

Ahora, la "identidad social" o el "habitus" que nos interesa en este trabajo, es la identidad o el habitus de personas con una historia muy específica. Se trata de personas nacidas, y enculturadas durante los primeros años de su vida, en un contexto que en esta investigación llamamos "indígena", que es el contexto de las comunidades rurales andinas en el centro sur del Perú, poblado por quechua-hablantes, generalmente considerados los descendientes directos de la población autóctona del Perú. Se trata de personas que, en algún momento de su niñez y juventud (particularmente en el espacio temporal decisivo para el desarrollo de su identidad, identificado por Berger y Luckmann como el paso de la primera a la segunda enculturación), salieron de su contexto originario y "migraron" a la ciudad de Lima.

Nuestro interés en esta clase de personas tiene su fundamento, precisamente, en aquella perspectiva nueva en cuanto a la identidad social o étnica que desarrollamos en los capítulos anteriores.

Ahora, este tipo de personas, al cual pertenecen nuestros informantes, no es, de ninguna manera, "excepcional" en el panorama del Perú actual. En el presente, Lima tiene unos 7 millones de habitantes, gran parte de los cuales "migró" a este espacio urbano desde algún punto originario en las zonas rurales de los Andes de este país. El problema básico de esta tesis es: ¿cuál es la identidad social (étnica) actual de este tipo de personas?

Capítulo III: Contexto histórico de la "cuestión indígena" en el Perú del siglo XX

Esta tesis no es, por cierto, el primer trabajo que intenta dar una respuesta a la pregunta arriba planteada. Al contrario. Como mostraremos en este y el siguiente capítulo, la cuestión de la identidad étnica del pueblo peruano es una de las cuestiones más debatidas, dentro y fuera de las ciencias sociales de este país.

En la medida que nuestra posición en esta tesis difiere

profundamente de casi todo lo que, hasta ahora, se ha escrito sobre esta problemática, nos parece imprescindible aquí revisar críticamente los puntos de vista de los autores peruanos mas importantes en cuanto a esta cuestión, e investigar también las diversas repercusiones de los puntos de vista propagados por ellos, sobre la política del estado peruano frente a la población "indígena".

La discusión en el Perú acerca de la "identidad étnica" de su considerable población indígena de los Andes, desde su inicio, a fines del siglo pasado, está marcada por una continuidad sorprendente.

Casi ninguno de los autores relevantes (Matos et.al: 1970; Bonilla: 1982; Cotler: 1980; Flores Galindo: 1986, 1987, 1989; Burga: 1988, 1989; Montoya: 1991; Portocarrero: 1987; Golte: 1987, etc.) discute lo que es (en qué consiste, cómo se manifiesta) la identidad indígena en el Perú. Mas bien, todos estos autores definen a los "indios" básicamente por lo que a su parecer -aún- no son: miembros plenos de la "nación" peruana, para entonces declarar este hecho el "problema principal" de este país.

En las siguientes páginas expondremos primero cómo surge esta temática del "problema indígena" a fines del siglo pasado y luego, cómo la variedad de respuestas propuestas por los intelectuales peruanos influenciaron sobre la política del estado del Perú frente a su población nativa.

1. El imaginario elaborado sobre el indio por el indigenismo (1900-1960)

A fines del siglo XIX e inicios del XX, se origina una corriente intelectual en el Perú, representado por José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, que identifica la existencia y persistencia de los indios como el problema mas grave de este país.

Para Riva Agüero, sin embargo, no es la Costa sino la Sierra que constituye la verdadera "cuna de la nacionalidad" peruana, un espacio privilegiado en el que se encuentran la

tímida grey de "esclavos taciturnos", una masa paciente, resistente, obediente, dulce y soñadora: los indios, quienes, aún en medio de su presente degradación, todavía constituyen, según Riva Agüero, la mayor parte de la población de este país.

Riva Agüero identifica la suerte del Perú con la suerte de la "raza india" que, para este autor, carece todavía de la "nacionalidad" peruana, pero, de cuya pronta "nacionalización" dependería el futuro de esta nación (Ibid: 214). Para lograr esta nacionalización los indios deberían continuar en el proceso de mestizaje, porque, para este autor, la nación peruana es "mestiza" por "naturaleza". En consecuencia, el indio como tal no puede ser miembro de esta nación por su "naturaleza primitiva".

Víctor Andrés Belaúnde, retoma las opiniones de Riva Agüero y, dentro de su concepción católica, cita a Las Casas para justificar el "mestizaje". Según este autor, la iglesia es la que habría dado un matiz moral a la política española, al haberse opuesto a las políticas de las encomiendas y al trabajo forzado, buscando mas bien la protección de las comunidades indígenas (Ibid: 215). Por lo tanto, la cuestión indígena, mas que una "cuestión económica, [es para Belaúnde] principalmente una cuestión moral que representa y simboliza la personalidad histórica y (...) ética del Perú" (Degregori et al 1978: 88). Tal personalidad es posible visualizarla en el "sincretismo" de su religión católica.

En su análisis, el problema indígena se habría agravado por la legislación liberal de la República y el rechazo al rol protector que, históricamente, había jugado la Iglesia en la "regeneración" de la "raza" indígena. Para este autor, la unidad nacional estaba dada por la unidad de la religión. De allí que, para Belaúnde, la base de la unidad nacional estaría dada tanto por el nexo espiritual como el "nexo biológico" (cruce de las razas).

El pensamiento encarnado por Riva Agüero y Belaúnde proclama la "liberación" de los indios como una tarea nacional. Es decir, de acuerdo a ellos, los criollos (blanco-mestizos) peruanos tendrían la obligación de preparar al indio, sin

precipitación, pero con dedicación, para que ocupe el lugar a que tendrá derecho, una vez que haya perdido finalmente su identidad de "indio" por el proceso "natural" del mestizaje. Hasta ese momento, ambos autores creen que, dada su inferioridad racial, "autoridades tutelares" deberían guiar y defender al indio contra sí mismo y sus propios "instintos primitivos". Dichas autoridades tutelares, son para Riva Agüero la administración republicana en manos de la élite criolla (blanca-mestiza), y para Víctor Andrés Belaúnde, la iglesia católica.

Es notable que la definición del "indio" en ambos autores de la "identidad indígena" no es culturalista ni situacionalista. Para ambos, el indio es básicamente un ser biológicamente definido, es decir, miembro de una "raza" determinada, como lo es también su contraparte positiva: los criollos. Como consideran al indio un ser biológicamente definido, el "problema" que constituye para ellos la persistencia de este ser por adentro de las fronteras del territorio peruano, tiene, necesariamente, tan sólo una única solución, también "biológica": la lenta desaparición de este ser, vía el mestizaje. Pero, hasta que tal desaparición se haya finalmente consumado, la única política moralmente aceptable frente a este ser de parte de aquellos que ya son "verdaderos" peruanos es la tutela patriarcal.

Es decir, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, el pensamiento hegemónico (conservador) peruano asume una actitud fuertemente paternalista y "proteccionista" hacia los indígenas, procurando presentar esta condescendencia como signo de su propia elección y la marca de su propio "realismo". El conservador se siente obligado hacia el indio, ya que éste supuestamente aún no ha salido de su "larga minoridad" (Bourricaud 1989: 216). Claro está que, a cambio de su protección tutelar, el conservador espera sumisión y deferencia por parte del indio.

Las consecuencias de este pensamiento hegemónico se puede rastrear incluso en los trabajos de autores "progresistas" como Luis E. Vacárcel (1925, 1972), Uriel García (1973), José A. Encinas (1920), Manuel Gonzales Prada (1924), etc., quienes no

dudaron en caracterizar al indio como ser cultural y socialmente "incivilizado", una "raza inferior", "inmutable y silenciosa" e históricamente "enraizado" en el "ambiente telúrico" del paisaje andino. En pocas palabras, también a estos autores los indios les parecieron en una situación de "barbarie", ubicados en una misma "fase" en el desarrollo de la humanidad, con las razas no blancas confinados en el área rural.

Particularmente los indigenistas del sur peruano, a pesar de condenar la indiofobia, es decir la "inclinación a destruir a los indios" (De la Cadena 1994), atribuyeron una inferioridad natural al indio que, "felizmente", no era "absoluta", sino "[producto] de una interrupción no natural en la evolución de esta raza" (Ibid.) por la conquista española. A pesar de que aceptaron "la existencia de una escala graduada de razas, [sustentaron que] esta escala no era fija, puesto que las razas [podrían] mejorar si [los] conocimientos culturales [de los blanco-mestizos] ...se impartían entre [los] miembros" (Ibid: 116) de estas razas inferiores. "Mejorar" implicaba liberar a los indios de su "barbarie", a través de la educación y su defensa en contra de los abusos de los gamonales.

Uno de los líderes, mas prominentes del movimiento indigenista fue Luis E. Valcárcel, para quien la identidad del indio "descansaba en las cualidades telúricas" del paisaje andino, así como en el ambiente social construido por el "gamonalismo" (Poole 1990). Para este pensador, el indio, por los abusos a que era sometido por los gamonales, debía estar protegido "por una legislación elaborada en su nombre y no por ellos mismos" (Ibid: 344). Es decir, los que se consideraban diferentes a los indios deberían estudiar y legislar "por y para el indio" (Ibid.).

Es evidente que, para Valcárcel, el indio es lo que es, debido al medio geográfico y las condiciones sociales en que vive. Es decir, el indio es "indio" porque, por un lado, le tocó existir en los Andes (desarrollando una especificidad cultural determinada) de la cual no puede simplemente escapar y, por otro lado, por estar sujeto al gamonalismo, situación que, según el autor, no le permitía al indio avanzar hacia niveles

civilizatorios "más altos". De esta manera Vacárcel combina el determinismo culturalista con una argumentación situacionalista, en la imagen del indio.

Las ideas de Vacárcel fueron difundidas por la revista "Amauta", dirigida por Mariátegui, para quién el problema del indio era fundamentalmente una cuestión económica. Para Mariátegui, la especificidad de los indios fue una consecuencia de su papel económico de "campesinos" y la solución del "problema" indígena pasaba, por lo tanto, por la reestructuración de la posesión de las tierras en el Perú. Para esto le pareció imprescindible, que el "indio campesino" se conecte con el futuro proyecto de los proletariados peruanos, para "romper" con las "estructuras vigentes" de la oligarquía a través de la "revolución" y la construcción del estado "socialista".

Lo que observamos aquí es un cambio profundo en la definición del indio en el pensamiento social peruano que comienza ya con Valcárcel: el indio, que antes fue pensado como miembro de una "raza" (es decir: como entidad biológica), o como miembro de un grupo cultural identificado por su falta de "conocimientos" básicos indispensables para una vida "civilizada", se transforma, de repente, en una categoría económica. Desde esta perspectiva son, principalmente, las estructuras económicas de los Andes (gamonalismo) que mantiene la "identidad" del indio. Por ello, la solución del "problema nacional" de la existencia y persistencia de tal identidad es la reforma profunda de las condiciones sociales y económicas en los Andes.

En resumen: los indigenistas introdujeron su imagen del indio en el debate nacional -aquella imagen que lo caracteriza como un sujeto atrapado en su propio modo de ser, agresivo, violento y brutalizado por las condiciones en que vive, -justo en el momento en que el concepto de nación "...giraba [en el Perú]... alrededor de cierta uniformidad basada en el idioma español, la cultura criolla y el eurocéntrico concepto de 'alta cultura'" (Poole 1990: 344). Esta conceptualización de su "nación" inhibió que el Perú reconociera la existencia de por lo menos dos culturas dentro de sus límites, sino, que más bien,

justificó la necesidad de que "los indios" deberían ser transformados en verdaderos ciudadanos de esta nación, e integrados en la economía capitalista; -es decir: purgados de su distinción cultural" (Ibid: 364).

No cabe duda que, al igual que los conservadores, también, los indigenistas vieron al indio fuera de la nación peruana. Pero, ellos no culparon este hecho a la "naturaleza" del mismo indio, sino a las "circunstancias" bajo las cuales tiene que existir. De allí que, para ellos, el remedio para el status extra-nacional del indio no es el proceso biológico-cultural del mestizaje, sino una reforma nacional estructural, acompañada por la "educación". Para los "socialistas", finalmente, como Valcárcel y, sobre todo, Mariátegui, el "problema" del indio se reduce cada vez mas; a un problema económico estructural, con la "solución lógica" de la reforma agraria.

1.1. La política estatal sobre el indio.

El análisis de la situación del indio, realizado por los intelectuales en el principio de este siglo, desde los años veinte empieza a reflejarse, aunque al principio tan sólo tímidamente, en la legislación del estado peruano, en ese entonces todavía dominada por los gamonales. Estos hicieron eco de las propuestas indigenistas de "normalizar" al indio, para lo cual promulgaron un arsenal legislativo con el fin de mejorar y "conjurar" lo que se experimentó cada vez más como la "amenaza" indígena. Esto se puede visualizar en las políticas indigenistas que propugnaron distintos gobiernos, sobre todo en el oncenio de Leguía (1919-1930).

En 1909, por ejemplo, la mayoría civilista del parlamento votaba una ley que prohibió los servicios personales que los terratenientes serranos todavía exigían a los indios. Empero, al año siguiente, se autorizó el reclutamiento forzoso (enganche) por adelantos monetarios.

Si se clasifica, por orden decreciente, la frecuencia con que los decretos supremos del período 1900-1948 tratan ciertas temáticas con interés para la vida cotidiana del indígena

encontramos sucesivamente: la educación, la defensa de las comunidades y de las tierras, los derechos individuales y la organización del trabajo indígena (Vayssiere 1988: 81).

Sin embargo, es evidente que toda la legislación "indigenista", dada por los distintos gobiernos hasta fines de los 60, no implicó cambios realmente profundos en las circunstancias existenciales del indígena peruano. El indígena continuó siendo tratado como un "menor de edad", con un poco de atención y bastante "paternalismo". Y, en el ámbito intelectual, la noción de normalización del indio, que implicaba la integración de éste en la comunidad nacional mediante el "mestizaje", fue claramente dominante durante este largo período.

Los pensadores nacionales, que todos se consideraban a sí mismos miembros de la cultura occidental (criolla-mestiza), no obstante de utilizar muchas veces el pasado indígena del Perú para exaltar las lejanas raíces de la revolución de la independencia, rechazaban en bloque los elementos culturales indígenas del presente como útiles para la construcción de una identidad nacional peruana; permitiéndolos tan sólo como aspectos de la herencia prehispánica en el mestizaje, por su conversión en simples aspectos folklóricos (Ver: Blanca Muratorio 1994, Mary, L. Pratt 1992, Ana M. Alonso 1988).

2. Fuerzas político-ideológicas dominantes a vísperas de la revolución militar y su visión de la "cuestión nacional".

En las décadas del 30 al 50, las ideas indigenistas sobre la identidad indígena, y las consecuencias de esta identidad para el "problema" de la nación peruana, calaron hondamente en la población peruana. Propagadas como "verdad" por los intelectuales limeños y cusqueños, ellas fueron aceptadas por el resto de la sociedad civil, y transformadas en acción política por los partidos mas importantes, como la Alianza Popular Revolucionaria Americana (A.P.R.A.), la Acción Popular (A.P.) e incluso el gobierno militar.

2.1. La Alianza Popular Revolucionaria Americana (A.P.R.A.).

En su primer discurso político, Haya de la Torre (1931), fundador y líder de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, dijo que no ha sido posible crear un sector indígena/indio culto (Bourricaud 1989: 163), aunque sea ella numéricamente la mayoría de la clase trabajadora nacional. El indígena es caracterizado por este político, por su grado primitivo de técnica de trabajo y de cultura, motivo por el cual no estaría capacitado para dominar por sí mismo a la colectividad y conducir el gobierno del Estado.

Para Haya de la Torre, los indios son parte de la "masa" del pueblo peruano y merecen ser tratados como auténticos ciudadanos, aunque tienen que ser transformados todavía en "verdaderos" hombres (civilizados) (Ibid: 167). Con este discurso Haya de la Torre acepta una imagen al mismo tiempo evolucionista y culturalista de la "identidad indígena", y pretende encauzar el indigenismo del momento en beneficio de su propia empresa.

La característica sobresaliente del indio es su "tristeza". Pero, esta tristeza india no tiene nada de trágico. Es una concepción autóctona y original del universo. Esta tristeza india puede dar lugar a un próximo renacimiento de su espíritu, que va redimirlo de su "brutalidad". Peruanizar al Perú significa entonces, para Haya de la Torre, poner al indio en condiciones de alcanzar al pelotón de vanguardia de las naciones desarrolladas. Con ello, el A.P.R.A. promete transformar el ideario indigenista en su práctica política.

2.2. Acción Popular (A.P.).

También Fernando Belaúnde Terry, fundador y líder de Acción Popular desde los años 50, en su discurso inaugural de 1956, dirigiéndose a la juventud peruana, esboza una visión lírica del futuro peruano, marcado por la integración del socialismo incaico y la tradición planificadora moderna/occidental. Belaúnde llama la atención sobre la originalidad inimitable de

los métodos incaicos, sin olvidar de agradecer a las mujeres peruanas por su voto (votaran por primera vez). Al final, propone construir un nuevo Perú.

El indio es considerado como fuente de toda riqueza del Perú. No obstante de ser explotado y humillado, es él quien ha hecho todo y quien continua haciéndolo todo. De esta manera, Belaúnde construye su movimiento político como defensor de la "buena tradición" indígena, encarnado en dos instituciones: las comunidades y el Cabildo.

Belaúnde habla también de la "reforma agraria", insistiendo en que esta reforma debería ser técnica (Bourricaud 1989: 269). Tan sólo convertir al indio en propietario, no conseguiría que deje de vivir en chozas, ya que continuaría sacando a la tierra los mismos míseros rendimientos. Pero, la "reforma agraria" finalmente iniciada por Belaúnde en 1963, es una reforma tímida que nunca logra, ni pretende realmente, acabar con el poder terrateniente en la sierra.

El discurso de Belaúnde, se volverá a reeditar cuando retorna al poder en 1980. De nuevo insiste en los elementos programáticos que, hace 18 años atrás, había delineado para gobernar el Perú. Es decir, desde sus inicios, la visión y política de Belaúnde Terry y su "acción popular" (el pueblo lo hace) en cuanto a la identidad de los indígenas peruanos es totalmente culturalista y evolucionista. Para este político, los indígenas son identificables por algunos rasgos específicos ("vida colectiva", "tristeza"), pero, preminentemente, por su no participación en la vida civilizada.

Tanto Haya de la Torre como Belaúnde ya no dudan que es posible "civilizar" a los indios. Al contrario. Para ellos, la civilización de los indios es una precondition indispensable para convertirlos en "ciudadanos" verdaderos del Perú. Es obvio que, para ambos políticos, la enculturación como procesos específicos de internalización de una realidad no existe. Tal concepto es tomado en cuenta sólo en la medida que les permita "cambiar" al indio en un sujeto "civilizado".

3. El gobierno militar y la cuestión indígena.

En 1968 las fuerzas armadas toman el poder en el Perú, estableciendo su dictadura progresista que durará hasta 1980. El gobierno militar se caracterizó, desde el inicio, por una serie de reformas radicales que afectaron casi todos los ámbitos de la sociedad peruana: educación, comunicación, la economía agraria e industrial, la pesquería, el comercio, la administración pública, etc., etc. (Ver Cotler: 1980; McClintock y Lowenthal: 1985).

Fue un gobierno por excelencia reformista que, sin haberlo buscado, logró convocar en su tarea renovativa a casi toda la sociedad civil y hasta a los militantes y simpatizantes de la izquierda, quienes -considerando las reformas militares una verdadera "revolución"- trabajaron en las instituciones creadas por los militares, para finalmente conseguir "nacionalizar" el Perú.

En 1969 el gobierno militar promulga la ley de la reforma agraria que destruyó finalmente la base principal del sistema tradicional de dominación indígena -las haciendas- realizando, de tal manera, una de las precondiciones más importantes, del punto de vista de la izquierda peruana, para una "verdadera" modernización del país.

Uno de los pasos simbólicos más importantes que acompañaron al proceso de la Reforma Agraria fue, sin duda, la eliminación del término "indio" en los documentos estatales, y su sustitución por el de "campesino". Este decreto fue muy bien recibido por los partidos de izquierda. Este cambio terminológico, introducido con el fin declarado de "combatir" el racismo descubierto en la sociedad, muestra claramente que los líderes de la revolución militar profesaban una visión radical izquierdista de la "cuestión indígena" que se rehusa a definir al indio por sus aspectos culturales y sociales.

Es evidente, que, frente al A.P.R.A. y A.P., los integrantes del gobierno militar ya tenían una visión "situacionalista" del "problema indígena". Ya no se trataba de promover el cambio cultural por el cual los indios se cambiaran, finalmente, en verdaderos ciudadanos. Mas bien, su misión

principal fue crear "condiciones" para este sector de la sociedad, para que tenga la oportunidad de "asir" ellos mismos la "modernidad".

Una vez declarado un aspecto tan sólo folklórico, los líderes de la revolución militar se sentían libres de honrar la especificidad cultural (idealizadas o utópicas) de los "campesinos" por la oficialización de la lengua Quechua y una política de revalorización de los aspectos folklóricos de la cultura indígena mediante festivales en vivo (Inkarri por ejemplo) y programas alusivos en la televisión.

4. Lo étnico en el discurso político previo a las elecciones de 1990.

Para las elecciones presidenciales de 1990 se presentaron, como siempre, muchos partidos políticos, pero, para nuestro trabajo, nos centraremos sólo en dos agrupaciones políticas que compitieron en la segunda vuelta al sillón presidencial. Estas son el FREDEMO (Frente Democrático: formado por los partidos Acción Popular, Partido Popular Cristiano y el movimiento "Libertad") y Cambio 90 (nuevo movimiento de reciente formación), representados por Mario Vargas Llosa y Alberto Fujimori Fujimori, respectivamente.

Mario Vargas Llosa, escritor con fama internacional, representa una versión tardía del culturalismo-evolucionismo conservador en el Perú que incluso no está libre de fuertes elementos del elitismo y hasta racismo. Desde su primer discurso, Vargas Llosa propone como su objetivo central, la modernización del Perú, a la manera de los países europeos, para sacarlo de su supuesto estado actual de "vida bárbara" (Degregori 1991: 73).

Para el FREDEMO, la modernización implicaría la necesaria primacía del "libre mercado", visto como el gran ordenador y nivelador, y sería llevado a cabo por las clases altas y medias urbanas que, por excelencia, serían los representantes del "hombre moderno" en el Perú (Ibid: 40, 80, 87).

Para su contrincante Fujimori, al otro lado, los aspectos

étnicos, al parecer simplemente no existen. Para él, el problema del Perú de 1990 es meramente tecnocrático. El recurre en su discurso a la "honradez", "tecnología" y "trabajo", aprovechándose muy bien de las exacerbaciones étnicas-raciales, a las que recurrió el FREDEMO, para desacreditarlo como futuro presidente (aludiendo a su condición de migrante). Incluso utiliza estratégicamente el enfrentamiento entre "blanquitos" y "chinitos" y "cholitos", proponiendo: ¿por qué no? "un peruano como tú", "un presidente como tú" (utilizado como slogan publicitario en la segunda vuelta de la elecciones presidenciales en el Perú). Aunque, una vez electo, Fujimori no dudó en ningún momento implementar todo aquello que pretendía hacer el FREDEMO, incluso la política económica neoliberal.

Sin embargo, con Alberto Fujimori, una nueva interpretación del "problema indígena" en el Perú toma, finalmente, el poder estatal. Esta es una interpretación que surge en la discusión intelectual peruana desde los años setenta y que se distingue de las interpretaciones hasta ahora revisadas, por exaltar el papel histórico de una "identidad" anteriormente considerada siempre marginal: la identidad del "cholo".

El "cholo", como identidad alternativa frente al indio y a los blanco-mestizos (criollos), aparece en los años 80 de repente como una nueva "solución" al "problema indígena", dentro de un nuevo modelo de la evolución nacional peruana que ahora debemos discutir con mas detalle.