

## Nacionalismo autoritario y proyecto etnocida en Perú, 1948-1956

Por Ricardo MELGAR BAO\*

**D**URANTE EL GOBIERNO del general Manuel A. Odría (1948-1956) emergieron o se actualizaron en Perú las diversas y no siempre convergentes corrientes del nacionalismo cultural, apoyándose por un lado en la biología andina y el higienismo indigenista, y por el otro en el folclore y la etnología, además de la literatura y del arte. La Guerra Fría y la dictadura militar marcaron la contradictoriedad y diferencialidad de estas lógicas culturales nacionalistas, expresando con desigual intensidad sus referentes regionales y sus expresiones etnoclasistas. En ese contexto, nos aproximaremos al autoritario y etnocida indigenismo oficial, a las expresiones ideológicas de la mestizofilia, así como a las entidades regionalistas y sus proyectos identitarios.

### *El indigenismo higienista del Ochenio*

LA institucionalización estatal del indigenismo en Perú es tardía, por lo que el indigenismo político ha sido significado con exceso como una corriente o movimiento reformista, revolucionario o subalterno, auspiciado y dirigido por la intelectualidad pequeño burguesa, principalmente mestiza. Por lo anterior, la concepción y práctica del indigenismo oficial durante el gobierno dictatorial del general Manuel A. Odría obliga a matizar nuestra visión del indigenismo político, al mismo tiempo que a recuperar una parcial y significativa aproximación al horizonte ideológico del indigenismo cultural-creativo. Nos referimos únicamente a los sentidos derivados de la cultura criolla frente a la temática periférica de lo andino. Se trata del “desencuentro” y la fallida “traducción” de lo autóctono por parte de los indigenistas oficiales en función de su publicitado proyecto integracionista.

Si bien es cierto que el “Indigenismo-2” (cultural-creativo) ha sido caracterizado por Mirko Lauer, para las décadas precedentes, cuanto por la renuencia de sus integrantes a adscribirse como indigenistas cuanto por su ausencia de compromiso político o social frente a la cuestión indígena, oponiéndolo al indigenismo político o diferenciándolo, podemos ubicar referentes simbólicos e ideológicos comparti-

\*Ricardo Melgar Bao es investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, autor de *Historia del movimiento obrero latinoamericano*. melgarr@hotmail.com

dos. Lauer considera que el Indigenismo-2 entra en crisis para la segunda mitad de los años cuarenta, al ser estigmatizado como representaciones de "mal gusto" y desplazarse los objetos y temáticas propias del ámbito urbano con la presencia de los migrantes provincianos y los sentidos de urgencia social. Sin embargo, al final del libro hace alusión a su circunstanciada presencia durante el régimen militar de 1948-1956.<sup>1</sup> Acaso, un papel de mediación entre los dos indigenismos fue desempeñado por la naciente etnología y el folclore, dentro de los espacios académicos, los programas de antropología aplicada y las actividades culturales de los institutos o clubes regionalistas.

La coyuntura política que vivía Perú parecía velar, tras la dictadura militar, un complejo proceso de reorientación de lo autóctono en lo nacional, así como una nueva trama de las relaciones interétnicas. El gobierno militar logró controlar el movimiento popular a escala nacional e imponer una relativa paz social en el medio indo-campesino casi hasta concluir su gestión gubernamental. Particularmente la promulgación y aplicación de la Ley de Yanaconaje (1949) apostó con desigual éxito a realizar un papel amortiguador en los conflictos entre las haciendas y los yanaconas comuneros, arrendatarios y comerciantes.<sup>2</sup>

El cholo Odría oscilaba entre el aval oligárquico y su nacionalismo plebeyo, el cual se nutría selectivamente de las aguas populistas del peronismo argentino y del emenerismo boliviano en materia de legislación social.<sup>3</sup> En lo que respecta a la política indigenista de Odría, tuvo mucho que ver su compromiso de llevar adelante en el Cusco el Segundo Congreso Indigenista Interamericano a pocos meses de haberse cumplido el golpe de Estado que lo llevó al poder: no podía fungir de anfitrión sin delinear un proyecto integracionista al respecto. El indigenismo oficial quedó reseñado en las palabras del general Odría al decir en la inauguración del Congreso, el 24 de junio de 1949:

La Junta Militar de Gobierno, cumpliendo sus postulados relativos al problema laborista e indígena, ha dictado el correspondiente Decreto-Ley creando el Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas, cuya instalación tendrá

---

<sup>1</sup> Mirko Lauer, *Andes imaginarios: discursos del indigenismo-2*, Cusco-Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/Sur, 1997.

<sup>2</sup> Giorgio Alberti y Rodrigo Sánchez, *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974, p. 145; José Matos Mar, *Yanaconaje y reforma agraria en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976, p. 138.

<sup>3</sup> Véase Oscar Vásquez Benavides, *Un paso más hacia la solución del problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1949, p. 22. Para las ligas con el peronismo véase *El movimiento obrero latinoamericano* de Ricardo Melgar Bao, Madrid, Alianza, 1988, pp. 389-390.

lugar el 27 de octubre próximo, primer aniversario del Movimiento Restaurador de Arequipa. Esta nueva repartición estatal atenderá en forma preferente las decisiones tomadas por el Segundo Congreso Indigenista y propondrá los proyectos relativos para la dación de leyes especiales y para el establecimiento del Fuero Privativo destinado a garantizar la vida social económica y política de la raza indígena.<sup>4</sup>

Los acuerdos integracionistas del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, permeados por los lineamientos de la Guerra Fría, tuvieron una acentuada traducción controlista durante el Ochenio. La lógica de la Guerra Fría en materia indigenista se orientaba a una política integracionista y modernizadora más agresiva, así como a resolver el dilema de si las comunidades indígenas eran proclives al totalitarismo comunista o a la democracia occidental. El muy publicitado proyecto de antropología aplicada impulsado por la Universidad de Cornell y el gobierno peruano en la comunidad de Vicos en la sierra central —según nos lo han recordado William Stein en su más reciente libro y reiterado Nelson Manrique en sus páginas de presentación— revelan por un lado la lógica de la Guerra Fría. Pero además de ello, Stein subraya, entre otros aspectos relevantes, el peso y los límites del modelo integracionista formulado por Robert E. Park de la escuela de Chicago, el cual apuntaba a despatologizar las dinámicas raciales individuales de presunto carácter irracional y premoderno en Perú.<sup>5</sup> Frente a la lectura del trauma cultural andino —la cual fue compartida por Stein en el sentido de que frente a las relaciones indo/criollas o indo/mestizas en Hualcán “quizás muchos indios desean inconscientemente ser negados, derrotados, castigados”— las apreciaciones de los antropólogos peruanos son más optimistas. Así lo refrendan Mario Vásquez al aludir al orgullo del vicosino frente al mestizo y Oscar Núñez del Prado al “mínimo resentimiento” indígena emanado de su condición subalterna frente al mestizo.<sup>6</sup>

Oscar Vásquez Benavides, uno de los más connotados publicistas internacionales del indigenismo odriista, declaró que el gobierno pretendía implementar entre los indígenas

<sup>4</sup> “Discurso” de Manuel A. Odria, en Vásquez Benavides, *Un paso más hacia la solución del problema indígena*, p. 24

<sup>5</sup> William Stein, *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*, prólogo de Nelson Manrique, Lima, Sur/Casa de Estudios del Socialismo, 2000

<sup>6</sup> Enrique Mayer, “Mestizo e indio en el contexto social de las relaciones interétnicas”, en *El indio y el poder en el Perú* de Fernando Fuenzalida *et al.*, Instituto de Estudios Peruanos/Moncloa Campodónico, 1970 (Colección *Perú Problema*, núm. 4), p. 100

una paciente y constante *infiltración ideológica*. Hacer que lleguen a comprender por sí mismos los beneficios que obtendrían, para el progreso de sus rudimentarios métodos agrícolas y manufactureros, mediante la adopción de las técnicas y aparatos mecánicos modernos. Analizar cuidadosa y científicamente sus instituciones sociales y políticas, y sugerirles mediante razones que posean sentido y significación para el modo de pensar de ellos.<sup>7</sup>

Manuel A. Odría, en el citado discurso de inauguración del Congreso Indigenista, se preció de que su gobierno “revolucionario” en “el poco tiempo que se encuentra en el Poder ha llevado a cabo reformas sociales de grandes alcances que han colocado a Perú a la vanguardia de los países más avanzados en legislación social”.<sup>8</sup> El sector hegemónico del indigenismo oficial peruano pensaba que tenía que lidiar con muchos riesgos frente a los nutridos contingentes indígenas. Particularmente les preocupaba una sesgada lectura antropológica deudora de la corriente *cultura y personalidad*, que sostenía la existencia en ellos del denominado “trauma del desprecio cultural”. Este cuadro mórbido del indígena debía ser abatido y ello legitimaba la presencia hegemónica de médicos, higienistas y educadores indigenistas. La persistencia del pretendido trauma del desprecio cultural, según palabras de Vásquez Benavides, “engendra problemas de minorías desadaptadas, emotivamente inestables y potencialmente delincuentes”.<sup>9</sup>

El núcleo duro del indigenismo oficial cristalizó en los marcos del Instituto Indigenista Peruano y más allá de él en todos los ramos ministeriales que tenían que ver con los actores andinos dentro y fuera del espacio serrano, lo que obviamente incluía a los migrantes. La otra veta de este indigenismo oficial estaba asociada al proyecto de impulsar el turismo extranjero y nacional, construyendo imágenes exóticas y pintorescas de lo indígena, las artesanías y las danzas folclóricas, así como de algunos sitios arqueológicos emblemáticos.

Recuérdese ese montaje exótico de un pedazo de selva en la calle Bodegones, a unos pasos de la Plaza de Armas de Lima, a finales de 1949. Este espectáculo de campas y cunibos contó con el aval y auspicio gubernamental. Su traslado y escenificación fue dirigida por el colonizador cajamarquino Raúl de los Ríos, apoyándose en cuatro grandes camiones de carga que se desplazaron por la carretera que unió la

<sup>7</sup> *Un paso más hacia la solución del problema indígena*, p. 37

<sup>8</sup> En Vásquez Benavides, *Un paso más hacia la solución del problema indígena*, p. 22.

<sup>9</sup> *Un paso más hacia la solución del problema indígena*, p. 37

<sup>10</sup> “El héroe de la Selva”, *PAN* (Lima), núm. 19 (18-XI-1949), pp. 18-19.

localidad amazónica de Pucallpa con la capital.<sup>10</sup> Los aires de modernidad forzaban una relectura de las identidades en Perú. El espectáculo sobre la etnicidad amazónica fue todo un éxito e, independientemente de sus tonos grises, representó un síntoma de la atmósfera ideológico-cultural de esos años, un espejo bizarro de la nueva crisis de identidad nacional. Pero esta coreografía de lo exótico nacional para consumo cultural del turismo velaba un tanto la cara etnocida y autoritaria del indigenismo oficial.

Creemos haber precisado hasta aquí las coordenadas ideológicas que aglutinaban al ala dura del indigenismo. Sin embargo, nos parece que tuvo más peso el tenor controlista y etnocida definido por su matriz higienista y miasmática, acompañada del uso de imágenes y metáforas escatológicas y racistas. Ello se explica, en parte, por la fuerte gravitación en su seno del pensamiento de médicos higienistas como Luis Vásquez Lapeyre o Pedro Weiss.<sup>11</sup> Esta visión aparece de manera reiterada en la retórica oficial de un sector significativo de los funcionarios del indigenismo oficial. Así, en 1949, Enrique M. Gamio, jefe del departamento de la vivienda del Ministerio de Salud Pública, sostuvo que la cuestión indígena era alarmante: "A la enorme mortalidad infantil y alimentación deficiente se une el mal estado de sus viviendas, que junto con el alcohol, la coca y las endemias y epidemias propias del Ande, conspiran contra el capital humano mayoritario de la República".<sup>12</sup> Pero la mirada puntual de Gamio, desde ese código higienista etnocéntrico, execraba el cuadro de la vivienda indígena, el de sus inmundas y miasmáticas "chozas", apoyándose en un sesgado reporte de 1917 sobre el Cusco, elaborado por un prejuiciado médico sanitario, el cual subraya la "inexplicable preferencia" escatológica del indígena, bajo pretendidos usos medicinales. En este reporte, la apropiación indígena de lo excremental y lo putrefacto cerraba el cuadro de su casi natural enmierdamiento. Gamio agrega algunos reportes de la Primera Brigada de Culturización Indígena en Puno del año 1940, tales como los referentes de hacinamiento, promiscuidad y "falta de higiene corporal". Frente a ello propone mecanismos de "vigilancia" de la vivienda indígena, así como dispositivos jurídicos y de construcción para higienizarlas, airearlas e iluminarlas.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> El primero fungió bajo la dictadura militar como médico jefe de la Sección de Biología e Higiene del Instituto Indigenista Peruano. Véase su artículo "Patología y población indígena del Perú", *Perú Indígena* (Lima), vol. II, núm. 4 (enero de 1952), pp. 48-55.

<sup>12</sup> Enrique M. Gamio, "La vivienda del indio como problema nacional", *Perú Indígena* (Lima, Instituto Indigenista Peruano), vol. II, núm. 4 (enero de 1952), p. 17

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 17-39

Pero no se crea que esta visión era insular. La compartían bajo diversos matices muchos otros indigenistas autoritarios, incluyendo sus variantes culturalistas. Veamos otro ejemplo de ello, para entender esta perversa ontología del otro que finca la suciedad y la ignorancia a su origen y condición étnica y que al mismo tiempo parece suscribir la existencia del pretendido síndrome del “desprecio cultural” en el imaginario indígena. Una cartilla de educación andina del medio siglo, elaborada por el escritor y educador Clodoaldo Espinoza Bravo, sin márgenes de ambigüedad, responsabiliza al indígena de la forma más abyecta de su exclusión cultural por parte de los criollos. Así le dice: “el asco del ‘misti’ (léase “blanco”) por el indio sigue, sin que tú te des cuenta del porqué. De ahí que es necesario que sepas ser limpio”.<sup>14</sup> Otras cartillas de castellanización como *Pancho* para el sector rural andino y *Carlos y Lucila* para las zonas marginales urbanas exhibían una carga higienista aunque al parecer menos agresiva y prejuiciada que la elaborada por Clodoaldo Espinoza Bravo.<sup>15</sup> Una línea de continuidad parece dibujarse en el legado integracionista en el campo de la educación entre el régimen de Odría y el de Bustamante. Este último había dado curso a la creación de los núcleos escolares campesinos con el fin de lograr por la vía educativa la “incorporación del indio” a la cultura nacional.<sup>16</sup>

Esta visión del indigenismo oficial, arraigada en la matriz occidental del higienismo burgués, intentó barnizar la cuestión indígena de cientificismo médico y biológico, mezclándola con prejuicios culturales e incluso racistas. En el año de 1950, la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Trabajo impulsó el levantamiento de un Mapa de Geografía Médica Indígena de Perú, cubriendo una muestra de 85% de las comunidades andinas reconocidas por el Estado. Una reseña del mapa nos reafirma nuevamente los alcances de esta sesgada valoración indigenista del régimen odriísta, que pone el acento en un programa preventivo, controlista y de tonos etnocidas:

Allí donde tienen su origen los factores etiológicos de la morbilidad y la mortalidad del indígena, entre los que podemos mencionar, como principales: *a)* su incultura médica; *b)* la prescindencia de prácticas higiénicas; *c)* la mala vivienda; *d)* la alimentación deficiente e incorrecta; *e)* las intoxicaciones habituales por el alcohol y la coca; *f)* el medio geográfico hostil; *g)* las

<sup>14</sup> Clodoaldo Adalberto Espinoza Bravo, “Comprimidos de conversación educacional para el indio”, *Perú Indígena* (Lima), vol. 1, núm. 3 (octubre de 1951), p. 23.

<sup>15</sup> Comunicación personal del antropólogo Juan José García Miranda, 29-vii-2000.

<sup>16</sup> José Matos Mar, “El indigenismo en el Perú”, en *El indio y el poder en el Perú*, p. 206.

enfermedades infectocontagiosas; h) la carencia de atención médico-farmacéutica.<sup>7</sup>

En este periodo el programa higienista de los indigenistas se proyectó para atacar el espacio privado indígena, su “choza”, es decir, el reducito miasmático de su propio drama y estigma. El vehículo privilegiado de este programa corrió por cuenta de los maestros primarios, de las brigadas sanitarias y de culturización, del ejército y su régimen de leva y control social, de los promotores agrarios, así como del apoyo de los misioneros católicos y evangélicos. El papel de los cientistas sociales deja testimonio de su adhesión higienista en un registro oblicuo aportado por Sarah Levy a William Stein sobre los niños vicosinos: “Ellos no saben nada de limpiarse y entonces chapotean y dejan líneas de jabón, ¡pero no se olvidan de arreglar el pelo! Y cuando yo y Allan (Holmberg) visitamos la escuela, los alumnos trataron de limpiarse mucho mejor para *lucirse*”.<sup>18</sup> William Stein recupera estas líneas de la función muy marginal que ocupan en el texto de Levy para formular un puntual y penetrante comentario:

En relación a los niños “sucios”, parecería que el poder de la modernidad no ha atravesado sus pequeños cuerpos, de manera tal que puedan llenar las condiciones de “bienestar físico y de salud de las poblaciones”, que llega a tomar la forma de un objetivo político y que la “policía” del cuerpo social debe asegurar de acuerdo a las normas económicas y las necesidades de “orden”, con el fin de desplegar “el imperativo de salud: a la vez el deber de cada uno y el objetivo de todos” (Foucault).<sup>19</sup>

La cruzada civilizatoria debía “limpiar” los Andes y “asear” a sus pobladores. El ejemplo paradigmático se expresó por la vía de los cuarteles del ejército: a fin de cuentas, el régimen militar publicitó y modernizó su disciplinado programa para los soldados indígenas.

Una de las batallas civilizatorias de mayor alcance del régimen odriísta, aunque al mismo tiempo la más polémica, tuvo que ver con la campaña de control y erradicación del consumo de la coca. En las propias filas del equipo de gobierno había fisuras en la manera de concebir el problema. Las Naciones Unidas, convocadas por el propio régimen militar, llevaron a cabo un controvertido estudio, cumplido por especialistas en el combate al consumo del opio. Las conclusiones y

<sup>17</sup> Manuel Adolfo Luna Olivera, “Comentario al Mapa de Geografía Médica Indígena de Perú”, *Perú Indígena* (Lima), vol. 1, núm. 3 (octubre de 1951), p. 75

<sup>18</sup> Stein, *Las vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú*, p. 69.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 70

alcances de dicha comisión fueron, como eran de esperarse, de carácter prohibicionista, aunque sus resultados de laboratorio probaban por el contrario las virtudes de las hojas de coca por sus significativos componentes vitamínicos. El Instituto de Biología Andina a cargo del doctor Carlos Monge libró, dentro de los márgenes de la retórica científicista de la época, una titánica batalla en los marcos jurídicos, académicos y políticos nacionales e internacionales. La acción del doctor Monge y de los que lo respaldaron obligaron al régimen de Odría a frenar el potencial desborde depredador de su política higienista frente al consumo de la coca, aunque en el plano internacional quedó estigmatizado y penado.<sup>20</sup> Sin embargo, el proyecto y la retórica oficial indigenista del Ochenio no permiten apreciar cabalmente las otras aristas del panorama cultural e interétnico de Perú.

### *El escenario etnocultural de la mestizofilia*

ALREDEDOR del medio siglo, los cambios en las mentalidades de las poblaciones urbanas se hicieron evidentes a través de la nueva dinámica inter e intraétnica e inter e intraclasista, reafirmando las certidumbres de que se vivía una gran conmoción en los modos de vida y de representación simbólico-cultural. La política cultural del Ochenio abrió juego a la construcción o actualización de imágenes de lo mestizo, lo cholo, asociadas a la nacionalidad y el progreso.

La nueva generación apostó con renovados bríos a la modernidad urbano-industrial y por ende a la búsqueda de nuevos símbolos de identidad nacional. Este amplio sector generacional había recibido a su vez el impacto del fuerte despliegue de la popularización y modernización de los servicios educativos.

La propia memoria de Lima, afectada por el incendio de la Biblioteca Nacional y las diversas estocadas contra su arquitectura colonial, se conflictuó aún más con la aparición vertiginosa de nuevas franjas generacionales, en donde el peso de los migrantes prefería otros usos del pasado y del entorno urbano y nacional. Este desdén por la mitología historiográfica oficial inundó la escena política del país coincidiendo con la crisis del Ochenio odriista, y fue caracterizado como una peli-grosa “segunda ofensiva de la moda gonzálezpradiana”<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Véase *La coca andina visión indígena de una planta satanizada*, México, Joan Boldó i Climent, Instituto Indigenista Interamericano, 1986.

<sup>21</sup> Enrique Chirinos Soto, *El Perú frente a junio de 1962*, Lima, Ediciones del Sol, 1962, p. 158

En este contexto ya no resultaban convincentes para los nuevos actores urbanos versiones como las del historiador jesuita Rubén Vargas Ugarte, quien proponía que la historia nacional fijaba sus raíces en los signos colonialistas hispanos y no en sus referentes civilizatorios indígenas. Nuestro historiador se apoyaba en los argumentos ideológicos neoconservadores de Ramiro de Maeztu y de José Vasconcelos, con el fin de legitimar su ideología de la identidad mestiza a través de “savia vivificadora de la cultura hispánica”.<sup>22</sup> Tampoco las interpretaciones históricas sobre la república resultaron convincentes para pensar a Perú como memoria y proyecto de futuro. La versión más ponderada, la de Jorge Basadre (1946, 1948), construía de fondo la imagen criollo-mestiza de la nacionalidad, y legitimaba implícitamente los fundamentos de un estado etnocrático; el mundo andino aparecía interlineas entre olvidado y negado. Las ciudades hispánicas, tanto en la costa como en la sierra, según el parecer de Belaúnde, forjaron la auténtica nacionalidad mestiza, aquella que unimisma los valores de la hispanidad y la peruanidad, la de los mestizos.<sup>23</sup>

El sector más tradicional y opuesto al cambio cultural y étnico que se venía operando en los marcos urbanos no pudo dejar de expresar sus desacuerdos al mismo tiempo que su romanticismo colonial. La Asociación de Criaderos de Lanaras del Sur de Perú pretendía enfáticamente en un editorial confinar la población indígena al campo, al mismo tiempo que desetnizarla, frenando de paso el expansivo mestizaje urbano:

El indio peruano es ante todo labriego y pastor. Ello no quita que trabaje en las minas, que negocie en las ferias y que sea ceramista y tejedor (y agregaríamos artífice de platería). Pero fundamentalmente es campesino, hombre muy ligado a la tierra. Es incomprensible que so pretexto de redimirlo y de civilizarlo quiera convertirse en hombre de ciudad, en sujeto urbano [...] Para el problema indígena no queda sino una solución: asimilar las poblaciones indígenas a la cultura no indígena.<sup>24</sup>

No sin razón Dora Mayer, la precursora del indigenismo del siglo xx, salió al paso de esta declaración a principios de 1950 denunciando la voracidad de mano de obra indígena de este gremio de hacendados y gamonales andinos, interesados en frenar e incluso revertir la migración indígena a las ciudades, para satisfacer las crecientes demandas de

<sup>22</sup> Rubén Vargas Ugarte, *Manual de estudios peruanistas*, Lima, Librería Studium, 1952, pp. 26-29.

<sup>23</sup> Víctor Andrés Belaúnde, *Peruanidad*, Lima, Librería Studium, 1965, p. 56

<sup>24</sup> *Cascabel* (Lima), 12-IX-1949, p. 7

productos agropecuarios del mercado mundial. Para Dora Mayer el indio en la ciudad se liberaba del yugo del gamonal y se convertía las más de las veces en obrero, pero también en intelectual. Mayer postulaba que se podían reconciliar las tradiciones andinas con el futuro: "El indio es el Perú que abre los brazos generosamente a las civilizaciones del resto de la Tierra con tal que vengan sin abusos y falsas pretensiones. El indígena es aquí el hombre de ayer y de mañana, la base y la coronación del progreso del país".<sup>25</sup>

La migración predominantemente rural a las ciudades había logrado un repunte importante en la década de los cuarenta, considerando a los 302 650 migrantes, de los cuales 82.07% se concentró en Lima, y uno aún mayor en los años cincuenta.<sup>26</sup> El espectro étnico-cultural de las ciudades peruanas venía sufriendo un proceso de recomposición poblacional irreversible, asociado a su nueva fase de urbanización e industrialización. Desglosados los ritmos de crecimiento de la migración urbana con respecto de la década anterior, arrojaron las siguientes tasas: Lima 74.8%, Trujillo 99.2%, Arequipa 97.0%, Chiclayo 108.4%, Cusco 82.5%, Piura 127.0%, Puno 115.8% e Iquitos 69.5%.<sup>27</sup>

La migración provinciana a las ciudades, en su tenor más general, revelaba la profundidad de la crisis agraria, así como la creciente polarización entre campesinos y terratenientes. Pero al lado de la migración, el ascenso de las luchas indocampesinas conmocionó el escenario rural y el sistema político del país. La recepción de las oleadas de migrantes generó no sólo sentimientos de desprecio y temor en las clases ciudadinas, como perspicazmente señalara Julio Cotler, sino también una crisis de identidad urbana. Los posicionamientos de clase acentuaron sus fronteras etnoculturales con discutible éxito. En algunos casos, las posturas políticas de este sector tradicional revelaron los límites de su propia intransigencia etnocultural. Así por ejemplo, el senador Luis Faura propuso en la cámara un sistema de control policial que frenase el ingreso de los campesinos indígenas a las ciudades. Mien-

<sup>25</sup> Dora Mayer, *Estudios sociológicos de actualidad*, El Callao, Imprenta del Colegio Militar "Leoncio Prado", 1950, p. 57

<sup>26</sup> De 1951 a 1960 el número global de migrantes por ciudad fue como sigue: Lima 348 300; Trujillo 22 520; Arequipa 20 780; Chiclayo 17 960, Cusco 13 230; Piura 12 820; Iquitos 7 700 y Puno 7 270. Esta presión migratoria tiene más relevancia si consideramos que para 1961, según los datos del Censo Nacional de Población, sólo dos ciudades fuera de Lima (1 838 462) rebasaban el tope de los cien mil habitantes: Arequipa (135 000) y Trujillo (100 130). Héctor Martínez *et al.*, *El éxodo rural en el Perú*. Lima, Centro de Estudios de Población y Desarrollo. 1973, p. 21

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 25.

tras que en la ciudad del Cusco un miembro de la Corte sustentó la iniciativa de que “las familias indígenas entregasen a sus hijos a las ‘familias decentes’, para así resolver la falta de servidumbre doméstica y ‘asimilar’ a los indios a la civilización”<sup>28</sup> Hubo incluso posturas más radicales, como la del diputado por el Cusco Manuel Jesús Gamarra. Éste planteaba que para desarrollar al país se debería castrar a los indios, para eliminar así su presunto lastre biológico.<sup>29</sup> Otros, bajo el gobierno de Odría, se movieron a la defensiva cultural entre la fricción y una gradual aceptación social. Entre el “cholo de mierda” y el “cholo de mi corazón”, oscilaron ambivalentes y contradictorios los códigos limeños de interacción con los mestizos nativos y migrantes. La propia figura del cholo presidente aparecía representada con ambivalencia en los imaginarios criollo-mestizos.

Es más, la canción popular criolla fue signada por esos ejes de tensión simbólica que se representaron durante los años cincuenta. Así, además de “El plebeyo”, el limeño Felipe Pinglo cantó en sus valsés a “la obrerita”, la campesina y la mulata de los barrios populares. De este modo la canción limeña de los años cuarenta y cincuenta propuso nuevos y contradictorios contenidos simbólicos.<sup>30</sup> Una anécdota contada por el folclorista Moisés Vivanco, esposo de la cantante Ima Súmac, a raíz de su apoteósico recibimiento en la Lima del medio siglo, revelaba la quiebra de un estigma etnocultural. Vivanco recordaba que unos años antes en Lima: “Nos negaron el Teatro Municipal porque éramos indios, porque la mayoría de los de mi conjunto folclórico eran serranos, feos y mal presentados. Y pensar [...] que antes de nosotros trabajaron en el mismo teatro, una ‘troupe’ de perros comediantes”.<sup>31</sup>

Del mismo modo, vistos desde el mirador del migrante andino a la capital, algunos huaynos revelaron con otro tono ciertas tensiones culturales en el seno de las capas medias y populares urbanas. En “Negra del alma”, una composición de 1953, realizada por Alejandro Vivanco y Erasmo Medina, se remata el huayno con el siguiente estribillo: “La limeñita buena muchacha / la huamanguina mucho mejor / cuando se sientan las dos juntitas / ¡ay mamacita no sé qué hacer!”.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Julio Cotler, *Clases. Estado y Nación en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978, p. 289

<sup>29</sup> Manuel Jesús Gamarra, *Centralismo y descentralismo en el Perú*, Cusco, H G Rozas, 1954

<sup>30</sup> Véanse los agudos comentarios de César Lévano acerca de la canción criolla limeña en su ensayo “Mariátegui, la voz del Perú Integral”, en Emilio Romero y César Lévano eds., *Regionalismo y centralismo*, Lima, Amauta, 1969 (Colección *Presencia y proyección de los 7 ensayos*), pp. 103-104

<sup>31</sup> Manuel Jesús Orbegoso, *Reportajes*, Lima, Ausonia, 1958, pp. 18-19

<sup>32</sup> Alejandro Vivanco, *Cantares de Ayacucho*, Lima, Folklore, 1977, p. 25.

Pero también a nivel del espacio familiar urbano-cnollo de las capas medias se producía otra fractura en las líneas de demarcación simbólica de las distancias etnoculturales. La demanda de la servidumbre doméstica por acceder a los programas radiofónicos fue tan espectacular como lo fue su acceso a las escuelas nocturnas y academias de corte y confección. El legado de casta en tomo a la indumentaria fue fracturado por las sirvientas-costureras cada día más numerosas, confundiendo dos términos estigmatizantes que antes de los cincuenta permanecían disociados: *chola* y *huachafa*.

Las motivaciones económicas de los migrantes provincianos a las principales ciudades del país se cruzaron de manera explícita con sus mayores expectativas educacionales y culturales, lo que a su vez se corresponde con cierta movilidad hacia las capas medias, sin por ello negar su fuerte presencia en el contingente obrero.<sup>33</sup> A mediados de 1957, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos registraba 42.48% de estudiantes limeños sobre un total de 10 442 alumnos inscritos en sus distintas facultades.<sup>34</sup> De esta presencia cultural da cuenta en sus memorias Alfredo Bryce Echenique:

Llegar a San Marcos fue para mí como aterrizar por primera vez en el Perú [ . . . ] Descubría cosas atroces, como por ejemplo que algunos estudiantes no comían en sus casas, porque realmente eran de provincias, sino en baratos comedores universitarios [ . . . ] la mayor parte de los estudiantes se parecían a los mayordomos de mi casa. Eran los finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, y en la Universidad los “blanquiñosos” eran una minoría.<sup>35</sup>

De alguna manera, el semanario cultural que editó la familia Miró Quesada a partir de 1953 como Suplemento Dominical del diario *El Comercio*, ostentó el mayor tiraje nacional y cumplió una función de mediación entre una y otra fase político-cultural. Pero la popularización de la identidad mestiza que propició este diario alcanzó su mayor resonancia entre los lectores provincianos y criollo-mestizos, gracias a la serie de historietas dominicales “El Supercholo”, que se erigió en un icono del nacionalismo cultural. Este Superman andino, jaloneado por la tradición y la modernidad, apareció como el héroe cultural del nuevo Perú. *El Comercio* estaba siendo marcado por un significativo giro ideológico-cultural, sin abandonar sus posturas políticas conservadoras,

<sup>33</sup> Martínez *et al.*, *El éxodo rural en el Perú*, Lima, Centro de Estudios de Población y Desarrollo, 1973, pp. 97 y 135.

<sup>34</sup> François Bourricaud, *Poder y sociedad en el Perú contemporáneo*, Buenos Aires, Sur, 1967, pp. 60-61

<sup>35</sup> J.J.A., “Echenique, un burgués entre ‘cholos’”, *Cambio 16 América* (Madrid), núm. 1115, 5-iv-1993, p. 27

acicateado por la confrontación con el liberalismo pronorteamericano de u principal diario competidor, *La Prensa*.

Los diversos flujos de las literaturas regionales en los principales circuitos urbanos ampliaron, no sin conflicto, las maneras de ver al Perú del medio siglo según los prismas de sus diferentes actores sociales.

La Iglesia católica, como es obvio, no podía permanecer inmovible ante estos cambios y exigencias culturales de la sociedad peruana del medio siglo. Así, la ideología del clero de la hispanidad fue cediendo paso a una nueva lectura integracionista bajo una peculiar elaboración simbólico-cultural. La revista misional *Avanzada* portaba la idea de la integración católica nacional a través de una historieta acerca de la acción concertada de tres niños héroes. Éstos representaban a las tres regiones en términos etnoraciales: Coco (blanco-costaciudad), Vicuñin (indígena-sierra-rural) y Tacachito (indígena-selvamontaña). Los niños héroes, bajo la tutela sacerdotal, realizaban tareas evangelizadoras cruzadas con la defensa del patrimonio arqueológico y la lucha contra la delincuencia.

El cine, por su parte, construyó también sus relatos identitarios. Durante los años cincuenta, el puneño Franklin Urteaga continuó a su manera la tradición de registro etno-documental de José Sabogal, con filmaciones sobre Machu-Picchu y otras acerca de Cajamarca y Lima. Entre 1954 y 1955 obtuvo por sus trabajos filmicos una Mención Honorífica en los festivales de Cannes y Berlín. Sin embargo, el cine de corte indigenista floreció a partir del año 1955 con los proyectos de cortometrajes cribados por Martín Chambi, César Villanueva y Luis Figueroa, animadores del denominado "Foto Cine-club Cusco". Entre sus obras filmicas pioneras se reseñan: *Las Piedras*, con imágenes de la arquitectura cusqueña en sus épocas preincaica, incaica y colonial; *Carnaval de Kanas*, alusivo al ámbito festivo de la provincia cusqueña, y *Lucero de Nieve* dedicado a la principal fiesta de Paruro; le siguieron *Corpus* en el Cusco y *La fiesta de las Nieves*.<sup>36</sup> Ya desde otro ángulo, sería pertinente evaluar el impacto del cine mexicano, el cual conquistó un público impresionante tanto entre las capas populares urbanas de la capital como de las provincias.

### *Las voces disidentes y la pluralidad*

LA lectura antropológica ha descuidado el análisis de los discursos culturales emergentes en los clubes de inmigrantes provincianos, que

<sup>36</sup> Balmes Lozano Morillo. "Batallas del cine peruano (acerca de la crítica y las películas de referente andino)", *Tierradentro, arte/ideología/sociedad* (Lima), año II, núm 2 (1984), p. 88

los obligaba a articular claves ideológicas locales, departamentales y nacionales, para privilegiar otros aspectos. Así Mangin reseñó el frecuente faccionalismo en seno de los Clubes de Migrantes,<sup>37</sup> y que, asociado a otros factores, pusieron en duda su funcionalidad.<sup>38</sup> Sin embargo, este proceso podría ser reinterpretado a partir de la búsqueda de nuevas figuras identitarias o prácticas culturales, ligadas o no a sus expectativas de movilidad intelectual, artística, política y sindical. De manera convergente surgieron con fuerza instituciones culturales, principalmente en las ciudades andinas (Puno, Cusco, Huancayo, Ancash), que aglutinaron a un grupo selecto de intelectuales, artistas y folcloristas regionales.

La multiplicación de estas instituciones culturales marchó paralela a la conformación de los espacios festivos y musicales. En la ciudad capital, la reandinización de las fiestas de la Pampa de Amancaes y la fuerza expansiva de los coliseos ensancharon los campos festivos de sus nuevos y viejos actores étnicos. Los coliseos “Bolívar” y “Dos de Mayo” desde 1946 venían presentando una variada gama de conjuntos de danza y música andina formados en Lima o procedentes de las provincias serranas. Arguedas no duda en llamar al quinquenio 1946-1950 “la edad de oro” del folclore andino, sostenida por las compañías folclóricas que dinamizaban la activa y floreciente vida musical y festiva de los coliseos limeños.<sup>39</sup>

Los cancioneros y publicaciones eventuales de los artistas e intelectuales subalternos encontraron en tales espacios su propio público lector, trascendiendo las barreras de sus redes de paisanaje. Lugares como la Plaza Unión y la Parada eslabonaron complejas redes de interacción social y mercantil. Un sector de maestros primarios participó activamente en la reproducción o reinención de las identidades locales. Recordemos, por ejemplo, al maestro cusqueño Julio Benavente Díaz, uno de los principales animadores de la música regional cusqueña. Pero los que lograrían hegemonizar las respuestas culturales y políticas provincianas saldrían principalmente de las aulas universitarias. La recomposición de la identidad regional ha sido analizada de manera cris-

<sup>37</sup> William P. Mangin, “Clubes de Provincias en Lima” (1958), en Luis E. Valcárcel *et al.*, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964, pp. 298-305

<sup>38</sup> C.F. Jongkind, “La supuesta funcionalidad de los clubs regionales en Lima, Perú”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos* (Holanda, Universidad de Amsterdam), núm. 11 (1971), p. 19

<sup>39</sup> José María Arguedas, “La difusión de la música folklórica andina”, en *Arguedas entre la antropología y la literatura*, México, Taller Abierto (*Cuadernos de la Feria*), 2000, p. 108.

talina a partir del proceso de modernización y restauración de la ciudad de Cusco en los años cincuenta.<sup>40</sup> Por esos años, el Cusco se había erigido en el más importante polo de irradiación cultural hacia el resto del país. En ese proceso dinamizador destacó Efraín Morote Best, quien recogió a su manera el legado de otro intelectual ayacuchano asentado en el Cusco, Víctor Navarro del Águila. Al deceso de Navarro en 1948, Morote asumió su relevo en la cátedra a partir de 1952, pero su proyección se logró a través del Grupo Tradición, el cual abrió filiales en importantes ciudades del país: Lima, Callao, Arequipa, Ayacucho, Trujillo, Lambayeque y Piura. Morote fundó y animó de manera paralela en la ciudad del Cusco otra entidad cultural: la Sociedad Peruana de Folklore, la cual desarrolló una tupida malla de relaciones artísticas e intelectuales en Perú. La relación de intelectuales y artistas reconocidos, vinculados por dobles y hasta triples membresías y redes, da cuenta de su importancia como expresión de un movimiento generacional.<sup>41</sup>

El Instituto Americano del Arte, con sede en el Cusco, desempeñó un papel en el proceso de configuración cultural, tanto de la identidad local como surandina, siendo congruente con uno de sus propósitos:

El Instituto, por sus condiciones excepcionales, de ambiente, de tradición etc., fomentará además las investigaciones de arte folklórico, no sólo en lo que se refiere a las artes plásticas populares, sino también, a la música, las danzas y la producción literaria regional.<sup>42</sup>

Durante los años cincuenta extendió sus redes institucionales a otras ciudades a través de Uriel García en Lima, de Aurelio Martínez en Puno y de Humberto Delgado Mendoza en Tacna. Estas redes privilegiaron la región sur, convocando concursos o auspiciando la visita del Conjunto de Artistas Aficionados de Puno liderado por Aurelio Martínez en 1952 o la de los danzantes de tijeras del Conjunto de Huamanguinos de Apurímac en 1953.<sup>43</sup> La proyección cultural del Instituto se apoyó en los espacios brindados por las radioemisoras loca-

<sup>40</sup> José Tainayo Herrera, *Historia social del Cusco republicano*, Lima, Universo, 1981, pp. 161-191.

<sup>41</sup> Para un balance puntual de Efraín Morote en el movimiento cultural cusqueño de los años cincuenta, así como la relación de adherentes, léase la Introducción de Osvaldo Henríquez Urbano al libro de Morote intitulado *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988, pp. ix-xxiii.

<sup>42</sup> *Revista del Instituto Americano de Arte* (Cusco), 1954, p. 379.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 1953, p. 268.

les. la promoción del Primer Concurso de Solistas de Guitarra con motivo de las fiestas patrias y un ciclo de presentaciones culturales y musicales dirigida por Román Saavedra y apoyadas por el Centro Cosco de Arte Nativo en Radio Cusco los días 18 y 26 de noviembre de 1951, así como con el concurso de retablos de Nacimiento (Santuranticuy), el cual fue publicitado por la radio Rural. Esta entidad ejemplifica los múltiples esfuerzos de difusión y preservación de las tradiciones locales y regionales, que sus pares provinciales o departamentales desplegaron en el curso de las semanas conmemorativas de sus lugares de origen.<sup>44</sup>

La década de los cincuenta fue, pues, muy activa en el terreno político y cultural. Los intelectuales urbanos optaron por recrear su imagen de Perú a partir de sus particulares ciclos itinerantes. La modernidad tendía nuevos nexos de aproximación trasandinos e intercosteños. La navegación aérea y los avances de la carretera panamericana y de algunas otras rutas de penetración facilitaron los flujos migratorios, la etnicidad fue presentada como espectáculo patriótico y turístico y hubo circulación de publicaciones y de intelectuales regionales. Las redes crecientes de las universidades provincianas acicatearon estos intercambios, los cuales alcanzarían su climax en la década siguiente.

En este contexto, los nuevos flujos de comunicación nacional pusieron en evidencia que ésta se ubicaba en un plano multicultural y plurilingüístico. El debate nacional involucró tanto a políticos como a intelectuales. Mientras el doctor José León Barandiarán, rector de la Universidad de San Marcos, se declaraba partidario del monolingüismo y de la cultura nacional criolla, emergían voces disidentes procedentes de la Asociación Nacional de Escritores y Artistas (ANEA), poblada de intelectuales provincianos. La propia Universidad de San Marcos se hizo eco de este proceso de reconstituir identidades andinas. De hecho, en el año de 1955 premia la labor de recopilación musical andina del ayacuchano Saturnino Almonacid, radicado en Lima. Mientras tanto, otro ayacuchano inmigrado, Teodoro L. Meneses, se empeñó, desde sus cátedras de quechua y literatura andina, en ensanchar los espacios académicos de este discurso indianista. Fuera de Lima, la defensa del quechua y del aymara fue reforzada a través de los primeros programas radiales folclóricos en las ciudades del Cusco (Radio Cusco) y Puno (La Voz del Altiplano), así como de Huancayo (Radio Junín). Se pueden recordar, entre otros, el programa "Pascana de la Tradición"

<sup>44</sup> *Ibid.*, 1954, pp. 376-377

del folclorista huancavelicano Sergio Quijada en Radio Junín y el programa “Cancionero folklórico y serenata puneña”, dirigido por Juan Zea Gonzáles, Miguel Angles y Enrique Cuentas, desde la emisora local La Voz del Altiplano. La Radio Nacional no podía sustraerse a este proceso. Recuérdense, por ejemplo, los altos niveles de sintonía del programa del cantante Luis Abanto Morales o el programa “Takiyinchis” del intelectual cusqueño J.M.B. Farfán. En general, la canción popular y la empresa disquera fueron marcando las identidades locales y regionales. Solamente durante los años 1951 y 1952, la Compañía Pachamama grabó 86 huaynos en el sello Odeón, recopilados por el folclorista ayacuchano Alejandro Vivanco.<sup>45</sup> Recuerda José María Arguedas que en 1947, un año antes del golpe militar, los únicos discos de música folklórica andina que se podían conseguir, con mucha dificultad, eran editados años atrás por el sello RCA Victor, que reproducía las ejecuciones del arpista ayacuchano Tani Medina. A partir de 1948, la emergente industria cultural discográfica, a través del sello Odeón, aceptó la propuesta de Arguedas de inaugurar una “nueva era de la música serrana”, capitalizando las potenciales expectativas generadas por los asistentes a los coliseos capitalinos y radioescuchas de los programas folclóricos. Hacia fines del régimen odriista existían, al parecer, ocho empresas dedicadas a la edición y comercialización discográfica de temas andinos, criollos e internacionales.<sup>46</sup>

El Ministerio de Educación no quedó ausente de este proceso de reconfiguración cultural de Perú. No debe olvidarse que bajo la fenecida administración de Bustamante y Rivero se había creado la Sección de Folklore y Artes Populares, dirigida por el maestro y narrador amazónico Francisco Izquierdo Ríos, el cual, al lado de José María Arguedas, promovió el primer inventario de mitos, leyendas y cuentos peruanos (1947), aprovechando los canales propios del sistema escolarizado y el apoyo de los maestros. Poco después de inaugurada la dictadura odriista, y más tarde, se promovió la música andina a través de la industria discográfica. Como se sabe, José María Arguedas quedó al frente de dicho departamento (1950-1952), y en agosto de 1953 declinó el nombramiento de director de Cultura, Historia y Arqueología.<sup>47</sup>

Por su parte, el debate sobre las políticas de lenguaje apareció las más de las veces eslabonada a los proyectos políticos y educativos de la Organización de Estados Americanos (OEA), propios de los tiempos

<sup>45</sup> Vivanco, *Cantares de Ayacucho*, p. 71.

<sup>46</sup> Arguedas, “La difusión de la música folklórica andina”, p. 108.

<sup>47</sup> Mildred Merino de Zela, “Vida y obra de José María Arguedas”, *Revista Peruana de Cultura* (Lima), núms. 13-14 (marzo de 1971), pp. 138-139.

de la Guerra Fría. Alfabetizar era ciertamente para los países andinos y mesoamericanos una campaña de castellanización de sus poblaciones indígenas, pero también de politización. Durante la Décima Conferencia de Caracas (1951) se reconoció que el analfabetismo y el monolingüismo indígena constituían un fuerte obstáculo para la Democracia, en la acepción autoritaria y anticomunista de esos años grises. Los ejes de la comunicación interétnica fueron descritos agudamente por José María Arguedas como una “pelea infernal con el lenguaje”, es decir con el español, en especial cuando se trataba de traducir el mundo andino. De hecho el fenómeno migratorio provinciano agudizó en las ciudades la densa atmósfera de la “palabra periférica”, el estigma del hablar motoso del mestizo según el código criollo y esto debido a que el habla y la escritura reproducen una de las más relevantes marcas de distinción etnoclasista. Al respecto, es certera, principalmente para estos años, la caracterización realizada por Julio Ortega, de la limitación histórico-cultural que entrañaba la comunicación interétnica, como se revela intensamente en el tránsito del hablar fluido del lenguaje familiar al riesgoso y conflictivo lenguaje público, oral y escrito. Para Ortega, esta condición de la palabra periférica

ilustra la condición más terrible de una sociedad de castas. Porque también el uso de la palabra supone una jerarquía distributiva de funciones, posibilidades y derechos. Esa jerarquía ejerce sobre las grandes mayorías, también desplazadas del lenguaje, una suerte de genocidio verbal: la progresiva condena al silencio. En las novelas de José María Arguedas asistimos, precisamente, al siniestro espectáculo de una jerarquía de la dominación expresiva: un hombre no puede hablar libremente a otro hombre; este esquema básico define verbalmente al Perú.<sup>48</sup>

Darí­a la impresión, por lo dicho, que los años cincuenta representaron un partea­guas en la comunicación intercultural. Y así fue. La palabra, la música y la imagen ensancharon las dimensiones culturales de esta sociedad de transición. La canción popular andina, el cine documental, la pintura, las narrativas regionales y los nuevos discursos teóricos y políticos sobre el Perú fracturaron la hegemonía de los núcleos intelectuales criollos y de sus respectivos códigos culturales que pautaban los lenguajes públicos. Difícilmente podríamos entender las motivaciones artísticas e ideológicas de un pintor limeño como Ennque Camino Brent al margen del nuevo contexto social. Para nuestro pintor, el modelo de la Revolución Mexicana es destacado por los alcances políticos de su

---

<sup>48</sup> Julio Ortega, *La cultura peruana experiencia y conciencia*, México, FCE, 1978, p. 34

nacionalismo mestizo, frente a la realidad escindida de su patria por los nacionalismos criollos. Camino Brent es enfático cuando define su posición político-cultural:

No sé cuántas veces habré ido a Cuzco y Puno. He perdido la cuenta. Una de las veces, viví más de un año en Puno, estuve aprendiendo quechua y trabé amistad con algunos indígenas, a lo largo de mis andanzas. Tengo un hijo nacido en Puno, y me siento feliz y orgulloso de que haya sido así, porque aunque yo soy limeño, no soy limeño del Jirón de la Unión sino limeño del Perú.<sup>49</sup>

No podemos dejar de mencionar, del lado de los intelectuales de las provincias costeñas radicados en la capital, al filósofo existencialista Enrique Barboza. Su propuesta de nación rebasó los estrechos marcos del indigenismo, al mismo tiempo que se enfrentó a los moldes integracionistas y etnocidas del nacionalismo criollo-mestizo. Sin lugar a dudas era atrevido tratar de replantear las fronteras idiomáticas en un país como Perú en 1955, que estaba todavía bajo el gobierno dictatorial de Manuel Odría, donde aún eran visibles las huellas del legado colonial del régimen de castas (el castellano según los modos de las ciudades costeñas y las indumentarias de moda en las capas medias y altas). De fondo, Barboza apuntaba a desestructurar el proyecto criollo sobre la peruanidad. Sabía nuestro intelectual que la propia administración colonial española tuvo una política de lenguaje más equilibrada que la que han ostentado los criollos bajo mandato republicano, pero sabía también que en algunos países europeos de la posguerra la existencia de una lengua nacional no frenaba el desarrollo de las demás lenguas vernáculas. En esta dirección fue que afirmó:

Estoy en favor de todo lo que se haga por la propagación del español. Está muy bien — y no puede ser de otro modo— que el idioma de Cervantes tenga el rango oficial. Además, el castellano es el más firme vínculo de la cultura occidental y desde luego con las mismas naciones latinoamericanas. Pero no podemos ignorar, como lo estamos haciendo, que hay más de tres millones de peruanos que hablan el quechua y casi 400 000 que hablan el aimara, de todos los cuales hay más de un millón y medio que desconoce el español. Al fin y al cabo son nuestros idiomas nativos, los idiomas propiamente peruanos. Ignoro si en algún país civilizado se les haya ocurrido a alguien descuidar y despreciar las lenguas aborígenes [...] ¿desde cuándo la unidad de un país requiere unidad de lengua?<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Ernesto More, *Reportajes con radar*, Lima, Pacha, 1960, p. 197.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 266-267.

Confluyó en la misma dirección la propuesta del cusqueño Andrés Alencastre, poeta quechua rescatado por Georges Dumézil y John Rowe. Alencastre fue más allá del pronunciamiento político, en tanto que apareció como autor de un alfabeto quechua y como promotor de su literatura. Alencastre fustigó la estrechez integracionista del nacionalismo mestizo:

La verdadera unidad nacional se producirá cuando la parte mestiza, ya no hispánica, de nuestra población, reconozca el valor idiomático y nacional de ambas lenguas. Pero este reconocimiento sólo podrá lograrse oficializando ambos idiomas y haciendo que sean estudiados en escuelas, colegios y universidades, tal como son estudiados el inglés, el francés y hasta el latín.<sup>51</sup>

No fue muy diferente la postura del filósofo marxista ayacuchano César Guardia Mayorga, residente en la ciudad de Arequipa. Para este intelectual tan próximo a la Revolución Boliviana, la política del lenguaje en su país de origen le merece un sagaz comentario, el cual emergió más de su condición bilingüe que de su concepción teórica:

Si bien el castellano es más racionalista, el quechua es más rico en expresiones afectivas; y si éste no presenta las ventajas que reconocemos al castellano, ello se debe al estancamiento cultural del quechua. Pero esta misma ventaja desaparece por completo al querer implantar el castellano por la fuerza, ya que el indio, manteniéndose en sus mismas condiciones, no empleará del nuevo idioma sino los términos que necesita para expresar su incipiente mundo ideológico. Pienso por ello que es necesario respetar y fomentar los idiomas nativos, sin descuidar la enseñanza del castellano. Al desarrollar su cultura, los indios irán enriqueciendo su idioma, como ha sucedido con todos los pueblos. No se puede fomentar la personalidad de un pueblo aniquilando una de sus expresiones básicas: el idioma.<sup>52</sup>

César Guardia Mayorga, en uno de sus contados ensayos sobre la realidad nacional, se distanció del nacionalismo mestizo al considerar como alternativa una política cultural respetuosa de la diversidad, eslabonada a la urgencia de la Reforma Agraria.<sup>53</sup>

La revisión crítica del indigenismo oficial del régimen odriista peruano nos ha permitido revelar algunas aristas ideológicas poco conocidas, como la de su matriz higienista y su impacto “civilizador” en el contexto andino, así como sus ligas con el proyecto autoritario,

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>53</sup> César Guardia Mayorga. *La Reforma Agraria en el Perú*. Lima, Minka. 1956, p. 154

modernizador e integracionista en los marcos de los primeros años de la Guerra Fría.

No hay duda de que el indigenismo crítico y radical confrontó desde muy diversos flancos al indigenismo oficial, aprovechando parcialmente sus propios desacuerdos y contradicciones. Nuestros indigenistas disidentes apoyaron de manera decidida la defensa de la pluralidad lingüística como eje de todo proyecto nacional y el desarrollo de eventos e imágenes culturales locales, regionales y nacionales, donde lo indígena y lo mestizo generaron un campo de tensión y proximidad simbólica, aunque convergieron en su oposición a la cultura criolla o sus estereotipos.

En general, como se puede colegir, el curso de los acontecimientos político-culturales del medio siglo aquí reseñados abrieron algunas claves que nos ayudan a descifrar la crisis contemporánea de Perú. Las líneas de desarrollo y permanencia cultural, a pesar de las coyunturas críticas y el significado real y simbólico de sus rupturas, nos remiten a diversos tiempos, y en este caso el Ochenio nos dice más que la experiencia dictatorial. En este país, el pasado se revela, en su heterogeneidad étnocultural y en sus múltiples raíces temporales, demasiado denso y omnipresente para obviarlo. El pasado en el contexto andino no por casualidad puede ser leído también como futuro y ajuste de cuentas, sin mayor riesgo de caer en ese culto romántico de lo que ya no puede ni debe volver.