Hipólito Salazar envió en nombre de la FIORP a Mariátegui cuando le fue amputada su pierna, señala que “...la Federación en ningún momento, se olvidó de su Maestro;...”⁸⁹. Es muy probable que algunos de ellos hayan sido sus oyentes en la serie de conferencias que dictó en las “Universidades Populares”; pero en la misma medida es posible que se hayan encontrado en eventos no públicos en los que Mariátegui cumplió el papel de asesor. Cabe señalar que “Maestro” escrito así, con mayúscula, tiene una acepción que lo acerca a “guía” o “padre espiritual”. Hasta entonces, en el movimiento obrero y entre los jóvenes radicales este término estaba reservado para Manuel González Prada. Como ya se ha mencionado, Salazar mismo fue uno de los que pasó de las filas anarco-sindicalistas a las del comunismo, cuando Mariátegui comenzó a difundir en Lima el evangelio marxista.

87. Mariátegui, José Carlos, “Prólogo” a Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*, p. 11.

88. Mariátegui, José Carlos, “El problema indígena”, en C.S.L.A., *Bajo la bandera de la C.S.L.A.*, Montevideo, Imprenta La Linotipo, 1929, pp. 157-158.

89. Mariátegui, *Correspondencia* tomo 1, p. 50. De Hipólito Salazar (Lima) a José Carlos Mariátegui (Lima), 10-8-1924: “La Federación I.O.R. Peruana, acordó, en asamblea general, el pasar una nota de atención al Distintivo leader periodista, y amigo del Pueblo, al compañero José Carlos Mariátegui: La F.I.O.R.P. se felicita por la restauración de su salud, la Federación en ningún momento, se olvidó de su Maestro; ...”.

Ricardo Melgar Bao está muy seguro de los encuentros entre Mariátegui y activistas indígenas. Según él, la casa de Mariátegui fue un espacio de traducción y estudio intercultural, donde se dio una enriquecedora interacción entre el marxista regresado de Europa y los indígenas de comunidades de habla quechua y aymará⁹⁰. Me asocio a la estimación de que tales encuentros tuvieron lugar y cumplieron un papel clave en la modelación del enfoque mariateguiano, pero creo que hubo no pocos problemas en la traducción intercultural y que no debe hacerse caso omiso de la problemática en parte de los testimonios de estos encuentros⁹¹. Todas las dudas que se despierten no echan sombra sobre una conclusión clara que surge de las evidencias: hubo encuentros con los activistas indígenas de las organizaciones, que para él fueron la fuente de impresión más directa que Mariátegui tuvo a su disposición para comprender la “cuestión del indio”. Por su medio pudo corroborar la información y las impresiones de sus amigos indigenistas de las provincias. Condorena y los líderes de las rebeliones en Puno parecían confirmar las “profecías de Valcárcel” sobre el “Nuevo Indio”.

Otra cuestión es, en qué grado los mensajeros y activistas indígenas que tuvieron contactos con revolucionarios en Lima efectivamente asumieron las ideologías modernas. Las esperanzas de Mariátegui se nutrieron, en gran medida, de la facilidad aparente con que los mensajes eran captados por la “vanguardia indígena”. Pero, ¿cuáles eran en realidad las concepciones de estos vanguardistas? ¿Qué ocurrió en la traducción cultural? ¿Encontraron realmente las dos partes un mundo conceptual revolucionario andino que sorteara la brecha cultural entre

90. Los activistas indígenas que, según Melgar Bao, visitaron a Mariátegui en su casa fueron Carlos Condorena, Carlos Qana, Ricardo Santos y Julián Ayar Quispe, además de Urviola y Salazar, mistis oriundos de Puno. Melgar Bao, Ricardo, *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Lima, Amauta Ed., 1995, pp. 27, 37-39.

91. Eso ocurre con el argumento de Hipólito Pavez, según el cual Mariátegui fue quien le recomendó, antes de partir hacia Europa, que convocara un congreso pan-indígena. Todo indica que en esa época, Mariátegui no tenía aún interés en la situación del indio. A la sazón, el CPDI-T estaba en sus comienzos (fue fundado oficialmente el 16 de junio de 1920) y el I Congreso se comenzó a organizar recién a comienzos de 1921. Ora (1983), pp. 103-110. Ello no quita veracidad a otras partes de las memorias de Pavez.

ellas y pudiera servir como discurso integrativo para todo el Perú? ¿O se trató de un discurso construido en base a malentendidos conceptuales?

No podemos responder en forma categórica a estas preguntas y menos aún en forma uniforme para todos los interlocutores indígenas. Puede suponerse que en diversas medidas se dio en todos cierta mezcla de conceptos e ideas. Pero Mariátegui y la mayor parte de los revolucionarios limeños no conocían realmente los conceptos andinos ni eran conscientes de la profundidad de la brecha con sus interlocutores, sin mencionar a la que los separaba de sus mandantes en las comunidades. Aunque Mariátegui haya sentido la entonación mesiánica andina en indigenistas como Valcárcel, no comprendió cabalmente la dimensión mesiánica incaica que motivaba a los indígenas con los que tenía contacto. A ello debe sumarse que este mesianismo era tan sólo uno de los aspectos de una cosmovisión andina integral. Debe considerarse que en la mayor parte de los encuentros entre él y los mensajeros mediaron indigenistas mistis tales como Salazar o Urviola. Al tiempo que ello facilitaba la comprensión entre ambas partes, también la obstruía. Una traducción es también una interpretación. Es fácil imaginar como los intérpretes se esforzaban por encontrar términos en cada mundo conceptual, de manera tal que faciliten el "entendimiento" en una relación en la que tenían interés. No debemos olvidar, por supuesto, que Mariátegui consideraba la adopción de posturas anarquistas y socialistas por parte de Urviola, un misti andino que había cursado estudios universitarios, una expresión de la predisposición ideológica de los mismos indígenas.

Resulta ser que la cosmovisión andina de los indígenas reales, los mensajeros de las comunidades de campesinos del sur, que estaban en Lima y tenían contacto con revolucionarios y sindicalistas, quedó generalmente intacta, apenas oculta por una delgada capa retórica revolucionaria moderna. A veces, ni siquiera años de militancia en el Partido Comunista y de viajes de la Sierra a la Costa y viceversa, pudieron modificar premisas con gran arraigo. Los conceptos modernos fueron adoptados, pero perdieron su significado original y fueron introducidos en el mundo cognitivo tradicional-andino. Desde este punto de vista, puede decirse que el destino de marxismo no era muy diferente del que tuvo el cristianismo algunos siglos antes.

Un ejemplo excelente puede encontrarse en una anécdota de Mariano Larico Yujra ocurrida después que Mariátegui hubo muerto, cuando era miembro del P.C. Relatado después de muchos años, en la década del 80, describía un encuentro con un Anchanchó, una especie de fantasma o de criatura sobrenatural que según las tradiciones indígenas puede provocar daños a los humanos que circulan solos por lugares desiertos.⁹²

"... al pasar por un sitio que se llama Moroqollo, un Anchanchó apareció, dije ahora sí que me fregué, ¡ya me fregué!. Me acordé que era necesario silvar para ahuyentar a los Anchanchos; traté de silvar pero no podía, traté de gritar y tampoco podía. El Anchanchó comenzó a sonar ¡chin!, ¡chin!, ¡chin!, pucha dije, ¿qué hago?, no podía verlo de frente, con el rabo del ojo no mas comencé a distinguir su presencia de misti alto, sus pies gruesos, bajito no más, redondo gordo con barbas relucientes. Entonces me armé de valor y dije: Carajo, ¡yo soy un marxista! y comencé a silvar. Poco a poco, conforme iba silvando, silbé "La Internacional", "La Internacional" silvé. Poco a poco el Anchanchó se fue apagando..."

Este es un párrafo muy rico desde el punto de vista de las interpretaciones que se pueden extraer del mismo, pero en todas resulta claro algo: Larico, el marxista que creció entre los activistas indígenas en Lima en los años 20 y veía en Mariátegui un líder, creía en la existencia de anchanchos y veía en el marxismo y sus símbolos (como la melodía de la Internacional) nuevas herramientas, más efectivas que las anteriores (quizás el cristianismo) para enfrentarse en un mundo andino poblado también por anchanchos. Solo que dicha realidad continuó siendo percibida con conceptos de las tradiciones orales andinas y bajo o alto el anchanchó, los fenómenos dañinos en el mundo tenían cara de misti.

Aunque Mariano Larico, que pertenecía al segundo círculo de activistas indígenas en los años 20, no puede brindarnos una respuesta categórica respecto a la medida en que su tío, Carlos Condorena, y los

92. Ayala, José Luis, *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui. (Auto)biografía de Mariano Larico Yujra*, Lima, Kollao Ed., 1990, pp. 26-27.

otros líderes del CPDI-T adoptaron las ideologías revolucionarias modernas, o si tan solo las adaptaron al mito del regreso del Inca⁹³.

Una de las pocas expresiones escritas que nos pueden servir para examinar las concepciones de aquellos activistas es un poema en quechua, publicado en *Claridad*⁹⁴, boletín de las "Universidades Populares 'González Prada'". En nuestro contexto es importante también señalar que si bien se trata del último número dirigido por Haya de la Torre antes de ser detenido y expulsado y que la dirección pasara a Mariátegui, éste ya participaba en los asuntos de la redacción y es probable que haya conocido al poema y a su autor.

93. Ibid, pp. 145-153.

94. "INQAJJ CHRINQUNA TAOI", *Claridad* N° 3, p. 22. El poema fue analizado con la ayuda del profesor Jan Szeminski, quechuólogo e historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén. La versión original:

INQAJJ CHRINQUNA TAOI

Rijcharyichis, riccharyichis,

Llapa Inqajj churinquna:

Manchay sanká puñuyninchis

Wiña y pajjmi tuqunkaña,

¡Chay tajj Intinchis jatharin,

Chaytajj Llajjtanchis qawsarin!

Sichus ñawsa qawsayqupi

Tutajj sonkonpin puriyqu:

Cheka, yachajj qawsayquta

Ppunchay jihna marqasunchis.

¡Chaypajj Intinchis jatharin,

Chaypajj Llajjtanchis kawsarin!

Manarajj yuyaysonkonchis

Qusqachayta konkarimun:

Manarajjmi qay rijranchis,

Pacha qutiriyta millan.

¡Chaychá Intinchis jatharin,

Chaychá Llajjtanchis qawsarin!

Cuando este número apareció (septiembre de 1923), se reunía el III Congreso. Fue esta la primera y única vez que *Claridad* publicó algo en quechua, fenómeno raro en la prensa limeña, ligado a la presencia en la capital de decenas de representantes al congreso indígena. El poema fue acompañada de un artículo en castellano, firmado por la redacción, en el que se acusaba a los diarios capitalinos de indiferencia frente a los testimonios de los mensajeros ansiosos por informar sobre las atrocidades cometidas por los gamonales.

El autor era, por lo visto, un indio que sabía leer y escribir o un misti que estaba muy cercano a la cultura indígena. Según el análisis de Jan Szeminski se trata de alguien que dominaba bien el quechua, aunque junto a los conceptos y el estilo andino tradicional pueden detectarse expresiones y estructuras sintácticas tomadas del español. Los dos principales conceptos ideológicos mencionados son "qusqachay" y "Pacha quti". El primero se refiere a balancear, ajustar, allanar, mantener reciprocidad y concordar dos partes que conforman un entero, hacer justicia y hasta igualar⁹⁵. Se trata de un concepto andino importante, relacionado con la forma de producción y la organización comunitaria de los campesinos. Es posible que aquí haya habido un intento de traducirlo como queriendo significar "igualdad" en términos hispano-occidentales. Asimismo, es probable que la traducción haya sido en el sentido inverso, buscando una equivalencia quechua para expresar justicia social. De una u otra forma, el poema dice algo así como "no hemos olvidado aún los principios de nuestra justicia" o "cómo corresponder". Los indigenistas urbanos, como Mariátegui, que no dominaban el quechua y conocían sólo sus traducciones por los activistas del comité, podían verlo como una expresión de la predisposición ideológica andina al socialismo moderno.

"Pacha quti" es un concepto mucho más conocido y muy utilizado posteriormente en el discurso cultural y político peruano. Tal como lo explicaron los antropólogos que a partir de la década del 50 investiga-

95. Según Jan Szeminski, quien consultó las siguientes fuentes lexicográficas: González Holguín (1608/1952, p. 58), Bertonio (1618/1984), p. 60), Tarifa Ascarrunz (1990, p. 177), Deza Galindo (1989, p. 109), Buttner (1984, p. 104), Lira (1982, p. 108).

ron los mitos andinos, se refiere a una inversión del orden cósmico o de las jerarquías sociales. El pacha quti pone fin a una era cíclica para dar lugar a otra. Desde los años 60, parte de la izquierda peruana utilizó este concepto como equivalente quechua de "revolución". Entendemos que una traducción de este tipo era muy razonable también en los años 20. Según Szeminski, la idea que aparece en el poema sobre realizar el pacha quti con los brazos puede indicar una distorsión voluntarista del significado original. Esta posibilidad refuerza la suposición de que se utilizaba aquí un concepto andino como traducción del occidental "revolución".

Del poema en sí no podemos extraer una respuesta clara: ¿se refirió el autor a qusqachay y a pacha quti en sus acepciones andinas tradicionales y los que las interpretaron como igualdad o socialismo y revolución fueron sus interlocutores criollos? ¿O el autor mismo, proveniente del mundo conceptual andino, las entendió como igualdad, socialismo y revolución, términos que identificaba entre los hispanoparlantes como equivalentes a los suyos propios? Por supuesto, ambas respuestas pueden resultar ciertas. En todo caso, queda claro que varios indigenistas de izquierda en Lima veían en estos conceptos andinos, tal como los expresaban los mensajeros de las comunidades, una infraestructura ideológica predispuesta para el socialismo y el anarco-comunismo⁹⁶.

Esta era una ilusión derivada del desconocimiento de los conceptos en su contexto andino. Aunque los mensajeros hayan asumido ideologías revolucionarias, cosa que ponemos en duda, el significado de los conceptos tradicionales quedó inamovible para los campesinos de las comunidades. El testimonio de Larico nos permite echar un vistazo a la forma en que Carlos Condorena, que supuestamente adoptó la ideología anarco-sindicalista, movilizó a los campesinos en su localidad. Retornando de uno de sus viajes a Lima, Condorena convocó una asamblea, que se desarrolló según las pautas tradicionales andinas, incluyendo el inter-

cambio de hojas de coca y una ofrenda a la pacha mama. Sus palabras expresaron, una conciencia e intención modernizante. Entre otras propuestas, Condorena explicó a los presentes que para luchar por sus derechos tenían que aprender el castellano, de la misma manera en que había mistis que dominaban el quechua o el aymará. Por ello traería dos maestros de entre los misioneros adventistas. Este anuncio, que era novedoso, fue acompañado de una ceremonia especial y excepcional dirigida por Condorena y que él mismo inició; recogió prendas de vestir negras de todos los presentes y las quemó en una hoguera.⁹⁷

"...hemos usado el luto desde la muerte del Inca Atahualpa, quemando ese luto renacerá en nosotros."

Ateniéndonos al relato de Larico, se desprende que el intento de Condorena de iniciar una lucha social moderna lo forzó a dirigirse a sus vecinos en formas y conceptos tradicionales, apelando a cierto mesianismo incaico latente y resignificándolo. Para él, ya convertido al anarco-sindicalismo y con experiencia urbana, los términos tradicionales parecen ser instrumentales a sus objetivos modernizadores. Desde el punto de vista de los campesinos, el aprendizaje del castellano podría no ser más que la apropiación de otro instrumento de lucha por sus intereses concretos, entendidos en un marco ideológico tradicional andino.

Glave, al describir las gestiones legales que por aquellos años entablaron unos comuneros de la región de Cuzco para que les reconocieran sus derechos a la tierra y pudieran ser inscritos como comunidad, presenta de hecho un caso similar⁹⁸. Los líderes más modernos (que sabían leer y escribir en castellano), falsificaron documentos coloniales para fundamentar sus alegatos jurídico-políticos. Aparentemente, se trataba de una forma de lucha moderna y absolutamente pragmática en torno a las parcelas, solo que la historia de la comunidad en los papeles fraguados era mítica-andina. La legitimidad de la comunidad se desprendía de las autoridades de la Colonia y de la República, pero principalmente de Túpac Amaru y de diversas reencarnaciones del Inca.

96. Ver en Gerardo Leibner, "La andinización del anarquismo en el Perú, La Protesta 1912-1915", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, Vol. 5 - N° 1 (Enero - Junio 1994), pp. 83-102.

97. Ayala (1990), pp. 76-77.

98. Glave, Luis M. (1990), pp. 809-849.

Podríamos sostener que reclutaron el mito incaico al ámbito legal republicano. Los campesinos, sin embargo, creían realmente en el retorno del inca; para ellos el reconocimiento a la comunidad y a sus tierras formaba parte de algo mucho más significativo que la cuestión material y pragmática inmediata⁹⁹. El uso de instrumentos modernos, como ser los debates jurídicos-burocráticos, era percibido por ellos como un mero medio temporario¹⁰⁰.

Condorena y los demás activistas del CPDI-T contaban, efectivamente, con herramientas eficaces para movilizar a los campesinos indígenas. No debe olvidarse que las insurrecciones fueron consecuencia de los procesos de latifundización y que los líderes surgieron de aquellas luchas concretas. La realidad social de la Sierra sur y la conciencia andina tradicional dieron lugar a una creciente agitación y a enfrentamientos agrarios agudos con una evidente dimensión étnica. Los campesinos estaban determinados a defender sus comunidades y sus tierras; la mayoría creía también que a final de cuentas recuperarían sus propiedades cuando regresara el Inca y el orden cósmico fuera restablecido. En algunos casos, ello significaba la expulsión de los mistis del mundo andino¹⁰¹ o su dominio, o sea una inversión del poder. Las insurrecciones indígenas se hicieron más frecuentes a mediados de los 20, pero la conciencia socialista revolucionaria de estos era una profecía mucho más

99. Rosalind Gow analizó a cuatro líderes revolucionarios en el sur del Perú y en Bolivia, desde fines del siglo XIX y hasta los años 60 del XX, desde la perspectiva del mito Inkari y la forma en que se veían a sí mismos y eran concebidos por sus partidarios, en el marco de la cosmovisión andina. Aunque no compartimos todos sus análisis específicos, aceptamos su argumento principal de que a lo largo del siglo XX el mito Inkari continuó siendo un pilar de la concepción del cambio social entre los campesinos. Gow, Rosalind C., "Inkari and Revolutionary Leadership in the Southern Andes", *Journal of Latin American Lore*, 8:2, 1982, pp. 197-223.

100. Otro relato de Larico da muestras del pragmatismo básico de los activistas indígenas respecto a la identidad nacional. A pedido del detenido Condorena, entregó una carta en la embajada argentina en Lima en la que relataba su versión de los hechos y solicitaba la intervención del país del Plata, recordándole que "San Martín liberó al Perú, a los indios y a los negros". Ayala (1990), p. 150.

101. Valencia (1980), p. 83, describe cómo refugiados de la rebelión de Rumi Maqi en Puno que se escaparon a la provincia de Canas instigaron al odio hacia los blancos, llegando a sacrificar perros y aves de ese color, con el lema de "al perro blanco y al mestizo hay que matarse sobre una roca áspera".

lejana e incierta de lo que Mariátegui y los revolucionarios de Lima se imaginaron.

Resumiendo, puede decirse que las esperanzas de Mariátegui sobre el nuevo indio revolucionario y la predisposición socialista de los indígenas no eran nuevas. Habían sido expresadas y difundidas anteriormente y desde diversos puntos de vista. Además, ellas surgieron de varios factores que mediaron entre Mariátegui y los campesinos insurgentes de los años 20. Paradójicamente, los voceros de los latifundistas y los mensajeros de las comunidades cumplieron aquí un papel similar, despertando expectativas. En sus contactos con la prensa capitalina, los voceros de los dos bandos fortalecieron la impresión de que las rebeliones podrían adquirir un carácter revolucionario-moderno.

La disposición de los campesinos indígenas y sus líderes a concertar alianzas con elementos en el sector hispanoparlante, en esta ocasión, con sindicalistas y revolucionarios limeños, no era un fenómeno nuevo ni contradecía la fe latente en el retorno del Inca. Los indigenistas, anarco-sindicalistas, Mariátegui y hasta los adventistas, fueron percibidos por los campesinos indígenas como opciones viables para obtener sus derechos en el marco de la República peruana, de la misma forma que lo fueron Bustamante, Cáceres y Gutiérrez Cuevas. Al igual que en el pasado, cuando los aliados mistis fracasaron o desilusionaron, quedaba abierta la alternativa incaica, con ellos (Rumi Maqui) o en su contra (Cáceres). Este pragmatismo básico en la actitud de los campesinos confundió respecto del grado en que adoptaron los proyectos y las ideologías de sus aliados. A mi parecer, en la década del 20 hubo, efectivamente, una predisposición de mensajeros de comunidades, principalmente en el sur, a sumarse a un proyecto peruano integrativo y socialista liderado por mistis urbanos. Pero ello no significa mucho acerca de la ideología y el mundo conceptual de los campesinos insurgentes. Algunos activistas indígenas del CPDI-T pudieron convertirse al anarco-sindicalismo o al socialismo marxista, pero ellos y sobre todo sus mandantes en las comunidades, continuaron creyendo en el retorno del Inkari. Los conceptos ideológicos modernos fueron adaptados y absorbidos por el mundo conceptual de la tradición andina. Los revolucionarios indigenistas en la capital estaban demasiado encantados como para percibirlo.

CONCLUSIONES

En la segunda mitad de los 20 Mariátegui hizo grandes esfuerzos para interpretar la realidad peruana y presentar un proyecto socialista revolucionario que respondiera a la inquietud de la "nueva generación" por formar un Perú moderno e integral. El intento de interpretación tuvo su mayor expresión en los *"Siete ensayos"*. El proyecto alternativo propuesto recién comenzó a ser formulado en forma parcial en las tesis enviadas a la conferencia comunista latinoamericana reunida en Buenos Aires. Su redacción debería ser completada en el libro perdido o jamás escrito de Mariátegui. Las presiones políticas por parte del APRA, del Comintern a partir de 1929 y del régimen de Leguía, lo apuraban a definir su proyecto nacional. Finalmente su enfermedad lo venció antes de concluir su elaboración.

El mito del socialismo indígena debería haber sido un componente central en esa alternativa en elaboración, como ya lo demostramos. Pero, ese mito no era un mero invento de Mariátegui. El mito se desprendía de su análisis de la sociedad peruana basado en las informaciones, imágenes, conceptos e interpretaciones que surgían del debate criollo – mestizo contemporáneo. Diversos aspectos de la vida indígena en el pasado y en el presente fueron presentados como de carácter colectivista, socialista o comunista. La imagen de los campesinos de arraigadas tendencias socialistas era una imagen bastante divulgada entre los intelectuales peruanos y ciertos elementos de ella formaban parte del imaginario de amplias capas de criollos y mestizos.

Mariátegui tampoco fue el primero en considerar a los campesinos indígenas como posibles protagonistas de una revolución social y de un proyecto comunista o socialista moderno. Hemos visto como, al iniciar

actividades entre los campesinos hubieron activistas anarco sindicalistas que llegaron a formulaciones similares.

Pero, la tendencia de intelectuales criollo – mestizos a considerar a los indígenas como a los auténticos sujetos peruanos, como los elementos fundacionales y futuros protagonistas de la nación posible, tenía su origen en los años inmediatos a la Guerra del Pacífico en la prédica de algunos intelectuales críticos como Manuel González Prada y Santiago Giraldo. Esta orientación radical fue continuada a principios de siglo, algo mermada por un indigenismo paternalista, aunque activo, de la Asociación Pro-Indígena y sus corresponsales provincianos. En 1915 Pedro Zulen ya era el principal referente limeño de la tendencia indigenista radical, que consideraba a los indígenas como sujetos revolucionarios. A partir de 1919 y luego en los primeros años de la “Patria Nueva” surgieron indigenistas radicales en el ala izquierda del leguismo que aprovechando la cuyuntura procuraron convertir en realidad a estos postulados.

Todas estas corrientes confluyeron en el “Comité Pro Derecho Indígena – Tahuantinsuyo”, el intento más trascendente por convertir a los campesinos indígenas en protagonistas de un cambio social y de una nueva orientación nacional. El mismo régimen de Leguía que apoyó al CPDI-T y a los congresos indígenas, se fue retractando para terminar reprimiendo o corrompiendo a los activistas y dirigentes. En la segunda mitad de la década el indigenismo leguista se limitó a las actividades del Patronato y al paternalismo de un hacendado ilustrado como José Angel Escalante. Aún así, no cabe duda que, arrastrado o por voluntad propia, el indigenismo de Leguía fue imprecendente y trascendió la retórica demográfica que generalmente se le atribuye.

En este trabajo hemos presentado a Mariátegui como continuador de aquella línea radical que consideraba a los indios como sujetos, nutriéndose de quienes lo precedieron, sintetizando la experiencia acumulada y buscando diseñar un programa revolucionario en sintonía con el marxismo, la ideología revolucionaria de moda. El considerar sujetos históricos a los campesinos indígenas, le abrió la posibilidad de desarrollar un marxismo autónomo y original, trascendiendo el eurocentrismo. Los legados de algunos anarco sindicalistas peruanos y de Zulen fueron

no menos relevantes que Sorel, la experiencia italiana y otros europeos heterodoxos.

Como hemos señalado, Mariátegui fue madurando como periodista en una etapa en la que el indigenismo comenzaba a florecer. Antes de su viaje a Europa no mostró mayor interés por las cuestiones indígenas, pero estuvo vinculado de distintas maneras a personajes y ámbitos muy involucrados: algunos colegas periodistas incentivados por la Asociación Pro-Indígena, los anarco – sindicalistas de *La Protesta*, algunos artistas y escritores, entre ellos su amigo Abraham Valdelomar intentando escribir “cuentos incaicos”.

Aunque sus primeras inquietudes y actividades políticas y sociales estuvieran vinculadas al ámbito urbano, criollo – mestizo por definición, los temas nacionales le eran conocidos como el mismo insistió mas tarde. Además, los conflictos agrarios tenían cierta presencia en los periódicos de Lima, acrecentada a partir de la rebelión de Rumi Maqui. Estas informaciones estaban ante los ojos del joven literato autodidacta que en los periódicos se fue formando intelectualmente. Sin duda también su viaje a Europa fue formativo, pero como ya explicamos no en él hay que buscar las claves para entender su proyecto peruano. En Europa descubrió que le era necesario descubrir al Perú, y finalmente asimiló (y siguió asimilando tras su retorno) conceptos e ideologías europeas, filtradas por su ya existente mirada peruana, y luego las instrumentalizó de acuerdo a lo que fue distinguiendo como la realidad peruana.

Ya en el Perú, inició una etapa de acercamiento conciente e intencional a fuentes que podrían hechar luz sobre aquella realidad andina tan desconocida y extraña. Los ecos de las rebeliones indígenas en la prensa, las acusaciones de los hacendados sobre la influencia de agitadores anarquistas y comunistas, los congresos indígenas, los significativos encuentros con Zulen y con el aindiado Urviola, los encuentros con delegados indígenas, todos estos motivaron su interés por el Perú andino y por su probable potencial revolucionario. Puede suponerse que entonces el caso de Rumi Maqui y otras informaciones e interpretaciones a las que estuvo expuesto antes de su viaje fueron cobrando a sus ojos un nuevo significado.

Recién a fines de 1924, al recuperarse de la amputación de su pierna, Mariátegui inició sus estudios sistemáticos sobre la realidad nacional y sobre la cuestión indígena, asumiendo que en la segunda reside "el problema primario del Perú". En estudios científicos, en novelas y en artículos fue encontrando fundamentos al difundido supuesto que el imperio incaico fue colectivista, que los ayllus fueron unidades agrarias comunistas que en algunos lugares sobrevivieron a pesar de la colonia y la república, que los hábitos de cooperación y mutualidad perviven allí donde desaparecieron las comunidades y evidencian un arraigado espíritu colectivista.

Las cartas y las conversaciones con Valcárcel y con otros indigenistas y estudiantes provincianos, que gozaban de la autoridad de ser los intelectuales más próximos a los campesinos, parecían confirmar aquellos argumentos. Varios indigenistas provincianos transmitían mensajes aparentemente revolucionarios. Ellos crearon la impresión que se aproximaba el resurgimiento indígena, que iba apareciendo el "nuevo indio", rebelde y moderno, seguro en su identidad ancestral y a la vez sediento por dominar la escritura, por converger con mistis que representen el progreso y la justicia, sean estos evangelistas, escritores indigenistas, anarquistas o socialistas. En palabras de Valcárcel, citadas varias veces por Mariátegui, *"el proletariado indígena espera su Lenin"*.

Sus encuentros, superficiales y mediados, con delegados indígenas que visitaban Lima, las decisiones radicales de los congresos indígenas y el relativo éxito de los anarco - sindicalistas entre los delegados campesinos, completaban el cuadro.

Todas estas impresiones, informaciones, imágenes y supuestos le permitieron imaginar un proyecto revolucionario y nacional basado en el mito del socialismo indígena.

El mito del socialismo indígena fue producto del discurso indigenista. Pero, este discurso se fue creando con argumentos, imágenes y conceptos emanados de diversos tipos de indigenismos, surgidos en distintas circunstancias, en distintas realidades y reflejando intereses y concepciones muy variados y hasta contradictorios. Vimos, por ejemplo, como el mito del resurgimiento indígena y del "nuevo indio", difundido por

Valcárcel y aceptado gustosamente por Mariátegui, tenía también un fuerte sentido elitista y excluidor en el contexto cusqueño. Vimos también como en el departamento de Puno, con sus circunstancias especiales y dramáticas, surgieron "nuevos" indígenas e indigenistas, que cruzaron las fronteras étnicas, se sublevaron de palabra algunos y otros de hecho, entusiasmando a Mariátegui y a otros revolucionarios limeños, que creyeron ver en ellos un signo anunciador y representativo de un fenómeno serrano más vasto.

No tengo intención de insistir en los elementos parciales, distorcionadores y subjetivos de la información que manejaba Mariátegui sobre los indígenas andinos, los malentendidos y los cambios de significados producto del intercambio entre distintos contextos y a veces entre distintos mundos conceptuales. Ahora, me interesa tan sólo tratar de darles un significado histórico genérico. Los problemas en la transmisión de ideas reflejaban precisamente la fragmentada realidad nacional que el proyecto mariáteguiano pretendía superar y anular. Perú aún no era una nación integral, como con razón argüían la mayoría de los intelectuales contemporáneos. Las diversas y tan distintas realidades peruanas eran el principal obstáculo ante la elaboración de un proyecto revolucionario nacional.

Los revolucionarios criollos y mestizos estaban lejos de conocer y comprender el mundo conceptual de los campesinos en las comunidades. Ni que hablar de las diferencias entre los campesinos de distintas regiones. La ilusión de que "pacha quti" podría ser un concepto equivalente a la "revolución social" en su acepción moderna, anarquista o marxista, y que el mito del retorno del inca puede transformarse o adecuarse a un mito revolucionario socialista, era posible debido a la brecha cultural y cognoscitiva de la que no eran plenamente conscientes. En cierta forma, también emanaba de las propias necesidades ideológicas y psicológicas de los revolucionarios limeños, que se apresuraron a ilusionarse. Ellos necesitaban el mito para poder ser consecuentes con sus ideologías egalitarias y proyectarse hacia el futuro, por más que pertenecieran al sector étnico y cultural dominante. Consecuentes con su conclusión que el futuro del Perú dependía de la mayoría de los peruanos, entonces campesinos indígenas, el mito del socialismo indígena les permitía imaginar una revolución indígena no excluyente, alia-

da con el movimiento obrero urbano y con los intelectuales indigenistas. La distancias prácticas entre Lima y los centros urbanos sur - andinos habían disminuído considerablemente con el ferrocarril, el telégrafo, la proliferación de revistas y los caminos, pero aún era suficiente en términos culturales y de evolución social como para crear malentendidos y desfases en la transmisión de ideas entre los intelectuales en el triángulo de Cusco - Puno - Lima. El indigenismo de los intelectuales provincianos tan variado y contradictorio en sus motivaciones y expresiones confundió más de una vez a los limeños, desconocedores del contexto en que habían surgido los textos provincianos.

También las particularidades de Jauja, en la cual surgieron no pocos intelectuales izquierdistas e indigenistas, y de las comunidades del valle del Mantaro, junto a las primeras reivindicaciones de los mineros, parecían confirmar el mito. Los campesinos sobre los que informaba con entusiasmo Arroyo Posadas a un no menos entusiasmado Mariátegui estaban lejos de representar un estado de conciencia generalizado, tan sólo reflejaban a ciertas comunidades excepcionales, producto de la historia singular del valle del Mantaro.

Frente a los contextos que generaron a los argumentos constitutivos del mito, frente a los malentendidos y las interpretaciones subjetivas, el mito del socialismo indígena parece infundamentado, ilusorio, lejano de reflejar verdaderas posibilidades latentes en las complejas realidades andinas. Sin embargo, puede vérselo también como un desafío, como un intento por sobreponerse al Perú desintegrado. El proyecto mariateguiano fue uno de los primeros intentos serios por crear una base ideológica de un Perú integral. Aunque no lo haya definido expresamente como mito, Mariátegui consideraba que el mito del socialismo indígena podía hallar terreno fértil en las conciencias predispuestas de distintos sectores, convirtiéndose así en mito unificador y fundacional de una identidad peruana integral.

El proyecto alternativo no pudo con sus propias contradicciones y malentendidos, productos de la misma realidad esencial que se intentaba superar. El mito del socialismo indígena sí fue parte del discurso de la época, discurso constituído a partir de distintos contextos sociales y

circunstancias y aparentemente demasiado circunstancial como para cristalizarse en un movimiento de masas que lo convierta en realidad. Mariátegui contó con circunstancias favorables mientras la estabilidad de Leguía aplazaba la cuestión del poder político de la agenda de los intelectuales peruanos. La caída de Leguía tras la muerte de Mariátegui colocó a la cuestión del poder en el centro del debate político, desplazando a temas sociales y nacionales más profundos. Tanto APRA como el partido comunista rechazaron las tesis de Mariátegui. Ambos partidos adoptaron una lógica de modernización eurocéntrica, abandonando la línea indigenista radical, al no considerar a los campesinos indígenas como sujetos y protagonistas de sus proyectos revolucionarios. Sin embargo, ciertos elementos del mito del socialismo indígena perduraron en la retórica y en las imágenes reproducidas en el discurso político peruano, lo que permitió que fueran refutados décadas más tarde. Si en algo Mariátegui tuvo un claro éxito, fue en rediseñar la mirada hacia los andes de amplios sectores urbanos.

¿UNA ILUSIÓN O UNA OPORTUNIDAD PERDIDA?

A lo largo de este trabajo presentamos las limitaciones y distorsiones de las fuentes en base a las que Mariátegui llegó a la conclusión sobre el potencial socialista de los indígenas andinos. Vimos lo endeble de las interpretaciones criollo - mestizas acerca de la conciencia social indígena, mencionamos que las comunidades indígenas no fueron marcos sociales necesariamente igualitarios, y que la tesis del socialismo indígena respondía a necesidades del sector social y político en donde surgió no menos que a una aproximación a las realidades andinas. A pesar de todo esto, la pregunta relevante para juzgar el mito mariateguiano no debe ser si realmente los campesinos poseían algún potencial socialista singular. Para apreciar correctamente el mito lo que hay que preguntar es: ¿en que medida el mito del socialismo indígena podía haberse convertido en un paradigma aglutinador de sectores étnicos, sociales y regionales muy dispares y contradictorios? ; ¿en que medida el mito rediseñado por Mariátegui podía adquirir nuevos sentidos integradores que superaran los significados originales de sus componentes en las conciencias de los distintos sectores que los originaron? No tenemos respuestas tajantes a estos interrogantes, aunque sea por

el sólo hecho que el proyecto mariateguiano fue dejado de lado por sus herederos políticos, que prefirieron hacerse eco del mito de la revolución mundial versión Comintern. Ningún movimiento político adoptó oficialmente las tesis mariateguianas sobre la cuestión indígena o intentó basar en ellas un proyecto político, aunque de alguna manera el mito del socialismo indígena permeó a todos los movimientos políticos de masas.

La principal limitación del proyecto mariateguiano provenía de que no podía trascender sus propias circunstancias. Al fin y al cabo se trataba de un proyecto elaborado por criollos y mestizos, a pesar de la expresa y radical intención de considerar a los indígenas como sujetos revolucionarios. Por lo que, y no podía ser distinto, expresaba primeramente las necesidades y aspiraciones de aquellos sectores criollo - mestizos postergados y excluidos por la oligarquía. Considerando al futuro del Perú como eminentemente indígena, el mito del socialismo indígena les otorgaba a los intelectuales y obreros revolucionarios criollo - mestizos la función clave de eslabón conductor entre el espíritu y tradiciones "socialistas" andinas y el marxismo, mito revolucionario universal considerado como máxima expresión actualizada de la modernidad. Al Perú criollo - mestizo se le ofrecía entonces una misión histórica no opresora o antagonista del Perú indígena, sino liberadora y complementaria. Aquí tal vez radica la clave para entender la posterior divulgación y aceptación del mito, principalmente entre amplios sectores urbanos, incluso entre campesinos e hijos de campesinos emigrados. Tal vez es por ese sentido, que diversas variantes y componentes del mito del socialismo indígena, reformulado por Mariátegui, se convirtieron en parte de la identidad nacional del Perú moderno.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Periódicos

- Amauta* (edición facsimilar, Lima, Ed. Amauta, 1988), Lima, N°s. 1-32, 1926-1930.
- Claridad* (edición facsimilar, Lima, Amauta, 1994), Órgano de la juventud libre del Perú y de la Federación Obrera Local de Lima, N°s 1-7, mayo 1923 - noviembre 1924.
- Colónida*, Revista Quincenal de Literatura, Arte, Historia, Teatro, Crítica, Lima, N°s 1-4, 1916.
- Contemporáneos*, Quincenario Nacional de Literatura, Lima, N°s 1-12, 1909.
- Editorial Titikaka*, Boletín, N°s 1-8, Puno, agosto 1926-marzo de 1927.
- El Deber Pro-Indígena*, Órgano de la Asociación Pro-Indígena, publicación mensual doctrinaria dirigida por Dora Mayer, Callao, 1912-1916.
- El Tiempo*, Lima, agosto 1916-enero 1919.
- Kuntur*, ideas, polémica, arte. K'osk'o, N°s 1-2, oct. 1927 y 1928.
- La Autonomía*, Quincenario, Lima, julio-diciembre de 1915.
- Labor*, Quincenario de información e ideas, N°s 1-10, nov. 1928-set. 1929.
- La Crítica*, Semanario independiente dirigido por Dora Mayer y Miguelina Acosta Cárdenas, Callao, N°s 1-12, set.-dic. 1917.
- La Prensa*, Lima, 1915-1928.
- La Protesta*, Publicación de erogación voluntaria, Lima, 1911-1925.
- La Sierra*, Órgano de la juventud renovadora andina, Lima, N°s. 1-33, enero 1927 - enero 1930.
- Mundial*, semanario, Lima, 1923-1928.

Nuestra Epoca, (edición facsimilar, Lima, Amauta, 1992), Revista política y literaria, N°s 1-2, 1918.

Libros, folletos, memoriales y artículos citados

- Aguilar, Luis Felipe, *Cuestiones Indígenas*, Cuzco, Bib. "El Comercio", 1922.
- Alayza y Paz-Soldan, Luis, "El servicio militar como factor educativo en el Perú", *Contemporáneos*, N°7, 15 de julio de 1909.
- AMAUTA (artículo editorial), "¿Y ahora?", *Amauta*, N° 32, ag.-set. 1930, pp. 1-8.
- AMAUTA (artículo editorial), "Encuestas-Seminario de Cultura Peruana", *Amauta*, N° 24, junio de 1929, pp.91-93.
- Ballivián, Gustavo, "Actuario adscrito al Juzgado en lo criminal en el juicio que a denuncia de los vecinos de la provincia de Huancane se sigue contra los indígenas sublevados de la misma provincia.", *Album de Oro-Monografía del Dpto. de Puno*, tomo XI, Ed. Samuel Frisancho Pineda, 1985, pp. 160-173.
- Barreto, Anselmo V., "Capacidad civil de los individuos de la raza indígena", *El Comercio*, 28 de octubre de 1928.
- Basadre, Jorge, *Perú: problema y posibilidad*, Lima, 1931.
- , "La herencia de Zulen", *Boletín Bibliográfico*, Biblioteca de la Universidad Mayor de San Marcos, vol.2 N° 1, 1925, pp. 2-6.
- , "Marx y Pachacutec", *Nueva Revista Peruana*, N° 1, 1929, pp.16-22.
- Baudin, Louis, *L'empire socialiste des Inka*, Paris, Univ. de Paris, 1928.
- Belaunde, Victor Andrés, *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos*, Lima, Comisión Nacional del Centenario, 1987.
- , *La realidad nacional*, Paris, 1931.
- , "El Regionalismo en el Perú", *El Tiempo*, 1° de julio de 1918.
- , "Comunismo incaico y bolchevismo." (1923), en *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*, pp. 191-204.
- Bejarano, José, "Tengamos fé en nuestra raza", *Amauta*, N° 13, marzo 1928.
- Bonthoux, Victor A., *Le Regime Economique des Incas*, Paris, 1927.
- Callo Ortiz, Rosendo, "El Comunismo Incaico", *El Comercio*, 3 de octubre de 1925.

Capelo, Joaquín, *Sociología de Lima*, 4 tomos, Lima, Imprenta Masías, 1895.

Capelo, Joaquín, *La Despoblación*, Lima, Sanmarti y Co., 1912.

Carranza, Luis, "El problema indígena", *Amauta*, N° 10, dic. 1927.

Carranza, Luis, "Indo - Hispanismo", *Amauta*, N° 18, oct. 1928.

Castelar, E., "La conciencia de nuestros valores raciales", *El Comercio*, 28 de octubre de 1928.

Castro Pozo, Hildrebando, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Ed. El Lucero, 1924.

Censo de las provincias de Lima y Callao, Lima, Junta departamental pro-desocupados, 1931.

Comision reformadora del codigo civil peruano, *Actas de las sesiones*-3er fascículo, sesiones 64 a 100, Lima, 1925.

1° Conferencia Comunista Latino Americana, *El Movimiento Revolucionario Latino-Americano*, Buenos Aires, La Correspondencia Sud-americana, 1929.

Cox, Carlos Manuel, "El indio y la escuela en Mexico", *Amauta*, N° 15, mayo-junio 1928.

C.S.L.A. (Confederación Sindical Latino Americana), *Bajo la Bandera de la C.S.L.A. - Resoluciones y documentos*, varios del Congreso Constituyente de la Confederación, Sindical Latino Americana efectuado en Montevideo en Mayo de 1929, Montevideo, Imprenta La Linotipo, 1929.

Chuquihuanca Ayulo, Francisco, "El caso de Chuquihuanca Ayulo" (carta a la corte de Puno), *El Proceso del Gamonalismo*, N° 1 pp. 2-3, suplemento de *Amauta*, N°5, enero de 1927.

Churata, Gamaliel, "Tojirras", *Amauta*, N° 18, oct 1928, pp. 21-29.

Delgado A., M. Julio, "Normas consuetudinarias y de cooperación indígena en materia agro-pecuaria", *Amauta*, N° 27, nov-dic 1929, pp. 86-88.

Deustua, Alejandro, *La Cultura Nacional*, 1a. ed. en 1904, 2a. ed. Lima, 1937.

Dueñas, Enrique I., "Lo que debe ser nuestro credo nacionalista", *La Prensa*, 4 enero 1916, ed. de la mañana, p. 3.

Elmore, Edwin, *Informe sobre la significación y trascendencia de la fiesta de la raza*, Unión de Labor Nacionalista, boletín N° 2 Lima, Lib. y Imp. El Inca, 1917.

Encinas, José Antonio, *La educación. Su función social en el Perú. En el problema de la nacionalización*, tesis de bachiller, Univ. de San Marcos, Lima, Imp. Peruana E.Z. Casanova, 1913.

———, *Contribución a una legislación tutelar indígena*, Lima, 1918.

———, *Un ensayo de escuela nueva en el Perú* (2 tomos), Lima, 1959 (1a. ed., Lima, 1931).

Falcón, César, "Carta", desde Madrid, 15-IX-1923, en *Anuario Mariáteguiano*, Nº 2, 1990, pp. 17-22.

Franco, Alejandro, "El Aymara del siglo XX", *Amauta*, Nº 23, mayo 1929, pp. 86-88.

Gálvez, José, *Posibilidad de una genuina literatura nacional*, tesis de doctorado, Univ. de San Marcos, Lima, 1915.

Gálvez, José, *Una Lima que se va*, Lima, 1921.

García, José Uriel, *El nuevo indio*, Lima, Ed. Universo, 1973 (1a. ed., Cuzco, 1930).

García Calderón, Francisco, *El Perú contemporáneo*, Lima, Ed. Banco Internacional del Perú, 1981 (1a. ed., París, 1907).

Giraldo, Santiago, *Discurso. Pronunciado con motivo de la reinstalación del Colegio Nacional de "San Carlos de Puno"*, Puno, Imp. "La Juventud", 1889.

Gonzáles, Pedro Isaac, "El Imperio Incaico y la Asociación Pro-Indígena", *El Deber Pro-Indígena*, Nº16, enero de 1914, discurso pronunciado en el High School del Callao, 19 de Dic. de 1913.

González Olaechea, Manuel M., "Razas en lucha en el Perú", *La Prensa*, 9 de diciembre 1915, ed. de la tarde, p. 6.

González Prada, Manuel, *Obras* (vol.1, tomos 1 y 2, vol. 2, tomos 3 y 4), Lima, COPE, 1991.

———, *Horas de Lucha*, Lima, PEISA, 1989 (1a. ed., Lima 1924).

———, Manuel, *Anarquía*, Santiago de Chile, 1936 (recopilación de artículos publicados en *Los Peras* 1904-1909).

Guevara, J. Guillermo, "Editorial", *La Sierra*, Nº 1, enero 1927.

Guevara, Víctor J., "La reforma del indio", *La Sierra*, Nº 1, enero 1927.

Guevara, Víctor J., "El problema indígena", *La Sierra*, Nº 2, feb. 1927.

Gutierrez Cuevas, Teodomiro, proclama en quechua del 20 de setiembre de 1913, en Rivet, Paul et Crequi Monfort, Georges de, *Bibliographie des langues Aymará et Kicua*, Vol. II (1876-1915), Paris, Institut d'ethnologie, 1952.

Haya de la Torre, Víctor Raúl, "Aspectos del problema social en el Perú", *El Tiempo*, 15 de agosto de 1924 (originalmente discurso a los estudiantes de la Univ. Popular 'José Martí', La Habana, 9 de noviembre de 1923).

———, "El problema del indio", mensaje al Grupo Resurgimiento (1927), en *Obras Completas*, tomo 1, Lima, Ed. Juan Mejía Baca, s.f., pp. 181-191.

———, *El antimperialismo y el APRA*, edición facsimilar Ed. Ercilla, Santiago de Chile, 1988 (1a. ed., Santiago, 1936).

———, "El problema histórico de nuestra América", (conferencia dada en la Escuela Nacional Preparatoria de México, versión de C.M. Cox), *Amauta*, Nº 12, feb. 1928.

Humbert-Droz, Jules, "Rapport a la premiere conference des partis communistes d'Amerique Latine sur le deuxieme point de l'ordre du jour: 'La lutte contre l'imperialisme et les problemes tactiques des partis communistes de l'Amerique Latine'", juin 1929, *Les partis communistes el l'Internationale Communiste dans les anes 1928-32*, Archives de J. Humbert-Droz; Dordrecht, 1988.

Irigoyen (Yrigoyen), Pedro, "El estado incaico", *Contemporáneos*, Nº10, 01 de set. de 1909.

Latorre, Roberto, "Los nuevos indios de América", *Amauta*, Nº 18, oct. de 1928, pp. 55-59.

Maguiña, Alejandrino, Informe de 1902, *Rebelión India*, prólogo de Pablo Macera, comentario de Antonio Rengifo, Lima, Ed. Rikchay Perú, 1988.

Málaga, Modesto, "El Federalismo en el Perú", *El Tiempo*, 1 de enero de 1919.

Mariátegui, José Carlos, *La escena contemporánea*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 1), 1982.

———, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 2), 1992.

———, *Defensa del marxismo*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 5), 1987.

———, *Historia de la crisis mundial* (conferencias, 1923-1924), Lima, Bib. Amauta (O.C. 8), 1986.

———, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Bib. Amauta (O.C.), 198.

———, *Temas de nuestra América*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 12), 1980.

- , *Ideología y política*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 13), 1987.
- , *Cartas de Italia*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 15), 1986.
- , *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 3), 1988.
- , *El artista y la época*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 6), 1987.
- , *Signos y obras*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 7), 1980.
- , Melis, Antonio (comp.), *José Carlos Mariátegui -Correspondencia*, 2 tomos, Lima, Bib. Amauta, 1984.
- , "La generación literaria de hoy. Conversación con don Manuel Gonzalez Prada", en *Escritos juveniles*, N° 3, pp. 19-22.
- , "Cartas a Berta Molina", en *Anuario Mariateguiano*, N° 1, 1989, pp. 62-72.
- , "Sobre el indio", Ayuda memoria de conferencia dictada en las Universidades Populares "González Prada" (1923), Archivo de Casa Mariátegui.
- , "El problema agrario", *La Sierra*, N° 2, feb. 1927.
- , "Inmigración", *Amauta*, N° 13, marzo 1928.
- , "Cooperativas", *Amauta*, N° 13, marzo 1928.
- , "'Frente al Problema Agrario Peruano' por Abelardo Solís", *Labor*, N° 7, 21 de febrero de 1929.
- Martínez de la Torre, Ricardo, *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, tomos 1, 2, 3 y 4, Lima, UNMSM, 1936.
- Maúrtua, Aníbal, "El Porvenir del Perú", en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, año XXI-tomo XXVII trimestre tercero, 1911, Lima, Litografía Tip. Carlos Fabbri, 1911.
- Mayer, Dora, *El Indígena Peruano - a cien años de república libre e independiente*, Lima, 1921.
- Mayer de Zulen, Dora, *Zulen y yo*, Lima, Imp. Garcilaso, 1925.
- , *El oncenio de Leguía*, 2 tomos, Callao, 1934.
- , "Lo que ha significado la Pro-Indígena", *Amauta*, N° 1, set. 1926.
- Mella, Julio Antonio, *¿Que es el ARPA?*, Lima, 1975 (1er. edición peruana - edición original, Mejico, 1928.)
- More, Federico, "La riqueza en el sur del Perú", *La Prensa*, 4 de noviembre de 1915, p. 6.
- More, Federico, *Una multitud contra un pueblo*, Lima, 1934.

- Mostajo, Francisco, *Algunas ideas sobre la cuestión obrera-contrato de enganche*, tesis de doctorado, Univ. de Arequipa, Arequipa, Tip. Quiroz, 1913.
- Navarro Madrid, A., *Cartas a Moises Arroyo Posadas en Jauja-mayo, junio, octubre y noviembre 1929*, Archivo Moises Arroyo Posadas.
- Núñez, Jorge E., "Nuestro nacionalismo", *Amauta*, N° 9, mayo 1927.
- Orós, Pedro, *De la sierra* (cuentos), Cuzco, Editorial 'El Tiempo', 1931.
- Orrego, Antenor, "Racionalismo y revolución", *Amauta*, N° 6, feb. 1927.
- Osma de, Felipe (comisionado), *Informe sobre las huelgas del norte*, Lima: Impr. de la Casa Nacional de Moneda, 1912.
- Ossio, Juan M. (antología), *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima: Ed. de Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Pastor, Francisco, "El Rabulismo y el Indígena", *Amauta*, N° 8, abril 1927.
- Paz - Soldan, Juan Pedro, *Diccionario biográfico de peruanos contemporáneos*, Lima, Lib. e Imp. Gil, 1917.
- Peralta V., Antero, "Amor de indio", *Amauta*, N° 11, enero 1928, p. 29.
- Peralta V., Antero, "El indio no es panteísta", *Amauta*, N° 15, mayo-junio 1928.
- Perez Palma, Recaredo, *Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo*, Lima, Imprenta J. Vidal e hijo, 1938 (tesis Univ. de San Marcos, 1918).
- Pesce, Luis, *Indígenas e Inmigrantes en el Perú*, Lima, Ministerio de Fomento, Imprenta de "La Opinión Nacional", 1906.
- Pino del, J. J., "Psicología de la mujer india", *Contemporáneos*, N° 8, 28 de julio de 1909.
- Quiroga, Manuel A., *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*, Arequipa, Tesis de doctorado Univ. de Arequipa-Tip. Quiroz, 1915.
- Ravines, Eudocio, "El problema indígena en America Latina", en Alberto Flores Galindo (antología) *El pensamiento comunista, 1917-1945*, Lima, Mosca Azul Eds., 1982.
- Ríos, Manuel E. de los, *El Perú Libre*, Lima, 1922.
- Romero, Emilio, *El descentralismo*, Lima, Ed. Tarea, 1987 (1a. ed., 1932).
- , "Las sublevaciones de los indios y el criterio penal", *La Sierra*, N° 2, feb. 1927.

- , "El Cuzco católico", *Amauta*, N° 10, dic. 1927.
- , "La costumbre indígena y el derecho", *Amauta*, N° 14, abril 1928.
- Saavedra, Bautista, *El Ayllu. Estudios sociológicos sobre América.*, Paris, Lib. Ollendorff, 1913.
- Saavedra S., Roman, "Perú en ojotas", *Kuntur*, N° 1, oct. 1927.
- Saenz, Moisés, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, México, Secretaría de Educación Pública, 1933.
- Sal y Rosas, Federico, "¿La enseñanza pública en el Perú cumple su misión social?", *Amauta*, N° 27, nov-dic 1929, pp. 88-89.
- Sánchez, Luis Alberto, "Se nos ha ido un maestro", *Mundial*, 30 de enero de 1925.
- , "Al márgen de los libros nuevos", *Mundial*, 13 de marzo de 1925.
- , "América observa y espera - La conmemoración de hoy", *Mundial*, 1° de mayo de 1925.
- Seoane, Manuel A., "Carta al grupo 'Resurgimiento'", en *El proceso del gamonalismo. Boletín de defensa indígena*, N° 4, mayo 1927, suplemento de *Amauta*, N° 9.
- Solís, Abelardo, *Ante el problema agrario peruano*, Lima, Editorial "Perú", 1928.
- , "El problema agrario peruano - La comunidad indígena", *Labor*, N° 3, 8 de dic. 1928, p. 3.
- , "Contra algunos 'ismos'", *Amauta*, N° 26, set-oct 1929.
- , "La cuestión del quechua", *Amauta*, N° 29, feb-mar 1930.
- Sorel, Georges, *Reflections on Violence*, New York, Collier Books, 1961 (orig. 1906).
- Stiglich, Germán, *Diccionario Geográfico del Perú*, Lima, Imp. Torres Aguirre, 1922.
- Tassara, Glicerio, "Raza indígena e inmigración", *Los Parias*, N° 47, 1909.
- Tudela y Varela, Francisco, *Socialismo Peruano. Estudio sobre las comunidades Indígenas*, Lima, Imprenta La Industria, 1905.
- Tudela y Varela, Francisco, *El problema de la población en el Perú*, Discurso de apertura del año universitario, Lima, Imp. San Pedro, 1908.
- Ugarte, César Antonio, *Bosquejo de la Historia Económica del Perú*, Lima, Imp. Cabieses, 1926.

- Uhle, Max, "El Aillu Peruano", en *Boletín de la Sociedad Geográfica*, Lima, Litografía Tip. Carlos Fabbri, 1911.
- Ulloa Sotomayor, Alberto, *Lineamientos de una legislación rural*, Tesis de bachiller Univ. de San Marcos, Lima, Tip. "La Prensa", 1914.
- Ulloa Sotomayor, Alberto, *La organización social y legal del trabajo en el Perú*, Tesis de doctorado Univ. de San Marcos, Lima, 1916.
- Urquiaga, José, *Indios*, (1a. ed., Puno, 1916), Lima, UNMSM, 1977.
- Urteaga, Horacio, *El Imperio Incaico*, Lima, Librería e Imprenta Gil S.A., 1931.
- Valcárcel, Luis E., *De la vida incaica*, Lima, Ed. Garcilaso, 1925.
- , Luis E., *Del Ayllu al Imperio*, Lima, Ed. Garcilaso, 1925.
- , *Tempestad en los Andes*, Lima: Ed. Universo, 1975 (1a. ed., Lima, Ed. Minerva, 1927).
- , "Costa y sierra", *La Sierra*, N° 1, enero 1927.
- , "El problema indígena", (conferencia en la Univ. de Arequipa), *Amauta*, N° 7, marzo 1927.
- , "Los nuevos indios", *Amauta*, N° 9, mayo 1927.
- , "Sumario del Tawantinsuyo", *Amauta*, N° 13, marzo 1928.
- Valdéz, Arturo, Conferencia del 1° de Mayo de 1915 en el "Centro Internacional Obrero Latino-Americano", en *La Prensa*, 1 de mayo de 1915, ed. de la tarde.
- Valdez de la Torre, Carlos, *Evolución de las comunidades de indígenas*, Lima, Ed. Euforión, 1921.
- Vidal Olivas, Justiniano, *Apuntes. Sobre el movimiento rural cooperativo, social i legislativo. I su adaptación al Perú.*, Tesis para el doctorado en Jurisprudencia, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, Imp. Peruana de E.Z. Casanova, 1918.
- Villarán, Manuel Vicente, "Condición legal de las comunidades indígenas", en *Revista Universitaria de San Marcos*, N° 7, 1907.
- Villavicencio, V. Modesto, "El valor intelectual de Zulen", *Boletín Bibliográfico*, Biblioteca de la Univ. Mayor de San Marcos, vol. 2 N° 1, 1925, pp. 6-8.
- Wiese, Carlos, "Los hechos históricos y el factor étnico", en *Contemporáneos*, N° 6, año 1, 15 de junio de 1909, pp. 249-253.
- Yrigoyen (Irigoyen), Pedro, *El Conflicto y el Problema Indígenas*, Lima, Sanmarti y Cía., 1922.
- Zulen, Pedro S., *Del neohegelianismo al neorealismo*, Lima, Imp. Lux de E. L. Castro, 1924.

- , "Bases de la Asociación Pro-Indígena", mec., 30 de Enero de 1910, Arch. Zulen.
- , "El Interés Político y Los Partidos Políticos", mec., s.f., Arch. Zulen.
- , "1895 - ¿Recordais la coalición?", 1923, Arch. Zulen.
- , "Estado Actual de la Campaña de Descentralización", *La Evolución*, Periódico independiente, Huancayo, N° 73, 15 de junio de 1915.
- , "LA CAUSA PRO-INDIGENA ANTE EL SENADO DEL PERU. MANIFIESTO DE LA ASOCIACION PRO-INDIGENA", ag.-set. 1913, Arch. Zulen.
- , "Por la nacionalidad", art. editorial, *La Autonomía*, N° 1, 21 de julio de 1915, p. 3.
- , "Un bofetón más a la humanidad y a la justicia", art. editorial, *La Autonomía*, N° 12, 9 de octubre de 1915, p. 1.
- , "Discurso a los indígenas de Marco", (el 28 de julio de 1919), publicado en *Claridad*, N° 6, setiembre de 1924, p. 15.
- , "El Perú en su primera centuria republicana", *La Prensa* (New York), 28 de julio 1921.
- , Carta a Travers Buxton en Londres (Anti-Slavery and Aborigines Protection Society), 12 enero 1914. Arch. Zulen.

FUENTES SECUNDARIAS

- Aguirre Gamio, Hernando, *Mariátegui: destino polemico*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1975.
- Alba Herrera, César Augusto, *Atusparia y la revolución campesina de 1885 en Ancash*, Lima, Eds. Atusparia, 1985.
- Altamarino, Teófilo, "Aportes antropológicos al estudio de los movimientos campesinos en el Perú", *Debates en Antropología* 2, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1977(?), pp. 53-74.
- Anderle, Adám, *Los movimientos políticos en el Perú*, La Habana, Casa de las Américas, 1985 (3a. ed.).
- Angotti, Thomas, "The Contributions of Jose Carlos Mariátegui to Revolutionary Theory", *Latin American Perspectives*, 13,2, 1986,

p. 33-57.

- Ansión, Juan ; Degregori, Carlos ; Gálvez, Modesto, "Lo individual y lo colectivo en la comunidad andina", *Ideología*, No.7, Instituto 'José María Arguedas', Huamanga, marzo de 1981, pp. 5-16.
- Ansión, Juan (ed.), *Pishtacos - de verdugos a sacaos*, Lima, Tarea, 1989.
- Aquézolo Castro, Manuel (comp.), *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, 1976.
- Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1987 (4a. ed.).
- Arico, José, *Marx y América Latina*, Lima, CEDEP, 1980.
- Arroyo, Carlos, *El Incaísmo Peruano - El caso de Augusto Aguirre Morales*, Lima, Mosca Azul, 1995.
- Arroyo, Carlos, "El peso de la Historia: la polémica entre Mariátegui y Aguirre Morales sobre el comunismo incaico", *Anuario Mariáteguiano*, N° 6, 1994, pp. 287-292.
- Arroyo Posadas, Moises, "La correspondencia de José Carlos Mariátegui a Jauja", *Allpanchis*, No.16, 1980, pp. 61-74.
- Arroyo Reyes, Carlos, "Abraham Valdelomar y el movimiento colonidista", *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 557, nov. 1996, pp. 83-98.
- Ayala, José Luis, *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui. (Auto) Biografía de Mariano Larico Yujra*, Lima, Kollao Ed., 1990.
- (coord.), *Dos siglos de ensayistas puneños*, tomo IV, Lima, CORPUNO - Ed. Universo, 1987.
- , "Inocencio Mamani Mamani", *Anuario Mariáteguiano*, N° 3, 1991, pp. 123-124.
- Basadre, Jorge, *Historia de la República del Perú*, (vols. 11-13), Lima, Ed. Universitaria, 1970 (6° ed.).
- Basadre, Jorge, *La vida y la historia. Ensayos sobre personas, lugares y problemas*, Lima, Banco Industrial del Perú, 1975.
- Bazán, Armando, *Mariátegui y su tiempo*, Lima, Amauta, 1985 (9a. ed.).
- Becker, Marc, *Mariátegui and Latin America Marxist Theory*, Athens, Ohio Univ., 1993.
- Belaunde, Víctor Andrés, *Memorias - tomo 3, Planteamiento del problema nacional*, Lima, 1962.
- Blanchard, Peter, *The origins of the peruvian labor movement*, Pittsburgh Univ., 1982.

- Blanchard, Peter, "A Populist Precursor: Guillermo Billinghurst", *Journal of Latin American Studies*, 9,2, pp. 251-273.
- Bonilla, Heraclio (comp.), *Los Andes en la Encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, Quito, Eds. Libri Mundi - FLACSO, 1991.
- Bonilla, Heraclio, "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru", *Past and Present*, 81, 1978, pp. 92-118.
- Bracamonte, Jorge y Contreras, Carlos, "Rumi Maqui en la sierra central: Documentos ineditos de 1907", *Revista Andina*, año 6, Nº 2, dic. 1988, pp. 537-554.
- Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía - Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- y Flores Galindo, Alberto, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*, Lima, Rikchay Perú, 1991 (5a. ed.).
- y Reategui, Wilson, *Lanas y capital mercantil en el sur - La casa Ricketts, 1895-1935*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- , "Los profetas de la Rebelión (1919-1923)", *Estados y Naciones en los Andes*, pp.463-515.
- , "Desconocidos inventores de tradiciones", *Márgenes*, Nº 1, 1986, pp. 174-182.
- , "Historia y memoria colectiva: violencia e identidad en el ritual andino", *Actas del Congreso Nacional de Investigación Histórica*, 11-16 de noviembre de 1984, pp. 201-226.
- Bustamante, Luis, "Rumi Maqui y la sublevación campesina de 1915 (Azángaro, Puno): una retrospectiva historiográfica", *Pasado y Presente*, Nos.2-3, julio 1989, pp.139-163.
- Caballero, Manuel, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, Caracas, Ed. Nueva Sociedad, 1988 (2a.ed.).
- Calvo C., Rossano, *Qosqo - Sociedad e Ideología*, Qosqo, Municipalidad del Qosqo, 1995.
- Cappelletti, Angel J., *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Caravedo Molinari, Baltazar, *Clases, lucha política y gobierno en el Perú (1919-1933)*, Lima, Retama Ed., 1977.
- Cárdenas Timoteo, Clara Matilde, "Dora Mayer de Zulen: Apuntes para un estudio de su vida y obra", *Perú Indígena* 12 (27), 1988, pp. 141-163.

- CEDEP (compilación), *Perú: Identidad nacional*, Lima, Cedep, 1979.
- 5 Congreso Nacional de Filosofía, *El Marxismo de José Carlos Mariátegui*, Seminario efectuado el 2 de agosto de 1994, Lima, Univ. de Lima - Emp. Ed. Amauta, 1995.
- Chang - Rodríguez, Eugenio, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Madrid, Eds. José Porrua Turanzas, 1983.
- , "Vallejo y Mariátegui: convergencias y diferencias", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 454-5, 1988, pp. 13-25.
- , "El indigenismo peruano y Mariátegui", *Revista Iberoamericana*, vol.L Nº 127, abril-junio 1984, pp. 367-393.
- Chavarria, Jesús, *José Carlos Mariátegui and the Rise of Modern Peru, 1890-1930*, Albuquerque, Univ. of New Mexico Press, 1979.
- , "The Intellectuals and the Crisis of Modern Peruvian Nationalism: 1870-1919", *Hispanic American Historical Review*, may 1970, pp. 257-278.
- , "Jorge Basadre and the idea of the peruvian nation, 1870-1930", en *Historia Problema y Promesa - Homenaje a Jorge Basadre*, vol 1, 1978, pp. 89-108.
- Chevallier, Francois, "Official Indigenismo in Peru in 1920: Origins, Significance, and Socioeconomic Scope", in Morner, *Race and Class in Latin America*, pp. 184-196.
- Clement, Jean Pierre, "El indio y la historia del Perú", *Encuentro Internacional. José Carlos Mariátegui y Europa*, 1992, pp. 45-57.
- Contreras, Carlos, "Conflictos intercomunales en la Sierra Central, siglos XIX y XX", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los Andes en la Encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, pp. 199-220.
- Cornejo Polar, Antonio, *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista*, Lima, 1980.
- Cornejo Polar, Antonio, "Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina", *Anuario Mariateguiano*, Nº 5, 1993, pp. 58-63.
- Cornejo Polar, Jorge, *El Estado Peruano y la Cuestión del Pluralismo Cultural*, Lima, Univ. de Lima, 1991.
- Cornejo Polar, Jorge, *Intelectuales, artistas y estado en el Perú del siglo XX*, Lima, Univ. de Lima, 1993.
- Costilla Larrea, Emilio, "¡La Biografía de un Rebelde! Manuel Caracciolo Levano", *El Guante* (Lima), Nºs 17, 18 y 19, 19 y 26 de junio

y 3 de julio de 1936.

Costilla Larrea, Emilio, "Apuntes para la historia de la lucha social en el Perú", separata de *Perú Nuevo*, Nos.12-15, julio-agosto de 1945.

Cotler, Julio, *Clases, estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1992 (6a. ed.).

Cruz - Leal, Petra - Iraides, "Hacia el vanguardismo peruano: prehistoria y perfil de 'Amauta'", *Hispanamérica*, vol. 23 N° 68, agosto 1994, pp. 21-48.

Cuadros, Ferdinand, *La vertiente cusqueña del comunismo peruano*, Lima, Ed. Horizonte, 1990.

Curatola, Marco, "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkari. La visión de un pueblo invicto", *Allpanchis*, N° 10, 1977, pp. 65-89.

Davies, Thomas M., Jr., *Indian Integration in Perú. A Half Century of Experience, 1900-1948*, Lincoln, Univ. of Nebraska, 1974.

Davies, Thomas M. Jr., "The indigenismo of the peruvian aprista party: a reinterpretation", *Historia Problema y Promesa - Homenaje a Jorge Basadre*, vol 1, pp. 121-140.

Dawe, John and Taylor, Lewis, "Enrique López Albújar and the Study of Peruvian Brigandage", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 13, N° 3, 1994, pp. 247-280.

Degregori, Valderrama, Alfajeme y Ballve, *Indigenismo, clases sociales e identidad nacional*, Lima, CELATS, 1978.

De La Cadena, Marisol, "Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte", *Revista Andina*, año 12, N° 1, julio 1994, pp. 79-136.

Deler, J.P. y Saint - Geours, Y., *Estados y Naciones en los Andes*, Lima, Instituto Frances de Estudios Andinos, 1986.

Denegri Cornejo, Mariano, "Mariano H. Cornejo (orador)", *Album de Oro - Monografía del depto. de Puno* tomo II, Ed. Samuel Frisancho Pineda, pp. 37-39.

Depaz Toledo, Zenon, "Sobre el concepto de 'mito' en Mariátegui", *Anuario Mariateguiano*, N° 3, 1991, pp. 32-55.

Deústua, José y Renique, José Luis, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú: 1897-1931*, Cusco, Centro "Bartolomé de las Casas", 1984.

— y Flores Galindo, Alberto, *Los comunistas y el movimiento obrero:*

Perú, 1930-31, Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1977.

—, "Intelectuales y campesinos en el sur andino", *Allpanchis*, vol. XV, N°s 17-18, 1981, pp. 41-60.

Encuentro Internacional, José Carlos Mariátegui y Europa, Lima, Amauta, 1993.

Escalante Gutierrez, Carmen y Valderrama Fernández, Ricardo, *Levantamiento de los Indígenas de Huaquirá y Quíñota (1922-4, Apurímac - Cusco)*, Lima, Univ. de San Marcos - Seminario de Historia Rural Andina, 1981.

Espinoza, Gustavo y Malpica, Carlos, *El problema de la tierra*, Lima, Amauta, 1970.

Fernández Díaz, Osvaldo, *Mariátegui o la experiencia del otro*, Lima, Amauta, 1994.

Fernández Díaz, Osvaldo, "El discurso peruano de José Carlos Mariátegui", *Cuadernos Americanos* (Nueva Epoca), N° 33, mayo-junio 1992, pp. 115-124.

Ferrari, Américo, "El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los Siete Ensayos de José Carlos Mariátegui", *Revista Iberoamericana*, vol.L N° 127, abril-junio 1984, pp. 395-409.

II Festival del Libro Puneño, *Dos siglos de ensayistas puneños* - tomo IV, Lima, CORPUNO-Ed. Universo, 1987.

Flores Galindo, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989 (3a.ed.).

—, *Tiempo de plagas - recopilación de ensayos*, Lima, El Caballo Rojo Ediciones, 1988.

—, *Buscando un Inca - Identidad y utopía andina*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988 (3a. ed.).

—, *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930*, Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1983 (2a. ed.).

—, *El pensamiento comunista - antología*, Lima, Mosca Azul Eds., 1982.

—, *Arequipa y el sur andino - siglos XVIII-XX*, Lima, Ed. Horizonte, 1977.

—, "José Carlos Mariátegui: Sociedad campesina y socialismo indoamericano", en Carlos Franco (comp.), *El Perú de Velasco*, pp. 125-134.

—, "Marxismo y sociedad andina: derrotero de un malentendido",

- Allpanchis*, Nº 14, 1979, pp. 139-143.
- Flores Ochoa, Jorge, *El Cuzco - resistencia y continuidad*, Qosqo, Centro de Estudios Andinos Cuzco, 1990.
- , y Valencia E., Abraham, *Rebeliones Indígenas Quechuas y Aymaras*, Cuzco, Centro de Estudios Andinos Cuzco, 1980.
- , "Mistis and Indians: their Relations in a Micro-Region of Cuzco", in Van Den Berghe (ed.), *Class and Ethnicity in Peru*, pp. 62-73.
- , "Mestizos e Incas en el Cuzco", en *500 Años de Mestizaje en los Andes*, 1992, pp.168-182.
- Franco, Carlos, *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*, Lima, cedep, 1989.
- , (coordinador), *El Perú de Velasco*, Lima, cedep, 1983.
- , *Del marxismo eurocentrico al marxismo latinoamericano*, Lima, cedep, 1981.
- , "El nacionalismo andino", *Allpanchis*, No.16, 1980, pp.19-44.
- , "Izquierda política e identidad nacional", en CEDEP, *Perú: Identidad nacional*, pp.235-304.
- Fuenzalida, Fernando, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, IEP, 1970.
- García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821 - 1919*, Cusco, Centro Bartolome de las Casas, 1991.
- García Salvatecci, Hugo, *Haya de la Torre o el marxismo indoamericano*, Lima, María Ramírez V., 1980.
- , *Sorel y Mariátegui - Ubicación ideológica del Amauta*, Lima, Enrique Delgado Valenzuela Ed., 1979.
- , *El anarquismo frente al marxismo y el Perú*, Lima, Mosca Azul, 1972.
- , *El pensamiento de González Prada*, Lima, Ed. Arica, 1972(?).
- Gargurevich, Juan, *La Razón del joven Mariátegui*, Lima, Ed. Horizonte, 1978.
- Germaná, César, *El 'Socialismo Indo-americano' de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.
- Gitlitz, John S., "Conflictos Políticos en la Sierra Norte del Perú: La Montonera Benel contra Leguía, 1924", *Estudios Andinos* 16, 1980, pp.127-138.
- Glave, Luis Miguel, *Demografía y conflicto social: Historia de las comu-*

- nidades campesinas en los Andes del sur*, Lima, IEP, 1988.
- Glave, Luis Miguel, "Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes (Los comuneros canas 1920-3)", *Revista de Indias*, vol. 50 No.190, 1990, pp.809-849.
- Golte, Jürgen, *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP, 1980.
- Goncharova, Tatiana, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995.
- Gonzales, Michael J., "Neo-colonialism and Indian Unrest in Southern Peru, 1867 - 1898", *Bulletin of Latin American Research*, vol.6, No.1, 1987, pp.1-26.
- Gonzales, Michael J., "Planters and politics in Peru, 1895-1919", *Journal of Latin American Studies*, 23, 3, oct.1991, pp.515-541.
- Gow, Rosalind C., "Inkarri and Revolutionary Leadership in the Southern Andes", *Journal of Latin American Lore*, 8:2, 1982, pp.197-223.
- Gutierrez L., Julio G., *Así nació el Cuzco rojo*, Cusco, 1987 (2a.ed.).
- Harada, Kinichiro, "Mariátegui: una confluencia del indigenismo y del marxismo", en *Mariátegui y las Ciencias Sociales*, Bib. Amauta, 1981, pp.89-113.
- Ibañez, Alfonso, *Mariátegui, revolución y utopía*, Lima, tarea, 1978.
- Itier, César, *El teatro quechua en el Cuzco*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 1996.
- Itier, César, "Lenguas, ideología y poder en el Cuzco: 1885 - 1930", *El quechua en debate*, en J.C. Godenzzi (ed.), Cusco, Centro Bartolome de Las Casas, 1992, pp.25-49.
- Iwasaki Cauti, Fernando, *Nación peruana: entelequia o utopía*, Lima, CRESE, 1989.
- Jacobsen, Nils, *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Jacobsen, Nils, "Libre comercio, elites regionales y mercado interno en el sur del Perú, 1895-1932", *Revista Andina*, año 7 No.2, dic. 1989.
- Kapsoli, Wilfredo, *El Nacionalismo Inca*, Lima, Ed. Purej, 1992.
- , *Los movimientos campesinos en el Perú*, Lima, Ed. Atusparia, 1987 (3a. ed.).
- , *Ayllus del Sol - Anarquismo y utopía andina*, Lima, Tarea, 1984.

- , *El pensamiento de la Asociación pro-Indígena*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1980.
- , *Mariátegui y los congresos obreros*, Lima, Bib. Amauta, 1980.
- y Reategui, Wilson, *El Campesinado Peruano: 1919 - 1930*, Lima, UNMSM, 1987.
- Klaiber, Jeffrey L., S.J., *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976*, Univ. of Notre Dame Press, 1977.
- Klaiber, Jeffrey L., "The Popular Universities and the Origins of Aprismo, 1921-1924", *Hispanic American Historical Review*, 55, 1975, pp.693-715.
- Klaren, Peter, *Modernization, Dislocation and Aprismo. Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*, Texas, Univ. of Texas Press, 1973.
- Kristal, Efraín, *Una visión urbana de los andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991.
- Kubler, George, *The Indian Caste of Peru, 1795 - 1940*, Connecticut, Smithsonian Institution of Social Anthropology, 1973 (orig. 1952).
- Kuon Arce, Elizabeth, "El Cuzco de los años veinte. Una historia local.", en Flores Ochoa y Tomoeda (eds.), *El Qosqo, Antropología de la ciudad*, Qosqo, Min. de Educación del Japón y Centro de Estudios Andinos Cuzco, 1992.
- Laite, Julian, "Miners and National Politics in Peru, 1900-1974", *Journal of Latin American Studies*, 12, 2, pp.317-340.
- Lauer, Mirko, "La Pintura Indigenista Peruana", *Márgenes*, 10/11, oct. 1993, pp.93-106.
- Levano, César y Romero, Emilio, *Regionalismo y centralismo*, Lima, Amauta, 1969.
- Liss, Sheldon, *Marxist thought in Latin America*, University of California Press, 1984.
- Llanque Chana, Domingo, *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*, Lima, TAREA e Inst. de Estudios Aymaras (Puno), 1990.
- Long, Norman y Roberts, Bryan, *Peasant cooperation and capitalist expansion in central Peru*, Austin, Univ. of Texas, 1978.
- López Ahedo, Carlos, *Apuntes para una historia de la lucha por la tierra en Puno, siglo XX*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

- López - Baralt, Mercedes, *El retorno del inca rey - mito y profecía en el mundo andino*, La Paz, Javier Medina Ed., 1989.
- Lowy, Michael, *El marxismo en América Latina - antología*, Mexico, Eds. Era, 1982.
- Lowy, Michael, "Marxismo romántico", *Viento del Sur*, No.1, abril 1994, pp.46-50.
- Lozano Alvarado, Saniel, *Proceso y horizontes del indigenismo peruano*, Trujillo, 1991.
- Lynch, Nicolás, *El pensamiento social sobre la comunidad indígena*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1979.
- Lynch, Nicolás, "La polémica Indigenista y los orígenes del Comunismo en el Cusco", *Crítica Andina*, No.3, Cusco, 1979.
- Mallon, Florencia, *Peasant and Nation. The making of postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, Univ. of California Press, 1995.
- , *The defence of Community in Peru's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860 - 1940*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1984.
- , "Indian Communities, Political Cultures and the State in Latin America, 1780-1990", *Journal of Latin American Studies*, 24, special supplement, 1992, pp.35-53.
- , "De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, formación del Estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín", *Revista Andina*, año 12 No.1, julio 1994, pp.7-50.
- Manrique, Nelson, *Yawar Mayu - Sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*, Lima, DESCO e Inst. Frances de Estudios Andinos, 1988.
- , *Campesinado y nación: las guerrillas indígenas en la Guerra del Pacífico*, Lima, CIC, 1981.
- , "Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes", en Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1991, pp.211-224.
- Marcone, Mario, "Indígenas e inmigrantes durante la república aristocrática: población e ideología civilista", *Histórica*, Lima, vol.XIX No.1, julio 1995, pp.73-93.
- Martínez Ríaza, Ascensión, "El Perú y España durante el oncenio. El hispanismo en el discurso oficial y en las manifestaciones simbólicas (1919-1930)", *Histórica*, Lima, vol.XVIII No.2, dic.1994,

pp.335-363.

- Marzal, Manuel, *Historia de la antropología indigenista: Mexico y Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- Marzal, Manuel, "La comunidad indígena y su transformación según Castro Pozo", *Allpanchis*, No.16, 1980, pp.75-86.
- McKeown, Adam, "Inmigración China al Perú, 1904-1937 ; Exclusión y Negociación", *Histórica*, Lima, vol.XX No.1, julio 1996, pp.59-92.
- Mejía Valera, Manuel, "El Positivismo en el Perú", *Cuadernos Americanos* (nueva epoca), año I, No.4, jul.-ag.1987, pp.107-125.
- Meigar Bao, Ricardo, *Mariátegui, Indoamerica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Lima, Amauta (serie Centenario), 1995.
- , *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*, Mexico, Eds. Cuicuilco, 1988.
- , "Oriente y Occidente en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", *Cuadernos Americanos* (Nueva Época), 48, nov.-dic.1994, pp.36-52.
- Melis, Antonio, "Mariátegui, primer marxista de America", *Casa de las Américas*, La Habana, No.60 (10 aniversario), 1970, pp.120 - 137.
- , "Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui", *Anuario Mariateguiano*, No.6, 1994, pp.73-80.
- , "Una carta de Cesar Falcón de 1923 - análisis y transcripción", *Anuario Mariateguiano*, No.2, 1990, pp.13-22.
- Mendez G., Cecilia, "Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis", *Journal of Latin American Studies*, 28, 1996, pp.197-225.
- , "República sin indios: la comunidad imaginada del Perú", en Urbano (ed.), *Tradición y Modernidad en los Andes*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1997, pp.15-41.
- , "Los Campesinos, la Independencia y la Iniciación de la República: el caso de los iquichanos realistas, Ayacucho 1825-1845", en Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1991, pp.165-188.
- Meseguer Illán, Diego, *El pensamiento revolucionario de J.C. Mariátegui*, Lima, IEP, 1974.
- Miller, Rory, "La oligarquía costeña y la república aristocrática en el Perú,

1895-1919", *Revista de Indias*, vol.48 Nos.182-183, 1988, pp.551-566.

- Miró Quesada C., Francisco ;Pease G.Y., Franklin y Sobrevilla A., David (edts.), *Historia Problema y Promesa - Homenaje a Jorge Basadre*, vols 1 y 2, Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1978.
- Montoya, Rodrigo, "7 tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo en el Peru", *Anuario Mariateguiano*, No.2, 1990, pp.45-66.
- Montoya, Rodrigo, "Etnia y clase en el Perú", *Márgenes*, No.7 año IV, enero de 1991, pp.155-166.
- Morner, Magnus (ed.), *Race and Class in Latin America*, Columbia Univ. Press, 1970.
- Morner, Magnus, *Notas sobre el comercio y los comerciantes del Cusco desde fines de la colonia hasta 1930*, Lima, IEP, 1979.
- Moscoso, Martha, "'Cabecillas' y 'huelguistas' en los levantamientos de inicios del siglo XX", en Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1991, pp.225-236.
- Mostajo, Francisco, "Santiago Giraldo", en *Album de Oro - Monografía del depto. de Puno*, tomo II, Ed. Samuel Frisancho Pineda, pp. 40-42.
- Mróz, Marcin, *Los runa y los wiraquca - La ideología social andina en la tradición oral quechua*, Varsovia, CESLA, 1992.
- Nalewajko, Malgorzata, *El debate nacional en el Perú*, Varsovia, Univ. de Varsovia, 1995.
- Orlove, Benjamin S., "Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography", *Social Research*, vol. 60, No.2,1993.
- Ortega, Julio, *Crítica de la identidad - La pregunta por el Perú en su literatura*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro, *De adaneva a inkarrí - Una visión indígena del Perú*, Lima, Eds. Retablo de papel, 1973.
- Ortiz Vergara, Pedro, *Las sub-culturas peruanas*, Lima, Ministerio de Trabajo y de Asuntos Indígenas, 1965.
- Ossio, Juan M. (antología), *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, Lima, Ed. de Ignacio Prado Pastor, 1973.

Pakkasvirta, Jussi, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1997.

Palmer, David S., *Peru: The authoritarian tradition*, Preager, New York, 1980.

Paredes, Mauro, "El levantamiento campesino de Rumi - Maquí", *Campesino*, No.3, Lima, 1970.

Pareja Pflucker, Piedad, *El movimiento obrero peruano de los años '30*, Lima, Fundación Ebert, 1985.

Pareja Pflucker, Piedad, *Anarquismo y sindicalismo en el Perú*, Lima, Ed. Rikchay Perú, 1978.

Paris, Robert, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, Mexico, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

———, "José Carlos Mariátegui y el modelo del 'comunismo' inca", *Allpanchis*, No.16, 1980, pp.9-18. Traducido de *Annales*, No.5, 1966, pp.1065-1072.

———, "José Carlos Mariátegui et l'internationale communiste deux temoignages inédits", *Historia Problema y Promesa - Homenaje a Jorge Basadre*, vol 2, pp.237-246.

Parker, David S., "White-Collar Lima, 1910-1929: Commercial Employees and the Rise of the Peruvian Middle Class", *Hispanic American Historical Review*, 72:1, 1992, pp.47-72.

Pereda Torres, Rolando, *Historia de las luchas sociales del movimiento obrero en el Perú republicano, 1858 - 1917*, Lima, 1982.

Pévez, Juan H., *Memorias de un viejo luchador campesino*, Lima, Illa - Tarea, 1983.

Piel, Jean, "A propos d'un soulèvement rural peruvien: Tocroyoc (1921)", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, tome XIV, oct.-dec.1967, pp.375 - 405.

Piel, Jean, "The place of the peasantry in the national life of Peru in the nineteenth century", *Past and Present*, 46, pp.108-133.

Podestá, Bruno, *Pensamiento político de González Prada*, Lima, GREDES, 1988 (3a.ed.).

Podestá, Bruno, "Revistas peruanas de este siglo", *Historia Problema y Promesa - Homenaje a Jorge Basadre*, vol 2, pp.263-272.

Poole, Deborah, "Figuroa Aznar y los indigenistas del Cusco: Fotografía

y Modernismo en el Perú de inicios del Siglo XX", *Márgenes* 10/11, oct. 1993, pp. 115-162.

Portocarrero, Gonzalo, *Racismo y mestizaje*, Lima, SUR, 1993.

Portocarrero, Julio, *Sindicalismo Peruano, primera etapa 1911-1930*, Lima, 1987.

Portocarrero, Ricardo, "Aproximaciones al estudio del joven Mariátegui", *Márgenes*, 12, nov.1994, pp.175-203.

Portocarrero, Ricardo, "José Carlos Mariátegui y su Edad de Piedra (1930-1993)", *Revista Andina*, año 12 no.1, julio 1994, pp.217-253.

Posada, Francisco, *Los orígenes del pensamiento marxista en Latinoamérica*, La Habana, Cuadernos de "Casa de las Americas", 1968.

Quijano, Aníbal (prólogo y comp.), *José Carlos Mariátegui. Textos básicos*, Mexico - Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991.

———, *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú, 1890-1930*, Lima, Mosca Azul, 1985 (2a. ed.).

———, *Reencuentro y debate: Una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul, 1981.

———, "'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", en *Encuentro Internacional, Mariátegui y Europa*, 1992, pp.167-187.

Rabanal N., Alejandro, "La economía peruana en la década del 20", en Bonilla (ed.), *Las crisis económicas en la historia del Perú*, Lima, Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social y Fundación Ebert, 1986.

Ramos Rau, Demetrio, *Mensaje de Trujillo: del anarquismo al aprismo*, Lima, Instituto Nor-Peruano de Desarrollo Económico Social, 1987.

Ramos Zambrano, Augusto, *Tormenta Altiplánica. Rebeliones Indígenas de la Prov. de Lampa - Puno, 1920-1924*, Lima, 1990.

———, *La rebelión de Huancane (1923-24)*, Puno, Ed. "Samuel Frisancho Pineda", 1984.

———, "Concepciones del indio en la rebelión de Juan Bustamante", *Gaceta Universitaria*, Puno, set. 1996.

Reátegui, Wilson, "Breve descripción de las acciones de los campesinos de la hacienda Lauramarca", en Kapsoli, *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*, 1977, pp.243-266.

- Rengifo, Antonio, "Esbozo biográfico de Ezequiel Urviola y Rivero", en Kapsoli, *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*, 1977, pp.179-209.
- Renique, José Luis, *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima, CEPES, 1991.
- Renique, José Luis, "De la fé en el progreso al mito andino: los intelectuales cusqueños", *Márgenes*, 1, 1987, pp.9-33.
- Reynaga, Ramiro (Wankar), *Tawa inti suyu - 5 siglos de guerra Kheswaymara contra España*, Lima, Consejo Indio de Sud America, 1989.
- Rodríguez Pastor, Humberto, *Jose Carlos Mariátegui. Infancia y orígenes*, Lima, SUR, 1996.
- Rouillon, Guillermo, *La creación heroica de Jose Carlos Mariátegui*, tomo 1: *La edad de piedra*, Lima, Ed. Arica, 1975.
- Rouillon, Guillermo, *Bio-bibliografía de Jose Carlos Mariátegui*, Lima, Univ. de San Marcos, 1963.
- Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo*, Lima, F. Moncloa Ed., 1967.
- Saladino García, Alberto, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Mexico, Univ. Autónoma del Estado de Mexico, 1994.
- Sánchez, Luis Alberto, *La vida del siglo*, Caracas, Bib. Ayacucho, 1988.
- , *Testimonio personal. Memorias de un peruano del Siglo XX. Tomo 1 - El Aquelarre, 1900 - 1931*, Lima, Mosca Azul Eds., 1987 (2a. ed.).
- , *Indianismo e indigenismo en la literatura peruana*, Lima, Mosca Azul Eds., 1981.
- Sánchez Ortiz, Guillermo, *La Prensa Obrera, 1900-1930 - Análisis de El Obrero Textil*, Lima, Ed. Barricada, 1987.
- Sánchez Ortiz, Guillermo, *Delfín Levano. Biografía de un líder sindical (1885-1941)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1985.
- Scarano, Mónica E., "Los Siete Ensayos de José Carlos Mariátegui: la forma de la interpretación", *Cuadernos Americanos* (Nueva Epoca), 48, nov.-dic.1994, pp.89-102.
- Skinner, Geraldine, "José Carlos Mariátegui and the emergence of the peruvian socialist movement", *Science and Society*, 43 (4), 1979-1980, pp.447-471.

- Slater, David, *Territory and State Power in Latin America - The Peruvian Case*, New York, St. Martin's Press, 1989.
- Smith, Gavin, *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*, Berkeley, Univ. of California Press, 1989.
- Smith, Richard C., "La ideología liberal y las comunidades indígenas en el Perú republicano", *América Indígena*, vol.43 No.3, julio-set.1983, pp.585-599.
- Stein, Steve, *Lima Obrera 1900-1930*, tomo 1, Lima, Ed. El Virrey, 1987.
- Stern, Steve, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, Lima, IEP, 1990.
- Sulmont, Denis, *El movimiento obrero en el Perú, 1900-1956*, Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1975.
- Sylvers, Malcolm, "La formación de un revolucionario", en *Mariátegui en Italia*, Bib. Amauta, 1981, pp.19-77.
- Szemiński, Jan, *La utopía tupamarista*, Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, 1993.
- Szemiński, Jan, "El único español bueno es el español muerto: maten a los españoles", en Ansion (ed.), *Pishtacos - de verdugos a sacaojos*, pp.19-60.
- Szlajfer, Henryk, "Sobre el pensamiento y praxis política de José Carlos Mariátegui, de manera polémica (en relación al libro de A. Flores Galindo)", *Estudios Latinoamericanos* (Varsovia), No.10, 1985, pp.187-204.
- Tamayo Herrera, José, *El Cusco del Oncenio. Un Ensayo de Historia Regional a través de la Fuente de la Revista 'Kosko'*, Lima, Univ. de Lima, 1989.
- , *El Indigenismo limeño ; "La Sierra" y "Amauta", similitudes y diferencias ; 1926-1930*, Lima, Univ. de Lima, 1988.
- , *Historia social e indigenismo en el altiplano*, Lima, Ed. Trentaitres, 1982.
- , *Historia social del Cuzco republicano*, Lima, Ed. Universo, 1981.
- , *El pensamiento indigenista* (antología), Lima, Mosca Azul, 1981.
- , *Historia del indigenismo cusqueño, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1980.
- , "Mariátegui y la 'intelligentsia' del sur andino", *Allpanchis*, No.16, 1980, pp.45-60.
- Tauro, Alberto, *Amauta y su influencia*, Lima, Emp. Ed. Amauta, 1989.

(12^o ed.).

- Temoche Benites, Ricardo, *Cofradías, gremios, mutuales y sindicatos en el Perú*, Lima, Ed. Escuela Nueva, 1987.
- Terán, Oscar, *Discutir Mariátegui*, Puebla (Mexico), Ed. Univ. Autónoma de Puebla, 1985.
- Turner, Mark, *From two republics to one divided. Contradictions of postcolonial nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke Univ. Press, 1997.
- Tomoeda, Hiroyasu y Flores Ochoa, Jorge (eds.), *El Qosqo-Antropología de la ciudad*, Qosqo, Min. de Educación del Japón y CEAC, 1992.
- Tord, Luis Enrique, *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*, Lima, Ed. Unidas, 1978.
- Tur, Carlos M., "La Cultura Hispanista y Autoritaria en Perú, 1920-1945", *Cuadernos Americanos* (Nueva época), año I, No.4, jul.-ag.1987, pp.126-137.
- Urbano, Henrique (comp.), *Tradición y modernidad en los Andes*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1992.
- Urbano, Henrique, "Presentación: Discurso mítico y discurso utópico en los andes", *Allpanchis*, No.10, 1977, pp.3-14.
- Urrutia, Jaime, "Evolución de las comunidades en la región de Huamanga", *Ideología*, No.7, Inst. 'José María Arguedas', Huamanga, marzo 1981, pp.49-58.
- Valcárcel, Luis E., *Memorias*, Lima, IEP, 1981.
- Vanden, Harry, *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*, Lima, Amauta, 1975.
- Vanden, Harry E., "The peasants as a revolutionary class: An early latin american view", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol.20, No.2, May 1978, pp.191-209.
- Van Den Berghe, Pierre (Ed.), *Class and Ethnicity in Peru*, Leiden, Brill, 1974.
- Vasallo, Manuel, "Rumi Maqui y la nacionalidad quechua", *Allpanchis*, No.12, 1978, pp.123-127.
- Vasquez, Emilio, *La rebelión de Juan Bustamante*, Lima, Juan Mejía Baca, 1976.
- Vázquez, Mario C., "Immigration and Mestizaje in Nineteenth - Century Peru", in Morner (ed.), *Race and Class in Latin America*, pp.73-

95.

- Wiesse, Maria, José Sabogal, *El artista y el hombre*, Lima, 1957.
- Wiesse, Maria, José Carlos Mariátegui, *etapas de su vida*, Lima, Bib. Amauta (O.C. 10), 1988.
- Wise, David, "LA SIERRA (Lima, 1927 - 1930): 'La Voz de los Hombres del Ande'", *Fenix*, No.34-35, 1989, pp. 70-99.
- , "Vanguardismo a 3800 metros: el caso del Boletín Titikaka (Puno, 1926 - 1930)", *Fenix*, No.30-31, 1984, pp.257-269.
- , "Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920", *Revista Iberoamericana*, vol.49 No.122, enero-marzo 1983, pp.159-169.
- Yepes, Ernesto, *La modernización en el Perú del siglo XX. Economía y política. Ilusión y realidad*, Lima, Mosca Azul, 1992.
- Zolezzi, Martha, "Pedro S. Zulen", *Aporía*, No.9, julio 1983, pp.13-19.

El Mito del Socialismo Indígena
Fuentes y Contextos Peruanos de Mariátegui
se terminó de imprimir en el mes de setiembre de 1999, en los
talleres de Servicio Copias Gráficas S.A. (RUC: 10069912),
Jr. Jorge Chávez 1059, Telefax.: 424-9693
Lima, 5 - Perú