

IEP - Instituto de Estudios Peruanos

**Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones
de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú**

**INDIGENISMO Y NACIÓN. LOS RETOS A LA
REPRESENTACIÓN DE LA SUBALTERNIDAD AYMARA Y
QUECHUA EN EL BOLETÍN TITIKAKA (1926-1630):
INTRODUCCIÓN Y CAPS. 3, 5 Y 6°
JUAN ULISES ZEVALLOS AGUILAR**

**Módulo: Estudios de caso
Sesión 12**

Lima, octubre de 2002

* Juan Ulises Zevallos Aguilar, *Indigenismo y nación: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quecha en el Boletín Titikaka (1926-1630)*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Banco Central de Reserva del Perú, 2002. Agradecemos a Jean Vacher, Director del IFEA por la autorización para la utilización de este libro.

INTRODUCCIÓN

Este libro trata de la representación del indígena que el grupo intelectual y artístico Orkopata realizó, como parte integral de un proyecto de nación, en las páginas de la revista indigenista *Boletín Titikaka*, publicada en la ciudad lacustre de Puno, Perú, entre 1926 y 1930. El *Boletín*, dirigido por Gamaliel Churata y Alberto Peralta, fue una revista literaria y política concebida en un principio para informar sobre las actividades de la recién fundada Editorial Titikaka y sus publicaciones. Luego se convirtió en el vocero de las propuestas del Grupo Orkopata sobre la construcción de la nación peruana.¹

El Grupo Orkopata estuvo integrado por intelectuales y artistas residentes en el departamento de Puno. El nombre del Grupo proviene del lugar donde se reunía de manera informal para llevar a cabo sus actividades.² Su informalidad consiste en el hecho de que no era un grupo legalmente constituido, con ingresos propios y actas que registrarán sus actividades. Por esta razón, es difícil saber quiénes fueron realmente sus integrantes. Existen varias versiones sobre el número de sus miembros que dependen de la fragilidad de la memoria, de la voluntaria inclusión de ciertos nombres famosos para darle mayor prestigio al Grupo o de la exclusión de otros para restarles el reconocimiento que posteriormente alcanzaron. Sin embargo, todas ellas coinciden en señalar que Gamaliel Churata [Arturo Peralta] fue el organizador y responsable del Grupo y que las reuniones se llevaban a cabo en su domicilio.

¹ Esta publicación tenía cuatro o seis páginas, en formato tabloide, impresas en un papel de poco peso. Su práctico formato estaba diseñado especialmente para el canje. En total se editaron 34 números y tuvo una periodicidad mensual. Los primeros 33 números se publicaron puntualmente entre agosto de 1926 y agosto de 1929. El último número -concebido como un homenaje a José Carlos Mariátegui- se retrasó y salió en agosto de 1930 por razones que se desconocen.

² "Orkopata. Vocablo de significación toponímica, Orkopata es una de las estribaciones menores de la cadena andina occidental que pasa bordeando la ciudad de Puno, y, por tanto, del Titikaka. Orkopata es palabra compuesta. Proviene tanto del aymara como del keshwa. Orko (u orku, según las áreas fonológicas de estos idiomas), en lengua keshwa equivale a macho en español. Y también a cerro. Pata significa peldaño, lugar alto, cima, andén, o encima (del cerro, específicamente), tanto en aymara como en keshwa. Orkopata quería decir, entonces, encima del cerro o la parte alta del cerro. Para el caso, Orkopata es una de las colinas de mayor relieve que rodea Puno. Tiene, además, las características de una estancia semiurbana. Es un pequeño poblado marginal de Puno" (Vásquez 1971: 444).

El núcleo central del Grupo, constituido por Gamaliel Churata, Alberto Peralta, Inocencio Mamani, Emilio Vásquez, Diego Kunuruna, Mateo Jaika y Eustaquio Aweranka, estableció el único espacio de discusión de ideas y expresión de inquietudes artísticas de moda en Puno. En diferentes épocas o por temporadas también participaron en sus actividades Julián Palacios, Francisco Chukiwanka Ayulo, Emilio Romero, Luis de Rodrigo, Emilio Armaza y Segundo Núñez Valdivia (Tamayo 1982, Vásquez 1971). El Grupo Orkopata "pasó a ser un centro casi académico, un seminario de estudios, en que todos sus miembros, bajo el magisterio de Gamaliel Churata, estudiaban y profundizaban numerosos temas de la cultura: las técnicas poéticas de la vanguardia, las novedades literarias, los temas históricos, políticos y sociales del momento" (Tamayo 1982: 264).³ La excelente biblioteca de Churata, enriquecida con los canjes que se recibían a través del *Boletín Titikaka*, proporcionó el material bibliográfico para las actividades del Grupo (Tamayo 1982; Vásquez 1971) que incluían conferencias, debates, veladas con música andina, recitales de poesía indigenista y exposiciones de pintura. El Grupo también impulsó una compañía de teatro quechua dirigida a un público quechua hablante, tal como lo atestiguan los distintos avisos publicados en el *Boletín* y las declaraciones de varios de sus miembros.

El *Boletín Titikaka* ya ha sido materia de estudio. Miguel Ángel Rodríguez (1981) elaboró un índice y una descripción muy útiles de la revista. David Wise (1984) estudió sus 35 números para probar que el movimiento vanguardista no sólo repercutió en las principales ciudades latinoamericanas sino también en intelectuales y artistas de lugares más remotos. Cynthia Vich (2000) presentó una tesis de doctorado en la Universidad de Stanford sobre el *Boletín* que luego la convirtió en libro; en ambos textos se desarrollan con mayor profundidad los planteamientos de Wise. Por último, Dante Callo Cuno y Juan Alberto Osorio (1997) publicaron una edición facsimilar y un estudio introductorio de sus primeros 24 números.

El artículo de David Wise resume las características del vanguardismo periférico que se encuentra en el *Boletín*. Según Wise, esta publicación da fe de la existencia de un núcleo provinciano de jóvenes escritores partidarios tanto del vanguardismo como del

³ ¿"Qué se hacía o qué se pretendía hacer en Orkopata? Pues este aledaño recinto puneño tenía los caracteres de un seminario de estudios libres. Y por libres, populares. Acudían, tarde a tarde, gentes de variada ocupación: maestros, estudiantes, artesanos, pintores, artistas (plásticos) en ciernes y empleados públicos. Se estudiaba de todo, diríase sin orden ni concierto, sólo empujados por una ya concreta inquietud intelectual. Churata pedía estudio, mucho estudio, a sus afanosos contertulios. El pedido era justo. Frente al lago, los días domingos, se llevaban a cabo las 'confrontaciones de ideas y lecturas nuevas', los informes -con citas y todo- acerca de lo que se había leído últimamente. Churata acotaba, corregía, aclaraba ideas, aportaba mayores conocimientos" (Vásquez 1971: 445).

indigenismo (1984). En otras palabras, la importancia del *Boletín Titikaka* radica en que es una muestra del "vanguardismo hispanoamericano" y de que, a pesar de su entusiasta apropiación de las técnicas literarias de la vanguardia europea, no fue un simple calco ni el "epifenómeno" de una renovación artística europea. Asimismo la especificidad de esta revista consiste en que en ella hay una marcada confluencia entre la actividad de la vanguardia artística y la de la vanguardia social y política, y un "cuestionamiento generalizado" de todo lo establecido, que va mucho más allá de lo puramente artístico. En el campo literario, hay una influencia recíproca entre la literatura experimental (ultraísmo y surrealismo) y el mundonovismo, criollismo, regionalismo, indigenismo como se le quiera denominar- (Monguió 1954; Osorio 1981).

La crítica y la historia literarias también coinciden en elogiar la "red de intercambios" que estableció el Grupo Orkopata, sobre la base del canje, con todos los grupos vanguardistas nacionales y extranjeros (Rodríguez Rea 1981; Wise 1984).⁴ Lo que más sorprende a los primeros estudiosos del *Boletín* es que el Grupo constituyese dos redes de intercambios -una nacional y otra internacional- desde la pequeña ciudad de Puno para promocionar sus creaciones.⁵ En efecto, en sus páginas se publicaron selecciones de poesía y de prosa de autores peruanos residentes en el Perú, reservando un lugar especial para los escritores orkopatas y los más destacados indigenistas contemporáneos. El *Boletín* difundió la obra de "hombres nuevos", "andinistas", "serranistas" y "socialistas" peruanos residentes en el Perú y el extranjero. Asimismo, se publicaban artículos, cuentos, entrevistas y poemas de autores vanguardistas extranjeros y se reseñaban revistas y libros que les llegaban de otros países.

Los críticos y los historiadores literarios destacan los siguientes tres aspectos del alcance internacional del *Boletín*. En primer lugar, en sus páginas publicaron escritores ahora famosos como List Arzubide, Manuel Maples Arce y Xavier Villaurrutia de México, Mario de Andrade de Brasil, Jorge Luis Borges de Argentina, Hugo Mayo de Ecuador y

⁴ Emilio Vásquez señala en el siguiente testimonio cómo el Grupo Orkopata tenía acceso a la lectura de libros y revistas novedosos por el intercambio de publicaciones que hacía con el *Boletín*: "Cada uno, de acuerdo con sus propensiones y aptitudes para el ejercicio del intelecto, trataba de capacitarse en diversas disciplinas: economía, estudios del folklore regional, política, sociología, educación, historia y, sobre todo, expedirse en literatura. Para ello estaba a la mano la nutrida biblioteca de Churata. Se disponía de libros, de revistas, de periódicos y de todo género de publicaciones. Unos provenían de Europa, otros de Asia, algunos de América del Norte y muchos, incontables, de América del Sur. El movimiento Orkopata tenía, pues, en el *Boletín Titikaka*, su mejor *intercambiador* [el énfasis es mío] de afanes culturales, su más alta torre difusora de los ensayos del grupo" (Vásquez 1971: 446).

⁵ David Wise señala al respecto: "A primera vista parecería sumamente improbable el surgimiento de una publicación cosmopolita, de 'vanguardia', en Puno, gélida ciudad lacustre a 3 800 metros sobre el nivel del mar (...) que contaba con unos 6 000 ó 7 000 habitantes. Cualquier modelo espacial que adoptemos al enfocar el conjunto nacional o continental de la época, Puno resulta un sitio netamente periférico" (Wise 1984: 94).

Pablo de Rokha de Chile. En segundo lugar, en dos secciones escritas por Gamaliel Churata y Alejandro Peralta, el *Boletín* brindaba información reciente sobre los artefactos del "arte nuevo" producidos en todo el mundo. En tercer lugar, negoció un canje para recibir revistas de avanzada de once países iberoamericanos y tres europeos: de México recibió *El libertador* de Diego Rivera, *Ulises* de Salvador Novo y Xavier Villaurrutia, y *Horizonte* de German List Arzubide; de Argentina, *Martín Fierro* de Jorge Luis Borges; de Chile, *Atenea*; de Cuba, *Archipiélago* y *Revista de Avance*; de Costa Rica, *Repertorio Americano* de Joaquín García Monge; y de Bolivia, *Gesta Bárbara* (Tamayo 1982; Wise 1984).

En este libro se dejan de lado las perspectivas celebratorias del "vanguardismo indigenismo" del *Boletín Titikaka* como un caso de modernización literaria exitosa en la periferia.⁶ En vez de continuar esta perspectiva laudatoria, se enfatiza el estudio del indigenismo del Grupo Orkopata como un discurso de representación ambiguo y contradictorio. Es un discurso indigenista en tanto intentaba representar a quechuas y aymaras de dos maneras. La primera es una representación mimética ("hablar acerca de") y la segunda es la representación política ("hablar por") (Spivak 1988). Las ambigüedades y contradicciones de este discurso se deben, en primera instancia, a la autogestión que aymaras y quechuas habían desarrollado en estos años. Es decir, en palabras de Ileana Rodríguez, cuando se refiere a los subalternos latinoamericanos, los indígenas sureños habían contribuido "*por si mismos*, a la historia, la sociedad, la política, la cultura *independientemente de las elites*" (Zevallos 1997: 147). En segunda instancia, se deben a que el grupo Orkopata tenía una función de "correa de transmisión" o intermediación entre los agentes de la modernización de la periferia del Sur Andino.

El problema de la representación en el *Boletín Titikaka* será analizado tomando en cuenta dos aspectos centrales que dan forma al libro. Primero se estudia el proyecto nacional del Grupo Orkopata como un registro de las tensiones entre el Estado, los intelectuales y los grupos indígenas en el contexto regional de Puno. Estas tensiones fueron consecuencia del proceso de modernización capitalista de la sociedad peruana llevado a cabo en los años veinte, y de la recepción de la ideología de la modernidad que conllevó. En particular, me interesa estudiar los conflictos que se produjeron entre los intelectuales mestizos de clase media y los grupos aymaras y quechuas como resultado del esfuerzo por parte del gobierno central de conseguir la hegemonía a través de un proyecto inicialmente populista. Dichas tensiones se hicieron evidentes cuando ambos

⁶ Esto no significa que yo no haya celebrado también este aspecto. En mi artículo "Balance y exploración de la vanguardia y estudios vanguardistas peruanas" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 53, 2001, por una parte, reconozco el mérito de estos estudios, pero por otra parte bosquejo líneas de investigación que todavía no se han explorado en la vanguardia peruana.

grupos buscaron la interlocución con un lector que se ubicaba en las ciudades, en especial en Lima. El hecho de que estos proyectos modernizadores fueran elaborados valiéndose de la escritura y de una revista cultural indica que sus lectores eran las "élites letradas": la opinión pública alfabetizada de las ciudades y los funcionarios del Estado peruano. Segundo, el *Boletín Titikaka* es un particular registro escrito de las experiencias y percepciones de una modernización periférica que se diferencia de otros registros no necesariamente escritos.⁷ Dicho de otra manera, es una versión escrita de la experiencia y reacción del Grupo Orkopata frente a la modernización emprendida por el Estado que le permitió articular su propia propuesta de modernización y registrar el poder de gestión de los grupos indígenas. De allí que en el análisis del *Boletín* no solamente se examinara el proyecto del grupo sino también las tensiones que el poder de gestión de los grupos indígenas subalternos provocó en su representación.⁸

De otra parte, se pondrá especial atención a las soluciones al "problema indígena" que el Grupo planteaba en relación a las novedades teóricas de la época y a su proyecto nacional que ponía énfasis en lo local. Los intelectuales provincianos que escribieron en el *Boletín* estuvieron atentos al desarrollo de las novedades teóricas e ideológicas de las metrópolis. Leyeron textos representativos del marxismo y psicoanálisis, las dos grandes críticas internas del occidente y también textos de la etnografía que se había constituido como la ciencia de la expansión capitalista. Pero lo más importante es que, luego de asimilarlas, las transformaron, vinculándolas a un pensamiento fraguado localmente con el propósito de dar cuenta de su realidad y ofrecer una solución a los problemas más inmediatos. De esta manera forjaron un proyecto nacional muy particular que los

⁷ Soy consciente de que hay registros escritos y no escritos (tradición oral) sobre la modernización de otros sujetos sociales. Entre los registros escritos se encuentra el abundante material legal que presentaron los indígenas para defender sus causas. Una muestra significativa de la experiencia indígena de la modernización se encuentra en Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1977).

⁸ Claro está que hubiese sido mejor estudiar los documentos que los mismos indígenas escribieron o encargaron escribir, pero lamentablemente la carencia de fondos me obligó a circunscribir mi estudio a una fuente escrita. Resulta tentador aplicar a este estudio la estrategia de lectura que Ranajit Guha llama *writing in reverse* (1983: 333). Pero hay que hacer una aclaración. Cuando Guha indica que *1*riscribed in elite discourse, it [the uprising] had to be read as a writing in reverse" ("inscrita en un discurso de élite, la rebelión tiene que ser leída como una escritura al revés") se está refiriendo a que debemos interpretar en dirección opuesta la representación letrada que se hace en los discursos de élite sobre el subalterno. Sin embargo, el Grupo Orkopata no fue parte de la élite sino que al igual que los indígenas se encontraba en una situación de subalternidad que, en un nivel superficial, le permitió trazar una posición de solidaridad o alianza con los indígenas. Por otro lado, no es factible la lectura opuesta porque la representación de los indígenas por parte del Grupo fue, en general, positiva. Más bien, en la lectura de un nivel profundo se llega a la conclusión de que su representación fue ambigua y problemática.

diferenció, incluso, de otros intelectuales afines política e ideológicamente, como por ejemplo, los marxistas José Carlos Mariátegui en Lima y César Vallejo en París.⁹

En este libro se toma en cuenta tres cuestiones fundamentales que han sido definidas de distinta manera o inadecuadamente explicadas. Para evitar futuros equívocos es conveniente diferenciar el uso de los conceptos de modernización y modernidad; señalar las relaciones y los conflictos que existen entre los intelectuales y los indígenas; y definir y proponer el uso de las categorías espaciales "centro", "periferia" y "periferias internas".

MODERNIDAD Y MODERNIZACIÓN

Las acepciones que se utilizan de los conceptos de modernidad y modernización en este trabajo están ligadas al pensamiento crítico y a la Ilustración europea del siglo XVIII que son las corrientes que de mejor manera los definen (Urbano 1991: x; Callinicos 1990: 35). Sin embargo -como ha reiterado Dussel- no se debe olvidar que desde 1492 América Latina también pasó a constituir la modernidad, al ser concebida como su alteridad esencial. Latinoamérica fue la primera periferia de la Europa moderna; desde 1492 se sufre globalmente un proceso de modernización. La experiencia del descubrimiento y de la Conquista "será esencial en la constitución del 'ego' moderno pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad 'centro' y 'fin' de la historia". Estos hechos permitirán una nueva visión mundial de la modernidad que tendrá "su 'concepto emancipador' y un 'mito' victimario destructor, de un europeísmo que se funda en una 'falacia eurocéntrica' y 'desarrollista'" (Dussel 1992: 32-33).

En este libro la modernidad es un concepto secular que expresa la convicción en el hombre moderno de que el futuro ha empezado y de que vive una época en función de sí mismo en la que se espera la novedad de lo que vendrá más adelante. Esta confianza en el futuro se sustenta en la formulación de un concepto desarrollado, en particular, por los pensadores de la revolución científica del siglo XVII que desecharon la concepción medieval de un mundo cerrado y finito. El "concepto-realidad" de la filosofía moderna legitima la cualidad de lo nuevo, lo sorprendente, y del elemento no familiar ya sea en la dimensión estética o teórica. Esta valorización de lo nuevo es parte de un cambio mayor: las creencias, las instituciones y las prácticas ya no se justificarán por derivar de modelos y principios tradicionales, como ocurría con las visiones religiosas del mundo y con las construcciones filosóficas basadas en una concepción abstracta del hombre, de las cosas y de las instituciones en que ellas se habían cimentado (Urbano 1991: xv). La

⁹ Gamaliel Churata, en su comentario al artículo "Contra el secreto profesional", de César Vallejo, establece un punto de vista diferente del "vanguardismo latinoamericano" (B.T. 10: 4).

modernidad ya no podrá utilizar los criterios y los modelos de otra época; tendrá que crear sus propias normas.

Esta concepción de la modernidad que se orienta al futuro y se autolegitima, tuvo gran éxito como creencia teórica y procedimiento en las ciencias físicas y en otras esferas culturales. Luego impregnó la visión del mundo y la mentalidad del hombre occidental. Así se empezó a argumentar que ese tipo de innovación intelectual era el motor del progreso social, que la condición humana mejoraría gracias al desarrollo y a la divulgación del conocimiento científico. En otras palabras, se podía alcanzar la modernidad si el entendimiento científico -la aplicación práctica de los conceptos y procedimientos de la revolución científica del siglo XVII- de los mundos social y físico regulaba la interacción social, tal como lo proponía la Ilustración.

Por otro lado, la modernización es un concepto que se refiere al proceso que conduce a la modernidad. Weber, en su teoría de la racionalización, proporciona un modelo bastante coherente para investigar este concepto. Según él, la modernización incluye, en primer lugar, la diferenciación de dos sistemas sociales que estuvieron originalmente juntos: la economía capitalista (la empresa capitalista) y el Estado moderno (el aparato burocrático estatal). En segundo lugar, la modernización incluye la institucionalización de una clase específica de acción (económica y administrativa), llamada por Weber "una acción de la razón instrumental", orientada a seleccionar los medios más efectivos para alcanzar los objetivos preestablecidos (Urbano 1991: xvi). Weber también señala que las visiones del mundo se han racionalizado (modernizado), como producto de la secularización de la cultura occidental, que provocó el desmoronamiento de la autoridad religiosa, y de la desmembración de una cultura anteriormente unitaria en distintas esferas culturales autónomas de valor (cognoscitivo-instrumental, práctico-moral y expresiva), cada una de las cuales funda sus correspondientes objetivaciones (ciencia y filosofía, ética y derecho, estética y artes) y regulaciones por la misma racionalidad formal (López Soria 1991: 47).

En el proceso de racionalización de la visión del mundo se produce también la racionalización de la vida cotidiana que, según Weber, consiste en que la razón instrumental regula cada vez más la conducta. La conducta, en vez de ser regulada por normas y valores tradicionales, lo es por un método científico que determina el curso de acción más eficaz. Así, las formas de vida se modifican y se ven obligadas a mantener una relación reflexiva con sus propias tradiciones, pues estas se hallan subordinadas a la universalización de las normas de comportamiento, a la generalización de los valores de

la modernidad y a patrones de socialización que tienden al desarrollo de identidades abstractas que obligan a los sujetos a individuarse (López Soria 1991: 48).

La clave para entender el proceso de modernización es la transposición de la racionalización cultural a la racionalización de la sociedad. En ese sentido se verá que el grupo intelectual Orkopata y los indígenas quechuas y aymaras de Puno lograron modernizar (secularizar) sus visiones del mundo, y luego intentaron plantear una propuesta de modernización para su sociedad regional, exigiendo al gobierno la materialización de la modernidad política mediante la institucionalización de la democracia y el respeto a los derechos ciudadanos.

También se aprovecharán los últimos aportes de las ciencias sociales en el estudio de los efectos de la modernización capitalista, que se entendió como la consolidación de los Estados-nación (procesos de centralización y homogeneización) y de las culturas nacionales en las márgenes, periferias o regiones. Así, se superará el viejo modelo que consideraba que la construcción de la nación era un proceso en el cual el Estado debía imponer sus instituciones centrales y sus valores culturales y morales a las poblaciones periféricas, mientras que las poblaciones periféricas mantenían un conjunto de identidades locales en oposición al Estado. Por el contrario, se verá que en las relaciones entre las sociedades locales y el Estado existen dimensiones de cooperación y conflicto que se constituyen en fuerzas que subrayan la fragmentación y consolidación de las culturas y de los estados nacionales (Nugent 1994: 333).

Los demás aportes de las ciencias sociales son aquellas formulaciones que se hicieron para dar cuenta de la activa participación y de la creatividad intelectual de las clases subalternas en los procesos de formación del Estado-nación. La concepción teórica dominante concebía al nacionalismo como una ideología creada por la burguesía, que consolidaba un mercado interno en una sociedad que sufría una transición exitosa al capitalismo. Por lo tanto, en la sociedad peruana del siglo XIX, donde no había una burguesía extensa, ni un mercado interno consolidado, ni ciertamente una transición exitosa hacia el capitalismo, no podía desarrollarse el nacionalismo. Según esta concepción, tampoco las clases subordinadas y los grupos étnicos indígenas podían desarrollar un nacionalismo porque la ideología nacionalista les llegaba en un segundo momento después de haber sido elaborada por la burguesía como una de sus tareas históricas. Sin embargo, la nueva evidencia histórica demuestra (vgr. Stern et al. 1990; Mallon 1994) que se desarrollaron formas de nacionalismo campesino o popular, al margen de las luchas de los grupos de poder nacionales e internacionales que afectaron los países latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XIX (Mallon 1994).

Para dar cuenta de la activa participación y de la creatividad intelectual de las clases subalternas en los procesos de formación del Estado-nación, fue necesario la conceptualización del nacionalismo y la conciencia nacionalista separada de -aunque históricamente relacionada con- la política del Estado-nación triunfante de los siglos XVIII y XIX. Las facciones políticas que ganaron el control del Estado-nación concibieron al nacionalismo como una ideología integradora que anteponía los intereses de una "nación cívica" (una comunidad con un territorio, lenguaje y un conjunto aceptado de tradiciones históricas) a los de la región, la clase, la familia o el grupo étnico. Según la nueva formulación, el nacionalismo que puede llevar a una "nación étnica" o "multiétnica" se entiende como una visión amplia para organizar la sociedad, como un proyecto para lograr la identidad colectiva que se basa en la premisa de que la ciudadanía está disponible para todos y empieza cuando se asume la igualdad legal. Con esta visión, el nacionalismo se convertiría en una serie de discursos en competencia y en constante formación y negociación, ligados por las historias particulares de relaciones de poder en las regiones (Mallon 1994: 4).

Por lo tanto, priorizar el análisis de las formaciones discursivas, las narrativas, los tropos, las retóricas de inclusión y exclusión y referirse brevemente a las condiciones sociales, económicas y culturales de la sociedad peruana no significa que se descuide u olvide el estudio del nacionalismo. Desde un principio se quiere dejar bien en claro que el proyecto nacional del Grupo Orkopata se enunció en respuesta y trató de resolver las contradicciones que el proceso de modernización capitalista impulsado por el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930) produjo en los agentes sociales de Puno. La modernización capitalista no sólo posibilitó la emergencia de un grupo de intelectuales de clase media provinciana, sino que también generó un movimiento indígena que amenazó el papel de intermediarios de estos intelectuales en su afán de establecer un diálogo directo con el Estado. En breve, con los proyectos de modernización del gobierno de Leguía no solamente se modernizó parcialmente la formación económico-social puneña sino que todos los agentes sociales puneños se volvieron modernos en diversos grados y aspectos. Tanto los sectores medios -con su propio sistema de educación religiosa privada o a través del impacto de la comunicación masiva de la época (periódicos)- como los indígenas -al mejorar la educación pública-, asimilaron la racionalidad, los principios y los valores modernos,¹⁰ exigieron su institucionalización y plantearon soluciones a las carencias del proceso que experimentaban.

¹⁰ En resumen, el proceso de secularización se dio a través del sistema educativo. Tuvieron especial importancia las escuelas indígenas protestantes que promovieron la escritura. Recordemos que "para los protestantes a diferencia de los católicos, fue muy importante ser capaces de leer la Biblia. Se enseñó a leer como parte de la revolución contra la Iglesia Católica"

El presidente Augusto B. Leguía llevó a cabo un proceso de modernización capitalista llamado "Patria Nueva". Este proceso, ligado a la expansión capitalista norteamericana, produjo efectos particulares en Puno. Emilio Armaza, el poeta puneño, declara al respecto:

He allí que la modernización capitalista que en los pueblos europeos es una amarga experiencia en nosotros cobra caracteres pavorosos (B.T. XXV: I).

El Grupo Orkopata enunció su proyecto en el *Boletín Titikaka* poniendo especial énfasis en la representación de la mayoritaria población quechua y aymara de Puno que había logrado alcanzar su propio dinamismo. Asimismo, constituyó un discurso de autorepresentación, paralelo a su representación del indígena, que delataba los defectos de la modernización. Las denuncias reiteraban el hecho de que, en lugar de resolver los problemas claves de la región, el gobierno de Leguía había creado conflictos y agravado la situación regional con su voluntad homogeneizadora que puso en una condición similar de subalternidad a los intelectuales mestizos y a los indígenas. En ese sentido, luego de marcar distintas posiciones críticas frente a la modernización del "oncenio", el *Boletín* planteó una serie de políticas alternativas partiendo de la pretensión de que el Grupo Orkopata "hablaba por" los indígenas.

INTELECTUALES E INDÍGENAS

Tomando como base la experiencia del Grupo Orkopata, también se analizará las relaciones entre los intelectuales y los indígenas en la formulación de un proyecto nacional. La atención puesta en este tema obliga a distanciarse un poco de los estudios anteriores sobre el indigenismo, más preocupados en abordar la emergencia de grupo de los intelectuales provincianos de clase media en una coyuntura de expansión del capitalismo estatal en la periferia.

El interés en la relación entre los intelectuales y los grupos indígenas lleva, por un lado, a revisar el modelo teórico -propio de un tipo de estudio del indigenismo- que sobredimensionaba la emergencia de los intelectuales en su relación con el Estado y desconocía el poder de gestión de los indígenas (Rama 1982; Wise 1984). Por ejemplo, Ángel Rama señala que el sujeto social del indigenismo, perteneciente a la clase media

(Astroff 1995: 34). Por supuesto, la Iglesia Católica organizó una campaña contra estas escuelas. Su alianza con el poder tiene larga data y siempre ayudó a consolidarlo.

emergente, necesitaba apropiarse de la agenda de la mayoría indígena para legitimar la suya.¹¹ Si bien este hecho es innegable, Rama se equivoca cuando apunta que los intelectuales indigenistas "engrosaban sus reclamaciones propias con las correspondientes a una multitud [indígena] que carecía de voz y de capacidad para expresar las suyas propias" (Rama 1982: 139). La investigación histórica demuestra que en los años veinte los indígenas eran sujetos de la historia y hacedores de su propio destino que tenían plena conciencia de los problemas que los afectaban y planteaban desafíos al orden establecido.¹² Las modalidades de acción más frecuentes eran la organización de rebeliones o las demandas escritas que presentaban al poder judicial o a las instituciones especializadas en asuntos indígenas para hacer cumplir sus derechos de ciudadanos peruanos (Kapsoli 1982: 27-28)."¹³

Por otro lado, el enfoque de este libro hace ver que los grupos indígenas determinaron a que se enunciasen diferentes discursos de representación sobre su poder de gestión. Entre esos discursos sobresalen los siguientes. 1) Las narrativas de "satanización" hechas por los gamonales, en las que se hablaba del poder de gestión violento del indígena. 2) La representación del poder de gestión pacífico del indígena del Grupo Orkopata que fue hecha para contrarrestar las narrativas de satanización de las iniciativas indígenas. Claro está que este enfoque no quita mérito ni niega las investigaciones anteriores sobre el indigenismo; se parte de ellas y se las complementa para tener una visión más amplia del fenómeno.

En efecto, se reconoce la coherencia de la definición del indigenismo de José Carlos Mariátegui (1952: 356) que sirvió como punto de partida de formulaciones posteriores como las "literaturas heterogéneas" de Antonio Cornejo Polar (1982), el "indigenismo clásico" y el "neoindigenismo" de Tomás Escajadillo (1994), y la "transculturación narrativa" de Ángel Rama. En ese sentido se rescata el deslinde que hace Mariátegui entre indianismo e indigenismo y su precisa definición del indigenismo

¹¹ "El indio aparecía bajo la forma de una demanda que presentaba un nuevo sector social, procedente de los bajos estratos de la clase media blanca o mestiza. Inútil subrayar que en ninguna de esas oportunidades habló el indio, sino que hablaron del indio en su nombre (...) Lo que movía principalmente ese discurso eran las propias reivindicaciones de los distintos sectores sociales que lo formulaban, sectores minoritarios dentro de cada sociedad, pero dueños de una intensa movilidad social y un bien determinado proyecto de progreso social" (Rama 1982: 139).

¹² Los historiadores peruanos empezaron a elaborar análisis históricos en los que los subalternos eran vistos como sujetos y no objetos de la historia. En otro contexto asumían el reto que Ranajit Guha planteaba para los historiadores de la India cuando introdujo el tercer volumen de *Estudios Subalternos*: "En realidad nos oponemos a mucha de práctica historiográfica prevaleciente en la academia... su falla de reconocer al subalterno como hacedor de su propio destino" [traducción mía] (p. vii).

¹³ Wilfredo Kapsoli (1982) afirma que existen en los archivos departamentales una enorme cantidad de documentos escritos por indígenas donde estos presentan directamente sus reclamos y denuncian los abusos cometidos por el gamonalismo.

que considera las dos concepciones de representación que se utilizan en este libro (Mariátegui 1952: 356). En términos más precisos, la denuncia y la reivindicación económica y política de los derechos de los indígenas que, según Mariátegui, caracteriza al indigenismo se refiere a la representación política ("hablar por"), mientras que el requisito de que la literatura indigenista debe abordar el tema indígena alude a la representación estética o mimética ("hablar acerca"). Del mismo modo, cuando en su modelo de "literaturas heterogéneas" Cornejo Polar reconoce como punto de partida el conflicto étnico-social y lo analiza en las instancias del productor, el texto, el receptor y el referente de la novela indigenista, está refiriéndose a la representación en los dos sentidos que interesa indagar.

Sin embargo, la distancia que se establece con Mariátegui y sus seguidores en esta obra obedece a que se considera vital el poder de gestión del indígena que determinó la producción del indigenismo y a que se toma en cuenta otros modos de representación y discursos que intervienen en la representación literaria. Este texto no se centra únicamente en el discurso literario indigenista sino que también indaga los modos de representación etnográficos y la función que cumplía la institución literaria en la sociedad peruana de las primeras décadas del siglo XX.

El reconocimiento del poder de gestión del indígena ha provocado desde hace tiempo un debate en el campo de estudios de las ciencias sociales latinoamericanas. "La recurrente acción de nuestros 'propios insurgentes', sean estos campesinos indígenas o pobladores empobrecidos de las grandes ciudades" ha configurado el debate sobre la situación colonial (Rivera y Barragán 1997: 13-14), por ejemplo. En las ciencias sociales peruanas, si bien existe consenso en reconocer que los indígenas del sur andino estuvieron atentos y manifestaron su posición frente al proceso de modernización capitalista, se vienen presentando diferencias tanto en las conceptualizaciones como en las interpretaciones de este fenómeno. Por ejemplo, con el propósito de enfatizar su aspecto étnico y racial, José Tamayo Herrera habla de "rebeliones indígenas", mientras que Wilfredo Kapsoli y un grupo de historiadores habla de "movimientos campesinos" con el fin de poner énfasis en su aspecto clasista. También hay interpretaciones que están en controversia. Existe la propuesta del -milenarismo indígena- de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga que trata de explicar las acciones indígenas como el resultado de la existencia de otra racionalidad y conciencia indígenas (1984) y las visiones sociológicas y económicas que entran en una abierta polémica con ella (Jacobsen 1995: 348).¹⁴

¹⁴ "muchos autores han hablado de la derrota del movimiento campesino del altiplano. Esta parece ser una inevitable conclusión para quienes como Manuel Burga y Alberto Flores Galindo han llamado al ciclo de rebeliones entre 1915 y 1924 como simple y puro milenarismo. El movimiento campesino, desde su perspectiva, careció de orientación, habilidades tácticas y

CENTROS, PERIFERIAS Y PERIFERIAS INTERNAS

El esfuerzo del Grupo Orkopata de querer dar cuenta de su realidad más inmediata utilizando un utillaje mental moderno (etnografía, marxismo y psicoanálisis) se realiza a partir de dos constataciones: En primer lugar, los miembros del Grupo eran conscientes de su "condición periférica", pero consiguieron romper el "corsé provinciano" estableciendo un diálogo con los intelectuales y artistas de avanzada de metrópolis y periferias extranjeras y nacionales por tener intereses y lenguajes comunes. En segundo lugar, eran testigos de que el proceso internacional capitalista tenía efectos particulares e inmediatos que los gobiernos nacionales -empeñados en llevarlo a cabo- percibían o trataban con negligencia. Al mismo tiempo, notaron que estos efectos cambiaban o amenazaban sus propios intereses y su cultura. Por eso el Grupo enunció un discurso ambiguo que, por un lado, buscaba establecer un diálogo con los centros y dar alternativas, y por otro, criticaba y denunciaba los errores del proceso de modernización. A diferencia de los indigenistas que plantearon soluciones de dimensión nacional -como Mariátegui-, el Grupo Orkopata habló *por y desde* su situación regional y subalterna.

Como ya ha señalado José Luis Rénique (1984, 1991), el proyecto de modernización capitalista de Leguía provocó efectos distintos en la heterogénea realidad económica, cultural y geográfica peruana. En Puno, generó los mayores conflictos entre tres agentes que previamente se habían diferenciado social y racialmente: los intelectuales mestizos de clase media, los campesinos indígenas y los terratenientes blancos (Tamayo Herrera 1982) que lucharon por la hegemonía económica, política y social en la nueva coyuntura. Frente a esta situación de conflicto, los intelectuales se constituyeron en mediadores entre el gobierno y la población indígena. El privilegio epistémico que poseían al saber escribir, ser bilingües (aymaracastellano, castellano-quechua) o trilingües (aymara-castellano-quechua) y tener cercanía al mundo indígena les permitió convertirse en informantes de esa otra realidad que el gobierno y la opinión pública urbana necesitaban conocer. De otra parte, este grupo criticó la política gubernamental y reclamó una serie de reivindicaciones tanto a nombre propio como en representación de los indígenas.

La lucha por la hegemonía en el contexto regional puneño tomó forma de disputas por la tierra que era la base de la actividad económica más importante de la región: la ganadería de camélidos sudamericanos y ovejas. Desde la época prehispánica esta

metas inmediatas'. Basado en una 'conciencia religiosa que quería conseguir todo o nada', los campesinos permanecieron aislados, incapaces de forjar alianzas duraderas" (Jacobsen 1995:348).

actividad se desarrolló en Puno debido a que esta es una región donde abundan los pastos naturales y donde el clima frío y la elevada altitud impiden el desarrollo de una agricultura intensiva (Tamayo 1982: 34). Estas condiciones climáticas desanimaron a establecerse en gran número a los colonos españoles y evitaron la difusión de epidemias que diezmaron a las poblaciones indígenas de la costa (Cook 1981: 255). De modo que en las dos primeras décadas del siglo XX la población mayoritaria, constituida por los grupos indígenas quechua y aymara, todavía conservaba gran parte de su acervo cultural. De cierta manera, esta región junto con la Amazonía eran las últimas que se tenían que integrar con proceso de modernización capitalista iniciado en el siglo XIX. Los intelectuales del Grupo Orkopata hablaron de un problema indígena que afectaba a la población mayoritaria de Puno y plantearon soluciones que desde su perspectiva podían resolverlo. Si bien priorizaron el contexto local, no dejaron de lado el contexto regional ni el internacional, pues eran conscientes de que el régimen de modernización capitalista periférica tenía relación con la expansión internacional del capitalismo.

La propuesta de nación elaborada en las páginas del *Boletín Titikaka* no fue la única que se formuló en términos de "construir la nación" y que cuestionó la modernización capitalista. Esta propuesta tiene vasos comunicantes y similitudes con las de otros intelectuales y artistas progresistas peruanos de aquellos años. Sin embargo, los planteamientos formulados en el *Boletín* son diferentes y entran incluso en oposición con los de la fracción progresista a la cual pertenecían. Por ejemplo, si bien los miembros del Grupo Orkopata aceptaban la interpretación marxista de José Carlos Mariátegui del problema indígena en términos económicos y sociales, algunos de ellos lo concebían de una manera racial o étnica. Del mismo modo discrepaban con las consideraciones de Mariátegui sobre el regionalismo y federalismo. La persistencia de abordar el problema indígena con consideraciones raciales y étnicas "locales" ¿indicaba una visión obsoleta -tal como el mismo Mariátegui denunciaba en los años veinte- o revelaba un aspecto específico del pensamiento progresista peruano que respondía a experiencias culturales y sociales distintas?

Definitivamente, la visión del problema indígena en el Grupo Orkopata obedeció a experiencias culturales y sociales particulares de la región. Sin embargo, el lugar periférico desde donde el Grupo enunció sus propuestas determinó que estos intelectuales afrontaran un doble olvido. El primero ocurrió cuando decidieron hacer su carrera en provincias, terminando en una penosa situación de marginación social y económica. El segundo sucedió cuando la crítica literaria o la historia de las ideas olvidaron casi por completo esta producción intelectual. Este doble olvido tuvo consecuencias funestas. Años más tarde, al diseñar políticas culturales, no se tomaron

en cuenta las reflexiones de estos intelectuales y se volvieron a cometer errores que se podrían haber impedido con la sola lectura de la producción intelectual de los años veinte. De esa manera, se postergó la solución de problemas que se volvieron endémicos y se invirtió recursos sin mayores frutos.

Para resumir, considero que en el *Boletín Titikaka* se estableció un espacio de significación coherente donde diversas ideas fueron articuladas y discutidas -a veces de manera oblicua- por un sujeto con su propia agenda social y política para configurar una imagen de nación fundada en la representación del indígena. Por ello, existió una política editorial que definía los artículos que podían publicarse, tanto aquellos escritos por los miembros del Grupo como los que redactaron otros prestigiosos intelectuales con ideas afines, entre ellos Jorge Basadre, José Uriel García, José Carlos Mariátegui y Luis E. Valcárcel. La reproducción de artículos ya publicados y el pedido de colaboraciones se debieron a la voluntad de autorizar sus propuestas. Asimismo se asume que el *Boletín* fue producido deliberadamente para generar opiniones ideológicas, políticas, estéticas y literarias en el campo cultural. No obstante, su divulgación se restringió a los consumidores de literatura, tal como ocurre con cualquier publicación cultural (Altamirano y Sarlo 1985).

En los siguientes párrafos, se explicarán los criterios que se siguieron para organizar el libro y se hará un breve resumen de cada uno de sus capítulos. En el primer capítulo se esboza el contexto sociocultural que creó las condiciones para que, en un lugar periférico como la ciudad de Puno, se formase un grupo como el Orkopata. En ese sentido interesa sobre todo indagar cómo una modernización "desde arriba" y "desde afuera" activó una serie de contradicciones económicas, políticas y sociales entre los grupos sociales que habitaban la región de Puno. Asimismo, en este capítulo se analizan las etapas del *Boletín* que, como se verá, coinciden con el proceso social y político que se desarrollaba a nivel local, nacional y global.

El segundo capítulo consta de dos partes. En la primera se analiza el diagnóstico de la realidad peruana que le permitió al Grupo lanzar su propuesta. Se verá que este diagnóstico fue hecho a partir de una matriz conceptual en la que se combinaba la concepción cívica y la concepción étnica de la nación. El Grupo consideró que no existía una nación peruana ni una cultura nacional debido a la falta de unión entre los ciudadanos, a la carencia de unidad territorial y de nacionalismo, y a la dependencia cultural y el "problema indígena". Este último fue, según sus miembros, el principal obstáculo. En la segunda parte se explora las soluciones que planteó el Grupo, entre ellas un sistema educativo que uniese a la población peruana e integrase el territorio.

Asimismo, en este capítulo se analiza los esbozos que hizo el Grupo de una cultura nacional basada en el rescate de la cultura indígena y en el "conocimiento total" de la realidad.

El tercer capítulo estudia el discurso de autorepresentación del intelectual. En este análisis se distingue un espacio de identidad que se configura a partir de categorías políticas, sociales y raciales. De ese modo, se percibe que el sujeto social del *Boletín Titikaka* se autoidentificaba en diversos planos como vanguardista, socialista, de clase media y mestizo. Se tiene particular interés en el discurso del mestizaje y en el análisis de las metáforas que los miembros del Grupo crearon para autodenominarse mestizos. No se analizan estas categorías como discretas sino como posiciones que se superponen en un *continuum*. Asimismo, se hace una aproximación a la agenda política y social de estos intelectuales, en especial a su agenda regionalista que se sustentaba en el andinismo y en el hecho de considerarse representantes de los indígenas.

En el cuarto capítulo se trabaja, en primer lugar, el estereotipo del "indio rebelde" propio de la narrativa de los gamonales. El estudio de esta narrativa permite situar la representación a favor del indígena en su doble sentido: el político ("hablar por") y el mimético ("hablar sobre"). Luego la representación mimética se despliega en dos narrativas, materia de estudio del quinto capítulo. Utilizando el aparato conceptual de la etnografía, la primera argumenta que el indígena tiene una cultura propia y autónoma; la segunda narrativa enfatiza la manera en que el indígena se constituye en ciudadano.

El sexto capítulo se dedica a los problemas relativos a la representación de los aymaras y quechuas. Se critica el paradigma de la representación cultural de la etnografía, se analiza cómo en el imaginario colectivo regional de la época la herencia colonial dificultó esta representación y, cómo las estrategias de resistencia del indígena generaron un conflicto epistémico en su representación. El libro termina con unas conclusiones en las que se hace un balance teórico-crítico sobre las actividades del Grupo Orkopata.

Emmaus, mayo del 2002.

CAPITULO 3

LA AUTOREPRESENTACIÓN DE LOS INTELLECTUALES

Los miembros del Grupo Orkopata, como sujetos de representación, crearon su propia agenda económica, política y social. Para justificarla, elaboraron una estrategia de autorepresentación que estableció una identidad constituida por múltiples niveles y aspectos. En este capítulo se analizarán los artículos donde el Grupo configuró esta identidad múltiple.

En el plano donde más claramente se manifiesta la identidad del Grupo es en el étnico cultural. Por cierto, esto era comprensible en una sociedad como la puneña en la que todavía regían los valores del sistema colonial de castas. Durante la Colonia, ese sistema social estableció una jerarquía de acuerdo al color de la piel y a la ubicación geográfica. Se contraponía una "república de indios", localizada básicamente en la sierra, y una "república de españoles" situada en Lima y la costa. Si bien a principios del siglo XX el sistema de castas establecido en la colonia todavía funcionaba de modo informal, el Grupo vivió en una época donde se promovía el mestizaje como la ideología nacionalista oficial (Cornejo Polar 1989: 105 -106).

La definición de la identidad étnica social del Grupo se realiza con el objetivo de "resemantizar" -o dar una nueva significación- a los términos mestizaje e indio. En ese sentido, en oposición al mestizaje visto como una aculturación hacia lo español, europeo, blanco o "moderno", el Grupo promovió el mestizaje universal de la "raza cósmica, producto de todas las importaciones, pero ya en mayor proporción la sangre india" (Portal, B.T. XXVI: 3); es decir, un mestizaje en el que la "raíz india" tenía el mayor peso y por ello grandes posibilidades de desarrollo.¹⁵ Sin embargo, la reivindicación de lo indígena por parte del Grupo deja de lado el aspecto racial y privilegia el cultural.

¹⁵ "El Mestizaje en Indo-América está revelando grandes sorpresas, que autorizan a inferir sus grandes posibilidades. Hoy, tener raíz india, es orgullo étnico." (Huaco, B.T. XXVII: 2)

Del mismo modo, el Grupo trató de cambiar el sentido del término indio (de origen colonial), con su autoinclusión en el campo semántico del concepto. En uno de los artículos del *Boletín* se encuentra, por ejemplo, la siguiente declaración paradójica:

“¡No hay indios: todos somos indios!”¹⁶ o se recuerda “que hasta el mismo calificativo de ‘indio’ ha adquirido un nuevo sentido, por la reivindicación gerarquizante [sic] del término ” (Huaco 13.T. XXVII: [21]).

En la enunciación discursiva de su propia identidad, el Grupo demostró una plena conciencia de ser mestizo y utilizó el concepto "neoindio".

1. UNA RADIOGRAFÍA DEL CONCEPTO "NEOINDIO"

La operación de dar una nueva significación a los términos se puede rastrear de manera más clara en el concepto "neoindio". Es realmente gratificante que una idea forjada en los Andes haya tenido tanta acogida entre los nuevos intelectuales provincianos. El cuzqueño José Uriel García es quien acuñó el término "neoindio" en tres artículos sucesivos publicados en el *Boletín* como parte de una teoría general del mestizaje llamada "el neoindianismo".¹⁷

En esta teoría, García proporcionó una visión totalizadora que abarcaba la historia ("ciclo neoindio") el hombre y la cultura ("neoindio") y el espacio ("neoande"). Según García el "ciclo neoindio" se había iniciado con la Conquista, inmediatamente después de la llegada de los españoles. En ese ciclo se llevó a cabo un proceso de mestizaje cultural en el cual ni lo indio ni lo hispánico por separado eran "ejemplares". Lo valioso de ese proceso había sido más bien la convergencia de ambos elementos que dio como resultado la cultura superior de los "nuevos indios". La noción que tiene José Uriel García sobre el mestizaje cultural no sólo contempla la aparición de un nuevo sujeto mestizo -el "nuevo indio"- sino también la constante transformación de la población indígena. Según este autor, el cambio de la población indígena era lo único que aseguraba su existencia:

... nuestros pueblos indígenas son transiciones del hombre antiguo al hombre nuevo, igual que las colectividades mestizas (...) el indio es

¹⁶ "En Rivaikí debajo de una alegoría (...) encontramos esta leyenda ¡CADENA DE LA IGNORANCIA QUE OPRIMES AL INDIO; LA JUVENTUD RENOVADORA TE SABRA DESTROZAR! Muy consolador el movimiento justiciero que anima a estos muchachos (...) Y una observación: ¡La primera cadena de ignorancia que hay que saber destrozar; es la que ata al mestizo sabihondo y politiquero, catedrático y obispo, y también estudiante, el prejuicio anticientífico y necio de que aún existen indios! ¡No hay indios: todos somos indios!" (B.T. XXVIII: 4).

¹⁷ Los tres artículos titulados "El neoindianismo" aparecieron en los números 16, 17 y 18 del *Boletín Titikaka*. Estos artículos fueron esbozos parciales del libro *El nuevo indio*, Cusco, Editorial H. G. Rozas, 1930.

culturalmente un alma en vías de amestizamiento; sólo merced a ello perdura y se afirma (B.T. 16: 4).

Para respaldar las virtudes del "ciclo neoindio", García expuso que ya existían mestizos que debían ser tomados como paradigmas, personas que destacaban por su praxis artística que representaba la realidad andina -como los escritores Inca Garcilaso de la Vega y Juan Espinoza y Medrano "El Lunarejo"- o por su praxis políticosocial que había llevado a cabo la representación política de lo andino -como el rebelde quechua Tupac Amaru II y el General Andrés Santa Cruz, artífice de la Confederación Peruano Boliviana. Según García, "Garcilaso, Lunarejo, Túpac Amaru, Santa Cruz... son los nuevos indios que, sin tener la pureza de la sangre, están en íntimo nexos con la tradición y con el paisaje andino -máxima vértebra de unidad de nuestra historia-, a cuyos elementos dan *sentido*, es decir, conciencia; *destino*, es decir orientación ascendente" (B.T. 16: 4).

En el párrafo anterior queda claro que el espacio andino tenía una radical importancia en la formación del "neoindio". Según García, el paisaje andino era la – máxima vértebra de unidad de nuestra historia-. Por esa razón, el "neoindianismo" fue una valoración integral del paisaje andino que se había enriquecido con la presencia hispánica. Con la llegada de los españoles "surge otro mundo andino más amplio, de mayor riqueza en incentivos perceptibles y emocionales, donde la acción humana tiene más destino y complejidad creadora. Porque el panorama se infunde también de alma mestiza, cobra mayor energía, se puebla de vida más intensa, adquiere otro valor cósmico. Y ese trastorno geográfico maravilloso genera una conmoción paralela en el panorama espiritual" (B.T. 17: 2).

Por otro lado, García propuso declarar a la cultura mestiza -desarrollada en el ciclo indiano y en los Andes- como *la* cultura de América, aunque exigió previamente realizar una tarea de afirmación de la personalidad "difusa" del mestizo -producto de la conjunción de lo indígena y lo europeo- y encaminarla hacia metas más vinculadas a la época. Su argumento era que la cultura mestiza pertenecía íntegramente a la mayoría de la población andina: los indios y los mestizos.

Para conseguir la plenitud de cultura en nuestra América se requiere afirmar la personalidad difusa del rumbo que tomó el ciclo neoindiano -mezclado y completado- desde la conquista, dirigiéndolo hacia metas conexas con nuestra época. Se requiere afirmar la personalidad difusa de ese otro hombre americano nacido de la conjunción entre lo incaico i lo europeo. Esa personalidad difusa es el alma mestiza de nuestros pueblos, dentro del que se involucran los indios (B.T. 16: 4).

Es evidente que esa línea de pensamiento presentaba suficientes elementos ideológicos para sostener la superioridad del mestizo y legitimar sus propias aspiraciones. Así, el "neoindianismo" se convirtió en un pensamiento moderno y legitimador del nuevo sujeto social. El mestizo tenía una cultura superior que unía los aportes de dos mundos secularmente divididos; tenía un ámbito propio donde se desarrolló una cultura en relación dialéctica con el espacio; tenía una historia de cinco siglos, "el ciclo neindio", en la que nacieron y actuaron personajes ejemplares; y tenía una misión: consolidar su propia cultura, no sólo como propuesta de una cultura nacional sino como alternativa de una cultura continental.

En el Grupo Orkopata quien más claramente respaldó la teoría del neoindianismo fue el poeta Emilio Armaza, quien se consideraba a sí mismo neindio e incluía en el término a los indios que habitaban los lugares más inhóspitos:

Creo en el nuevo indio. La corriente de velocidad de nuestra vida de hoy ha entrado a las más apartadas cabañas de nuestros indios. Ellos también tienen nuestra mezcla. Somos todos mestizos. Pero el nuevo indio ha encontrado ya su personalidad a través de las oscuras mezclas. El nuevo indio es Usted, es Mamani y soy yo (13 «T. 25: I).

Pero los planteamientos de José Uriel García no eran del todo originales: formaban parte de una reflexión sobre el mestizaje común entre muchos intelectuales latinoamericanos. En una colaboración publicada en el *Boletín Titikaka*, Magda Portal -utilizando términos acuñados por José Vasconcelos en *La raza cósmica* (1920) coincide desde México con los planteamientos de García. Refiriéndose a un espacio continental más amplio, destacaba la existencia de una "nueva raza americana" producto del mestizaje. Sin embargo, a diferencia del teórico del neoindianismo que le daba la misma importancia a la cultura indígena que a la hispánica, Portal priorizó la "sangre india":

Largos siglos América ha guardado silencio, mientras el mestizaje inculcaba la nueva raza americana -raza cósmica, producto de todas las importaciones, pero ya en mayor proporción la sangre india- para formar los pueblos que hoy [sic] se yerguen a la vida, con visión más propia i espíritu propio, i de los cuales todo hace esperar la creación de una nueva cultura Latinoamericana (B.T. XXVI: 3-4).

2. EL ANDINISMO

Otro aspecto fundamental en la autorepresentación del Grupo Orkopata fue su preocupación por fijar su posición territorial. El Estado calificaba de atrasadas a las provincias y a sus habitantes con el fin de justificar la modernización. Frente a esa posición, el Grupo se definió como una "conciencia anticoncentralista" que buscaba cambiar

la demarcación territorial¹⁸ y distribuir en partes iguales el presupuesto del Estado.¹⁹ En otros términos, sus reclamos contra el centralismo se basaron en narrativas que invocaban una reivindicación no sólo de identidad (el "neoindio") sino territorial. En el *Boletín* se explicó que la identidad era inseparable del espacio circundante (en este caso, los Andes). Tomando como base teórica al positivismo (Poole 1992: 54), en la revista se estableció entonces una agenda regionalista que buscaba cambiar la relación asimétrica con la capital. Segundo Núñez Valdivia, uno de los miembros del Grupo, definía el andinismo como una "fuerza vital", como una "emoción, i emoción vigorosa que encierra el origen de formidables reacciones espirituales" (13.T. XXVI: 3) que radica en que "El Ande penetra más allá del sentido puramente artístico; deja en el alma la huella de hondas inquietudes" (B.T. XXVI: 3). En consecuencia, "El Andinismo debe pues encausar esa emoción de profunda realidad, para hacer de la Sierra el centro de la preocupación nacional" (B.T. XXVI: 3). El "Ande dejará su obscuro retiro i avanzará preponderantemente hacia la realidad nacional" (B.T. XXVI: 3).

La agenda regionalista del Grupo se hizo tomando en cuenta la tradición de lucha regional. Comentando un libro de Federico More, Gamaliel Churata señalaba, por ejemplo, que la importancia de Puno se debía a que había sido la cuna de la civilización Tiawanaqu, anterior a la de los incas:

De una de las regiones de mayor importancia é interés del globo terráqueo, en realidad, se trata en este libro (...) Trata de Puno, que es como decir del Tibet, puesto que para la América la región misteriosa donde se expande la cultura Tiawanaqu viene a ser también cuna de su inquietud religiosas (B.T. XXIV: 4).

More es quien mejor argumenta esta actitud de respeto al espacio andino; presentó al andinismo como una propuesta que debía servir para impulsar reivindicaciones regionales y continentales. En unos de sus artículos escribe:

Suramérica tiene en sus Andes el supremo símbolo de la más estupenda unidad. El andinismo es la fuerza de la inspiración (...). Andinista debe ser el continentalismo del continente andino (B.T. 9: 1).

Según More eran varias las razones que explicaban la eficacia simbólica de los Andes: era un lugar privilegiado pues ahí se había llevado a cabo el mito de fundación de Manco Cápac y Mama Ojillo, se habían desarrollado las culturas que se constituían en la

¹⁸ "El libro de More 'Deberes, etc.' más otros francamente anticentralistas, indican la supervida de electrones regionalistas en el Perú, en número y vitalidad suficientes para la incómoda demarcación política de hoy" (Churata B.T. XXV: 3).

¹⁹ "En el Perú, y con valor perfectamente histórico, hay una tendencia a suprimir la acción absorbente del centralismo para repartir en el resto del país el beneficio del presupuesto" (Churata B.T. XXV: 2).

base de la nacionalidad y habían ocurrido los hechos más importantes de la historia latinoamericana. Además, los Andes tenían enormes recursos naturales.²⁰ More apuntaba que "Por todo esto, y acaso por otras razones que el porvenir descubrirá, el Andinismo y el Continentalismo, de suyo inseparables, como son inseparables el amor y la abnegación, constituyen las únicas propulsiones que le pueden dar a Suramérica oriente político, confianza moral, originalidad artística y plena honestidad económica" (1).

El Grupo Orkopata también configuró su identidad en otros planos, pero de manera bastante vaga e imprecisa. En el plano político no le interesó adscribirse a determinadas corrientes políticas, como el socialismo y el aprismo, que en los años veinte cobraban fuerza. Por esa razón, en el *Boletín* se publicaron tanto las cartas de Víctor Raúl Haya de La Torre (13.T. 6: 1; B.T. 22: 3) como los artículos de José Carlos Mariátegui (B.T. XXXII: 3). Sobre ese punto Tamayo Herrera afirma:

"Pese a las innegables relaciones con Mariátegui (...) no encontramos ni una teoría marxista madura ni una labor proselitista intensa" en el Grupo (1982: 268).

En declaraciones personales Emilio Vásquez negó que los orkopatas fueran comunistas y Emilio Romero indicó que Churata y sus seguidores estaban más bien cerca del anarquismo (Tamayo 1982: 268).

3. LOS REPRESENTANTES DE LOS INDÍGENAS

En su estrategia de autorepresentación, el Grupo definió una función social de representación, en el sentido de la acción de un sujeto que se sitúa como intermediario

²⁰ EN NUESTROS ANDES, suena en nuestros oídos como el MARENOSTRUM suena para los latinos que medran en las orillas del Mediterráneo. La mayor proeza militar de Suramérica, la cumple San Martín trasmontando los Andes. Un ferrocarril que nos enorgullece serpentea sobre los Andes a 17 000 pies de altura. La cuna de nuestro continente está en el altiplano andino, en la **puerta del Sol de Tiahuanacu**, sede vetusta de la raza aymara. En un valle delicioso, escondido casi al pie de las escarpas andinas, cerca del nudo del Vilcanota, se hunde la hacha de oro de Manco Capác y surge la capital fastuosa. Cuando Bolívar alza su voz inmortal, le canta su oración al Chimborazo. Sobre los Andes, Chile y Argentina se dan las manos amistosas. En los Andes se espacian nuestros animales selectos: la huicuña de ojos fugaces, la llama lenta y sobria, la alpaca de lana fina, la huiscacha de pies ágiles y orejas suspicaces. La quena es andina y toda nuestra música profunda, la de la gama pentafónica, baja de los Andes, tiembla como un salterio religioso en las llanuras agrícolas y pastoriles y, al llegar al océano, se convierte en danza andrógina de criollos prestigiosos en la cintura. Amparados por los Andes condecoran la tierra nuestros metales de la fábula: Potosí, Oruro, Cerro de Paseo, Pomasi, abren su vetas radiantes bajo el auspicio paterno de las montañas pensativas (...)

La raza más fuerte, la iniciativa más clara, el paisaje más bello, el agua más limpia, la tierra más longánima, la industria más activa, la inteligencia más seria, las costumbres más sobrias, la voluntad más alta, todo lo encuentran los suramericanos en los Andes. Hasta el ozono, en estas alturas es más azul y el oxígeno más vivificante. Los que quieran respirar en los Andes, necesitan riqueza de glóbulos rojos: nunca los linfáticos pusieron las manos sobre las nieves eternas" ("El andinismo", B.T. 9: 1).

entre dos extremos y cuya tarea consiste en dar cuenta y transformar uno de los extremos en relación al otro. El Grupo medió entre los grupos hegemónicos y el Estado, por un lado, y los grupos subalternos indígenas, por otro. Consideraremos la posición de liderazgo que asumieron sus miembros ya sea como agentes sociales -conscientes de su posición y con una agenda propia- o como sujetos sociales preocupados por representar como líderes a sus "seguidores" indígenas.

Como se vio en el anterior capítulo, en el *Boletín Titikaka* la construcción de la nación se concibió como un esfuerzo mancomunado de la heterogénea población peruana que habitaba las diversas regiones del Perú. Segundo Valdivia señalaba al respecto:

La nacionalidad debe surgir de la cooperación de todos los hombres i las regiones del Perú (B.T. XXVI: 2).

Sin embargo, por el hecho de vivir en los Andes y por la importancia de histórica de su región, el Grupo se asignó una función específica en esta tarea. Segundo Valdivia apuntaba al respecto:

Pero creo que en esta labor [de construcción de la nacionalidad] la Sierra tiene un papel preponderante. Hay que convenir que durante los últimos años, el movimiento más interesante en pro del verdadero nacionalismo es el indigenismo (. . .) Este fenómeno i la consideración de que el problema indígena es el de mayor trascendencia en el momento actual -especialmente por su sentido económico-, me hace pensar que la Sierra tiene que influir poderosamente en la formación de la nacionalidad (B.T. XXVI: 3).

Cuando Núñez Valdivia señala que el "movimiento más interesante en pro del verdadero nacionalismo es el indigenismo", justifica de manera muy precisa la posición de intermediarios de los intelectuales de provincias. En el mismo párrafo, autoriza su calidad de representante cuando establece que "el problema indígena es el de mayor trascendencia en el momento actual. En el mismo sentido, reiterando el carácter de representación política del indigenismo, Gamaliel Churata apuntaba que "la teórica activísima del indigenismo (...) acumula todas las probabilidades de rehabilitación [del indígena] en un esfuerzo netamente vernacular" (B.T. XXIX: 4).

La agenda cultural que se asignaron estos intelectuales provincianos se resume en dos puntos centrales. En primer lugar, tal como afirmó Gamaliel Churata, consideraban estar en una "gran lucha por la reivindicación de los ideales culturales del Ande y, sobre todo, sustentando la necesidad de organizarse para responder al momento histórico" (B.T. XXVII: 2). En segundo lugar, a causa de su ubicación geográfica, se sintieron

responsables de modelar una cultura auténtica y propia que permitiese superar la herencia colonial, aunque Churata reconocía que en Lima ya existían intelectuales provincianos que estaban obligados "a reafirmar su médula andina" (B.T. XXXIII: 4) y que luchaban "por imponer el sello andino en el carácter de la nacionalidad" (B.T. XXVII: 2).

En una visión mucho más compleja de los conflictos del mundo andino, Churata definió la agenda del "indianismo". En su defensa y reivindicación del indígena tomó en cuenta criterios sociales, raciales, económicos, espaciales y políticos que contrastó con la agenda del gamonalismo:

La competencia está declarada; se encuentran frente afrente dos seculares poderes andinos, el gamonalismo y el indianismo. El indianismo es plebeyo y distributivo, el gamonalismo latifundista y aristocrático. Ambas literaturas pueden verificarse fácilmente. Ambas economías son notoriamente disímiles. Célula de una es la hacienda donde el indio es esclavo y se bestializa, la de la otra el ayllu: donde es libre y parece hombre. El gamonalismo es nubiano y conservador, el indigenismo indoamericano y libertario (B.T. 18: 1).

Es este proyecto de "representar" al indígena y de integrarlo como factor "dinamizador" en la construcción de la nación que estudiaremos en los próximos capítulos.

CAPÍTULO 5

LA REPRESENTACIÓN DEL INDÍGENA (II): EL TEXTO ETNOGRÁFICO.

1. LA REPRESENTACIÓN DEL INDÍGENA (“HABLAR DE NUEVO”)

Como se ha visto en el capítulo anterior, en el *Boletín Titikaka* se llevó a cabo una representación a favor **del indígena que buscaba contrarrestar el estereotipo del "indio rebelde"** acuñado por los latifundistas. En este capítulo se explorará la representación que hizo el Grupo Orkopata en el sentido de "presentar de nuevo" al indígena como un ser humano que poseía una cultura compleja y distinta y que ejercía sus deberes y derechos como cualquier ciudadano común.

En su afán de "presentar de nuevo" al indígena, el Grupo utilizó dos narrativas estrechamente vinculadas. La primera es una narrativa etnográfica exotista dirigida a agradar a los lectores urbanos; la segunda es una narrativa de reivindicación que justificaba el comportamiento de los indígenas. Ambas narrativas buscaban contrarrestar los discursos que satanizaban al "movimiento indígena" antes de 1925 y neutralizar el discurso de deshumanización del indígena que tenía un origen colonial. Ninguna de ellas hace referencia al poder de gestión violento de los indígenas.

En la primera narrativa se utiliza el discurso antropológico para establecer que el indígena poseía una cultura propia, diferente a la occidental. Se describe y explica la racionalidad vinculada a lo sacro, la medicina tradicional, las formas de organización económica y social (el "ayllu") y el sistema educativo de los indígenas. En la segunda, ya sea por separado o simultáneamente a la primera, se construye la imagen de un indígena en términos de su pacífica modernización política y mental, y se registra las acciones por las cuales ha empezado a constituirse como un sujeto cívico que ejerce sus deberes y derechos constitucionales.

2. LA NARRATIVA “EL INDIO TIENE UNA CULTURA”

Los intelectuales del Grupo Orkopata articularon la primera narrativa con una perspectiva básicamente antropológica que utilizaba el concepto del relativismo cultural.

Era previsible tal utilización, pues en una coyuntura de conflicto étnico social el Grupo buscaba combatir el racismo y la idea de mentalidad primitiva. En su representación cultural del indígena, no solamente recurrió al aparato conceptual y metodológico que la recién establecida ciencia de la etnografía moderna le ofrecía, sino también a los tropos de la "escritura etnográfica" para autorizar ese emergente cuerpo de conocimientos.

En efecto, del aparato conceptual de la etnografía el Grupo recreó la oposición epistemológica entre etnógrafo (sujeto de conocimiento) e indígena (objeto de conocimiento) -oposición que Abu-Lughod llama en otro contexto la distinción entre el yo y el otro y que considera el paradigma central de la antropología (1992: 138), utilizó las nociones de cultura y diferencia cultural y aplicó el método de la investigación de campo usando su instrumento predilecto: la observación participativa de las culturas vivas²¹. De esa manera, en varios artículos del *Boletín* se reclamó la existencia de otra "cultura indígena" y se la representó con un modelo holístico en el que las costumbres, los ritos y las relaciones de parentesco cumplían funciones específicas y formaban un todo. Asimismo, en su búsqueda de diferencias culturales, los miembros del Grupo Orkopata utilizaron el concepto de patrón cultural y encontraron que los indígenas tenían patrones culturales únicos y autónomos -diferentes a los occidentales- que determinaban su conducta individual para hacerlos vivir en colectividad (Rosaldo 1991: 37).

El Grupo le dio un sentido a la cultura indígena asumiendo la posición de etnógrafos que estudiaban a los "miembros de una cultura armoniosa, homogénea internamente e inalterable [que para algunos de ellos] parecía necesitar el progreso o una elevación económica y moral" (Rosaldo 1991: 39). El hecho de vivir en Puno le facilitó realizar la consagradoria "investigación de campo". La interacción entre el esfuerzo de convertir lo familiar en extraño y lo extraño en familiar se dio, sobre todo, cuando puso énfasis en analizar las costumbres y ritos peculiares de la cultura indígena. Por su posición bicultural (mestizo-quechua, mestizo-aymara) o tricultural (mestizo-quechua-aymara), los miembros del Grupo tenían una relación muy familiar y cotidiana con la cultura indígena que les permitía interactuar con ella. Sin embargo, al momento de analizarla tuvieron que tomar distancia para que las descripciones fueran las de un etnógrafo que logra tener un conocimiento objetivo de la realidad de otro grupo social.

El Grupo Orkopata llevó a cabo con serias contradicciones este proceso de distanciamiento. Por esa razón no se encuentra el "presente etnográfico" en sus artículos, frase que con orgullo los antropólogos profesionales usan "para designar un modo

²¹ En la etnografía, "el investigador que está en el campo deja de lado el esquema evolucionista y adopta la noción de relativismo cultural" (la traducción es mía). Manganaro 1990: 28.

distanciado de escribir que normaba la vida [profesional de los antropólogos], describiendo las actividades sociales como si los miembros del grupo las repitieran de la misma forma" (Rosaldo 1991: 48). En el *Boletín Titikaka* se hallan con frecuencia narraciones en primera persona de alguien que evalúa y enuncia juicios de valor sobre las costumbres y ritos indígenas, muy distintos del "presente etnográfico" que se logra con la narración en tercera persona de alguien que observa con objetividad. La condición de mestizos de los miembros del Grupo les dificultó asumir la figura del etnógrafo capaz de producir un conocimiento objetivo de la cultura que estudia, al formar parte de su materia de interés. Al mismo tiempo, su agenda regionalista y mestiza andina -que se oponía al centralismo limeño racista que no hacía distinción entre mestizo, andino e indígena- hacía que tuvieran especial empatía por lo indígena. Del mismo modo, como "hombres de avanzada", se sentían con el deber ético de rescatar y preservar las culturas indígenas, defendiéndolas de una posible desaparición promovida por políticas de etnocidio o por la homogeneización cultural que, según algunos articulistas, ya llevaba a cabo el imperialismo norteamericano.²²

El hecho de que los intelectuales del Grupo Orkopata escribieran para un público urbano letrado hizo que sus artículos pusieran énfasis en familiarizarlos con la cultura indígena. Para lograrlo, usaron una estrategia narrativa que dependía de una retórica exotista que hacía que lo extraño y ajeno de esta cultura se volviese cercano y familiar, y de una postura etnográfica que trataba de combatir el exotismo exagerado para evitar que la vida cotidiana del indígena fuera interpretada como propia de una mentalidad primitiva. En los artículos "El Ajjachiri" de Mateo Jaika, "Marcelino Kanawiri" de Pastor Ordoñez, "El kamili" de Gamaliel Churata, "La pedagogía de Mayku Qqapa y Mama Ojllu" de Julián Palacios y "Por la humanización del vínculo sexual- de Antero Peralta Basques se pone énfasis en la descripción de personajes, costumbres y ritos indígenas únicos y diferentes. Asimismo, se enfatiza la descripción del territorio y de su flora y fauna extrañas y peculiares para hacer interesantes y atractivos los artículos.²³

²² "La colonización económica de América por los yanquis trae como consecuencia inmediata la colonización cultural. No necesitamos probarlo. Bajo esta amenaza la raza indígena -principal determinante del movimiento social que se inicia en América- como en el Imperio del Norte, está llamada a desaparecer con su tradición cultural i sus grandes posibilidades en el futuro" (Portal B.T. XXVI: 3).

²³ El artículo de Mateo Jaika relata la doma de un caballo salvaje por parte de "El ajjachiri". Los artículos de Pastor Ordoñez y Gamaliel Churata tratan sobre la medicina tradicional. En el artículo de Julián Palacios se abordan las bondades de la educación familiar indígena para perpetuar costumbres y rituales positivos que permiten hablar de una cultura indígena. El artículo de Antero Peralta es un ensayo que intenta demostrar que los indígenas no tienen conceptos de amor y erotismo a la manera occidental.

A veces la descripción exotista se exageraba.²⁴ Pero no podía ser de otro modo. Como dice Mijail Bajtin, el "exotismo presupone una contraposición intencionada de lo ajeno a lo propio: en él lo extraño de lo ajeno se subraya, por decirlo así, se saborea y se representa detalladamente sobre el fondo de lo propio, lo habitual y lo conocido que se sobreentiende" (1986: 289). Sin embargo, para neutralizar el exotismo los miembros del Grupo utilizaron el concepto de relativismo cultural en la descripción etnográfica de las prácticas culturales indígenas "de forma que parezcan -y de hecho así son- marcadamente diferentes, aunque se reconocen como humanas en sus semejanzas" (Rosaldo 1991: 47), e incluyeron una explicación histórica de ellas.

Las nociones de cultura y patrón cultural aplicadas a la cultura indígena ayudaron a construir, producir y mantener una cultura distinta y a entender y explicar sus elementos. De ese modo, el Grupo emprendió una descripción sincrónica que esencializaba una cultura que era diferente a la occidental y, a la vez, ensayó una descripción diacrónica que pretendía explicar históricamente la constitución de la cultura indígena para neutralizar el esencialismo. No existen textos con la única tendencia de "retratar a los indígenas contemporáneos fuera del flujo de la historia" (Stam 1991: 65) o con el propósito de mantenerlos en otro tiempo para someterlos (Fabian 1983: 151-54). La mayoría de los artículos, aun en las propuestas más modernizadoras, consideraba que la cultura indígena mantenía rasgos muy antiguos, pero que había cambiado siguiendo un proceso histórico.

En la descripción sincrónica de la cultura indígena, el Grupo distinguió un orden espiritual y otro material. En el primer orden se reconocía que los indígenas tenían una religión, una literatura, un teatro, una pintura y una alfarería propios. En el segundo orden se consideró que poseían una textilería, una ganadería y una agricultura peculiares.²⁵ En la explicación diacrónica se afirmaba que la cultura indígena no había sufrido mayores transformaciones, a pesar de los esfuerzos de los grupos hegemónicos coloniales y republicanos por destruirla. De allí que se considerara que la Conquista no había sido más que un accidente político que no había producido mayores cambios en ella.²⁶ Según

²⁴ Para estos autores muchas manifestaciones culturales cotidianas de los indígenas tenían un contenido ritual. Por ejemplo, Mateo Jaika se refiere de la siguiente manera a la ejecución de una pieza musical por un personaje indígena: "Todos, mudos, como si hubiéramos dejado de respirar, como si asistiéramos a un rito de la raza escuchábamos al prodigioso cantor, que esa noche nos hizo dormir arrullados por sus bárbaras melodías" (B.T. XXX: I).

²⁵ ... fluye con energía porvenirista la cultura indígena. El indio tiene pensamiento propio; literatura propia como Ollantay, Usca Paucar cte. y el último drama Tucuspac Munascan escrito por el joven dramaturgo indio Inocencio Mamai (...) pintura i alfarería como las de Pucará; tejidos (...) influencia zoomorfa en algunos i líneas rectas i definidas que concuerdan con la pujante y no desviada aspiración del aborigen; ganadería y agricultura propias" (B.T. XXVIII: I).

²⁶ "El europeo sólo destruyó la armazón política, todo lo transferible de la civilización incaica, pero no ha podido arrancar a los peruanos su 'alma de cultura', la raíz biológica de su

la perspectiva del Grupo, la cultura indígena se había mantenido casi intacta debido a que tenía un pasado milenario que se remontaba más allá de la época incaica.²⁷ Precisamente su antigüedad había evitado el etnocidio y su extinción.²⁸ Los indígenas conservaban elementos culturales particulares que fijaban su coherencia social y estructuraban una cosmovisión indispensable para su existencia como grupo. Más aún, tan grande era la vitalidad de su cultura que esta había influido en la mayoría de la población peruana sin importar su condición racial.²⁹

A pesar de que en su concepción de la cultura indígena consideraron un orden espiritual y un orden material, los miembros del Grupo Orkopata dejaron de lado el estudio de este último orden. Salvo algunas alusiones a la agricultura y a la ganadería, centraron su interés en el orden espiritual.³⁰ En su estudio, la cosmovisión sagrada de la realidad fue el rasgo que más llamó su atención. No podía ser de otra manera: la cosmovisión, por un lado, daba el sentido de totalidad a las prácticas culturales indígenas -se constituía en una gramática cuyas reglas tenían que respetarse- y, por otro, era el mayor reto cognoscitivo por su complejidad y extrañeza. En un texto clave de Gamaliel Churata titulado "El kamili" se ensaya una descripción y explicación de la cosmovisión indígena que, según el autor, seguía moldeando las creencias, las costumbres, las actividades económicas y las instituciones indígenas puesto que -el sentido divino de las cosas sigue siendo el ventanal por donde [el indígena] contempla y se compenetra de la

existencia como pueblo" (Valcárcel, B.T. XXXII: 4). "A estas alturas se constata todavía que [ni] conquista ni Coloniaje, en la entraña de América, el Ande, la Altipampa, fueron más que accidentes políticos" (Churata XXV: 4).

²⁷ Valcárcel afirma: "Fuerte unidad y vitalidad de estilo tiene el Perú indio; sus usos y costumbres inmemoriales apenas si han variado" (B.T. XXXII: 4).

²⁸ "Se ha dudado por muchos que el indio de hoy apenas si tiene relación con el inkario o tawantinsuyo; pasaron cuatro siglos, la cultura importada, cambios y trastornos infinitos, cómo pensar que este hombre sea el mismo de la época de Pachakútej o siquiera de la de Tupaj Amaru. Pero quienes así niegan o dudan no han tomado en cuenta la enorme persistencia de la razas viejas, lo difícil que es la total aniquilación o extinción del 'paydeuma'" (Valcárcel B.T. XXXII: 4).

²⁹ "No son indios todos los étnicamente tales; y pueden llamarse con ese nombre muchos en cuya sangre no se ha mezclado una gota de la que circuló por las venas de Manko. El 'indianismo' ha pasado ya del plano puramente racial, biológico, para adquirir todo su valor en el mundo psíquico. El influjo de lo indio es tan poderoso en el Perú que de él no se libran cuatro quintas partes de la población total" (Valcárcel B.T. XXXII: 4).

³⁰ Las alusiones al orden material de la cultura indígena se hacen cuando se la compara con la occidental. Tenemos dos ejemplos que ilustran esta posición. "En los pueblos del Perú, o mejor, en los pueblos de la sierra del Perú, la agricultura se practica, con ligeras variantes, como se practicaba en el periodo inkásico; es decir con absoluta simplicidad, por ignorar la existencia de principios telúricos que influyen para bien o para mal, y porque no se sabe que existen máquinas que podrían facilitar el trabajo, y métodos de cuidados que abrevian la incertidumbre de las cosechas cualitativa y cuantitativamente" y "La ganadería puneña se encuentra en condiciones completamente embrionarias. El animal es cuidado por el dueño sin ningún sentido de progreso, y si se les suministra, es sólo con la esperanza de que vendido dará una cantidad de dinero para sostener el pleito por tierras, ó para aprovecharlo en la próxima fiesta, de San X, de la cual es alferado" (Vásquez B.T. XXXI: 3).

vida" (B.T. XXV: 4).³¹ Churata sugiere haber interiorizado él mismo los principios de la cosmovisión indígena para que su vida tuviese más sentido.³²

La particularidad de la cosmovisión indígena, según Churata, consistía en que en ella no existe la separación entre el hombre y las cosas o una jerarquía de valor entre los elementos que constituyen la realidad material. Los componentes espirituales tampoco eran considerados superiores a los materiales. No había una distinción marcada entre la vida y la muerte ni entre lo profano y lo sagrado. En la cosmovisión indígena el hombre y su pensamiento, los animales y aun los objetos más ínfimos son necesarios e importantes para interactuar en un constante proceso circular de cambio que se lleva a cabo en un espacio sagrado llamado Pachamama o "madre tierra".³³ Esta cosmovisión

³¹ "El indio aún cree en sus zoolatrías maravillosas, aún la noche preñada de astros le humedece los ojos y llena de terror; su sabeismo (...) o simple heliolatría, permanece siendo su fuente de virtualidad. La reverencia por la waka no ha muerto: esto es, el sentido divino de las cosas sigue siendo el ventanal por donde contempla y se compenetra de la vida. No hay cosecha de que no se extraiga el fruto excepcional considerándole un superesfuerzo de Wiracocha, de la Naturaleza -tampoco Schelling sería, porcierto [sic], quien disputara tan lindo descubrimiento" (Churata B.T. XXV: 4).

³² "Tu eres un 'hereje', me decía Tata Ulogio... Hereje me decía tata Ulogio porque me vio vivir sin ceremonias, sin amor a los animales; el sacerdote de hombres que adoran al animal casero, que lo tratan con pulcra humanidad, tenía que ver cuán diversa era mi actitud con el animalito de dios... ¡Hoy ya no, Tata Ulogio, por fortuna!" (Churata B.I XXV: 4).

³³ Citemos a continuación una parte clave del argumento de Churata: "Todo es sagrado en la Tierra, y la nube que pasa y el polvo del camino son dueños de una intención vibrante que va a parir en el sensorio; de suerte que obrando -deístamente- en Dios- debemos a la nube y al guijarro el mejor y más puro pensamiento. Acaso quiera decimos con ello el kamili que tanto valen pensamiento o guijarro, y que para los resultados vitales importe lo mismo reir en la claridad oculta del agua o lanzar chinitas sobre el oleaje que muerde las arenas de la playa, puesto que siendo la vida un todo actuante, sus partes, por ínfimas, no dejan de ser menos necesarias e importantes. Todo es aceptable. Pero lo que no da asidero a duda es que el indio ve en cuanto se le presenta elementos de su propio proceso. No de otra manera se explica su temor de herir la más ínfima partícula de la Pachamama [Madre tierra], sobre todo de herirla más que con actos, con pensamientos. El mismo en su variedad viviente se considera tierra animada... Los cabellos y uñas cortadas de sus muertos son llevados al rincón más oscuro de la chujlla desde donde, como de un punto interferible, se pondrán en contacto con el 'ánimo' que vive anegado en el todo supremo y viviente de la Tierra. Es más en el curso de la vida se hace obligatorio para el indio depositar en la tierra las setas en que deviene el organismo; así cabellos que se cortan a tiempo con ceremonial "wawata peke ñikuta morokaña" [expresión que equivale al corte del primer pelo del bebé] o se arrancan al peinar, indicando, según me parece, que devuelve por anticipado parte de lo que al fin de cuentas se devolverá completamente.

Sí; estad seguros: quien desprecia a la Tierra es un hereje, tanto como quien desprecia la Trinidad Santísima; pero cuando el indio piensa en cualquiera de estos casos con la palabra terrorífica, es porque si la catequesis católica trocó los nombres del animismo indígena por los de terminología dogmática no hirió el fondo de su filosofía, nunca por otra razón. ¿Cómo bebes el agua, dice el kamili, traducidas sus palabras a nuestra jerga compleja, cómo bebes el agua de la fuente sin dar tu corazón a esa obra sensata, sin pensar que el agua, como tú viene de la Tierra? Y tampoco senderos agrios inhiben la floración de misticismo que hace del indio un tipo esencialmente religioso. Cuando se acerca al pukjio [manantial] a beber agua en la cuenca de la mano, lo hace ciertamente con sentimiento divino, y se ahican lleno de fervor y respeto.

Por lo que se relaciona con la antípoda, una afanosa tangencial del profesor Richet le ha llevado a establecer que todos los fenómenos de orden biológico o espiritual a que estamos sujetos, se encierran y completan dentro del sistema planetario de suerte que la esperanza de una vida [ilegible] no es ya de esperarse. ¡Lo que resta es descubrir, saber descubrir, en el peso del éter la calidad del gesto angélico! Y ello, todo ello, según se vé, no defiere de la posición del

hacía que el indígena respetase a los animales y objetos, y reverenciase y temiese a la Pachamama. Asimismo, la cosmovisión indígena estructuraba un conjunto de creencias que hacía actuar a los indígenas de determinada manera. Por ejemplo, la creencia de que los muertos seguían viviendo en un espacio sagrado hacía que sus deudos les rindieran homenaje en el día de los muertos como si estuvieran vivos. Ese día, los deudos visitaban el cementerio y le llevaban al difunto sus alimentos preferidos.³⁴

Los rituales y las creencias particulares de los indígenas quechuas y aymaras llevaron a concluir que practicaban su propia religión que fue descrita como panteísta, fetichista e idólatra.³⁵ Los indígenas creían y rendían culto al dios Wiracocha, a ciertos animales que consideraban mensajeros de los dioses, a los astros (el sol y la luna), a la Pachamama y a algunos lugares (apachetas, wakas, apus, el achachilla). Asimismo, la religión indígena tenía sus oficiantes (el karnili, el pako, el yatiri) que eran los encargados de dirigir las ceremonias, los rituales y las liturgias. Esta religión carecía de institucionalidad, un aspecto que la hacía superior a la católica cuyos preceptos y dogmas eran considerados abstractos e inútiles y cuya enseñanza se llevaba a cabo en lugares tan claustrofóbicos como las iglesias. Por el contrario, los valores y las creencias de la religión indígena se interiorizaban practicando rituales asociados a la vida cotidiana. Más aún, en el *Boletín* se sugiere que en la religión indígena el creyente tenía libre determinación de la conciencia.³⁶

Los indigenistas del *Boletín Titikaka* no esencializaron por completo a la religión indígena. Reconocieron que era el resultado de un proceso sincrético en el que los indígenas habían adoptado formas de un decadente cristianismo pero sin haber interiorizado sus creencias. Vicente Mendoza señalaba al respecto que "el indio jamás es católico ni evangelista: me reafirmo en ello" y que "nunca ha entendido eso de tres personas distintas i un solo Dios verdadero; ni los otros misterios del moribundo catolicismo" (B.T. XXVIII: 1). En el mismo sentido, Churata recordaba con entusiasmo

kamili... Pero sería curioso imaginar al profesor de la Sorbona con la inocente jugosa mentalidad de Tata Ulogio, a sus prácticas espíritas, trabadas de antemano al tokoro, que es un agente de telekinesia... De 'Mundial' de Lima" (B.T. XXV: 4).

³⁴ "Recuerdo de haber presenciado en Chillora, ayllu de Capachica, extraños ritos de día de difuntos (...) Lo que puedo adelantar ahora es que la familia del difunto se reunía en torno al sepulcro cubriéndose a la vista de los extraños por una kesana, y que esperaba levantar el espíritu del ausente incitándolo con el olor y sabor de los alimentos que en vida le agradaron (Churata B.T. XXV 4).

³⁵ "... el indio tiene en el orden espiritual una religión propia; sea panteísta, fetichista o endolatra [sic]" (B.T. XXVIII: I).

³⁶ "...lo indiscutible es que en la religión el indio nos ha superado: mientras para él, la religión no se enseña ni se asila en templos ---que es la verdadera religión- para nosotros se enseña torpemente, sin respetar la libre determinación de la conciencia y se enclaustra en Iglesias" (Mendoza B.T. XXVIII: I).

que en entrevistas realizadas a indígenas que se autodenominaban católicos y evangelistas, "contestaron que Jesucristo era el Sol y la Luna María Santísima".³⁷

El sincretismo de la religión indígena fue explicado en términos culturales e históricos. Por un lado, se argumentó que era el resultado del arraigamiento y de la vitalidad de la cultura indígena y, por otro, que se debía a que los jesuitas, antes de su expulsión, voluntariamente no habían eliminado "la raíz de la religión autóctona, dándole, al contrario, cierta preponderancia".³⁸

El marcado interés en la cosmovisión indígena llevó a que en el *Boletín* también se abordase la práctica del chamanismo. Se creía que su estudio antropológico ayudaría a revelar las claves de la desconcertante cosmovisión del indígena.³⁹ En el mencionado artículo "El kamili" (B.T. XXV: 2-4) de Churata, y en "Marcelino Kanawiri" (B.T. XXVII: 1) de Pastor Ordóñez, se describen complejos rituales chamánicos cuyo propósito era curar enfermos, y se ensayan elementos de la descripción etnográfica y valorizaciones distintas sobre el chamanismo. Ambos artículos se dirigían claramente a un público lector foráneo que no estaba familiarizado con la medicina tradicional de los indígenas.⁴⁰ Para facilitar su lectura, los dos textos cuentan en la última parte con vocabularios donde se traducen al castellano las palabras aymaras y quechuas utilizadas y se incluyen abundantes explicaciones.

En "El kamili", Churata utiliza la figura de un etnógrafo que narra en primera persona su participación en una sesión exitosa de chamanismo. El etnógrafo legitima al chamanismo no sólo con su presencia en la sesión sino también al señalar que él mismo

³⁷ El párrafo completo es: "No corren muchos días que el doctor Enrique Encinas -brillante mentalidad de hombre de ciencia y de letras- comisionado por la Facultad de Medicina de Lima, realizó estudios sobre éstas y otras materias en ayllus aymaras y cuyos tests pueden ofrecerse como prueba inapelable. Evangelistas y católicos, todos los indígenas a quienes interrogó le contestaron que Jesucristo era el Sol y la Luna María Santísima. La lección es dura aunque prevista y natural" (Churata B.T. XXV: 4).

³⁸ El párrafo parafraseado es: "Entiendo que después de los jesuitas ninguna institución vio en el conjunto étnico de la América, su naturaleza y virtudes elementos capaces de conducir pródromos de originalidad, aunque ello hubiese sido únicamente para la realización de sus ambiciones teocráticas. De ahí que sus métodos de conversión no eliminaran la raíz de la religión autóctona, dándole, al contrario, cierta preponderancia por lo menos en cuanto a descubrir en la simpleza de su fetichismo el acertijo del dios católico; lo que originó una adorable confusión; pues el indio ya no supo llamar sus cosas con palabras vernáculas, pero siempre las concibió con ánimo panteísta" (Churata B.T. XXV: 4).

³⁹ "Estimamos que a este trabajo deben continuar otros de su índole, y que uno de los intelectuales titikaka llamado a ello es Ordóñez, que posee no pequeño arsenal de materiales para hacernos la revelación de ese mundo desconcertante del aborigen, donde se agitan ideas realmente asombrosas que no es del caso tipificar como simples resabios de la prehistoria, sino como inquietudes que escapan al panteísmo, animismo o naturismo porque pertenecen a una región superior de la inteligencia" (13.T. XXVII: I).

⁴⁰ El artículo "El kamili" fue previamente publicado en la prestigiosa revista de circulación nacional *Mundial*, Lima, 424, 28 de julio de 1928: 114-116.

es un paciente a quien se le cura un mal de amor⁴¹. Churata propone que sólo el trabajo de campo y un estudio profundo de la cultura indígena podrían dar cuenta de su "inquietante significación"⁴²; luego justifica su estudio usando la noción de relativismo cultural que equipara la cultura indígena a cualquier otra por ser todas "manifestaciones innatas de todo grupo humano"; y finalmente defiende la utilidad del estudio de esta cultura para la constitución de una nueva cultura mestiza con una metáfora culinaria (similar a la del "ajiaco" de Fernando Ortiz):

El valor documental y sintomático de estas costumbres parece indiscutible: son manifestaciones positivas innatas a todo grupo humano, y que acaso, y es lo que sostengo, sirvan para el aderezo de un kankacho [asado] druídico de metafísica familiar (B.T. XXV: 4).

En el artículo titulado "Marcelino Kanawiri", de Pastor Ordoñez, también se emplea la figura del etnógrafo y la tercera persona, pero esta vez para describir el fracaso de una sesión de chamanismo en la que un niño no puede ser curado de su dolencia y se acaba asesinando al ayudante del chamán.⁴³

En "El kamili", Churata le otorga el doble estatus de religión y ciencia al chamanismo. Según él, en esta práctica se conjugan ambos en el marco de una visión sacralizada del mundo. Por una parte, el chamanismo es una religión en el sentido de que el pako, yatiri o kamili -términos indígenas para designar al chamán- es un "sacerdote"⁴⁴ y "sabio"⁴⁵ que se encarga de realizar el rito específico de la lectura de las hojas de coca con el propósito de obtener el diagnóstico de su paciente.⁴⁶ Asimismo, en

⁴¹ El paciente recurre a los servicios de un especialista llamado "Tata Ulogio" para que le cure un "mal de amores". Entonces, en el procedimiento de curación, el "kamili" interpreta uno de sus sueños y hace una lectura de hojas de coca para saber exactamente cuál es la mejor medicina para curarlo. De acuerdo a la interpretación decide sanarlo con un remedio específico llamado "sebo de uturunqu". Según el narrador, "el kamili" realiza la curación con un rito "diciendo en voz baja palabras incomprensibles; con genuflexiones repetidas rózame las manos que tengo alargadas sobre la istalla [mesa] litúrgica. Y finalmente me ordena cerrar los ojos". Luego, el narrador continúa: "¿Pasa una hora? No lo sé, estoy bajo el imperio del yatiri. Pronto me manda abrir los ojos y me enseña en un pedazo de trapo sucio, lo que ya esperábamos todos: sebo de uturunqu". El paciente sana y siente un gran alivio cuando termina el ritual.

⁴² "[si] las innumerables ceremonias de sus cultos, referidas superficialmente, son [consideradas] el cuerpo de una inocente presdigitación, pero viéndolas con hondura adquieren mayor trascendencia o más inquietante significación" (B.T. XXV: 3).

⁴³ "La muerte de Andrés Choke produjo gran sensación en el pueblo. No por la calidad del muerto, que era un infeliz indígena de la vice-parroquia de Icho" (Ordoñez B.T. XXVII: 1)

⁴⁴ "Tata Ulogio es el sacerdote de la quqa, oficiante de la sauca [coca] divina, plasma de la cultura religiosa del Titikaka" (Churata B.T. XXV: 3).

⁴⁵ "La silueta del joven sabio se delinea en el claroscuro; desata sus mil envoltorios; se da importancia diciendo en voz baja palabras incomprensibles; con genuflexiones repetidas rózame las manos que tengo alargadas sobre la istalla [mantilla] litúrgica. Y finalmente me ordena cerrar los ojos" (B.T. XXV: 3).

⁴⁶ "Mientras vuelan las hojitas de quqa [coca] el pako [brujo, adivino] mira con asombro y señal estupendos sucesos... -¡Necesitamos uturunqu! ¡Tú y él (ah, ella) están amarrados por el amor! Se necesita el uturunqu, para que el mal de amor se vuelva en bien de ustedes. Es el kuritur

la realización del ritual, el kamili es el intermediario de los dioses tutelares y quien pide su intervención para curar al enfermo en una ceremonia que invoca e imita a los animales sagrados.⁴⁷ Pastor Ordoñez describe de manera mas precisa el "exorcismo", una práctica cuya finalidad es expulsar a los espíritus malignos del cuerpo del paciente. En el exorcismo, el kamili utiliza hojas de coca y objetos sagrados y realiza invocaciones y movimientos corporales que provocan el trance .⁴⁸ El consumo de hojas de coca y su uso ritual fue una preocupación constante entre los intelectuales del Grupo.⁴⁹

Por otra parte, de acuerdo a Churata, el chamanismo es una ciencia en tanto sus practicantes son "los herederos de una ciencia esotérica" prehispánica en la que existen sustancias eficaces para cada tipo de males, en la que se utiliza métodos intuitivos de diagnóstico de enfermedades y se cuenta con procedimientos similares a los del psicoanálisis, tal como la interpretación de los sueños, la sugestión y el hipnotismo. Churata resume sus ideas sobre el chamanismo con la siguiente declaración:

Tiene base mágica, es decir religiosa. El kamili, su medicina y su liturgia son siempre religiosos. Pero también es un psicoanalista que sabe servirse del agente exterior para vincularlo a sus experiencias y darnos soluciones sorprendentes. Hay tipos entre estos médicos tiawanakotas que han desarrollado sus facultades intuitivas de manera poco menos que consumada, como otros que alcanza la perfección, si así puede decirse, la sugestión y el hipnotismo. Hubo alguno que en presencia de cierta persona leyó los rasgos predominantes de su carácter sólo mirándola (4).

que anoche viste en tu sueño, y el caballo y el loro los animales que tratas como hereje, y que así, y todo, te sirven para adelantar tu vida. ¡ Pero si no desatamos el hechizo cualquier día saldrás volando por sobre las nubes hasta caer en el chingana! No te burles... ! A ese rato te habrá llevado el karisi [el que mata]" (B.T. XXV: 3).

⁴⁷ "El yatiri frota el tokoro [palo de maguey] en la superficie plana de una piedra y produce sonidos sordos como el vuelo lejano del kuntur. Invoca a Wirakocha; dios astral o metereológico o propiciador de la lluvia, o concita al Achachila a presentarse para la declaración de los signos" (Churata B.T. XXV: 3).

⁴⁸ "Fórmulas mágicas, palabrerías simbólicas, actitudes hieráticas, cuidadosamente estudiadas y, sobre todo, presentes en muchas ofrendas para satisfacer al Azoguini o atraer mayormente la voluntad de los espíritus de bien, para luchar con el malo, debían ponerse en práctica.

Extendida la unkuña [mantelete de tejido generalmente fino, destinado a llevar la coca] al suelo, puestos los instrumentos del ritual: unos churos [conchas de moluscos] llenos de licor; esculturas diminutas de piedras de Huamanga representando ídolos extraños de dioses benignos, de los cuales raspando previamente se hizo beber en alcohol partículas pequeñas; puesta la coca y el dinero de los desagavios; hechas las cruces a los cuatro vientos arrodillándose en cada vez inclinando el dorso hasta tocar la frente al suelo; arrojadas las hojas agoreras en alto y vueltas a cojer; separadas las hojas mallkus [cosa que sale por sus cualidades] y colocadas en cruz: invocados los santos San Pedro y Jesucristo y puestos los dones para propiciar a los espíritus del aire, comenzó el indio sus exorcismos" (Ordoñez B.T. XXVII: I).

⁴⁹ Más adelante veremos referencias a la supuesta adicción a la coca que genera una posición negativa en Emilio Vásquez, cuestionada por Segundo Núñez Valdivia. Mateo Jaika describe el consumo de las hojas de coca en "El Ajjachiri": "También invítote cigarrillos bolivianos, para luego intimamente disponerse a pitar y coquear". "Presencia de la borrachera que produce la cocaína, Benito sintió pesada la carga de sus penas y sin que nadie se lo insinuara, tomó el charango y comenzó a templar" (B.T. XXXI: I).

Después de otorgar el rango de ciencia a la medicina tradicional, Churata emprendió el estudio del concepto de enfermedad entre los indígenas y los procedimientos de la medicina tradicional. Según él, en la cultura indígena "toda enfermedad proviene de un desequilibrio en las funciones orgánicas, en que actuó la mala fe de los enemigos". La mala fe del enemigo puede tener "forma de pensamiento que compromete el encanto de la naturaleza" o llegaba a contratar a un *yatiri* para que provocase la muerte de la persona que padecía la enfermedad. En consecuencia, la tarea del kamili consiste en conjurar el hechizo, valiéndose de animales vivos que pone en contacto con el cuerpo del enfermo para extraer la energía maligna que habita su cuerpo. Luego, el chamán desecha los animales utilizados en la curación y tira las ropas del enfermo al río o a una montaña para que la tierra absorba la energía negativa. Finalmente, el paciente se recupera.⁵⁰

A pesar de que Pastor Ordoñez consideraba que la medicina tradicional era una superchería que se basaba en creencias irracionales, señaló más detalles sobre el concepto de enfermedad entre los indígenas y explicó otros procedimientos curativos. En el caso que relata, los padres del niño enfermo recurren a los servicios del curandero porque "con supersticiones y creencias heredadas, comprendían que toda enfermedad es el resultado de la acción castigadora de algún ser superior y misterioso, y que nada es mejor para la cura, que desagrarlo con ofrendas y sacrificios o expulsarlo del cuerpo por el poder exorcizante de un brujo, de un *yatiri*". Según la "teoría terapéutica lógica y sencilla del curandero-, dos espíritus buenos de las montañas (Manto y Khancharani), pugnaban por desalojar a otro malo (Azoguini) del cuerpo del niño.

Este le causaba el mal que lentamente con intermitencias de fiebre, le robaba la vida.

El curandero tenía el poder y los conocimientos que le permitían interceder ante los dioses. De allí que para Marcelino Kanawiri "indispensable era ayudar a los primeros en la mítica lucha de los atikis [montañas] para que Azoguini huyera o fuese destruido; o

⁵⁰ "Al enfermo de grave mal recetará el kamili, primero conjuración del hechizo, ya que es una cosa sabida que toda enfermedad proviene de un desequilibrio en las funciones orgánicas, en que actuó la fe mala de los enemigos, en muchas maneras, y entre otras, en forma de pensamiento que compromete el encanto de la naturaleza. Luego vendrá una frotación con sapos, culebras, ranas, todo animal que vivía pegado al pellejo del suelo, y, según sea el mal, con ropa de uso diario y particular del paciente, puesto que es admisible que el mal se albergue en la piel junto al vestido que la roza continuo, pero en cualquier caso la curación cumple solamente el primer periodo si consumada la ceremonia no se echaran los medicales servidos a la corriente del río o al *laykakay* a fin de que la tierra, paridora y tragadora como es, cargue con el mal y lo filtre" (B.T XXV: 3).

mejor, todavía, procurar su perdón mediante ofrendas y holocaustos. Sólo así se conseguiría la curación deseada".

¿A qué se debe este interés en el chamanismo y en la cosmovisión andina que lo sustenta? Los artículos de Churata y Ordoñez demuestran, una vez más, la influencia de la cultura indígena en conformar una "cultura andina" que todos los sectores sociales y raciales de la región compartían. Esto se ve de manera muy clara en el uso de los servicios de los chamanes. En otros términos, los grupos no indígenas de la región se habían indigenizado, pues si bien el chaman cura a sus pacientes valiéndose de ciertos productos que suministra en cantidades y tiempos precisos, la curación completa del enfermo depende mucho de su fe en los fundamentos y principios del chamanismo. De no ser así, no hay curación satisfactoria.

Recuérdese que en "El kamili" el narrador cuenta en primera persona cómo se le cura su mal de amores; en "Marcelino Kanawiri" una pareja de mestizos pretende sanar a su hijo con un chamán. Más aún, Pastor Ordoñez apunta que el curandero Marcelino Kanawiri gozaba de "gran renombre entre la numerosa plebe de placeras, carniceras y queseras de la ciudad, debido a su fama de Layka y Kolliri. Fama que le rodeaba de un ambiente de respeto y temor, hasta entre algunos *decentes*: [el énfasis es mío] esto es, de la clase social alta y distinguida- (1). Kanawiri, según Ordoñez, había alcanzado este prestigio por su carisma, sus cualidades personales y sus conocimientos fruto de una educación que no era formal.

Emanaba todo su aspecto una simpatía natural y espontánea [sic] por su inteligencia vigorosa y sana, que había logrado imponerse a todos, sólo debido a sus grandes cualidades. Era el Kolliri de mayores prestigios de la marca. Sin educación alguna, la aureola de superioridad que le formaban las glebas ignorantes, se justificaba por su perspicacia instintiva.

Por otro lado, Churata señala que el chamanismo era la última esperanza de aquellos que a pesar de poder afrontar los altos costos de la medicina occidental, no podían ser curados por ella. No importaba si finalmente curaba o no la enfermedad.

Lo importante era que se lo utilizaba como el último recurso porque se creía en su poder curativo, lo que indica la "indigenización" de los sectores más ricos de la región.⁵¹ Esta preocupación también sugiere que la mayoría de la población serrana recurría a los

⁵¹ "... especie de Abasvero, él [shaman] y su kollawayo-allaka llegan siempre a tiempo, cuando la ciencia europea se muestra incapaz de salvar la vida del hombre rico. Entonces salta de su allaka todo el mundo de la hechicería, de sus ojos todos los recursos medico hipnóticos imaginables. Y a veces acierta y acaso siempre, porque de no curar el mal, establece el conducto maléfico por donde llegó la pasión enconada y el odio sórdido del enemigo que, a cambio de mucho dinero, compró del yatiri esa vida que ahora ya es imposible de reatar" (B.T. XXV: 4).

chamanes o curanderos por la ausencia de un sistema de salud implementado por el gobierno.

En el terreno económico y social, en su representación del mundo indígena los miembros del Grupo Orkopata abordaron sincrónicamente los "ayllus que sobreviven a la acción destructora de la dominación española y la centuria republicana."⁵² El ayllu fue concebido -valiéndose de metáforas biológicas- como una forma celular de organización y reproducción socioeconómica y cultural igualitaria que conservaba una serie de costumbres y rituales particulares a manera de genes fuertes que se transmiten de generación en generación y que influyen en los pueblos mestizos.⁵³ Según Julián Palacios, "el espíritu del ayllu, las costumbres ancestrales, la organización de la vida colectiva, la cooperación en todos los actos sociales, llamados en Aymara AYNÍ, JAHIJATA, COIARI, MINKKA, ÑIKKUTA MURUÑA, etc. se manifiestan todos los días en una forma precisa que parece ritual" (B.T. XXXII: 2). Más adelante Palacios define algunas formas de cooperación y solidaridad al explicar la costumbre indígena de construir colectivamente la casa de las parejas recién casadas:

*La edificación de la TAPA, o sea la casa de la nueva pareja, da oportunidad a la sociedad a contribuir con el AYNÍ o sea lo que cada uno da para que se edifique la casa"; "la cooperación en las labores agrícolas en la AYNOKAS, el préstamo de lo que se necesita con urgencia, CHARI, la prestación de servicio mutuos llamado MINKKA, etc."*⁵⁴

En el *Boletín Titikaka* se remarcó el hecho de que el ayllu era una forma sólida y viva de organización. Los incas lo utilizaron para organizar el Tawantinsuyo. El ayllu era la base fundamental de la política de población incaica que trasladaba grupos étnicos (aliados o rebeldes) de su lugar de origen a otro para formar nuevas comunidades.⁵⁵

⁵² Julián Palacios, "La Pedagogía de Mayku Qqapa y Mama Ojllu" (B.T. XXXII: 1).

⁵³ "Estas cosas que se observa en la vida del ayllu no pueden de llevar al convencimiento que el ayllu, esa organización biológica de la sociedad indígena, ha resistido todos los embates de cuatrocientos años de hostilidades i que vive dentro de las haciendas i se impone en los pueblos mestizos que se someten á los ritos i costumbres absorbentes de la raza fuerte" (Palacios B.T. XXXII: 2).

⁵⁴ Para demostrar la vigencia de los valores de cooperación y solidaridad en el ayllu, Julián Palacios narra la siguiente historia: "Un caso ocurrido en el distrito de Cuyocuyo, de la provincia de Sandía, i presenciado por don Juan Mercado, muestra el arraigo de dichas enseñanzas. En el estrecho valle que mencionamos se encuentra la andenería más perfecta de este Departamento de Puno, y en medio de las tierras cultivadas en el cerro se quemó, una noche, la casa de un indio. Al día siguiente preguntaban varios mestizos del pueblo, entre los que estaba el Diputado por la Provincia, D. Juan Mercado, cuál era la casa cuyo incendio se había visto la noche anterior. Un indio señalaba la casa de techo más nuevo i nadie pudo explicarse que eso fuese verdad, antes de que el indio diera la siguiente explicación. Habría sido una vergüenza para el AYLLU que INTI [Dios sol] viera amanecer una casa quemada en la noche anterior. Los miembros del ayllu habrían quedado QHENCHA si tal hubiera ocurrido. Todo el ayllu había concurrido con lo necesario para poner techo a la casa incendiada antes de que saliera el Sol" (B.T. XXXII: 2).

⁵⁵ Pastor Ordóñez, al referirse al origen étnico de su personaje Marcelino Kanasviri, alude a estos grupos trasladados que recibieron el nombre de mitimaes: "Marcelino era también ichochiri (

Siguiendo con la metáfora biológica, los ayllus eran las células que conformaban el cuerpo del imperio.⁵⁶ Durante la Colonia, la administración española impuso nuevas formas de ordenamiento político, social y económico tomando como base el ayllu y creando las encomiendas indígenas. En cambio, al crearse la República, lejos de utilizar las exitosas experiencias de organización del imperio incaico y de la Colonia, se profundizaron las condiciones de marginación y explotación de los indígenas con una política -que se conoce con el nombre de "segunda conquista" que destruyó la mayor parte de los ayllus al parcelar y privatizar las tierras comunales. Todo ello provocó la creación y la expansión de las haciendas."⁵⁷

En oposición a las políticas contra el ayllu, el *Boletín Titikaka* promovió el estudio y el diagnóstico de la comunidad indígena en relación con la expansión de las haciendas y la pequeña propiedad indígena.⁵⁸ También fomentó la conservación de las formas de organización socioeconómicas colectiva y solidaria del ayllu.⁵⁹ Como se sabe, esta forma de organización inspiró a muchos intelectuales indigenistas para implantar el socialismo en el Perú. En vez de construir un socialismo a partir de la nada, existían condiciones favorables para hacerlo:

...) De esos ichomitimaes de procedencia dudosa, transportados en época legendaria de alguno de los fértiles valles de la costa Norte y que apenas se adaptan hoy, con lentitud desesperante, a las costumbres del país. Sus leyendas guardan el vagoroso y tenue recuerdo de la calurosa región de donde fueron transportados; Sus creencias no se conforman con la viril tradición aymara, entre los que viven como extraños, conservando ancestrales costumbres, guardando esquivos la pureza de su raza" (B.T. XXVII: 1)

⁵⁶ "... la labor de la pareja legendaria i maravillosa ha dejado organizado un organismo compuesto de células tan solidarizadas como las de un cuerpo biológico, como el AYLLU, que es todo cooperación para conseguir el bienestar colectivo" (Palacios, BT. XXXII: 2-3).

⁵⁷ "No cabe duda que los esfuerzos de los fanáticos conquistadores para conseguir la desaparición de cuanto había de PAGANO en el pueblo conquistado, culminó con la labor de Francisco de Toledo que dejó el germen del gamonalismo en las encomiendas i una organización municipal en las reducciones. Los nombres dados a los funcionarios de los ayllus que todavía hemos encontrado, de alcalde, segunda (o alcalde segundo), regidores, alguaciles etc., que son castellanos, prueban que fueron municipalidades rurales cuyas funciones habrían sido buenas si los corregidores no hubieran convertido en sirvientes a las autoridades municipales del ayllu. Esa organización colonial i la del ayllki incaico han sido olvidadas en la organización política de la república, i los gobernadores i suprefectos [sic], incapaces para comprender la trascendencia social de la vida del ayllu, han seguido usufructuando los servicios de los "erivarados", hasta que las quejas frecuentes contra los abusos cometidos por los "KKARA WAJJTAS" que vienen a la sierra a hacer algo por la vida respaldados con un nombramiento de autoridad, aunque sea ad honorem, (?) han dado lugar a que se dicte decretos que suprimen los envarados i prohíben teóricamente las exacciones de los indios" (Palacios B.T. XXXII: 2).

⁵⁸ En la publicación del llamado "Seminario de Cultura Peruana que se propone el estudio de problemas nacionales en forma intensiva y metódica, siendo su labor, por este motivo una de las más interesantes del Perú actual" se incluyen tres cuestionarios titulados: "Cuestionario Nro. 1: Comunidades Indígenas". "Vuestionario Nro. 2: Peruana Propiedad Indígena". "Cuestionario Nro. 3. La hacienda o finca" (B.T. XXVII: 3).

⁵⁹ "El indio tiene, en efecto, muy recomendables costumbres, como también las tiene, otras, hasta el extremo abominables. Una de sus buenas costumbres es la cooperación. Trátase de hacer las chacras, trátase de construir una casa, trátase de enlazar en matrimonio una pareja, ó de reparar una falta, el indio incondicionalmente acude con su ayuda moral, material y pecuniaria, o cuándo menos á hacer espíritu de cuerpo. Esto que se llama el ayrii es cosa que hay que aprovechar para fundamentar un mejor modo de vida" (Vásquez B.T. XXX: 2).

Nunca creímos que las tendencias socialistas hubiesen venido de Europa. Socialistas somos nosotros por espíritu de raza y sugerencia telúrica [el énfasis es mío] (Armaza B.T. XXVI: I).

No había más que establecer una estructura socioeconómica socialista en las comunidades indígenas si se pretendía "dinamizar el Perú económica y socialmente".⁶⁰

¿Qué hizo posible que la religión, la medicina tradicional y el ayllu sobreviviesen a la Colonia y a la República? Tres explicaciones se encuentran en el *Boletín*. La primera es una explicación esencialista que señala que estas prácticas culturales sobrevivieron porque la cultura indígena era fuerte y estaba enraizada biológicamente en los indígenas. La segunda es la explicación histórica, que acabamos de analizar, que reconoce que varios elementos de la cultura indígena fueron promovidos por los incas y respetados por los españoles, aunque otorgándoles otras funciones que posibilitaron el establecimiento del orden colonial. La tercera explicación subraya que la cultura no es natural ni heredada sino que se aprende. De esta forma, en un artículo sobre la educación titulado "La pedagogía de Mayku, Qqapa y Mama Ojjllu (Apuntes)" (B.T. XXX11), Julián Palacios aseguraba que los indígenas mantenían su cultura debido a que practicaban una educación familiar. Palacios hace un rastreo histórico de este fenómeno y encuentra sus orígenes en la fundación del imperio incaico. Manco Cápac y Mama Ocllo -los protagonistas del mito de fundación del Tawantinsuyo- edificaron el imperio civilizando a los distintos grupos étnicos que poblaban los Andes con un efectivo sistema educativo que hizo que los "naturales" adoptaran los principios y valores fundamentales: *Ama suwa, ama llulla, Ama quella* (No seas ratero, no seas ocioso, no seas mentiroso).⁶¹ La efectividad de esta enseñanza según Palacios, radicaba en el hecho de que estaba

⁶⁰ "... superviven en la Sierra formas económicas de asombrosa vitalidad: las Comunidades indígenas. El colonismo fue impotente, precisamente por sus métodos económicos retardados para destruir aquellas formas. Las Comunidades, de inmemorial existencia y hondo [sic] raigambre histórico, resistieron los embates del latifundio; y sobre ellas no cabe establecer sino el socialismo, si se postula dinamizar el Perú económica y socialmente. Vitalizando la supervivencia de las cooperativas de trabajo en la organización comunal indígena y liquidando el latifundio, el marxismo es la única política posible aplicable a nuestra realidad social" (Mendoza Díaz B.T. XXXIV: I).

⁶¹ "Nadie puede atribuir a MAYKU QQAPA que haya tenido rival en actividad para organizar pedagógicamente todo el complejo social que la historia llama TAWANTINSUYO. Garcilazo i los demás cronistas que se ocupan de la fundación del Imperio Incásico concuerdan en afirmar que el primer Inca se ocupó de **enseñar** a los hombres el oficio de ser hombres i su mujer MAMA OJJLLU o sea la madre que tiene en su regazo al pueblo, enseñó a las mujeres a ser "mujeres de verdad". Los aspectos religioso i político deben estar pues subordinados a la labor pedagógica de esta pareja admirable que ha pasado por los campos enseñando todo lo que era necesario para convertir a los naturales desorbitados en elementos sociales activos, disciplinados i subordinados a las máximas leyes: '**AMA SUWA, AMA LLULLA, AMA QUELLA**'" (Palacios B.T. XXXII: 1).

estrechamente vinculada a las actividades económicas, algo que no ocurría en la educación estatal que tenía horarios, programas de estudio y reglamentos muy rígidos.⁶²

Palacios es quien con mayor claridad tiene una concepción orgánica de la cultura indígena. Su énfasis en el análisis holístico hizo que considerase que todos los aspectos de la vida cultural indígena conformaban sistemas integrados que le daban coherencia a la cultura. En vista de que la eficacia de la educación familiar indígena para crear un tejido social se había comprobado y que el sistema de educación oficial había fracasado, Palacios demandó rescatar y luego profundizar el estudio del sistema de educación indígena.⁶³ Según él, ese sistema -aparte de ser propio- tenía todo el potencial para construir la nación integrando a todos los peruanos.⁶⁴

3. LA NARRATIVA DEL INDIIO Y SU MODERNIZACIÓN POLÍTICA

Paralelamente a la narrativa que otorgó a la cultura indígena el rango de cultura compleja -subrayando sus potencialidades y virtudes- y que rescataba algunos de sus elementos para construir una cultura nacional peruana, se encuentra otra narrativa en la que se constituye la identidad política de un indígena que ya está inscrito en el proceso de modernización de la sociedad peruana. Esta segunda narrativa construye la imagen de un indígena con un poder de gestión político y social autónomo, que realiza de manera pasiva una serie de acciones útiles para el país.

⁶² "[la pedagogía] de **MAYKU QQAPA i MAMA OJJLLU**, que sin reglamentos, programas, horarios ni máquinas, probablemente consistía en recorrer los campos enseñando al pueblo productor la manera de cultivar el agro, criar ganado, hacer sus habitaciones, etc. i a las mujeres, el cuidado de los niños, la administración de la casa, la cooperación con su compañero, como se ve hoy misino" (Palacios B.T. XXXIL 3).

⁶³ "El espíritu del ayllu, las costumbres ancestrales, la organización de la colectiva, la cooperación en todos los actos sociales (...) se manifiestan todos los días en una forma precisa que parece ritual. Y esas manifestaciones del espíritu de cooperación y asistencia mítica no pueden ser producto de la política egoísta, de quienes sólo aspiran a tener mando, sino de una política pedagógica en que se llegó a conseguir que cada hombre y cada mujer llegaran a ser los verdaderos maestros de sus hijos i que cada miembro de ayliki tuviese oportunidades para contribuir a la seguridad del éxito de la vida de cada niño (...). Parece, pues, en estos tiempos de predicación de ideales proindígenas, muy urgente [es] el estudio de esa pedagogía de **MAYKU QQAPA y MAMA OJJLLU**, a fin de organizar nuestros sistemas de educación sobre bases que tengan la solidez de **SAJSAYWAMAN** y las chulipas de **SILLUSTANI y KUTIMAPU**. Los serranos no podemos aclimatar las pedagogías de Froebel, Pestalozzi, John Desvey, Tolstoy, Lietz, Winecken, Montessori, Clarapade i mil más, porque este clima es frío para que esas semillas den frutos apetecibles. Parece que nos encariñamos cada día más y más con lo que tenemos como fruto de nuestra tierra i producto del ingenio de nuestra raza. Por eso quisiéramos reconstruir la **PEDAGOGIA DE MAYKU QQAPA Y MAMA OJJLLU** para nuestros hermanos indios" (Palacios B.T. XXXII: 2).

⁶⁴ "La pedagogía nacional formada a base de la de **MAYQU QQAPA y MAMA OJJLLU**, será democrática i aplicable a indios y cholos de la sierra i tal vez a los negroides de la costa. Por eso sería acertado dejar el Parque Universitario i salir al campo a darse cuenta de lo que allí pasa para reorganizar la educación nacional democrática, sin división de razas sino se quiere preparar oficialmente la lucha, si se desea *hacer Nación que es lo que todavía no tenemos en el Perú*" (el énfasis es mío) (B.T. XXXII: 1-2).

Así, en las páginas del *Boletín Titikaka* se concibió la modernización del indígena en términos de la manera en que el Estado-nación peruano constituía al indigenaciudadano. En esta narrativa se describió, por un lado, cómo el indígena era reprimido por el Estado-nación al exigírsele cumplir sus deberes de ciudadano, y por otro, cómo el indígena-ciudadano se constituía en sujeto del Estado-nación peruano al cumplir sus deberes y exigir el respeto de sus derechos. La represión de los indígenas fue considerada injusta en la revista, pues a pesar de que ellos cumplían sus obligaciones con el Estado de manera eficiente⁶⁵ -pagando impuestos, acudiendo al servicio militar obligatorio y participando en los programas de construcción civil del gobierno como mano de obra gratuita-, no gozaban de los derechos que les garantizaba la Constitución y las leyes.⁶⁶

La construcción de los indígenas como sujetos ciudadanos fue un tema de constante preocupación en el *Boletín*. Por un lado, hay varios ensayos en los que se aborda cómo los indígenas exigían una correcta administración de justicia que respetara sus derechos a la tierra reconocidos por documentos legales coloniales y republicanos. Churata señalaba, por ejemplo, que el indígena reclamaba sus tierras porque éstas eran su único medio de subsistencia y el único espacio donde ejercía su libertad. En vez de combatir esta actitud pleitista, Churata sostenía que había que alentarla sin importar que los indígenas hicieran un uso correcto o no de sus derechos, pues el ejercicio de los derechos de ciudadano era ya un buen principio para que el indígena entendiese y asumiese las nociones abstractas de patriotismo y ciudadanía.⁶⁷

El ejercicio de la ciudadanía por parte de los indígenas a través de la demanda al derecho a la educación fue otro tema que se abordó en el *Boletín*. Se registró, en efecto, el cambio del "mito de Inkarrí al mito de la educación", como dice Carlos Iván Degregori (1986). Este cambio consiste en que los indígenas dejaron de lado el mesianismo de la

⁶⁵ "En el ejército, construcción de caminos i otras actividades que requieren esfuerzo hercúleo, el indio es un titán" (B.T. 111-2).

⁶⁶ El siguiente párrafo es bastante ilustrativo: "El indígena entiende la moral sólo desde el punto de vista económico, y no tiene ni nociones de civismo; solamente cuando viene a la cabaña, o ayllu, el gendarme o el comisionado, o recaudador, a fin de hacer efectiva su contribución rural, o, cuando en la plaza del distrito se le ha tomado como recluta, para que sirva en las filas del ejército, se da cuenta que tenía deberes con el Estado" (Vásquez B.T. XXXI: 2).

⁶⁷ "Es natural que Vásquez conserve aún conceptos equivocados al juzgar la sicología y organización del indio. Por ejemplo, considerar un vicio el espíritu de pleitista impenitente del aborigen, es desconocer muchas verdades y de antemano refrendadas. El indio pleitea por instinto de vida; y hay que cultivar ese espíritu, pues que de su desarrollo depende su capacidad para aceptar la idea abstracta de patriotismo. Además, éticamente, con ética económica, el indio pleitea su parcela, su chujilla, su musíña, el reducto de su libertad, y no terrenos que no cultiva y que menosmente le sean inútfles" (Churata B.T. XXXI: 2).

utopía andina⁶⁸ como principal motivación para rebelarse y asumieron que la educación en castellano les permitiría salir de su condición de dominación y marginación. Por cierto, la creencia en el mito de la educación cuestionaba algunos elementos de la cosmovisión mítica indígena; los indígenas, en vez de rebelarse con la idea del retorno a un pasado esplendoroso que los llevaba a la muerte segura, escogían la educación para llegar a interactuar en una supuesta igualdad de condiciones con el mundo mestizo y blanco. Emilio Vásquez relata que en la zona de Puno, algunos indígenas licenciados del ejército y algunas mujeres fundaban escuelas para educar a ansiosos alumnos que querían aprender a leer y a escribir en castellano.⁶⁹ Pero también señala que esas escuelas no duraban más de un año, porque los maestros no recibían sueldo o se aburrían de los problemas que no podían solucionar por incapacidad personal.⁷⁰

En el mismo sentido, en su reseña al libro *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel, Churata apuntaba que los personajes de esta obra no eran ficticios ni el resultado de las políticas de integración del indígena llevadas a cabo por el gobierno. El profesor, el soldado, el predicador, el revolucionario, el evangélico indígena de la obra de Valcárcel existían en la realidad. Todos ellos eran el producto del "dinamismo indígena", reflejado en hechos como que en Puno el maestro indígena Manuel Zúñiga Camacho hubiera fundado y financiado personalmente una escuela de maestros indígenas.⁷¹ En una actitud de desafío ante la Iglesia Católica que tenía el monopolio de la educación primaria, Zúñiga Camacho invitó a la Iglesia Adventista y pidió autorización al gobierno

⁶⁸ "... la utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca. Encontrar en la reedificación del pasado, la solución a los problemas de identidad(...) la utopía andina no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es también un intento de vislumbrar el futuro. Tiene estas tres dimensiones. En su discurso importa tanto lo que ha sucedido como lo que va a suceder. Anuncia que algún día el tiempo de los mistis llegará a su fin y se iniciará una nueva edad" (Flores 1986: 14, 84).

⁶⁹ "La lectura y escritura es uno de los aspectos que en cuanto a su instrucción le interesa al indio" o "Yo quiere aprender a leer, dice el indio" (Vásquez B.T. XXXI: 3).

⁷⁰ "Hay en esta parte de la sierra del Perú, una buena cantidad de escuela particulares regentadas por unos entusiastas indígenas licenciados del ejército, y también por algunas mujeres con deseo de comerciar, que ávidas de enseñar instalan escuelas, pero que á la verdad no duran un año, á causa de la no remuneración del trabajo, o porque el maestro se ha aburrido encontrándose con problemas pedagógicos que no puede resolver por falta de capacidad profesional y acaso mental" (Vásquez B.T. XXXI: 3).

⁷¹ "... los documentos de su arquitectura son simples y están a la vista- los ha visto principalmente en puno -el indio profesor -el karabotas -el indio apóstol -el revolucionario- el obrerista etc- y eso no es literatura ni producto de una imaginación fácilmente impresionable- esa tempestad puede constatarse a poco de poner seriedad en la atingencia -el indio evangelista o más propiamente el estado social evangelista de la indiada kolla no es literatura ni tampoco fruto de acción agena al dinamismo indígena -el indio evangelista es obra de un indio -MANUEL CAMACHO -obra de su perspicacia y de su tenacidad camacho el indio apóstol sostuvo por largos años (1905-1910) con su peculio y esfuerzo una escuela de la que fue maestro y auxiliar preparando diez profesores indígenas que luego echó como sernilla en las dilatadas pampas de kota y pallalla kollacachi y viluyo" (Churata B.T. 18: I).

para crear un sistema alternativo de educación donde los maestros indígenas ejercitaran su profesión.⁷² Esta experiencia tuvo bastante éxito y en ella se formó una generación de indígenas adventistas que articuló su propio proyecto de acceso a la modernización adquiriendo una profesión o aprendiendo varios oficios luego de haber aprendido a leer y escribir en castellano.⁷³ Para enfatizar el éxito de la experiencia adventista, Churata relataba el caso del indígena Carlos Pacho quien aseguraba que la alfabetización no sólo significaba un progreso personal sino también el del país. Churata cita un fragmento de la carta que Carlos Pacho le envía a un "hermano" adventista indígena que estudia en Argentina -un hecho inconcebible en la época- recomendándole que escriba diariamente en castellano copiando y analizando textos para corregir errores y perfeccionar la redacción.⁷⁴

El gobierno peruano, luego de permitir varios años esta exitosa experiencia de educación alternativa, cerró sus escuelas. De ahí en adelante, a los adventistas sólo se les permitió administrar algunas escuelas y granjas-piloto y predicar su religión en un reducido número de iglesias. La Iglesia Católica y los gamonales presionaron al gobierno para que estas medidas se tomaran, al ver amenazada su hegemonía. Para ambos, el "indio leído, indio perdido" (Montoya 1980: 35) era una amenaza pública, pues enterado

⁷² El historiador Antonio Rengifo señala que otros líderes indígenas del departamento de Puno invitaron a la misión adventista. "La primera misión adventista se instala en la parcialidad de La Platería en 1913. Los adventistas proselitizan con cierta rapidez a los indios, pese a la virulencia de los ataques del gamonalismo, pues cuentan con fondos provenientes del exterior y con el apoyo de la embajada norteamericana en Lima. Penetran por medio de la creación de escuelas y el otorgamiento de servicios sanitarios. Predican la igualdad entre los hombres y tratan a los indios como sus iguales. Les enseñan sus derechos ciudadanos y a cumplir con sus obligaciones cívicas. Habitúan a los indios a la temperancia, la higiene, la responsabilidad y la disciplina. Los indios adventistas no acuden a las fiestas patronales ni a las procesiones y han morigerado totalmente sus impulsos de responder con medios violentos a los abusos de que son víctimas. Los indios que están fuera del control de la organización adventista, continúan periódicamente sus levantamientos hasta el año 1925, en que declinan" (1988: 70).

⁷³ y entonces comprendiendo ¡comprendiendo! que el sacerdote es un elemento negativo para el progreso del indio (en esta época y en aquella) invitó a los adventistas a llevar su obra a esa región -el milagro adventista de chucuito es fruto de un indio apostólico icamacho! la simiente ha fructificado y no son ya diez los profesores acaso sean doscientos- el primer automóvil -correo que se conoce en la región no lo trae un gringo ni siquiera un misti lo trae un indio JANKO" (Churata B.I 18: I).

⁷⁴ veamos estos párrafos de una carta de carlos pacho -evangelista desde luego- dirigida a su hermano laborista en lima. 'Con orgullo hice saber a usted del progresivo hermano Eustaquio Chambi Sosa en Argentina (Chambi es estudiante de enfermería en una universidad de esa república). Según mis opiniones que tengo nuestro país surgirá más alto en la escala del progreso, como acabo de indicar en el ejemplo de un joven estudioso, intelectual, moralmente-, a fin de que usted no dejes de estudiar sin necesidad de maestro es decir en unánime con su señora. Les recomiendo escribir diariamente sequiera un troso de las lecturas siempre haciendo análisis del texto y corrigiendo los errores que hay, así ustedes aprenderá de un modo práctico y agradable a escribir el castellano lo digo por experiencia propia y para provecho de ustedes, ojalá sea seguido me indicación'.

carlos pacho está empeñado en optar título de normalista y en el empeño lucha con su deficiencia de castellano y con lo inadecuado de enseñanza -que esa manera de expresarse no revele un estado de ánimo tempestuoso lo negará el necio o el gamonalista" (Churata B.T. 18: 1)

de sus derechos podía recurrir al poder judicial, demandar que se le pagase por su trabajo o reclamar la devolución de sus tierras.

La importancia de esas escuelas para la región de Puno es que en ellas se produjo una revolución cultural moderna. En esos centros de estudios se formaron indígenas "pleitistas" que, una vez alfabetizados en castellano, se enteraron de sus derechos, reclamaron que el gobierno los respetase y demandaron a los hacendados y gamonales por abusos y usurpación de tierras. Asimismo, cuestionaron las contribuciones obligatorias que hacían a la Iglesia Católica y dejaron de participar en las festividades religiosas que los perjudicaba económica y moralmente (de acuerdo a la costumbre del "alferado", los indígenas estaban obligados a financiarlas con sus magros ingresos).

Por otro lado, en esas escuelas se educó el grupo de escritores indígenas que, utilizando el alfabeto castellano -hay que recordar el problema de la ortografía andina-, escribió teatro y poesía en quechua y en aymara.⁷⁵ De ese modo, los indígenas no sólo tenían una cultura oral tradicional de la cual se podía utilizar y rescatar valores, conocimientos, costumbres e instituciones sino que ya practicaban el "gran arte de la literatura" en lengua indígena, como fue el caso del dramaturgo y poeta Inocencio Mamani.

La poesía y el teatro quechua fue de fundamental importancia para el Grupo Orkopata. Por un lado, confirmaban la tesis del advenimiento de una literatura quechua enunciada por José Carlos Mariátegui en los *Siete ensayos de la realidad peruana* (1928).⁷⁶ Por otro, la existencia de artistas, técnicos y profesionales indígenas acabó con todos los estereotipos y prejuicios deshumanizantes que tenían los mestizos y gamonales respecto a ellos.⁷⁷

También existen textos donde se reflexiona sobre la modernización del indígena a medias. La preocupación sobre el hecho de que los indígenas no entendían bien los principios del sistema judicial es, por ejemplo, abordada en una nota periodística de

⁷⁵ "inocencio marnarú estrenará TUQUYPAJ MUNASKAN linda comedia en keswa y ese acontecimiento por ser de un indio de donde procede y de un indio de 18 años parece sobradamente indicador -pero tuquypaj munaskan es la segunda de sus obras teatrales -a los catorce años escribía la primera SAPAN CHURI-" (Churata B.T. 18: I).

⁷⁶ José Carlos Mariátegui demostró su entusiasmo por Inocencio Mamani dando acogida a dos artículos que trataban de su persona y obra en la revista *Amauta*. Gabriel Collazos, "Un drama indígena" (Año 11, 14, 1928: 3 I), y José Gabriel Cossio, "Tuquypajja Munaskan" (Año 11, 14, 1928: 41-42).

⁷⁷ "¡como estos caso mil! -cuando desde hace siglos se repite que el indio es un degradado incapaz que no soporta ni menos canaliza la civilización y se ve lo poco que ha mostrado ¿qué deberá pensarse?"(Churata B.T. 18: I).

Mateo Jirka titulada "Un indio" (B.T. 21: 3). En ese artículo, el protagonista es un indígena dedicado a la crianza de alpacas que, a pesar de haber asesinado por celos al supuesto amante de su mujer, está libre. Lleno de arrepentimiento, después de muchos años de haber sido declarado inocente, reconoce haber cometido el delito y exige ser encarcelado. Según el autor del artículo, el indígena no entendía que estaba libre porque el sistema de justicia occidental necesita pruebas para declarar a alguien culpable de un delito y porque, además, los delitos prescriben después de un determinado número de años.⁷⁸

Este relato es significativo, a pesar de que el indígena es representado como alguien que no entiende el sistema judicial. En primer lugar diseña un personaje indígena relativamente próspero, pues llega a mudarse a la ciudad de Arequipa. En segundo lugar, reproduce el discurso oral de un personaje que habla un castellano pronunciado con las reglas fonológicas del aymara. En tercer lugar, es una persona que quiere pagar la culpa del crimen que cometió debido, principalmente, a la sanción social de su comunidad y no al real entendimiento de un sistema de justicia que lo considera inocente. Estas tres características nos hacen pensar que se trata de alguien que se ha integrado a medias al Estado-nación peruano. Esta singular situación coloca al autor del relato en una posición de conflicto epistemológico que trabajaremos en la próxima sección: no entiende las razones que llevan al indígena a actuar de una manera distinta a un occidental y se ve obligado a considerarlo un loco o irracional cuando éste insiste en ir a la cárcel. Al final

⁷⁸ Mateo Jirka en la nota periodística titulada "Un indio" cuenta la siguiente historia: "En el Juzgado del Crimen donde me emplearon, cierto día se presentó un indio manifestando en castellano aymara el deseo de entrar a la Cárcel Pública a pagar un delito que se atribuía. ... Toméle por loco. Pero él se expidió de esta manera escalofriante: -Siñur; jase noibe años, yo me lo bebes cuntento en el cordellera como allpaketas; pero una noche supe que la imilla resebeó rebosos del hejo del Tatacora; sego de colera lo hurqué con el sogas (y mostró una cuerda de crin de caballo) y lo dejé morto sentadu con un latego en el manu sobre los batentes del poirta di la chujlla iparesca vevus, siñur! El moirte solo descubrero dispois ... Il Jois no tenca testegos, y como yu ya era hunrados no me lo maliciaron.

Todo la pasó, pero yu no me la vevea tranquelo; la fegora del moirta, sentados en el puerta, agarrando la latego me lo meraba sempre ... Me bendé terras; me bendé ganadus; me lo foé Arekepas, Tampus; pero esta fegora está en todas partes, siñur; ¡y todos me lo desconfean e me desen la malacara!

Constemóme el singular relato, pero hube de confesar al hombre que yo no era el Juez, sino un simple plumario, un candidato a kelkere. Le indiqué la mesa del magistrado que, onomatopéyico, recibía declaraciones frente a un crucifíco. El Juez me ordenó investigar sobre el paradero del proceso, que según el indio, se había seguido hacía nueve años.

Después de mucho esfuerzo pude dar con él, y coincidía en todo con la versión del hombre. Al estudiarse la instrucción se encontró que había prescrito a causa del tiempo transcurrido; por lo que el Juez indicó al interesado que podía retirarse; que su pena estaba pagada; que por más que insistiera no entraría a la Cárcel.

Retirándose el infeliz, entre lloriqueos profirió estas palabras:

- ¡Se yo no poides beber lebres!

Durante varias semanas vagó por las puertas de la Corte de Justicia, mirando a través de las ventanas el interior del Juzgado, y por la puerta de la Cárcel los firmes barrotes de los calabozos.

Por fin se perdió esta alma oscura, (o quizá luminosa), dejando un vago temblor en irá alma, como el paso de un cometa en la pampa del Ande" (B.T. 21: 3).

del relato, Jirka expresa sus dudas respecto al motivo que lleva a su personaje a actuar de esa manera diciendo:

... por fin se perdió esta alma oscura, (o quizá luminosa), dejando un vago temblor en mi alma, como el paso de un cometa en la pampa del Ande (B.T.21: 3).

En el fondo, esta narrativa tenía el objetivo de construir la imagen de un indígena ciudadano. Las referencias a un indígena víctima del Estado y de la Iglesia buscaban expresar que los indígenas estaban ejerciendo de manera limitada su ciudadanía. Para reforzar la imagen favorable de un indígena que cumplía una función en la sociedad, los escritores del Grupo Orkopata recurrieron en sus relatos a personajes reales: los chamanes Marcelino Kanawiri y Tata Ulogio, el domador de caballos Benito Kaira, el poeta Inocencio Mamani y el profesor y promotor de escuelas Manuel Camacho son sus protagonistas. El uso de personajes individuales también se construyó en oposición a la narrativa racista y deshumanizadora según la cual el indio siempre actuaba en grupo. Como se vio en el capítulo anterior, una muestra bastante débil de esta narrativa son las generalizaciones antojadizas de Antero Peralta y Emilio Vásquez sobre los indígenas, en las que jamás se hablaba de un indígena en particular.

CAPÍTULO 6

LOS PROBLEMAS DE LA REPRESENTACIÓN

1. LAS CRÍTICAS AL PARADIGMA DE LA REPRESENTACIÓN CULTURAL

En la elaboración del constructo de la cultura indígena se encuentran varias operaciones epistemológicas que constituyeron al indígena como un otro. En primer lugar, los intelectuales constituyeron a la cultura indígena como objeto de estudio usando la noción "cultura [que] es la principal herramienta para hacer otro" (AbuLughod 1992: 123), y ordenaron y clasificaron las prácticas culturales en un sistema coherente en el que todas ellas estaban relacionadas y cumplían funciones estructurales, dejando de lado las contradicciones y conflictos. En segundo lugar, adoptaron la posición de sujetos de conocimiento que describían y explicaban la cultura indígena. Pero al constituirse en intérpretes de esta cultura, por un lado paralizaron a su objeto de estudio negándole dinamismo y por otro silenciaron a los grupos humanos que describían. En tercer lugar, el hecho de calificar de "indígena" a la cultura andina puneña significó establecer una diferencia entre ella y las culturas mestiza y occidental.

Cuando se sitúa el uso del aparato conceptual y metodológico de la etnografía y la representación cultural escrita de los indígenas aymaras y quechuas en el contexto cultural, social y económico de la época, se encuentra las razones por las cuales se construyó un "otro" indígena en las páginas del *Boletín Titikaka*. Los artículos y ensayos de representación cultural sobre la "zona de contacto"⁷⁹ de Puno fueron escritos en castellano por escritores-etnógrafos para una población urbana ávida de tener información etnográfica acerca de la población rural que la modernización capitalista del gobierno de Leguía buscaba integral- económica y culturalmente. Si bien es cierto que también se ensayaron explicaciones económicas y sociales, el lector esperaba que la ciencia etnográfica explicase en última instancia por qué en los diferentes conflictos por la

⁷⁹ Este utilísimo término que Mary L. Pratt (1992: 4) define como "espacios sociales donde diferentes culturas se encuentran, se enfrentan o se fusionan frecuentemente en relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación -colonialismo, esclavitud o sus consecuencias que son vividas en todo el mundo hoy en día-" (la traducción es mía).

hegemonía política, social y económica que provocó la modernización capitalista en la región de Puno, se reavivaron las tensiones étnicas conocidas como la "guerra de castas" entre la población blanca, mestiza e indígena.⁸⁰ Aunque se ha demostrado que esta "guerra" fue una invención que permitió a los grupos hegemónicos ejercer la violencia para dominar a la población indígena, coincidentemente los indígenas reivindicaron su identidad étnica y diseñaron la lucha por sus derechos ciudadanos dentro de los parámetros de su propio universo cultural.⁸¹ Además, luego de aplacarse las revueltas indígenas y al constatar que las políticas de modernización que el gobierno llevó a cabo para integrar a la región puneña habían fracasado, el interés por la racionalidad indígena se mantuvo.

En esos años se empezó a vislumbrar que el principal obstáculo para la modernización era esa "mentalidad andina" arraigada entre los indígenas y mestizos. Por eso, todo acercamiento que permitiera encontrar la clave de la racionalidad indígena era bienvenido, pues si se quería modernizar la sociedad había que empezar modernizando la racionalidad indígena. Es necesario recordar que en las páginas del *Boletín Titikaka* se argumentaba que la mayor parte de los indígenas no podían aprender a leer y escribir en castellano debido a ciertas barreras culturales que no eran consideradas en el diseño de los programas de alfabetización. La exigencia legal del respeto a los derechos de propiedad de las tierras indígenas no fue atendida por los hacendados y gamonales. De otra parte, la información histórica demuestra que el proyecto de modernización agrícola llevado a cabo por el gobierno en granjas modelo donde se elevaba la producción usando alta tecnología fue impedido por los hacendados (Tamayo 1982: 96-98).

Para satisfacer la necesidad de información del público lector urbano, en el *Boletín* se escribieron artículos muy valiosos de representación cultural con una perspectiva etnográfica. No había otra alternativa, el Grupo quería que sus textos fueran leídos y que se entendieran. Por eso recurrió a algunas innovaciones teóricas y metodológicas de la etnografía norteamericana y europea. Simultáneamente, los articulistas se apropiaron del

⁸⁰ Para el público lector era incomprensible que los indígenas realizaran mutilaciones extrañas de los cuerpos de sus víctimas, la presencia de la danza y la música en las revueltas o la creencia en que los líderes indígenas se convertían en animales para escapar de sus perseguidores. Todos estos hechos hicieron pensar que los indígenas tenían otra racionalidad o mentalidad.

⁸¹ Recordemos que las fuentes escritas aluden al hecho de que la principal motivación de las revueltas indígenas fue la promesa del retorno al Tahuantinsuyo, que era recordado como una formación económica y social igualitaria y justa. Esta nostalgia por un pasado esplendoroso ha sido llamado la "utopía andina" por Alberto Flores Galindo y sirvió a los enemigos de los indígenas para inventar una "guerra de castas" que supuestamente buscaba el exterminio de la población blanca y mestiza. Asimismo, existen documentos donde los líderes indígenas se autoreconocen como "indios" escribiendo o firmando para reclamar sus derechos. Este autoreconocimiento era natural en un momento en que sus derechos ciudadanos fueron reconocidos, en tanto eran considerados "indios", en la nueva Constitución de la República de 1919.

aparato conceptual y metodológico de la etnografía para legitimar su posición de intelectuales modernos que poseían un conocimiento científico de la realidad indígena. La legitimidad del conocimiento científico se argumentaba de dos maneras. Por un lado, en un horizonte de secularización del imaginario social peruano -debido a la ciencia positivista había el consenso entre lectores y escritores de que la ciencia aplicaba "métodos modernos" para "conocer a fondo" la realidad. En ese sentido la "etnografía peruana" iba a ayudar a revelar "ese mundo desconcertante del aborigen"⁸² y a clasificar la población peruana. Por otro lado, se era consciente de que el conocimiento profundo de la realidad otorgaba a la persona que lo alcanzase una autoridad social y política para cambiarla. De allí que al estudiar la realidad indígena había que dejar de lado los conocimientos obsoletos y tener una "orientación modernísima" que sólo podía conseguirse al "acercarse a formas modernas" de teoría científica que ya se utilizaban en otros lugares del mundo, como la etnografía.⁸³

A pesar de que los intelectuales del Grupo creían que el conocimiento profesional de la cultura indígena los autorizaba tanto para diseñar políticas alternativas como para mejorar los proyectos de modernización, ellos tenían una genuina confianza en el conocimiento científico. Por eso, diseñaron su propio proyecto sobre la base del estudio científico de la realidad peruana. De otro lado también creían que era necesario analizar la cultura indígena para revivir la occidental, que consideraban decadente.⁸⁴

Los artículos etnográficos del *Boletín* se escribieron cuando la etnografía era un flamante campo de conocimiento que acababa de recibir el rango de ciencia. Con la publicación de *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922) de Bronislaw Malinowski y de otras obras etnográficas, la etnografía europea y norteamericana había alcanzado un gran prestigio. Este se fundaba tanto en que esta disciplina tomaba como modelo a las

⁸² "El doctor Pastor Ordoñez es un distinguido juriconsulto y pedagogo (...) Además de tratadista muy versado en etnografía peruana (...) posee no pequeño arsenal de materiales para hacemos la revelación de ese mundo desconcertante del aborigen" (Churata B.T. XXVII: 1).

⁸³ "... esta revista [*Revista Mexicana de Economía*] que es una prestigiosa, hace el balance de las ideas económicas del mundo en artículos de enjundiosa síntesis, y aplica métodos modernos para el estudio de la economía mexicana. Ninguna publicación con más autoridad que ésta para conocer a fondo la característica mexicano". "[*Boletín de Criminología*] Es una publicación que honra al Perú por la profundidad de sus estudios y su orientación modernísima. Entendemos que el Dr. Bernardino León y León (...) es también el animador de estas páginas que reflejan una disciplina acendrada y un plausible afán por acercarse a formas modernas de medicina penal, acá, en el Perú, donde se camina con un atraso fantástico en esta materia. Las páginas de este boletín son de una ilustre prestancia; todas ellas exhiben un alto criterio científico y nombres distinguidos de la jurisprudencia peruana" (Churata B.T. XXVII: 4).

⁸⁴ En "El kamili", Churata afirma: "Bueno es darse un baño de superstición en estos días de bancarrota y orfandad" (B.T. XXVII: 4).

ciencias naturales para llevar a cabo la investigación empírica como en su manera de presentar por escrito la información.⁸⁵

El éxito del trabajo de campo -propio de cualquier investigación etnográfica- se debe a que en él se fusiona la teoría general y la investigación empírica, el análisis cultural y la descripción etnográfica. Además, es el propio etnógrafo quien lo realiza, quien comprueba y plantea teorías a Partir de una investigación de primera mano. Sin embargo, el etnógrafo se enfrentaba a dos problemas: convencer a los lectores de su objetividad y ordenar lógicamente toda la información obtenida en bruto. Para vencer estos obstáculos, realizó elaboradas narraciones en las que usó la voz activa para enfatizar el presente etnográfico, y creó dramatizaciones ficticias de la cultura que estudiaba, en las que él participaba. Con estos artificios literarios logró que la etnografía demostrase la validez científica de la observación empírica (Clifford 1991: 148).⁸⁶ En resumen, la autoridad de la ciencia etnográfica se aseguraba usando los paradigmas de la experiencia y de la interpretación del etnógrafo (Clifford 1991: 159).

A manera de resumen, la constitución de una cultura indígena con el aparato conceptual y metodológico de la etnografía respondía a una agenda intelectual problemática. En primer lugar, los intelectuales del Grupo buscaron esencializar la cultura indígena con el propósito de demostrar la existencia de un grupo social diferente y aislado que debía integrarse a la nación antes de que sus valiosos elementos desapareciesen a consecuencia de la globalización cultural del imperialismo norteamericano. En segundo lugar, la familiaridad y el conocimiento que tenían de los indígenas los autorizaba para constituirse en sus intermediarios ante el gobierno. En

⁸⁵ Para lograr un conocimiento científico de las culturas indígenas, la etnografía procedió a elaborar hipótesis de trabajo que se desprendían de una teoría dominada por los conceptos de estructura, códigos y norma. Estas hipótesis se comprobaban o desechaban con la información obtenida en el trabajo de campo. En la etnografía la objetividad se obtenía con el trabajo de campo que el etnógrafo realizaba aplicando la observación participativa en el lugar donde se desarrollaba la cultura materia de estudio.

⁸⁶ El nuevo estilo de representación dependió de las siguientes innovaciones institucionales y metodológicas que vencieron los obstáculos que existían para un rápido conocimiento de otras culturas. En primer lugar, la valorización de la figura del investigador de campo que debía vivir en la aldea nativa, usar la lengua vernácula, permanecer un tiempo suficiente e investigar ciertos temas clásicos. En segundo lugar, el etnógrafo no debía estar más de dos años en el campo y podía usar los lenguajes nativos sin dominarlos del todo. En tercer lugar, la nueva etnografía ponía gran énfasis en el poder de la observación participativa. En cuarto lugar, ciertas abstracciones teóricas poderosas prometían a los etnógrafos alcanzar "el corazón" de una cultura más rápidamente que realizando un inventario pormenorizado de sus costumbres y creencias. Sin pasar años enteros tratando de conocer a los nativos y de entender sus complicadas lenguas y hábitos, el investigador podía buscar más bien datos concretos que le permitieran dar cuenta de la armadura central o de la estructura de una totalidad cultural. En quinto lugar, dado que la cultura era considerada una totalidad compleja y demasiado amplia como para dominarla en una investigación breve, el nuevo etnógrafo procuraba centrarse en instituciones particulares. El propósito era alcanzar la totalidad a través de una o más de sus partes (sinécdoque). En sexto lugar, la representación de las totalidades tendía a ser sincrónica al ser producto de una investigación a corto plazo (Clifford 1991: 150).

tercer lugar, la necesidad de crear una cultura nacional propia, en oposición a una cultura decadente y occidentalizada que ignoraba a la sierra, hacía que la cultura indígena fuera interpretada como una fuente de autenticidad y espontaneidad que conservaba numerosos elementos de enorme potencial, originalidad y virtuosismo. Aun en las posiciones en contra de la cultura indígena, se reconocía su fuerza y solidez que le había permitido resistir a la cultura hegemónica e incluso influir en los sectores urbanos. Estos elementos tan valiosos podían rescatarse y aplicarse en la formación de la nación o también conservarse para integrar a los indígenas a la sociedad nacional.

El Grupo Orkopata argumentó que el rescate y la preservación de la cultura indígena no eran una experiencia inédita. La administración colonial ya había utilizado las formas de organización y producción incaicas; del mismo modo, los jesuitas habían llevado a cabo una política de transculturación en su campaña de evangelización.⁸⁷ Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones del Grupo, la cultura indígena carecía de poder de gestión. El Grupo se sintió entonces llamado a dinamizar con sentido creativo esos valiosos elementos para forjar una cultura nacional.

2. LA HERENCIA COLONIAL EN EL IMAGINARIO COLECTIVO REGIONAL

La manera en que los indígenas-ciudadanos debían constituirse en sujetos del Estado-nación peruano generó opiniones encontradas que se relacionaban con el "legado colonial" -una visión polarizada de la sociedad- que tenía la mayoría de los grupos sociales puneños para construir, definir y fortalecer su propio poder e identidad social (Jacobsen 1993: 4).⁸⁸

⁸⁷ "Entiendo que después de los jesuitas ninguna institución vio en el conjunto étnico de la América, su naturaleza y virtudes elementos capaces de conducir pródromos de originalidad, aunque ello hubiese sido únicamente para la realización de sus ambiciones teocráticas. De ahí que sus métodos de conversión no eliminaran la raíz de la religión autóctona, dándole, al contrario, cierta preponderancia por lo menos en cuanto a descubrir en la simpleza de su fetichismo el acertijo del dios católico; lo que originó una adorable confusión; pues el indio ya no supo llamar sus cosas con palabras vernácula, pero siempre las concibió con ánimo panteísta" (Churata B.T. XXV: 4).

⁸⁸ Neils Jacobsen comenta lo siguiente sobre el legado colonial: "Entonces, ¿qué se entiende por 'legado colonial'? Esta idea significa la tendencia de la mayoría de los grupos del altiplano -comunidades indígenas, grandes terratenientes hispanizados, mercaderes, curas, funcionarios de gobierno, la policía y el ejército- a utilizar visiones polarizadas de la sociedad, tales como colonizadores/colonizados, españoles/indígenas, notables civilizados/bárbaros campesinos, para construir, definir y fortalecer sus propios poderes e identidad social. Como un patrón de intercambio, las relaciones de producción, la composición de los grupos sociales y la naturaleza del Estado sufrieron importantes cambios entre 1780 y 1930, la mayoría de los actores sociales en el altiplano repetidamente apelaron y confiaron en tales visiones polarizadas, destiladas de la memoria del pasado colonial, para incrementar o defender su acceso a las fuentes económicas" (1993: 4).

De ese modo, al alabar algunos el poder de gestión del indígena trataban de "desconstruir" los estereotipos de claro origen colonial que se tenían de él. Otra opinión diferente era la racista, que recreaba esos estereotipos, y que curiosamente era la que tenían los grupos de poder regional. Al parecer, la autonomía indígena fue vista como una amenaza por los propios intelectuales regionales que temían perder su posición de intermediarios y sus pequeños privilegios. Por otro lado, los indígenas modernizados disputaban los nuevos espacios sociales abiertos por la modernización capitalista que permitían el ascenso social.

Para ilustrar las opiniones a favor del poder de gestión indígena y en contra del racismo, analicemos las declaraciones de Segundo Núñez Valdivia. Pero antes es necesario recordar que la narrativa que celebraba el acceso a la modernidad de los indígenas se articulaba rechazando la de los gamonales y que existen pruebas que confirman que esta última narrativa se había creado para justificar la conversión de los indígenas a la religión católica y la extirpación de idolatrías de principios del siglo XVII. Por lo tanto, junto a las medidas coercitivas del régimen colonial que prohibían la práctica de los ritos indígenas, se creó una narrativa que otorgaba un valor negativo a los objetos y rituales andinos.⁸⁹ Sobre todo, se condenaron los rituales que se hacían con hojas de coca y las borracheras colectivas. Según el Segundo Concilio Provincial de Lima de 1576 eran castigados los que andan en borracheras o comunican con hechiceros y van a mochar guacas y hazen otra cosa contra la religión cristiana" (Citado por Adorno 1992: 372). Sin embargo, el uso ritual de las hojas de coca es el fundamento de la religión andina y "las borracheras rituales estaban directamente asociadas con y consistentemente acompañaban a los rituales religiosos andinos" (Turino 1992: 262). También es necesario decir que, antes de destruir los estereotipos del indio coquero y borracho, Segundo Núñez Valdivia declara su desacuerdo con la idea de la "degeneración de la raza" y del supuesto alcoholismo de los indígenas.⁹⁰

Luchando contra esos estereotipos, Núñez Valdivia argumentaba que la racionalidad indígena estaba en pleno proceso de secularización, un aspecto que se

⁸⁹ "El estado de la música y la danza dentro del proceso de conversión fue más complejo. Existe bastante evidencia que indica que estos dominios desde el pasado precolombino, junto con las borracheras rituales, estaban directamente asociados y consistentemente acompañados de rituales religiosos andinos. Por lo tanto, como una parte de las medidas coercitivas para eliminar la idolatría, la actuación de los músicos andinos fue oficialmente prohibida y los instrumentos fueron sistemáticamente destruidos a finales de 1500" (Turino 1992: 262).

⁹⁰ "Actualmente [hablar del la degeneración de la raza es algo que carece de sentido. Se habla de la coca y el alcohol. Pero ¿i la morfina, la heroína, el opio de las razas pseudo superiores? Además el alcoholismo en el indio se ha exagerado demasiado. Estoy por creer que en las ciudades se bebe tanto o más que en la Sierra. La cuestión es que aquí el alcohol viene con este nombre escueto ¡alcohol! i en la ciudad va con nombre de whisky, cognag. De esta deficiencia de etiquetas, nace el fantasma del alcoholismo indígena" (B.T. XXVI: 3).

manifestaba en la toma de conciencia de sus problemas y en el planteamiento de soluciones para resolverlos. De manera poética, señalaba que los indígenas "vislumbran ya situaciones i problemas que van más allá de sus montañas lejanas i de su pampa infinita."⁹¹

De otra parte, hay textos escritos por los miembros del Grupo Orkopata en los que todavía se vislumbra una opinión contraria al poder de gestión de los indígenas y en los que figuran prejuicios y estereotipos, lo que demuestra su arraigo en el imaginario social colectivo. Esta narrativa en contra del indígena refleja también los conflictos que existían entre los indígenas y los intelectuales de provincias por ocupar espacios sociales, económicos y políticos. Más de un texto insiste en el carácter rencoroso y violento de los indígenas⁹², en su falta de capacidad intelectual⁹³ y en su alcoholismo y adicción a la coca.⁹⁴ Sin embargo, lejos de satanizar completamente a los indígenas con los estereotipos de siempre, en estos artículos se plantean soluciones, tal como vimos en el cuarto capítulo.

Emilio Vásquez, por ejemplo, expresó de manera muy clara su escepticismo sobre la defensa de los derechos a la propiedad de la tierra que realizaban los indígenas, señalando que si bien cumplían deberes para el Estado peruano, este hecho no los hacía ciudadanos ni patriotas. Para ser ciudadanos tenían que ser conscientes de sus deberes y derechos y de las leyes que les hacían cumplir las autoridades. Según Vásquez, la "raza indígena" reclamaba sus tierras "por vicio" y por "una mala entendida conciencia de la 'posesión de terrenos'". Tan grande era, según este articulista, el espíritu pleitista de los indígenas que criaban animales "con la esperanza de que vendido[s] dará[n] una cantidad de dinero para sostener el pleito por las tierras" (B.T. XXXI: 3). En el mismo artículo Vásquez añadía que la actitud pleitista de los indígenas los llevaba a mentir y que

⁹¹ "El indio es por hoy toda una esperanza. Parece que ha comprendido el sentido de su problema i su mirada se ha alargado. Sus pupilas fijas e impenetrables vislumbran ya situaciones i problemas que van más allá de sus montañas lejanas i de su pampa infinita. Vengo a la Sierra después de algún tiempo. Durante el transcurso de algunos años la transformación del factor humano es sorprendente. En el indio se advierte inmediatamente al hombre. Tiene dos características: inteligencia y vigor" (B.T. XXVI: 2-3).

⁹² En la contradictoria visión del indígena de Emilio Vásquez se resumen estos prejuicios. Leamos sus apreciaciones en el siguiente párrafo: "Una mala costumbre, típicamente mala, es la de llevar al campo de la práctica el rencor, dándole los caracteres criminosos con los que puede revestir el acto. Cuando desaparezcan los rencores, ó mejor el espíritu, desde el individuo, la familia, el ayllu, etc., y se den el abrazo único, entonces no contemplaremos en el indio tanto deseo de llevar a cabo crímenes que presentan horribles escenas, impulsados para su ejecución, por instintos que hay que hacerle cambiar por hábitos" (B.T. XXXI: 2).

⁹³ "ya se puede ver [que la psicología del indígena] tiene más voluntad que inteligencia i más aptitudes manuales que verbales" (Palacios B.T. XXXII: 3).

⁹⁴ "El indígena desde niño aprende a combatir los rigores del clima y de otras circunstancias con el alcohol y la coca. No pierde la oportunidad para ingerirse en el estómago sendas porciones de bebidas espirituosas, que le hagan llegar a la embriaguez brutal" (Vásquez B.T. XXXI: 3).

su falta de entendimiento de la manera en que funcionaba el sistema jurídico era explotada por los tinterillos, personajes de larga data en la literatura indigenista.⁹⁵

El indio hechicero de Pastor Ordóñez, el indio pleitista de Emilio Vásquez y el que se dedica a escribir de Gamaliel Churata tienen un sorprendente parecido con la definición del término de origen colonial "indio ladino". Según Rolena Adorno durante la Colonia

El término 'indio ladino' se utilizaba para referirse a quienes, siendo indígenas del Nuevo Mundo hubieran aprendido la lengua de los españoles y la emplearan para ayudar en las negociaciones entre la sociedad colonial de los españoles y la de los andinos (1992: 369).

Si en un principio el término se refirió al manejo de la lengua de los conquistadores, más tarde se aplicó a todas las posiciones de intermediación que realizaba un grupo indígena entre los colonizadores y los colonizados. Tan amplia es la gama de estas posiciones que Rolena Adorno ha ensayado una "tipología parcial y preliminar del indio ladino: primero, el takiunquero, es decir, el dirigente y participante en Taki Unquy, movimiento milenarista descubierto en el año 1560 en el Perú; segundo, el auxiliar del visitador eclesiástico; tercero, el peticionario que se defiende de abusos coloniales; y cuarto, el escritor" (1992: 374).

La imagen del indio hechicero configurada en "Marcelino Kanawiri" (13.T. XXVII), de Pastor Ordóñez, es bastante parecida a la del tipo de hechicero que Guaman Poma de Ayala, en su *Nueva Cronica* (1613), llama takiunquero. En un pasaje citado por Rolena Adorno, el cronista señala que los takiunkeros son:

Otros hichezoros hablan con los demonios y chupan y dicen que acan enfermedades del cuerpo y que saca plata o piedra o palillos o guzanos o zapo o paxa o mays del cuerpo de los hombres y de mugeres. Estos dichos son falsos hichezoros; engaña a los yndios y al demonio sólo afin de engañalla su hazienda y enseñalle los yndios ydúlatras. Éstos dicen que ay enfermedades de.taquí oncu.. (282).

Del mismo modo, el indio pleitista de Emilio Vásquez tiene una similitud extraordinaria con "el papel del indio ladino como peticionario y demandador contra el

⁹⁵ El párrafo completo es: "La raza autóctona, por la vida de depresión que lleva, practica un sin fin de vicios que le perjudican en el espíritu y en la materia. Así, sostiene largos pleitos solamente por vicio, por la mal entendida conciencia de la 'posesión de terrenos', desenterrando papeles, o mandándolos confeccionar apócrifos con los tinterillos que se prestan animosos para explotarlo.

La mentira es un corolario de las prácticas anteriormente anotadas; pues se da con bastante frecuencia el caso de perjurar con el cinismo más sereno, ante las citas judiciales, y es que el indio no conoce el valor anímico de esos medios jurídicos para ir a la verdad" (B.T. XXXI: 2).

gobierno colonial y sus oficiales [que] aparece consistentemente en las fuentes europeas y andinas coloniales" (Adorno 1992: 389). El indio que escribe de Gamaliel Churata tiene semejanza con "el indio ladino [de la Colonia que] comprendía que la escritura era una institución clave de la colonización europea, y entrar en su uso era tomar una posición frente a ella" (Adorno 1992: 393).

Las coincidencias entre los personajes indígenas elaborados por los miembros del Grupo Orkopata y los tipos de indio ladino que aparecen en los documentos coloniales nos llevan a concluir que en el contexto regional de los años veinte la herencia colonial se plasmaba también en la tradición literaria. Por otro lado, la pobreza, la marginación y la dominación originadas en la Colonia persistían en la sociedad puneña. Hasta hoy en día, los indígenas de Puno viven un proceso sistemático y constante de marginación social y cultural.

3. LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA REPRESENTACIÓN

La representación del indígena en las dos narrativas anteriormente estudiadas planteaba grandes retos a los intelectuales provincianos. Si bien en sus textos no encontramos manifestaciones expresas de querer esconder información, tal como ocurrió cuando Rigoberta Menchú se negó a hablar de ciertos aspectos de la cultura guatemalteca para evitar que los dominadores aumentasen su poder sobre los indígenas (Sommer 1992), sí se encuentran menciones a que no se podían desentrañar algunos aspectos de la cultura indígena, ni siquiera con la ayuda de la etnografía. Con el indigenismo ocurría algo similar a lo que sucedió con el orientalismo. Según Mahmut Mutman, el orientalismo tiene como "objeto de conocimiento" la realidad oriental, pero al mismo tiempo esta realidad se caracteriza por su "resistencia al conocimiento" que se expresa, por ejemplo, en el misterio esencial del lenguaje orientalista (1993: 171). En ese sentido, a los escritores-etnógrafos no les ayudó vivir en las "zonas de contacto" ni la amistad y las alianzas que establecieron con los indígenas por la ventaja de ser multilingües y ofrecer una agenda social progresista.

Los indígenas puneños no sólo se resistieron organizando rebeliones y reclamando sus derechos sino que desarrollaron una estrategia de sobrevivencia que impidió que sus dominadores alcanzaran un conocimiento total de su psicología. Esta estrategia consistió en actuar de manera distinta frente a ellos. Por un lado, tenían una actitud de respeto, sumisión y mutismo frente a los mestizos y blancos. Por otro, cuando se encontraban en el ayllu o en el núcleo familiar eran comunicativos, expansivos y alegres. Este doble comportamiento, que permitió a los indígenas resistir a siglos de dominación y

marginación, es un tópico que se encuentra en varios artículos del *Boletín Titikaka* y que persiste aún en la antropología andina.⁹⁶ Antero Peralta Vásquez es quien mejor define el comportamiento de los indígenas frente a los extraños. Según él, presentan desde la Conquista "una caparazón de defensa contra las miradas escudriñadoras de los dominadores. Desde entonces las variantes de la actividad psicológica del indio se desenvuelven a puerta cerrada" (B.T. XXX: 1). Más adelante apuntaba que era imposible que los indigenistas penetrasen esa caparazón construida en siglos, pues los indígenas eran los únicos que podían romperla:

El espíritu de raza autóctona cuenta el correr de los siglos, desde el interior de esa caparazón, que será vulnerada, no precisamente por los indianizantes, sino por los impulsos i explosiones de su propia sangre (1).

Al encontrar esta resistencia de parte del indígena, los miembros del Grupo Orkopata reaccionaron de dos modos. En primer lugar, usando frases que le otorgaban al indígena una humanidad diferente, desconocida, impenetrable, como por ejemplo:

¡Cuanto sentimiento derrocha esa alma obscura! ¿Acaso en el dolor de ese canto ingenuo, no hay una requisitoria contra Dios, contra el destino? (Jaika B.T. XXXI: 1).

En otras oportunidades, pese a reconocer que el indígena tenía un doble comportamiento, lanzaban las interpretaciones más desaforadas sobre su actitud frente al mestizo o blanco. Así, utilizaban viejos estereotipos esencialistas que los acercaba a las posiciones marcadamente antiindígenas. Un ejemplo preciso es la mención que hace Antero Peralta de una apreciación de Enrique López Albújar sobre los sentimientos del indígena en un artículo que explora la relación amorosa entre los indígenas⁹⁷:

Estuvo acertado Enrique López Albújar al afirmar que el indio "estima más a su yunta que a su mujer i a sus carneros más que a sus hijos".

⁹⁶ José María Arguedas escribe lo siguiente de su trabajo de campo en la sierra durante los años cincuenta: "Las generaciones jóvenes, relativamente más libres que las generaciones pasadas, en contacto más activo con las ciudades, con medios de subsistencia más diversificados, aunque no mucho mejores, y bajo la presión social que considera al campesino quechua o aymara como algo inferior y menospreciable, han adoptado una conducta inestable: dinamismo, agresividad, simulación de pasividad y un bien esclarecido tipo de aparente y contradictorio menosprecio por sus viejas tradiciones" (1976: 183-184).

⁹⁷ Es interesante señalar que este artículo es uno de los primeros que explora el tema y que tiene una introducción bastante parecida a la de un artículo de Luis Millones. Señala lo siguiente. "El explosivo ritmo con que crecen las investigaciones sobre la familia y ciclo vital en los Andes tiene, sin embargo, notables vacíos. Pareciera que disciplinas tan dispares como la Sociología, Psicología, Medicina o Historia, que normalmente cubren los temas en mención, se ponen de acuerdo en esquivar determinados aspectos cuya importancia tampoco se atreven a disminuir. En este caso nos referimos específicamente a la relación amorosa" (1983: 7).

Luego argumenta por qué el indígena actúa de esta manera con estereotipos y prejuicios que ya habían sido negados por el "dinamismo indígena":

Esto, porque 'ignora -como él mismo dice- el consuelo de la intimidad i la fruición de la confidencia. Quizá por esto es tan propenso a la melancolía i al silencio'. Además, porque es pesimista i porque mira las cosas con la mayor indiferencia (B.T. XXXI: 2).

El segundo modo de reaccionar que tuvieron los escritores frente a la resistencia de los indígenas de dar a conocer la totalidad de su cultura, fue el de plantear la realidad espiritual indígena usando dicotomías obsoletas como profano y sagrado, civilización y barbarie, razón e instinto, religión y superstición, en las que el primer término correspondía a la cultura occidental y el segundo a la indígena. También se ensayaron otras interpretaciones, como las corrientes espiritualistas que empezaron a difundirse con mucha fuerza a fines del siglo XIX en el sur andino y que han generado una literatura "trascendental" muy activa hasta nuestros días.⁹⁸ Gamaliel Churata, por ejemplo, mencionaba la corriente teosófica tratando de explicar las creencias relacionadas al culto a los muertos en términos de reencarnación.⁹⁹ Finalmente, hay casos en los que -con una confianza manifiesta en el porvenir científico simplemente se reconocía que aún había mucho por investigar y que vendrían mejores tiempos donde se esclareciesen esos puntos misteriosos e incomprensibles.¹⁰⁰

De otra parte, los límites a la representación política del indígena en el *Boletín Titikaka* se deben a la constitución de las elites indígenas como ciudadanos en la sociedad regional gracias a lo que Gamaliel Churata calificó de "dinamismo indígena". Al convertirse los indígenas en ciudadanos, los indigenistas se convirtieron en meros observadores o intermediarios que cumplían su función a medias. A pesar de que no les daban voz a los indígenas, su intermediación quedó debilitada. Aun en el relato titulado "Marcelino Kanawiri" donde se narra la historia de un abogado que defiende a un chamán

⁹⁸ Rubén Pilares hace un interesante recuento de la literatura trascendental peruana en su reseña al libro *En busca del anciano* de Antón Ponce de León (1995: 45).

⁹⁹ "Los que mueren no se van, dice el kamili, porque antes hay que satisfacer al Achachila tutelar, darle las ofrendas a que es merecedor... El Achachila es el espíritu de la montaña, o, en último análisis, la montaña misma empinada y acérrima, en cuyas varias apachetas [lugares de la cuesta en que el indio deja su tributo al Achachila y pide energías para llegar a la cumbre] hemos sido múltiples veces vencidos por la cuesta, o acaso lo inaprehensible, irrisible y oculto, faz interior de la naturaleza, y, por ello mismo, en el ser, lo más sutil de su composición obrando como adivinamiento o fuerza imponderable. Sólo así el doble pasará a las regiones de nueva conciencia, o sea la maravillosa trasmigración [causar el paso de un cuerpo o ser a otro] que los kollas preparaban a sus muertos proveyéndoles de cuanto en su vida satisfizo sus necesidades... Como haya razón profunda para encontrar la lógica de estas creencias, quizá sólo sea posible aplicándoles interpretación teosófica... No cabe dentro de un artículo la explicación de tales ideas"(Churata B.T. XXV: 4).

¹⁰⁰ "El panorama es vasto y complejo (...) Tiempo llegará que se afronte definitivamente el esclarecimiento [sic] de nuestro indoamericano acervo filosófico" (Churata B.T. XXV: 4).

a pesar de no tener simpatía por sus prácticas, el abogado reconoce que la liberación de su defendido no se debe a su intervención sino a la presión popular. En otras palabras, al margen de la intervención indigenista, los indígenas habían creado un espacio en el cual ejercían sus derechos ciudadanos ya sea porque la sociedad necesitaba de ellos -tal como se necesitaba al chamán o al domador de caballos- o porque habían encontrado los intersticios de la ley.