

El discurso del indigenismo en Manuel González Prada y Luis E. Valcárcel

OSMAR GONZALES ALVARADO

RESUMEN

Este artículo presenta una perspectiva comparada de los discursos indigenistas en dos pensadores peruanos que tuvieron mucha influencia en el ambiente cultural peruano de fines del siglo XIX e inicios del XX: Manuel González Prada y Luis E. Valcárcel. El primero es representativo de un indigenismo desde una visión anarquista y el segundo representa un indigenismo de corte marxista. Ambas visiones son importantes para entender el fenómeno del indigenismo en el Perú.

PALABRAS CLAVE: indigenismo, Manuel González Prada, Luis E. Valcárcel, discurso indigenista

ABSTRACT

This article presents a comparative view of Indigenist perspectives of two Peruvian who greatly influenced Peruvian culture towards the end of the XIX and beginning of the XX centuries: Manuel Gonzalez Prada and Luis E. Valcarcel. The former is representative of an anarchist-based Indigenism and the latter is of the Marxist-Indigenist movement. Both visions are important in the study of Indigenism in Peru.

KEY WORDS: Indigenism, Manuel González Prada, Luis E. Valcárcel, indigenist discourse

POCOS DISCURSOS COMO EL DEL INDIO influyeron de modo tan determinante en los intelectuales peruanos para su constitución como tales; el discurso indigenista sirvió como estímulo y plataforma para que los pensadores asumieran reflexivamente su papel en una sociedad atravesada por múltiples conflictos, y buscaran —con mucho éxito para algunos de ellos— legitimar socialmente sus reflexiones en torno a la nacionalidad peruana. El problema del indio se constituyó en un mirador privilegiado que permitía observar en su complejidad los abismos de un país que a duras penas había logrado crear un Estado —frágil y precario—, pero que estaba lejos de constituir una conciencia e identidad cohesionadoras. El indigenismo hacía visible el fracaso de un Estado-nación que ni siquiera estaba en la capacidad de reconocer a todos sus integrantes como ciudadanos.

La dureza de la realidad peruana se constató en la Guerra del Pacífico (1879-1883). Durante el conflicto emergieron las frac-

turas sociales, culturales, económicas, lingüísticas y hasta geográficas. La derrota militar fue también el fracaso del proyecto de una nación que solo existía en la letra. Quedó en evidencia que la mayoría de peruanos no sabía por qué iba a los campos de guerra (algunos pensaban que iban a combatir al «general Chili»), y menos aún tenían conciencia de su pretendida peruinidad. Esa masa de hombres y mujeres que no sabía contra quién luchaba ni a quién defendía era mayoritariamente gente del campo que pertenecía cultural y étnicamente a quienes en términos generales se denominaba *indios*: los campesino-indígenas.

Una vez concluida la guerra, los indígenas continuaron y agudizaron sus viejas luchas para defender sus tierras de la apropiación de los gamonales, verdaderos señores feudales, dueños de tierras y vidas. En el horizonte descrito se constituía un escenario propicio para la aparición de intelectuales que elevaran su palabra en contra de la derrota de la nación peruana. De este modo, sus reflexiones asumían el tono de denuncia. Su deber era despertar conciencias. Se puede decir que la postguerra fue para los intelectuales peruanos el símil del caso Dreyfus para los franceses. La denuncia de los errores y horrores de la guerra fue para aquellos la oportunidad de legitimarse socialmente con un discurso que rechazaba la discriminación para asumir la necesidad —política, social y moral— de pensar en los indígenas como parte de la nacionalidad. Así como los intelectuales franceses *dreyfusards* asumían un tono general y universalista, por encima de los conflictos de bandos, de manera parecida los intelectuales peruanos pretendían crear conciencia de que la nacionalidad se seguiría negando a sí misma si no incorporaba a esa mayoría de hom-

bres y mujeres que vivían a lo largo de los Andes. Tenían un talante universalista también.

El peligro de seguir postergando a la población indígena era evidente para la República debido a sus precarias capacidades de integración. Si se mantenía a los indios en los márgenes de la institucionalidad del Estado-nación, estos podían constituir una fuerza social poderosa capaz de arrojar por los suelos cualquier discurso integrador. Por otro lado, constituir la mayoría de la población y la que ocupaba las labores menos apreciadas socialmente —tanto en el campo como en la ciudad— ponía en riesgo la disponibilidad de mano de obra, siempre necesaria. Además, cultural y éticamente, la marginación de la población indígena cuestionaba radicalmente el sentido de la conformación de la República, que llevó consigo la promesa de edificar una morada para todos, sin excepción. Todo ello se sostenía en el temor que infundían los indígenas, pues la mirada que la minoría criollo-mestizo-occidental tenía sobre ellos estaba cargada de prejuicios: seres inferiores, incapaces de adecuarse al progreso y la modernización, intelectualmente limitados, hábiles solo para ser soldados y mano de obra.

Las múltiples fracturas del Perú y la falta de constitución de un Estado central permitieron, toleraron y estimularon el fortalecimiento de poderes locales que respondían a sus propios intereses —no necesariamente a los de la nación—; uno de ellos era la acumulación privada de tierras. La respuesta del contingente campesino-indígena fue persistente y cada vez más notoria por medio de sus reclamos en diferentes espacios contra el abuso de los terratenientes. En efecto, los indígenas

podían reclamar tanto en el espacio legal-institucional como en el moral hasta llegar al más radical y desesperado, que tiene que ver con la recuperación física de sus territorios, ocasionando mortales enfrentamientos. La desesperada situación que vivían los indígenas cotidianamente se expresa en las cifras que ofrece Wilfredo Kapsoli: en 1920 tan solo en el departamento de Puno se registraron 7080 denuncias. Las zonas más remecidas por las luchas campesino-indígenas eran las de los departamentos de la sierra central y sur, especialmente Ayacucho, Cusco, Puno (Kapsoli 1982).

Dentro del contexto descrito era esperable que la situación del indio se convirtiera en una preocupación central de los intelectuales peruanos de fines del siglo XIX y principios del XX. Aunque para el presente artículo solo tomo en consideración el discurso indigenista de carácter político e ideológico, hay que señalar que, en rigor, no existe un solo indigenismo, pues existen el oficial, el revolucionario, el literario, el académico, el artístico, el reformista-legal, el misericordioso, incluso el del sentido común.

En este texto prestaré especial atención a dos representantes del pensamiento peruano que elaboraron sus reflexiones sobre el problema del indio desde términos radicales: Manuel González Prada y Luis E. Valcárcel; ambos expresan una importante evolución ideológica y política en el Perú, que va desde el anarquismo y llega hasta el marxismo, y que cubre el periodo que empieza en el periodo posterior a la Guerra del Pacífico y concluye con el fin del largo gobierno de Augusto B. Leguía, conocido como el *Oncenio* (1919-1930). Estos años son —es necesario decir—

lo— los más fecundos en cuanto a la aparición de intelectuales que portan reflexiones sustantivas y globales sobre la realidad peruana, que cobija a diferentes grupos generacionales como los románticos (encabezados por Ricardo Palma), los anarquistas (como el propio González Prada o Abelardo Gamarra), los positivistas (como Javier Prado o Manuel Vicente Villarán), los espiritualistas (fundamentalmente Alejandro O. Deustua), los arielistas o novecentistas (Víctor Andrés Belaunde, José de la Riva Agüero, los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, entre otros), los colónidas (dirigidos por Abraham Valdelomar quien, junto con Federico More y Alfredo González Prada, publicó la revista *Colónida*), los del Centenario de la Independencia (como los socialistas José Carlos Mariátegui, Eudocio Ravines, Ricardo Martínez de la Torre, y los apristas Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez y Manuel Seoane, entre otros pensadores, científicos y artistas); en otras palabras, es época de legitimación social de los intelectuales en tanto personajes públicos.

En el proceso peruano los intelectuales provenían de diferentes estratos sociales: no eran un producto exclusivo de los grupos privilegiados que, entre otros beneficios, habían accedido a la cultura, en general, y escrita, en particular. También surgieron importantes intelectuales desde los grupos sociales menos favorecidos. En términos comparativos, el caso peruano recuerda más al proceso francés, que se caracterizaba por ser abierto y proclive al ascenso social de los sujetos de ideas (por ejemplo, Mariátegui o Valdelomar provenían de los sectores no privilegiados), y se distancia del alemán, mucho más cerrado, que imposibilitaba una fluida movilidad social de los intelectuales.

La diversidad de los orígenes de los intelectuales peruanos permite que los críticos del sistema no pertenezcan solamente a los grupos privilegiados, pues se han dado casos en que furibundos acusadores de lo establecido provenían de los *círculos sociales superiores*, y sus cuestionamientos se nutren, precisamente, del tema indígena. Quizá el caso más notorio es el del propio González Prada, que veremos más adelante como ejemplo de un intelectual *desclasado*. Es a él a quien pertenece el discurso fundador, moderno y reflexivo, del tema indígena. A partir de él los intelectuales tomaron sus posiciones, sea para discutir con él como para incorporarse en una tradición de pensamiento. Veamos ahora sus planteamientos.

I. EL CARÁCTER SOCIAL Y ECONÓMICO DEL PROBLEMA INDÍGENA. LOS FUNDAMENTOS DE MANUEL GONZÁLEZ PRADA

Desde los términos de la sociología de intelectuales, el pensador anarquista Manuel González Prada (1844-1918) se caracteriza por ser esencialmente un disidente. Un intelectual disidente es aquel que marca absoluta distancia frente al Estado o a la nación, que no compromete sus pensamientos ni sus convicciones a ningún otro poder que no sea el de su propia palabra y sus ideas. Desde su alto mirador, busca convertirse en un guía de la conciencia social y cívica, y enarbola la crítica moral, orientada a lo que debería ser, a decir siempre «no», a rebelarse frente al *statu quo*. Dentro de estas coordenadas de interpretación, el pensamiento de González Prada lo erige como un rebelde, según Augusto Salazar Bondy (1977) y, por lo tanto, como un ejemplo, como un fundador (Neira 1996).

En su discurso de 1905, «El intelectual y el obrero», leído en la Federación de Obreros Panaderos (como tenía una voz tiple, de niño, debió ser leído por otra persona), González Prada muestra gran conciencia de su ubicación como intelectual, y expresa muy bien la función que deben cumplir los sujetos de ideas: «Los intelectuales sirven de luz, pero no deben hacer de lazarillos, sobre todo en las tremendas crisis sociales donde el brazo ejecuta lo pensado por la cabeza». Desde esta postura, González Prada denuncia la inexistencia de la nación y del Estado, la cobardía de las élites, la fragilidad de las instituciones, el egoísmo de los poderosos; en suma, la mentira que es la República. Previamente había publicado aguerridos artículos a favor de la patria y sus defensores, y en contra de los fracasados que dirigieron la guerra, así como textos de estudio literario. Además, brillaba como miembro y presidente del Círculo Literario, y se erigía como un conductor de los espíritus juveniles que esperaban una voz que les ofreciera un norte, un camino. Precisamente, en un discurso sobre la misión del Círculo Literario, pronunciado en 1888 en el Teatro Olimpo, González Prada exhortaba a las nuevas generaciones a superar el pasado de derrotas y corrupción con valentía: «Romparamos el pacto infame y tácito de hablar a media voz». Ser un crítico acervo de su propia clase lo revestía de un aura especial ante una sociedad necesitada de ejemplos morales. En su ensayo *Propaganda y ataque*, también de 1888, escribiría otra de sus célebres frases: «[...] hoy el Perú es organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus».

Para entonces González Prada era un hombre maduro de 44 años. El reconocimiento que se tributaba a su trayectoria explica que fuera elegido para preparar el discurso central en la velada

patriótica que se organizaría para recaudar fondos a favor del rescate de Tacna y Arica, las llamadas *provincias cautivas*. Dicha actividad se realizaría el 28 de julio de 1888 (para celebrar el 67.º aniversario de la Independencia) en el Politeama, el teatro más grande de la Lima de entonces. El discurso que escribió González Prada para la ocasión es uno de los que alcanzaron más celebridad, y ha quedado en la historia del pensamiento social peruano como una de las muestras más emblemáticas del pensamiento radical. Las páginas, llenas de un lenguaje vigoroso y preciso, se iniciaron —aludiendo a la presencia de los escolares en la recaudación de fondos— con un párrafo lapidario: «el niño quiere recuperar con el oro lo que el hombre no supo defender con el hierro».

La influencia de González Prada fue muy importante tanto para quienes compartían sus críticas como para los que se distanciaban de ellas. Para los intelectuales del novecientos su presencia fue el resultado de la denuncia ética de lo que denominaban «desviaciones» de la nacionalidad, así como de la desafección de los grupos supuestamente conductores; sin embargo, marcaban sus distancias en la medida que entendían que la prédica gonzalezpradista era muy buena demoliendo pero muy poco útil en el momento de querer edificar un proyecto nacional. Para los intelectuales del Centenario, las críticas de González Prada constituían el punto de partida para llevar a la práctica una nueva forma de ejercer la política, esta vez desde las clases populares, los trabajadores, las masas, y desde ellas reconstruir el país; el maestro significó para los centenaristas el momento fundador de sus propuestas ideológicas revolucionarias. Por eso hicieron suya la frase de González Prada: «¡Los viejos a la

tumba; los jóvenes a la obra!»: todo un llamado a la acción para las nuevas generaciones.

González Prada y las características del intelectual

González Prada había participado en la defensa de Lima como oficial de reserva en la Batalla de Miraflores en 1881 y ahí pudo constatar la pusilanimidad de los conductores, sus traiciones y su poca lealtad para defender la patria, salvo excepciones honrosas como la del general Andrés A. Cáceres, el coronel Francisco Bolognesi o el almirante Miguel Grau, de quien afirmó en 1885 que era una «columna de mármol a orillas del río cenagos».

Luego de la frustrada defensa de Lima, González Prada se encerró en su hacienda familiar, Tútume, hasta que terminó el conflicto bélico (es decir, estuvo autoconfinado en su propiedad dos años, nueve meses y seis días), pues no quería cruzarse en el camino con ningún chileno. Este hecho ha sido visto usualmente como el gesto altivo y orgulloso de un patriota. Sin embargo, Manuel Zanutelli Rosas (2003) señala que la actuación en la guerra de González Prada no fue nada espectacular, y no convence su argumento de que se encerró en la hacienda familiar por desdén para con el invasor. Si quería tanto a su patria —dice—, debió internarse en la sierra, en donde proseguía la defensa con el general Cáceres a la cabeza. González Prada, complaciente consigo mismo en su retiro, fue muy duro con aquellos que permanecieron en combate.

La furia de las acusaciones de González Prada contra las élites oligárquicas hizo que estas reconocieran en él a un enemigo de-

clarado. No obstante —y en contra de lo que se pueda suponer a simple vista—, González Prada era un intelectual que provenía de lo más representativo de las élites dominantes. Estaba muy lejos de pertenecer a las capas sociales desfavorecidas del siglo XIX, lo que en cierta medida podría ayudar a entender el tono vitriólico de sus arengas. Por el contrario, González Prada provenía de cuna de oro. Sus ancestros habían estado ligados a las esferas del poder colonial; su apellido tenía escudo de armas; gozaba de fortuna y cultura; su figura (alto, rubio y de ojos azules) encarnaba la estampa del vencedor; en otras palabras, era parte de esas élites a las que criticaba tan acremente. Para resumir, González Prada era un intelectual desclasado, que renuncia y reniega de los valores centrales que identifican a su clase social de origen; liguemos esta característica con la del disidente y obtendremos una percepción cabal del pensador ácrata.

Si bien González Prada llevó hasta sus límites los cuestionamientos que un hijo de las élites pronunciara contra ellas, hubo otros de su mismo círculo social que también ejercían la crítica, especialmente aquellos —a los que el mismo González Prada pertenecía por sus ideas— que surgieron como personajes públicos después de la guerra, como el filósofo Javier Prado o los intelectuales que para los inicios del siglo XX eran muy jóvenes, como José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaunde, entre otros. Pero si bien fueron críticos, nunca llegaron a ser desclasados como González Prada.

En tanto pensador anarquista, González Prada no solo se erige como un crítico de las clases dominantes sin conciencia social, sino que simultáneamente asume la defensa de los desposeídos,

de los trabajadores, de los indígenas. El nuevo discurso que portaba González Prada requería también de una nueva grafía; por ello pretendió introducir revolucionarias transformaciones en la escritura, como se puede constatar en sus *Notas acerca del idioma*, de 1889, en las que proponía reemplazar la *j* por la *g* (por eso titula su libro *Páginas libres*, por ejemplo), así como reducir el uso de los artículos, entre otros cambios.

Una vez terminada la Guerra del Pacífico, González Prada presidió el Círculo Literario, fundado en 1886 como respuesta aguerrida al Club Literario, de los bohemios, cuyo máximo representante era Palma. No solo era expresión de un conflicto generacional; también lo era de una disputa entre dos formas de ver la literatura y los problemas del país: la vieja tradición criolla, romántica y procolonial contra el positivismo y el anarquismo que él encarna. Del mencionado Círculo Literario surgió —en 1891— el partido Unión Nacional, que quería convertirse en el Partido Radical del Perú (Sánchez 1978), compuesto por intelectuales, periodistas, obreros y artesanos imbuidos del pensamiento ácrata. No obstante, la experiencia sería muy corta, pues en el mismo año de 1891 don Manuel se alejará de esta agrupación por estar en desacuerdo con algunas decisiones tomadas por sus dirigentes, pero también, al parecer, porque los militantes rechazaban ciertas actitudes autocráticas del escritor. En consecuencia, este y su esposa, doña Adriana de Verneuil, disfrutando de su holgada posición económica, viajaron a Europa; en Francia nació su único hijo, Alfredo, quien después sería un importante colónida, junto a Abraham Valdelomar y Federico More. La familia regresaría al Perú siete años después, en 1898.

Quien lee los discursos y artículos de González Prada podrá reconocer inmediatamente que su palabra está preñada de un evidente tono moral; su discurso es una invocación ética de responsabilidad ante un país en el que las capas directoras solo han medrado a favor de su enriquecimiento particular. Pero si esto es lo que representaba en cuanto a su función social como pensador o intelectual, en el plano privado otra era la realidad pues González Prada tuvo una hija ilegítima a la que nunca atendió, y menos se casó con la madre de aquella. La responsabilidad que reclamaba a los personajes públicos no la cumplía en el ámbito personal.

La disociación entre el discurso público y la vida personal parece haber sido una recurrencia en González Prada, según hemos ido señalando en diferentes momentos de este texto. Aun así, no estamos ante dos González Prada, sino ante la distinción sociológica del «nombre autor» y la persona (Foucault 1999). Públicamente, el nombre reemplaza y eclipsa al sujeto mismo; el observador solo conoce y valora —positiva o negativamente— lo que puede ver del autor o lo que este deja ver. Los vicios privados pueden ser ocultados por las virtudes públicas. Entonces, ¿cuál de las dos fases es la verdadera? Las dos, evidentemente. Más correcto es preguntarse: ¿cuál de las dos es socialmente legítima? En otras palabras: ¿nos quedamos con el don Manuel fustigador de conciencias de sus escritos, o con el que tiene secretos que esconder porque revela sus debilidades humanas? ¿Una puede deslegitimar a la otra? ¿Qué aspecto es el determinante en la conciencia y en el comportamiento social: las ideas o el ejemplo? Hay aquí un problema tan viejo como la historia misma de los intelectuales, quienes dicen lo que piensan

y no lo que hacen. ¿Es imprescindible que guarden coherencia la prédica y la vida? El caso de González Prada pone en sus tensiones más extremas ambos aspectos. Si evaluamos el impacto que logró con sus ideas —directamente o por medio de sus seguidores—, debemos convenir en que contribuyó a movilizar a contingentes humanos para luchar por su dignidad, que aprendieron a rebelarse contra la injusticia, que se decidieron a criticar la realidad y a no aceptarla con resignación. Como autor, González Prada nos exhibe su importancia y contribución; como persona de carne y hueso nos recuerda nuestra propia e irrenunciable humanidad.

El tema del indio

Todo lo mencionado permite situar mejor las ideas de González Prada sobre el tema indígena: odio a las clases dominantes, cuestionamiento radical al Estado y a las instituciones como el ejército o la Iglesia, profunda fe en la ciencia, valoración positiva del papel que les cabe a las clases explotadas y marginadas. Sus palabras —como ya señalé— cobraron una decisiva influencia en los intelectuales posteriores a él quienes trataron de diagnosticar y encontrar soluciones a la situación de sometimiento del indio.

Hay que ubicar las propuestas de González Prada acerca del tema indígena en el marco de la desconfianza o recelo que sentía hacía las clases dominantes, lo que lo lleva a buscar en el pueblo la posibilidad de transformación social en un sentido pleno. Esa transformación tendría que ser violenta, por medios revolucionarios y, además, mundial y profundamente humana: «Subsiste la cuestión social, la magna cuestión. Que los prole-

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

González Prada fue un heredero honesto de la Ilustración y creía en el papel liberador de la ciencia; era un racionalista y, por lo tanto, recusaba las creencias religiosas y dogmáticas, aunque, paradójicamente, la ciencia era su fe. González Prada apuntaba sus dardos con especial intención, además, en contra del catolicismo, pues consideraba que gran parte de la expoliación del indio estaba en sus manos. Por ello, liberar al indio suponía, entre otras cosas, sacudirlo de la presencia de la Iglesia católica, no solo como fuerza ideológica que lo embrutecía sino también como institución social que lo explotaba. El cura se unía a los hacendados y estos, por más que hubieran ido a Europa, cuando regresaban, perdían su barniz de civilización «y proceden con más inhumanidad que sus padres: con el sombrero, el poncho y las roncadoras reaparece la fiera», sentenciaba.

Como ha quedado señalado, González Prada denunció todos los vicios de los peruanos y, al mismo tiempo, hizo evidente la ausencia de la nación peruana. Esta no existía debido a la secular postergación que sufría la mayoría de su población, la indígena, obligada a mantenerse al margen —o al ras— de la República. En 1888 apuntaba: «No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la franja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está

formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera» (González Prada 1977: 24).

González Prada invierte totalmente, así, el discurso vigente. Las fracciones dominantes, las criollo-occidentales, habían elaborado un discurso que sostenía que eran ellas —y solo ellas— las que encarnaban a la nación; de modo opuesto, González Prada no solo denunciaba ese discurso como falso, sino que incluso señalaba que la verdadera nacionalidad se encuentra en lo marginado, es decir, en lo indígena. De este modo ya anuncia una crítica que sería de las más constantes en la reflexión social posterior a él: la distancia entre las instituciones y la vida social, entre el Perú oficial y el Perú real. Víctor Andrés Belaunde y Jorge Basadre, entre otros, amplificaron los ecos de la prédica del terrible acusador de conciencias. Como hombre de ideas, González Prada buscaba forjar una nueva conciencia social.

Sin embargo, la solución que propone González Prada todavía está en tránsito de consolidar sus ribetes más radicales. En efecto, en 1888 todavía pensaba que la redención del indio pasaba únicamente por su integración a la cultura escrita, por el tema educativo, aunque ya se enfrentaba con determinación a la visión hegemónica en los círculos predominantes con respecto a la inferioridad supuestamente natural del ser andino: «Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad del hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se

adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador y del cura, esa trinidad embrutecedora del indio» (González Prada 1977: 24). Pocos años más tarde proclamaría que el problema del indio es económico y social.

La propuesta de González Prada marca la inflexión definitiva en los discursos elaborados sobre el indio. Salvo el lejano artículo de Juan Bustamante, «Los indios en el Perú», de 1867, predominaba un indigenismo artístico, de denuncia literaria. Con González Prada el indigenismo se consolida por su tono social, político e ideológico. Esbozando una cronología sumaria: Narciso Aréstegui escribió *El padre Horán* en 1848; luego Juan Bustamante fundó la Sociedad Amiga de los Indios (1866-1868); José Itolarres publicó *La trinidad del indio o costumbres del interior* (1888); Clorinda Matto de Turner escribió su famosa novela *Aves sin nido* (1889) (ella admiraba a González Prada pero se lamentaba de que este no hablara quechua); en 1903 Santiago Giraldo esboza la crítica social en su periódico *El Indio*.

En su artículo «Nuestros indios», de 1904, González Prada rechaza la versión racista que considera naturalmente inferiores a los indios: «cuando un individuo se eleva sobre el nivel de su clase social, suele convertirse en el peor enemigo de ella»; son los «encastados», «comprendiéndose en esta palabra tanto al cholo de la sierra o mestizo como al mulato y zambo de la costa» (González Prada s. f.: 294). Prosigue su análisis de carácter histórico destacando los intentos vacuos de la Corona española por humanizar la explotación de los indios por medio de leyes que jamás se cumplieron: «Para extirpar los abusos, habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en

dos palabras, cambiar todo el régimen colonial. Sin las faenas del indio americano, se habrían vaciado las arcas del tesoro español. Los caudales enviados de las colonias a la Metrópoli no eran más que sangres y lágrimas convertidas en oro» (González Prada s. f.: 296).

Su descreimiento con respecto a la República es total:

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

Enfrentándose al pensamiento predominante, González Prada afirma que la solución no se podrá alcanzar con medidas pedagógicas, culturales o redentoras; señala que, por sobre todas las cosas, «La cuestión del indio, es económica, es social» (González Prada s. f.: 308), y que su liberación no será gracias a la sensibilización de sus explotadores ni a nuevas leyes o normas que se puedan dictar. Su planteamiento es muy radical: «En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche» (González Prada s. f.: 309). Ya no se le puede pedir más paciencia al indio, sostenía.

Si bien radical, González Prada no escapa a la paradoja de ser él mismo un hombre blanco heredero de los Pizarro, Valverde y Areche, pero que enuncia la necesidad de liberación de los indios por obra de su propia acción. La posición social de González Prada colisiona con su discurso, como destaca Gonzalo Portocarrero: «En realidad, el pensamiento de González Prada sobre el Perú desemboca en un callejón sin salida: la redención del indio requeriría del exterminio de los blancos [es decir, su propio grupo sociocultural]. No aparece la posibilidad del perdón y arrepentimiento, de reconciliación y mestizaje. La contradicción es antagónica, absoluta» (Portocarrero 2007: 368). Sin embargo, más allá de esta colisión, la prédica de González Prada quedaría como una nueva luz que alumbraría las futuras interpretaciones sobre el problema del indio en el Perú.

Posterior al discurso de 1904, las creaciones literarias en torno el tema indígena continuaron, como *Azucenas quechuas* de Adolfo Vienrich (1905). Manuel Vicente Villarán y Francisco Tudela y Varela, mientras tanto, proponían un nuevo marco jurídico a favor del indio. No obstante, una de las iniciativas más importantes correspondió a Pedro Zulen, Joaquín Capelo y Dora Mayer, quienes fundaron en 1909 la Sociedad Pro-Indígena y su publicación *El Deber Pro-Indígena* en 1912, con un espíritu legalista y humanitario. Todavía no habían impactado en toda su dimensión los planteamientos de González Prada, principalmente porque no habían cuajado los sectores sociales, políticos e ideológicos que los asumieran como propios y los llevaran a la práctica; eso recién llegaría en los años veinte.

La reflexión sobre lo indio —que tenía su sustento real en la explotación del campesino-indígena que llevaba a este a movilizarse y protestar, incluso en términos violentos— se expresaba en una literatura de denuncia, en la formación de asociaciones altruistas y en publicaciones de denuncia legal. No hay que soslayar, empero, la importancia que adquirieron en esta preocupación proindígena los cada vez más abundantes estudios y reflexiones de carácter histórico. En otras palabras, el discurso indigenista se nutrió también de los estudios sobre el pasado precolombino llevados a cabo por intelectuales nacionales y extranjeros. En gran medida, mirar al indio solamente como un personaje propio de un pasado ya superado tiene sus orígenes en los trabajos de esta época.

Víctor Andrés Belaunde presentó su tesis *El Perú antiguo y los modernos sociólogos* en 1908. En ella ofrece un rápido panorama de la discusión académica en torno al pasado indígena discutiendo con las principales publicaciones de aquellos años, como la de William Prescott, *El imperio de los incas*, la de Carlos Wiener, *Ensayo sobre las instituciones políticas, religiosas, económicas y sociales de los incas*, la de Alcides D'Orbigny, *El hombre americano*, la de Clement Markham, *La civilización inca*, o las contribuciones de Enrique Cunow, De Greef y Letourneau. En el Perú, Belaunde realza las contribuciones de Bautista Saavedra (*El ayllu*) y de José de la Riva Agüero (*Examen de los Comentarios Reales*, de 1906). Paralelamente se iba consolidando una tradición arqueológica gracias a las excavaciones e hipótesis de Max Uhle, Carlos Wiesse, Julio C. Tello y otros. Debido a una transposición ideológica, la visión que se iba edificando sobre el pasado devino en mirada arcaica cuando se abordó el tema del indio. Esto cambiaría con las nuevas posturas intelectuales y políticas de las siguientes décadas.

II. ANDINISMO Y ESENCIALISMO RACIAL EN LUIS E. VALCÁRCEL

Quizá sea *Tempestad en los Andes*, de Luis E. Valcárcel, la continuación más radical de los planteamientos de González Prada en torno al problema del indio. El libro fue publicado en 1927, y contó con el prólogo de José Carlos Mariátegui y el epílogo de Luis Alberto Sánchez, que a la sazón estaban unidos por proyectos editoriales e intelectuales. La identificación del segundo con el aprismo vendría después de la muerte del pensador socialista, ocurrida en 1930, y del posterior regreso al Perú de Víctor Raúl Haya de la Torre, al año siguiente. La polémica Mariátegui-Sánchez sobre el indio es una de las más célebres de las ocurridas en el Perú.

Luis E. Valcárcel (1891-1987) había nacido en la provincia de Ilo, en el departamento de Moquegua, al sur del Perú. Provenía de una familia de comerciantes perteneciente a una clase media floreciente que no sufría de apuros económicos; por el contrario, gozaba de holgura y protección. Siendo muy joven aún, Valcárcel se mudó en 1891 con su familia al Cusco, ciudad en donde realizó sus estudios escolares y universitarios, y en donde pudo conocer vívidamente la explotación inmisericorde de la que era objeto el hombre andino a manos de los hacendados «de horca y cuchillo». Desde muy temprana edad descubrió su sensibilidad social, que más tarde dejaría traslucir en sus escritos.

El Cusco de fines del siglo XIX e inicios del XX se caracterizaba por su dependencia de Arequipa en el circuito comercial lanero. Las lanas que se producían en las comunidades de Cusco o Puno eran vendidas por los hacendados de estos departamentos —vía

el ferrocarril de capital británico— a las casas comercializadoras de Arequipa, y desde allí se vendían a Europa, especialmente Alemania e Inglaterra. En estos países las lanas del sur andino peruano eran bienes muy preciados, por los cuales se pagaban muy buenos precios. Esta red comercial ocasionó resentimiento tanto en las élites cusqueñas como en los propios campesinos: la élite arequipeña —así como los capitales europeos— salía ganadora del producto de un trabajo que no era suyo. Los campesinos se rebelaban contra la explotación y el despojo de tierras por parte de los terratenientes del lugar. Estas circunstancias hacían del Cusco una zona convulsionada, más allá de su visible auge económico; las fuerzas sociales productivas eran intensivamente explotadas para el beneficio de una casta parasitaria. En este esquema de relaciones sociales no eran extrañas las continuas rebeliones protagonizadas por sectores campesino-indígenas.

A la vez que crecía el descontento de los sectores más pobres del campo, emergía una clase media e intelectual que buscaría constituirse en una especie de conciencia crítica regional, que trataría de reorientar las bases del desarrollo y la modernización, así como de fomentar la identidad y el orgullo particulares de los cusqueños. La denuncia social de parte de estos grupos no se hizo esperar: se realizó dentro del marco de una revolución de expectativas de los sectores académicos de la región que habían encontrado en la universidad y en otras instituciones de investigación el sostén adecuado para su desarrollo.

En 1897 un grupo de notables formó el Centro Científico del Cusco, que tendría una vida de diez años, hasta 1907. Así, las

élites regionales compuestas por «autoridades civiles y eclesiásticas, parlamentarios, catedráticos, profesionales y hacendados» (Rénique 1991: 47) se reunieron para tratar de dilucidar lo que significaba el llamado *progreso para el Cusco*, representado por el tendido ferrocarrilero que se inauguraría en 1908, es decir, justamente un año después de desaparecido el Centro. Más allá de esta circunstancia, el Centro se constituyó en un espacio de reflexión para las élites cusqueñas, de proyección de formas alternativas al desarrollo sometido a favor de Arequipa (como la proyectada colonización del oriente peruano, es decir, la selva), y se orientó a investigaciones empíricas para conocer lo más fidedignamente posible la realidad regional. Pronto los hacendados cusqueños constataron que el ferrocarril los beneficiaba; entonces, en vez de oponerse a él, exigieron al gobierno central —y lo consiguieron— su extensión hacia la ceja de selva (Rénique 1991).

Un intelectual enraizado

En este ambiente de preocupación por el destino regional asomó la cabeza Valcárcel. Su personal sensibilidad con respecto al contexto cusqueño es parte de una sensibilidad más expandida en las élites del lugar. En ese contexto, en 1909 Valcárcel se erigió como líder de un temprano movimiento estudiantil reformista en la Universidad San Antonio Abad del Cusco.

Previamente, en su tiempo de estudiante escolar, Valcárcel había dado muestras de su precoz preocupación social: había leído a González Prada, que hablaba sobre una situación indígena que el propio Valcárcel podía ver en la ciudad cusqueña, pues los

mendigos eran casi todos indios; además, él mismo podía jugar con los hijos de la servidumbre de su hogar, también indígena. Por otra parte, era un atento observador de la realidad del Cusco, lo que traducía en colaboraciones para los diarios *El Sol y El Comercio*. Valcárcel poseía, pues, una aguda mirada social desde temprana edad; aspiraba al desarrollo de su región y a la modernización de las costumbres. Por esta razón, rápidamente el espíritu en el que se desenvolvía la enseñanza en la universidad le pareció insuficiente.

En marzo de 1909, Valcárcel impulsa la conformación de la Asociación Universitaria, que en mayo se declararí­a en huelga para exigir una renovación total de dicha institución, con una conducción más democrática y moderna. Como consecuencia, la universidad se mantuvo cerrada por cerca de un año, hasta que el primer gobierno de Augusto B. Leguía (1908-1912) decidió reabrir­la con un nuevo rector, el profesor estadounidense Albert A. Giesecke. Una etapa de renovación científica se apoderó de la Universidad del Cusco. La presencia de una élite intelectual regional iba adquiriendo peso.

Estas experiencias influyeron profundamente en Valcárcel, especialmente en su manera de observar los problemas nacionales. Por ello no debe extrañar su apoyo al inicial populismo que encabezó Guillermo E. Billinghurst, quien llegó a la presidencia en 1912 y que fue rápidamente derrocado, en 1914, por medio de un golpe producto de la alianza de la oligarquía con el ejército. En su tarea gubernativa Billinghurst había puesto especial atención en el mejoramiento de las condiciones de vida de obreros, artesanos y campesinos. En otras palabras,

el apoyo de Valcárcel a este nuevo tipo de ejercicio del poder era parte de una sensibilidad social emergente que colocaba las causas de los marginados y explotados en el centro de las preocupaciones.

Las primeras tesis de Valcárcel corroboran su interés por la realidad regional. Al ser Cusco uno de los centros de mayor y feroz concentración de tierras por parte de los hacendados, se constituyó en escenario de persistentes movimientos indígenas por sus territorios y en contra de la explotación de la que eran objeto. Como resultado de este interés, Valcárcel llegó a ser corresponsal de la Asociación Pro-Indígena. Por todas estas razones tuvo como objetivo principal reflexionar sobre las bases necesarias para del desarrollo y la modernización del Cusco.

En 1912 Valcárcel presentó sus tesis «Kon, Pachacamac, Viracocha: contribución al estudio de las religiones en el antiguo Perú». Luego, en 1913, escribió dos tesis: en la primera, referida a la realidad agraria de la región («La cuestión agraria en el Cusco»), sugiere la industrialización de la agricultura y el sistema de libre empresa; en la segunda, titulada «La Universidad del Cusco», sostiene la necesidad de defender y potenciar las universidades provinciales como uno de los ejes del desarrollo científico, económico y moral de un país tan heterogéneo como el Perú. En el año 1915 presentó otra tesis, «Estudios sobre la historia política del Perú: del ayllu al imperio». En la tesis de 1917, «Los problemas actuales», el tema de preocupación de Valcárcel fue la descentralización, a la que entendía como una palanca que permitiría la desaparición del poder casi omnímodo del que gozaba el cacique provincial (Rénique 1991; Valcárcel 1981).

El Valcárcel de formación temprana, universitaria y postuniversitaria adquiere perfiles de un hombre de ideas que enlaza su propia actividad intelectual con la realidad del entorno inmediato. No es un intelectual abstracto ni un generador de teorías; las investigaciones empíricas son centrales en su producción académica. La influencia que en este sentido alcanzó el Centro Universitario, cuando Valcárcel era aún muy joven, parece haber sido definitiva.

A pesar de ser un individuo perteneciente a los grupos mestizos —no indígenas— que gozaba de ciertas comodidades, así como de ser parte de las élites cusqueñas en tanto académico, Valcárcel asumió consciente y voluntariamente el punto de vista de los intereses de las mayorías explotadas, que en el Cusco tenían una identificación muy precisa: la de los campesino-indígenas. Incorporó y sintetizó tanto la investigación y reflexión académica por el pasado con el tono vehemente del agitador, del que actúa como profeta. Primero impactó en Valcárcel la prédica anarquista de González Prada; el tono moral de sus denuncias penetró en su espíritu y en su forma de ver los problemas regionales y nacionales. Posteriormente, la ideologización y politización de los años veinte le permitieron adquirir un compromiso mucho más definido y claro por el socialismo, lo cual hizo explícito en sus artículos y libros.

En términos generales, el tema del indio había ido capturando las preocupaciones de los intelectuales peruanos: en su tesis de 1905, «Carácter de la literatura del Perú independiente», José de la Riva Agüero negaba a los indios la posibilidad de tener una literatura propia; en su obra *El Perú contemporáneo*, de 1907,

Francisco García Calderón proponía el fomento de la inmigración de las consideradas por entonces *razas superiores*, es decir, las europeo-occidentales; Víctor Andrés Belaunde denunciaba en «La crisis presente», discurso de 1914, el tema indígena como un problema social específicamente peruano. Poco a poco las propuestas intelectuales iban adquiriendo un carácter más definitivamente político. Los discursos de contenido social del escritor Abraham Valdelomar son un anuncio cuando se enfrenta a la explotación de los indios a manos de los gamonales. Por su parte, Hildebrando Castro Pozo estudiaba las comunidades campesinas en *Nuestra comunidad indígena*, de 1924; Abelardo Solís proponía las bases para una reforma agraria (1930), hasta llegar a la interpretación más nítidamente marxista de José Carlos Mariátegui en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Paralelamente se había desplegado una profusión de revistas como *Kuntur* (1927-1930), *La Sierra* (1927-1930) y, sobre todo, *Boletín Titikaka* (1926-1930), entre otras.

El tema del indio cobró tanta importancia que el gobierno de Augusto B. Leguía también tuvo que optar por una postura. Así surge un indigenismo oficial, y se creó durante su gobierno la Sección de Asuntos Indígenas (1921) y el Patronato de la Raza Indígena (1922). También en 1921 el gobierno apoyó la creación del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo que realizó hasta 1924 los Congresos Indígenas como un medio para divulgar los abusos que se cometían en contra de los indios. Sin embargo, nada de esto impidió que el mismo gobierno dictara leyes profundamente antiindígenas, como la de conscripción vial y de vagabundería; al mismo tiempo, permitió o se hizo de la vista gorda frente a la concentración de tierras de algunos

hacendados. En este contexto —formulación de nuevas preguntas y respuestas frente al tema indígena, abandono de las preocupaciones estético-literarias o altruistas para asumir posiciones claramente políticas y de lucha por el poder— Valcárcel iría dejando su huella en el debate nacional.

La tempestad que bajará de los Andes

En 1925, Valcárcel publicó *Del ayllu al imperio*, en el que plantea la tesis dual que divide al Perú en dos nacionalidades: la de los vencidos (la indígena) y la de los vencedores (la de los blancos). Ya su tono ha adquirido un espesor mucho más social y de denuncia; empieza a entender las desiguales relaciones económicas y culturales como la explicación de las profundas diferencias que caracterizan a la sociedad cusqueña. Pero Valcárcel no solo era un hombre de ideas, también quería llevar estas a la práctica; el pensador social buscó trocar en ideólogo.

Al año siguiente, 1926, Valcárcel creó el grupo Resurgimiento junto a Luis Felipe Aguilar, Uriel García y Félix Cosío, entre otros. Los objetivos de este grupo los describe Marfil Francke: «Se intentó así conformar un frente indigenista a nivel nacional, de denuncia y lucha contra el gamonalismo. Se buscaba superar la perspectiva reformista y el marco estrictamente legal, y lograr mejores niveles de organización y coordinación. Pero el intento se vio frustrado a los pocos meses, con la disolución del Grupo» (Francke s. f.: 141). No obstante, este fracaso no significó la derrota de la expectativa que ya había germinado en Valcárcel en torno al problema indígena.

La síntesis de la ya madura forma de ver el tema del indio que tenía Valcárcel se encuentra en su ya mencionado *Tempestad en los Andes*, de 1927, quizás su texto paradigmático al respecto. Se trata, en verdad, de un libro algo extraño. «Tempestad en los Andes» es una sección compuesta por ocho textos que constituyen un panfleto y en donde, como dice Mariátegui, el autor adquiere voz de profeta. Le siguen las secciones «Detrás de las montañas», «La sierra trágica» y «Los nuevos indios», compuestas por relatos, entre literarios y antropológicos, acerca de la vida en los Andes. «Ideario» es un conjunto de fragmentos de ideas del autor acerca del andinismo, al que define del siguiente modo: «Andinismo es agrarismo: es retorno de los hijos pródigos al trabajo honesto y bendito bajo el gran cielo: es la purificación por el contacto con la tierra que labraron con sus manos nuestros viejos abuelos los Incas» (Valcárcel 1972: 105).

La sección titulada «El problema indígena» está compuesta por una conferencia pronunciada en la Universidad de Arequipa, en 1927, y es el texto más cabalmente inserto dentro del pensamiento social. Complementan el libro «¡Arriba los indios! Auscultaciones de los publicistas», sección en la que reproduce fragmentos de pensadores peruanos y extranjeros sobre el tema indígena desde diferentes miradas, y «La acción adventista», de Fabio Camacho: Valcárcel afirmaba que el «adventista está ayudando al alumbramiento del nuevo indio» (Valcárcel 1972: 124).

Como se puede observar, *Tempestad...* no es un libro unitario en el que quede expresada la opinión del autor sobre tema tan complejo, tema que en su momento fue el más importante para intelectuales, políticos, e incluso para el propio Estado. A pesar

de ser una compilación algo singular de textos, *Tempestad...* logró constituirse en una obra fundamental para el debate sobre el indio, en gran parte por la fuerza mesiánica que el mismo título evoca. El sentido refundador que Valcárcel pretende otorgar a su obra se refleja en el pretendido esfuerzo por crear —como González Prada— una nueva forma de escritura que interpretara el espíritu quechua. Sin embargo, el talante revolucionario que Valcárcel desea imprimir a sus reflexiones se nota sobre todo en algunas afirmaciones que sostiene desde su identificación profundamente leninista.

González Prada, como hemos visto, había sostenido que solamente el indio y nadie más que él podía ser el sujeto de su propia redención, y Valcárcel parte de dicha premisa cuando afirma que «El problema indígena lo solucionará el indio» (Valcárcel 1972: 130), cosa que se explicaría, además, porque «Es la raza fuerte, rejuvenecida al contacto con la tierra, que reclama su derecho a la acción» (Valcárcel 1972: 20); finalmente: «El día que todas las conciencias sientan el orgullo nacer de esta madre sublime —la Raza— que aguarda largos siglos la hora de su rehabilitación, habrá desaparecido el problema indígena» (Valcárcel 1972: 111). Estas afirmaciones adquieren un tamiz especial en Valcárcel cuando las complementa con la idea de que la liberación ansiada del indio sería el resultado de una acción revolucionaria provista de una neta identificación política: la revolución que provendría de los Andes sería de un tono rojo intenso, una revolución socialista. Solo faltaría un elemento para completar el cuadro revolucionario: la aparición de un liderazgo; en sus propias palabras: «La dictadura indígena busca su Lenin» (Valcárcel 1972: 125).

A pesar de partir de una idea compartida con González Prada (que los indígenas mismos deberán tomar las riendas de su liberación), Valcárcel introduce un cambio sustancial al mencionar la necesidad de la presencia de un mesías o de un líder. Efectivamente leninista, sostiene que la conciencia política vendría de fuera de los propios indios, mensaje opuesto al del pensador ácrata. Se trata de afirmaciones radicales las de ambos pensadores, es cierto, pero en el esfuerzo de encontrar una fuerza ideológica definida en el movimiento indígena y de moldearlo como un sujeto político, Valcárcel separa al sujeto social del conductor, el cual no queda claramente enunciado si es el caudillo personificado o un partido, presumiblemente el comunista.

Por otra parte, el discurso de Valcárcel tiene claros tintes de racismo a la inversa. Si bien González Prada se burla de los sociólogos que quieren justificar la ubicación social diferenciada por términos raciales, Valcárcel vuelve a la raza para encontrar exactamente lo contrario: la fuente de liberación; incluso, queda la sensación de ser una lectura que naturaliza el factor racial: «La raza permanece idéntica a sí misma», afirma, o «No mueren las razas». El mirador de Valcárcel es definitivamente el factor racial. No obstante, como afirma Guillermo Rochabrún (2008), en Valcárcel la palabra *raza* es más un sinónimo de *cultura* que una alusión al color de la piel. De todas maneras no deja de llamar la atención, pues González Prada ya privilegia la mirada económico-social y, además, Valcárcel ya había abrazado el marxismo, que es una lectura de la realidad social desde la presencia de las clases sociales. No obstante, no debemos olvidar que en el primer número de *Amauta* (1926), Mariátegui (también marxista

para entonces) centraba su presentación de la revista en el factor de la «Raza» (así, con mayúscula).

En cierto momento, Valcárcel llega a afirmar que todos los blancos y mestizos degradados serían expulsados por la fuerza que bajaría desde las cordilleras para retomar el control de una geografía que pertenece desde milenios al hombre de los Andes, y sostiene, incluso, que la desaparición física o el aniquilamiento de los que viven en las franjas costeñas no sería un hecho que lamentar: «Desgraciadamente para el tirano, las razas no mueren», sentencia; su presagio adquiere un carácter tenebroso cuando dice: «Desde su mirador de la montaña, desde su atalaya de los Andes [el indio] escruta el horizonte ¿Bastará el millón de víctimas blancas?», e increpa al bárbaro civilizado: «Altanero dominador de cinco siglos: los tiempos son otros. Es la ola de los pueblos de color que te va a arrollar si persistes en tu conducta suicida», para luego lanzar una admonición: «Pero un día bajarán los hombres andinos como huestes tamerlánicas. Los bárbaros —para este Bajo Imperio— están al otro lado de la cordillera. Ellos practicarán la necesaria evulsión [sic]» (Valcárcel 1972: 116).

Desde la óptica revolucionaria, la afirmación de Valcárcel incide —con un tono más dramático y apocalíptico que el que se puede observar en González Prada— en la ausencia de la nacionalidad peruana: «[...] el Perú es indio y lo será mientras haya cuatro millones de hombres que así lo sientan, y mientras haya una brizna de ambiente andino, saturado de leyendas de cien siglos [...]» (Valcárcel 1972: 113); definitivamente, para él «La sierra es la nacionalidad» (Valcárcel 1972: 114). Nuevamen-

te observamos —como en el caso de González Prada— que la necesidad de repensar el problema del indio está ligada a la denuncia de la ausencia de la nacionalidad. Con sus tajantes afirmaciones, Valcárcel rechaza las ideas que iban cobrando cierta vigencia en el debate intelectual —y, por qué no, también político— acerca del progresivo mestizaje que otros analistas alcanzaban a ver o deseaban ver, como el propio Sánchez o Jorge Basadre, entre otros.

Pocos años después de publicar *Tempestad en los Andes*, en 1930, Valcárcel se mudaría a Lima. Este es un año muy significativo en la historia peruana: es el año en que murió Mariátegui, en el que concluyó el gobierno de once años de Leguía (1919-1930), y en el que vieron la luz publicaciones fundamentales. Gracias a su estadía limeña, Valcárcel dejó de ser un intelectual regional para convertirse en uno de carácter nacional. En la capital del Perú fue director del Museo Bolivariano de Arqueología y del Museo Nacional de la Cultura Peruana, en donde siguió las huellas del fundador de la arqueología en el Perú, Julio C. Tello. También llegó a ser ministro de Educación durante el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948), entre otras responsabilidades que asumió. Como investigador, fundó el Instituto Indigenista Peruano, y sus estudios permitieron introducir la Etnología en el Perú por medio de la enseñanza en la Universidad de San Marcos.

Los límites de la mirada indigenista

Al mismo tiempo que Valcárcel, otro escritor cusqueño, José Uriel García (1884-1965), reflexionaba también sobre el proble-

ma indígena. En su libro *El nuevo indio*, de 1930 (García 1973), afirmaba que ya no era posible ni deseable volver atrás en el tiempo. Por el contrario, sostenía, había que ser completamente decididos en sacar al indio de su postración, aprovechando el rico caudal organizativo y colectivista de las comunidades indígenas; en ello tendrían un papel decisivo los conductores, es decir, los intelectuales indigenistas:

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

El discurso de Valcárcel —y el de García, por supuesto— estaba destinado al fracaso, pues como lo ha registrado la historia, el indígena no pudo constituirse en un sujeto político que recompusiera la nación. La mirada de Valcárcel era —aunque pueda parecer lo opuesto— profundamente tradicional, no obstante el ropaje ideológico moderno o actualizado que ostenta. Para él la formación de la nacionalidad peruana se basaba en el factor racial en una época en la que el propio marxismo —con el que se identificaba— enfatizaba los factores sociales y económicos, y que el propio González Prada sin ser marxista había puesto de relieve. En este plano es donde se hace más manifiesta o explí-

cita la ruptura entre la denuncia social de la explotación del ser andino y la propuesta política. La nación se entendía como una conquista política, pero su constitución recaía en un sujeto que no se había formado; en consecuencia, la nación seguía siendo una promesa, no una realidad.

REFERENCIAS

CADENA, M.

2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEUSTUA, J. y J. L. RÉNIQUE

1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

FOUCAULT, M.

1999 «¿Qué es un autor?». Texto comentado y enriquecido por Roger Chartier: «Trabajar con Foucault: esbozo de una genealogía de la “función-autor”». En: *Signos Históricos*, n.º 1, enero-junio.

FRANCKE, M.

S. f. «El movimiento indigenista en el Cusco». En: C. I. Degregori y otros. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Celats.

GARCÍA, J. U.

1973 *El nuevo indio*. Lima: Editorial Universitaria.

GONZÁLEZ PRADA, M.

s. f. *Horas de lucha*. Lima: Lima S. A.

KAPSOLI, W.

1982 *Los movimientos campesinos en el Perú: 1879-1965*. Lima: Atusparia.

LAUER, M.

1997 *Discursos del indigenismo*. Vol. 2. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

MARIÁTEGUI, J. C.

1978 *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

1980 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

MARIÁTEGUI, J. C. y L. A. SÁNCHEZ

1976 *La polémica del indigenismo. José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez*. Lima: Mosca Azul.

NEIRA, H.

1996 *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

PORTOCARRERO, G.

2007 *Racismo y mestizaje, y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

RÉNIQUE, J. L.

1991 *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*. Lima: Cepes.

ROCHABRÚN SILVA, G.

2008 «Las visiones sobre las divisiones sociales. De Víctor Andrés Belaunde a Rolando Arellano».

SALAZAR BONDY, A.

1977 «Rebeldía de González Prada». En: *Manuel González Prada, Ensayos escogidos*. Lima: Universo.

SÁNCHEZ, L. A.

1978 *Don Manuel*. Lima: Universo.

VALCÁRCEL, L. E.

1972 [1927] *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universitaria.

1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ZANUTELLI ROSAS, M.

2003 *La saga de los González Prada*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.

