

LOS SECTORES POPULARES Y EL PROBLEMA DE FRAGMENTACIÓN NACIONAL. “CHINOS”, “NEGROS” E “INDÍGENAS” EN EL DEBATE INTELECTUAL DEL PERÚ DE ENTRESIGLO (1879-1930)

The Popular Sectors and the Problem of National Fragmentation. “Chinese”, “Black” and “Indigenous” in the Peruvian Intellectual Discussion of the Turn of the Century (1879-1930)

PATRICIA CECILIA GALLETTI
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS
INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
Buenos Aires, Argentina
patocgalletti@gmail.com

Resumen: este ensayo pretende profundizar sobre los debates en los que participaron los intelectuales peruanos en el periodo abarcado entre el inicio de la Guerra del Pacífico hasta el fin del gobierno de Leguía (1879-1930), donde el campesinado (indígena, “negro” y “chino”), sumado a la emergencia de los sectores medios y populares urbanos (gracias a una incipiente clase obrera), puso en jaque al poder de la oligarquía limeña. A través del análisis de estos cincuenta años de intensa actividad para los “pensadores de la nación”, nos proponemos exponer las discusiones originadas en torno a la inclusión en el proyecto nacional de las minorías étnicas excluidas y segregadas, al interior de una comunidad profundamente fragmentada.

Palabras clave: configuraciones nacionales de identidad peruana, sectores populares, intelectuales peruanos, Guerra del Pacífico, tensiones interétnicas

Abstract: this essay aims to deepen on the debates in which the Peruvian intellectuals participated in the period from the beginning of the War of the Pacific until the end of the Government of Leguía (1879-1930), where the peasantry (indigenous, "black" and "Chinese") joined to the emergency of the medium and popular urban sectors (thanks to an incipient working class) put in check the power of the Lima oligarchy. Through the analysis of these fifty years of intense activity for the "thinkers of the nation", we propose to expose those insights of the discussions that originated around the inclusion in the national project of those excluded and segregated ethnic minorities, within a community deeply fragmented.

Keywords: Peruvian National Identity Configurations, Popular Sectors, Peruvian Intellectuals, War of the Pacific, Interethnic Tensions

Introducción

El largo proceso de creación de los Estados nacionales implicó que, mediante una alianza de intereses, los grupos hegemónicos consiguiesen el consenso de las masas de excluidos y quedase así establecido un orden legítimo (Cardoso y Faletto, 1977). Como veremos en este ensayo, sólo fue posible lograr algo parecido a una comunidad de intereses, imprescindible para sustentar una “unión nacional peruana” movilizadora, cuando los emergentes sectores urbanos de extracto social medio y bajo articularon sus demandas con las empobrecidas masas indígenas, en contra de las medidas adoptadas por Leguía.

A continuación, trataré de exponer, tomando las posturas de algunos intelectuales de referencia, las diferentes visiones sobre el “deber ser” nacional y el destino de la sociedad peruana, desde la exclusión del establecido como “otro” a su integración como pilar de un país pluriétnico. Es así como, entre fines del siglo XIX y principios del XX, diversas corrientes de pensamiento estuvieron en puja, y debatieron sobre el lugar que estaban llamados a ocupar los siguientes grupos: los autóctonos “indios”, y en sus versiones “mestizas” de cholos y mistis;¹ los “negros” liberados, llegados como brazos esclavos en la época de la Colonia; y los “chinos-coolies”, arribados desde 1849 por medio de contratos engañosos que los arrojaron al trabajo en haciendas en condiciones de semi-esclavitud. Podríamos reunir esas diferentes perspectivas en cuatro grandes grupos:

1) Los que abogaban por una nación peruana “criolla” (no india) reconociendo la superioridad española y promoviendo el mestizaje como forma de purificación de las “razas inferiores” —india, china, negra—, tales como el tradicionalista Ricardo Palma (y su culto a lo criollo encarnado en su admiración a las acuarelas de Pancho Fierro) o incluso su hijo, el modernista Clemente Palma.² 2) Los positivistas del progreso, de los discursos sobre “civilización y barbarie”, como Manuel González Prada, quien con su defensa de la integración india a la nación abrieron el camino a: 3) La nueva generación de indigenistas del siglo XX peruano tales como José Carlos Mariátegui, Pedro Zulen y Dora Mayer (vinculada también esta última a la defensa de “lo chino” en Perú). Y, por último, 4) El “negrismo”, como retrato y rescate del componente afroperuano, lo cual habría hecho posible, para Estuardo Nuñez (citado en Carazas Salcedo, 2004), distinguir al menos dos etapas. La primera, hasta el siglo XIX, estaría caracterizada por la

¹ Para el sociólogo francés Francois Bourricaud, el “cholo” es un viajero entre dos mundos, un intermediario entre lo criollo y lo indio. No se trata de una categoría racial ya que fisionómicamente no hay diferencia entre un “indígena” y un “cholo”, es más bien una doble adscripción a valores y costumbres de ambas sociedades, un mestizaje cultural. Pero el cholo no aspira a ser criollo, sino “misti”, porque el criollo (en tanto español nacido en América) es la antítesis del indio, y el cholo no reniega de su “indianidad”. Precisamente, el criollo es el hombre de la costa en oposición al campesino, es el hombre de la tradición nacional en la medida en que esa tradición nacional “no es india”. Esta división transcurre también en el terreno de los imaginarios. Según Bourricaud, por ejemplo, para los limeños la gente de la sierra (“india”) es lenta y torpe, en cambio los criollos son “vivos” y ligeros. Bourricaud agrega: “el movimiento indigenista ha exaltado en el indio su dedicación, paciencia y ecuanimidad, es decir, sus cualidades morales; y ha denunciado en el mestizo o en el criollo la falta de escrúpulo, la ambición, al mismo tiempo que la indolencia, el espíritu de diversión y la irresponsabilidad” (Bourricaud, 2012: 199-210).

² Curiosamente, Ricardo Palma tenía sangre “india” y “negra” (de madre cuarterona y padre mestizo), y lógicamente también su hijo Clemente. Ninguno lo negaba pero como la mayoría de la gente de su época que aspiraba a ascender socialmente tampoco lo hacían público. Esta ascendencia fue visibilizada y utilizada por sus enemigos intelectuales para rebajarlos o desautorizar su voz, apelando a los discursos racistas del entresiglo, donde “lo negro” y lo “indio” era considerado sinónimo de barbarie, plebe e incultura. Véase Bruno Podestá (1972) y Oswaldo Holguín Callo “Ricardo Palma y la cultura negra”. En Biblioteca Virtual Cervantes http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ricardo-palma-y-la-cultura-negra-0/html/016a22de-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html

incorporación de lo "negro" mediante imágenes pintorescas.³ La segunda incorpora al negro como personaje principal y corresponde al siglo XX. Se trata de una literatura de la negritud, con exponentes tales como López Abújar y su novela *Matalaché* (1928) en un temprano intento por retratar, sin caricaturizar, la identidad del sujeto afroperuano, donde se retrata la historia de José Manuel, un esclavo instruido que acaba como capataz y se enamora de su "ama", amor que por su imposibilidad encuentra un trágico final. No obstante, como explica Carazas Salcedo, "aunque López Albújar intenta presentar los prejuicios raciales que padecían los negros durante la Colonia, no puede escapar a los suyos propios. Los esclavos son vistos a pesar de todo como subhumanos y hasta José Manuel es diferente a los demás, luego es convenientemente *mulato* y no negro" (2004). Habrá que esperar hasta la segunda parte del siglo para la consolidación del folclore afroperuano de la mano del escritor y cantante Nicomedes Santa Cruz.⁴

La Guerra del Pacífico y la cristalización de la fragmentación social

La Guerra del Pacífico, también conocida como de La Salitre y el Guano (1879-1883), contienda en la que participaron Bolivia y Perú como aliados y tuvo a Chile en el bando opuesto, fue el momento por antonomasia en el que se cristalizó y visibilizó que el Perú "no era aún una nación". En efecto, se trataba de un territorio con regiones fragmentadas social y políticamente, con masas heterogéneas que respondían a caudillos antes que a un sentimiento de pertenencia a una "comunidad nacional", y a espaldas de una mayoría étnica, la indígena, vista como un "problema". En esta línea, numerosos autores han planteado que una de las mayores debilidades del ejército peruano frente al chileno derivaba de que mientras el primero respondía a "caudillos", el segundo ya lo hacía a un "Estado Nacional". Tempranamente, como aparece transcrito en el texto de Contreras y Cueto (1999), el intelectual Manuel González Prada pronunciaba en 1888 dos discursos en los cuales ilustraba lo que para él era uno de los principales motivos de la derrota:

cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer jeneral hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad media que invocábamos al señor feudal. (González Prada citado en Contreras y Cueto, 1999: 175)

Tomar esta guerra como punto de inicio del periodo que analizaremos en este ensayo nos permite una perspectiva más clara de los discursos hegemónicos e imaginarios que circulaban en la sociedad peruana hacia fines del siglo XIX, donde los prejuicios y estereotipos raciales y étnicos sirvieron para adjudicarle a los más vulnerables (los "otros") los motivos del fracaso de la campaña bélica.

Entre la tradición y la renovación. El debate entre Ricardo Palma y Manuel González Prada

Para Bruno Podestá (1972), el debate entre Ricardo Palma (1833-1919) y Manuel González Prada (1848-1918) es la encarnación del choque entre dos generaciones,

³ Tal es el caso del controvertido costumbrista Felipe Prado y Aliaga, profeso anticriollista que retrató frecuentemente a negros y mulatos como seres de condición inferior, de hablar incomprensible y aspectos grotescos, como en la comedia *Frutos de la Educación*, estrenada en 1830 en medio de una fuerte polémica.

⁴ Véase <http://www.nicomedessantacruz.com/espanol/home.htm>

que representan a su vez dos tendencias: la tradición y la renovación, entre el romanticismo del primero y el positivismo cientificista del segundo. Manuel González Prada representa la nueva época, inaugurada luego de la Guerra del Pacífico, la era de la reconstrucción nacional y el entierro del pasado colonial.

Ricardo Palma proclama el criollismo, la mezcla como purificación, y en sus cartas a Piérola expone que el gran problema del Perú es que está compuesta por una mayoría indígena, “raza abyecta y degradada” y “orgánicamente cobarde” culpable del desastre del 13,⁵ sin sentimientos de amor a la patria, enemigo del blanco y el hombre de la costa (en contraposición a la sierra indígena) y al que “tanto le da ser chileno como turco” y agrega que “educar al indio, inspirarle patriotismo, será obra no de las instituciones, sino de los tiempos”. ¿Qué significa esto? Que para Palma la única forma de integrar lo indígena a la nación es a condición de que pierda su indigeneidad, y que a través de un proceso de mestizaje se depure la raza en una sola raza, la “criolla”. Parafraseando a Portocarrero, se trataría de un “nosotros criollo que niega lo indígena” (2006, 2015).

En cambio, González Prada representa una ruptura en la tradición criolla; es hijo de esa tradición pero a la vez la niega como posibilidad de futuro. Por eso Portocarrero (2006) habla de una imposibilidad de un positivismo criollo de manos de Prada, más que una síntesis entre lo viejo y lo nuevo, el intelectual representa una transición llena de “tensiones y heterogeneidad”. Como dice el sociólogo, “su proyecto apunta a una crítica radical de la tradición criolla que, liberando a la sociedad peruana del oscurantismo católico y clerical, genere las bases de una moralidad laica y democrática” (130). González Prada busca romper con la idealización romántica y exponer la “cruda realidad” peruana, pero su tono sarcástico hace que no sea tomado con la gravedad y seriedad que corresponde a un realista. Como dirá Portocarrero, se trata de “un modernizador que no escapa a la tradición” (136). Sin embargo, al condenar la tradición criolla cae en la trampa de reforzar la mirada colonial de la metrópoli, al igual que la corona, que desestimaba lo criollo viendo en esa mezcla una copia deteriorada de lo español. A partir de aquí los intelectuales y políticos quedarían divididos en dos bandos, los tradicionalistas reivindicadores románticos de la Colonia y la tradición galana, como Ricardo Palma; y los positivistas, anticriollos, anticoloniales y antiespañoles, como Manuel González Prada.

González Prada, aun sin nombrarlo directamente, ataca a Palma en sus discursos públicos. Es particularmente notorio su discurso del 28 de julio de 1888, el llamado “Discurso en el Politeama”, con motivo de una colecta escolar para ayudar a las “provincias cautivas” de Arica y Tacna (en manos de Chile luego de la guerra). Como explica Podestá (1972), el tono del discurso es claramente indigenista, antiespañol y positivista, pues queriendo incitar a los jóvenes a tomar la posta de la renovación nacional exhortaba: “que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” (260). Manuel González Prada pensaba que poco podía hacer la República criolla por construir la nación. Antes esa sociedad debía abrirse y abrazar en su seno a la mayoría indígena serrana, en el Discurso de Politeama, González Prada expresaba que:

todo el futuro depende de la integración ciudadana del indígena: No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera (citado en Portocarrero, 2006: 139)

⁵ Se refiere al 13 de enero de 1881, la Batalla de San Juan y Chorrillos, que unos días después derivó en la ocupación chilena de Lima.

Y agregaba que la educación que se le brinde al indio es la que levantará su dignidad y hará la diferencia. Rezagados de la civilización, es al maestro al que le corresponde "galvanizar la raza", "que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio" (139). Para Portocarrero, Manuel González Prada es una figura clave porque es el primer intelectual que hace suyas las enseñanzas de la Guerra del Pacífico. Cuando González Prada se pregunta cómo es posible que un país más pequeño y menos poblado como Chile haya derrotado a Perú, encuentra que la clave está en que la mayoría de la población peruana es indígena, sometidos a lazos feudales en los que deben lealtad a sus señores/caudillos pero no a su patria; es por eso que el Perú no se constituirá como nación hasta que acabe el yugo del indígena. No obstante, Portocarrero alerta que aún en González Prada se filtran los discursos racistas de su tiempo, donde lo negro y lo indígena pertenecen a una clase inferior, estereotipos donde "el negro es feo, bruto y servil pero fuerte y sensual. El indio es también feo y bruto pero leal y laborioso" (2006: 139). La diferencia es que Manuel González Prada cree en la redención moral de la nación mediante la civilización e incorporación del indígena a la vida ciudadana y, a diferencia de Palma, no los ve como responsables de la derrota del Pacífico, muy por el contrario, se sorprende del arrojo y valentía que tuvieron algunos indígenas, que defendieron no una patria (inexistente desde su perspectiva), sino batallando incluso para defender a los señores/caudillos que los oprimían. La tesis de González Prada era que el "problema" no devenía de la "raza indígena", sino de la exclusión y reducción a servidumbre en los gamonales, por tanto su incorporación representaba la vía de la salvación de la nación. De hecho, sostenía que el "gran problema del Perú" radicaba en la rapacidad e inmoralidad de sus estratos dirigentes. Es así como la polémica entre tradición y renovación superará la existencia carnal de estas dos individualidades y sentará las bases de dos modelos de pensamiento: por un lado, la indiferencia ante el problema indio, el conservadurismo y la influencia clerical, la añoranza romántica del pasado colonial; y por otro, el indigenismo, el liberalismo y la enseñanza laica, la sed de revancha y la preocupación por el cambio social.

José Carlos Mariátegui, la liquidación del pasado y el surgimiento de la movilización de masas

Podríamos comenzar este apartado retomando la pregunta de Portocarrero: ¿Cómo heredó Mariátegui a González Prada? Si respondemos desde la visión de Portocarrero, Mariátegui reconoce a González Prada como "el primer instante lúcido de la conciencia del Perú" (2006: 147). No obstante, el tono satírico utilizado por González Prada en sus ensayos le quita valor sociológico a ojos de Mariátegui. En cierto modo, éste remarca las falencias de su antecesor cuando en *7 ensayos* (1928) escribe "González Prada no interpretó este pueblo, no esclareció sus problemas, no legó un programa a la generación que debía venir después" (2007: 213), aunque sí le reconoce su acción de ruptura con el régimen colonial y su apertura cosmopolita, que sería el precedente de una literatura nacional.

Para Quijano (prólogo en Mariátegui, 2007), José Carlos Mariátegui (1894-1930) es una figura paradigmática en tanto su biografía enlaza históricamente la sociedad colonial con la moderna. Mariátegui nace 10 años después de la guerra del Pacífico, derrota que le valió a Perú un cambio estructural de las bases de su poderío económico y político. La oligarquía ya no podía autofinanciarse y perpetuarse en el Estado a espaldas de la población, a través de recursos como el guano y el salitre, el nuevo desafío, entonces, era como aumentar su

governabilidad incorporando a las masas populares rurales y urbanas. La liquidación colonial vino de la mano del aumento de injerencias imperialistas y monopolios locales y extranjeros, a través de explotaciones directas o indirectas de los recursos, generalmente bajo el sistema de enclaves. Como explica Quijano, tras el fracaso bélico, el país había caído bajo un nuevo caudillaje militar, por lo que la burguesía y capas medias urbanas se vieron obligadas a sostener un orden militarista señorial, y a apoyar en los últimos años del siglo XIX la alianza y candidatura de un otrora opositor, Nicolás de Piérola, por no encontrar nadie mejor al interior del partido civilista. Piérola inauguró un periodo de relativa estabilidad que se prolongaría durante 20 años de gobiernos civilistas, en la llamada República Aristocrática (1899-1919), que consolidaría el poder de la elite costeña, y aumentaría la opresión de los “caciques” a los trabajadores en la forma de gamonales. Las revueltas sociales producto de la fragmentación fueron *in crescendo* en este periodo: obreros, gremios e indígenas buscaban manifestar su descontento y reclamar mejoras en su situación, aunque sin éxito al ser sofocadas por el ejército nacional. Aun así, esto produjo algún efecto, ya que, según Contreras y Cueto (1999):

con el desgaste de la sucesión de varios gobiernos, el aparato productivo jaqueado por las luchas laborales y seriamente cuestionada la hegemonía intelectual del civilismo, la República Aristocrática se resquebrajaba irremisiblemente. (1999: 230-231)

Ahora, volviendo al papel de Mariátegui como intelectual en este contexto, Quijano marca un antes y un después en la vida del autor en torno a su viaje a Europa en 1919. El mismo Mariátegui parece hablar del periodo anterior a este viaje como de “su edad de piedra”. Es en Europa donde Mariátegui se nutre del marxismo y decide dedicar su vida al socialismo revolucionario del Perú, y es a partir de aquí también donde comienzan sus escritos más influyentes en la sociedad peruana. A Quijano le parece reveladora la niñez de Mariátegui, carente de recursos económicos, afecto (del padre) e incluso salud. Encuentra en estas experiencias la base de su posterior pensamiento marxista y preocupaciones metafísicas de la existencia. Hacia 1914 incursiona en el ámbito de la prensa y gradualmente va haciéndose un lugar. Aunque en sus comienzos estará ligado al “mundo oligárquico”, muestra indicios de una postura crítica al publicar en *La Prensa* ironizando un discurso de Riva Agüero (representante de la oligarquía). En este periodo conoce a Manuel González Prada y es amigo de su hijo Alfredo. Hacia mediados de 1916, se incorpora a un nuevo diario, *El Tiempo* fundado por la oposición leguista contra José Pardo y las corrientes que apoyaron al populista Billinghurst; quien a su vez fue depuesto por un Golpe de Estado de Benavides, que gobernó hasta 1915, momento en el que se llamó a elecciones y se eligió a Pardo. Mariátegui permaneció como encargado de las crónicas parlamentarias hasta 1919, situación que, como aventura Quijano, seguramente le permitió embeberse y reflexionar sobre los problemas políticosociales del país y del mundo, años por otra parte más que convulsionados, por lo que Mariátegui pudo nutrirse de los debates que se daban entre los “intelectuales” del Perú, desde los coletazos de la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa, la extensión de la lucha obrera, el anarquismo, y los jóvenes de las nuevas capas medias intelectuales que iniciaban su enfrentamiento a la educación oligárquica en la universidad. Como expone Quijano, “en la redacción de *El Tiempo* convergían las corrientes positivistas liberales, de leguistas y billinghurstas, y más débilmente la influencia del gonzález-pradismo y las primeras ideas socializantes” (2007: 37). En 1918 sacan un nuevo periódico, *Nuestra Época*, un desprendimiento de *El Tiempo* pero de tinte más radical y social. Allí Mariátegui escribe un artículo sobre la importancia de invertir en educación más que en armas, lo cual le vale el maltrato físico de un

grupo de oficiales. Ya en 1919 y fruto de la desaveniencia con los redactores de *Nuestra Época* (y en especial Ulloa), que pretendían transformar el grupo en un partido político, Mariátegui y Falcón se apartan y fundan el diario *La Razón* en mayo de 1919, año paradigmático ya que como bien marca Quijano:

es el año y el mes de la gran huelga obrera por las ocho horas y el abaratamiento de las subsistencias, y, al mismo tiempo, del movimiento abierto de los estudiantes de San Marcos, por la reforma universitaria, secuencia del movimiento de Córdoba, del año anterior. Es también el año del golpe de Leguía. (2007: 38)

El periódico convertirá su apoyo a ambos movimientos —obrero y universitario— en su estandarte y promoverá la campaña leguista. Este fue el ámbito en el que Mariátegui se formó como intelectual en los años anteriores a su viaje a Europa en 1919.

En cuanto a su estancia en Europa, Quijano la retrata como crucial para la consolidación de su postura ideológica y política. La crisis social y política del continente lo llevaron a afirmarse en la necesidad de una revolución socialista rechazando al reformismo socialdemócrata y tomando por inminente la caída de la democracia liberal y la cultura occidental. En 1923 Mariátegui vuelve a Perú, a un Perú donde el movimiento obrero y universitario se han consolidado y el gobierno de Leguía, tras un breve inicio populista, ha virado al despotismo persiguiendo a las masas que se manifiestan. Mariátegui tiene algunos acercamientos a Haya, pero a diferencia de éste no enfrenta abiertamente el régimen de Leguía. Consolida sus vínculos con el movimiento obrero y es encarcelado por un breve tiempo. En 1928 rompe con el APRA y Haya de La Torre y crea el Partido Socialista del Perú; y a partir de allí es cuando se da su maduración ideológica y trabaja en la organización sindical y política del movimiento obrero peruano. Este mismo año también publica su célebre obra *7 ensayos*.

Mariátegui, Mayer y Zulen. El indigenismo, los afroperuanos y los peruanos asiáticos

Según Klaren (2005), pueden rastrearse las raíces del indigenismo en el periodo posterior a la Guerra del Pacífico, cuando comenzó a percibirse que los indios podían ser objeto de reformas políticas y sociales. Ya hacia las primeras décadas del siglo XX, como explica Moore (2014), se instaló un intenso debate sobre el destino de la sociedad peruana en la construcción de una nación moderna, debate en el cual un grupo de intelectuales denominados indigenistas exigían la redención del indígena como condición indispensable para el desarrollo de la nación, y analizaban las condiciones socioeconómicas para acabar con la marginalización de los indígenas de la nación. José Carlos Mariátegui, Pedro Zulen y Dora Mayer eran tres de esos intelectuales que abogaban por la defensa de los derechos indígenas, aunque en el caso de Dora Mayer tal defensa excedería luego lo puramente "indio" y se extendería también a los peruanos asiáticos; en especial a los chinos, cuya inmigración es más antigua, de origen más humilde, menos cualificada y más oprimida que la correspondiente a la oleada inmigratoria japonesa.

¿Por qué se da esta corriente de indigenistas? Primero, hay que entender, como dice Osmar Gonzales, que "el indigenismo es la expresión de un fracaso; la evidencia de una derrota, la no conformación de la nación peruana" (2008: 1). Desde allí los tres indigenistas van a expresar su defensa según el lugar a partir del cual se enuncian. Zulen y Mariátegui desde el socialismo; y Mayer,

decididamente más filosófico, desde el convencimiento de la existencia de una moral universal que nos iguala.

En José Carlos Mariátegui aparecerá entonces la construcción del sujeto indígena como un ser político y potencialmente revolucionario. En el primer número de su revista *Amauta*, al explicar la razón del nombre, expone que “el título no traduce sino nuestra adhesión a la Raza, no refleja sino nuestro homenaje al Incaísmo” (Mariátegui citado en Gonzales, 2008: 18). Su apelación a la raza y no a la clase marcaba su amplitud y sincronización con las preocupaciones nacionales, adaptando el marxismo a la problemática peruana. También es cierto que este acercamiento a lo indígena se daba por la vía del campesinado, cuestión homologable a la ocurrida entre los intelectuales y el campesinado en Rusia. Mariátegui sostenía que “la nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina” (Mariátegui, 2007: 37). La solución que plantea Mariátegui es política: superar la dispersión política para constituirlos en un “sujeto político”, “de otra manera, dispersa y sin una conducción unitaria, se perpetuarán las condiciones de su explotación; así, su liberación solo será una posibilidad remota” (Mariátegui citado en Gonzales, 2008: 20). Planteaba que es la posibilidad del mito de “la revolución socialista” lo que podía hacer movilizar a la masa indígena, más que la civilización y más que la instrucción. Para Mariátegui, es evidente el vínculo entre el movimiento indigenista y las corrientes revolucionarias mundiales. Precisamente, esa es la operación lógica que lleva a Mariátegui al indigenismo y anuda raza y clase, lo cual es claramente expresado cuando dice que:

el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni sería siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas. (22)

No obstante, según Moore (2014), no corrieron igual suerte en la visión de Mariátegui los “chinos” y “negros”, y aunque admiraba los movimientos nacionales en China y Japón, denigraba a su inmigración. Efectivamente, en su libro *7 Ensayos* expresa que “el chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos dos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas. El coolí chino es un ser segregado de su país por la superpoblación y el pauperismo. Injerta en el Perú su raza, más no su cultura” (Mariátegui, 2007: 287).

En cuanto a Zulen y Mayer, ambos trabajaron defendiendo los derechos indígenas desde la Asociación Pro-Indígena (1909-1916). Mientras duró la Asociación, se propagaron las movilizaciones indígenas en reclamo de una mejora en sus condiciones de trabajo, las cuales sufrieron la represión por parte de los jefes gamonales. Esta reacción fue moldeando el accionar de la Asociación que acabó ocupándose de defender a líderes indígenas en los procesos legales y autoerigiéndose como portavoz de los mismos. Mayer se dirigía a los poderosos, políticos y figuras de influencia de la sociedad peruana para interceder apelando a la moralidad y cesar así la explotación indígena. Zulen, en tanto, desde su perspectiva socialista, abogaba por la distribución justa de la tierra como solución.

La creencia en una moral universal implicaba para Mayer un cuestionamiento a todos los tipos de racismo y prejuicios, desde los indígenas a los negros y asiáticos. Promovía una “campana a favor de la rehabilitación de las razas abatidas y la igualación de todas las estirpes humanas” (Moore, 2014: 203). Aunque desde ese lugar también construía un tipo de superioridad de los

“portavoces”, en donde los vulnerables no tendrían la capacidad de agencia para manifestarse desestimando, por ejemplo, el movimiento indígena autoconvocado.

Mariátegui no confiaba en la capacidad de éxito de los discursos morales de Mayer. Incluso escribió que “además de faltar liderazgo indígena, las estrategias que dependían de ‘la moral’ o ‘la razón’ de los opresores se habían mostrado inútiles en las luchas del indígena en el Perú y de otros pueblos colonizados a nivel mundial” (Moore, 2014: 201). Las pruebas estaban a la vista, en los continuos fracasos de Mayer por conmover las fibras éticas de los poderosos. Finalmente, aunque Mayer compartía que debía cambiarse el sistema económico que oprimía a los indios nunca, optó por el socialismo como recurso para lograrlo.

En relación a la recepción de estos movimientos por parte del estado Klaren (2005), analiza que Leguía atendió, al menos en sus comienzos, la problemática india y las protestas campesinas, y acabó canalizando estos reclamos tomando medidas contra la clase gamonal. Entendía que los gamonales eran vestigios feudales que no favorecían al proyecto modernizador de la nación, y en esa concordancia ante un mismo enemigo dió la derecha a la clase campesina, castigando al gamonal, considerando además que este movimiento representaría una ventaja política, poniéndose del lado del campesinado indio, forjando una alianza con elementos procedentes de la clase media provinciana, algunos de cuyos miembros habían asumido la causa campesina. En 1920 Leguía institucionaliza el indigenismo creando una oficina de Asuntos Indígenas, instaurando el día del indio, y reconociendo oficialmente a las comunidades indígenas. El gobernante estaba dando señas de incorporar lo indígena a la nación, no así lo afroperuano, que aunque vivo en las calles, permaneció mucho tiempo más invisibilizado desde el Estado. Hacia 1923, como resultado de una radicalización del movimiento indígena, que realizaba desmanes e incendiaba haciendas, Leguía retrocedió en sus políticas pro-indígenas y antigamonales, temiendo estar dando herramientas para la formación de una masa que luego se volvería incontrolable. Durante el Oncenio de Leguía, la sociedad se vió profundamente transformada; oleadas migratorias llegaban desde la sierra campesina hacia la costa, y especialmente hacia la capital, que experimentó un crecimiento de las masas y sectores populares (entre ellos el sector obrero ligado a la industria devenida de la modernización). Fueron estos sectores quienes ganaron el espacio público y provocaron en las décadas siguientes el gradual retroceso y reclusión de la élite limeña al ámbito privado o semipúblico. Para Klaren (2005), es en la ebullición de las masas urbanas, de su contacto, donde surge la expresión popular de rescate de lo “afroperuano”, desde las calles y el barrio emergerá “lo negro” y su mixtura con lo indígena, “la marinera afro-peruana” como baile nacional, la popularidad de las décimas de poetas populares negros, e incluso el florecimiento de la popular procesión religiosa anual del Señor de los Milagros.

Para concluir, a modo de reflexión final, y basados en las lecturas propuestas, nos aventuramos a postular que la especial coyuntura peruana hizo que desde el imaginario nacional acerca de “lo peruano” no fuese posible construir una idea de “nosotros” por fuera de lo indígena. Del mismo modo, tal vez por su menor afluencia de inmigración europea “blanca” —desviada hacia el país del norte EEUU o hacia el país del sur Argentina, o incluso Chile, que tuvieron políticas de atracción más efectivas—, y por la masiva oleada de inmigrantes asiáticos, la población peruana se suturó a la nación en forma etnicizada, dando por resultado una nación discursivamente multiétnica. La idea de una muchedumbre irrumpiendo en la ciudad de la elite limeña, sumado a una clase gobernante que no supo como “homogeneizar” a la masa, nos da una imagen de emergencia popular, no tanto desde el discurso habilitador del intelectual peruano sino más bien como una presión desde abajo: la presencia manifiesta de los

excluidos en las mismas narices de aquellos que les habían negado la voz y dado la espalda.

BIBLIOGRAFÍA

- CARAZAS SALCEDO, María Milagros (2004), "Lo negro en discusión", en *Imagen(es) e identidad del sujeto afroperuano en la novela peruana contemporánea*. Tesis de Maestría mención Literatura Peruana y Latinoamericana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
- BOURRICAUD, François (2012), "Conclusión. ¿Cholificación?", en *Cambios en Puno: Estudios de sociología andina*. Institut français d'études andines. 199-210. Consultado en <<http://books.openedition.org/ifea/6484>> (07/09/2017).
- CARDOSO, Fernando y FALETTO, Enzo (1977), *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI.
- CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos (1999), *Historia Contemporánea del Perú*. Lima, IEP.
- GONZALES, Osmar (2008), "Indigenismo, Nación y Política. Perú, 1904-1930", en *Revista Intellectus*, vol. 1, n.º 7. Consultado en <http://www.intellectus.uerj.br/Textos/Ano7n1/Texto_de_Osmar.pdf> (07/09/2017).
- KLAREN, Peter (2005), *Nación y sociedad en Perú*. Lima, IEP.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2007 [1928]), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MOORE, Stephanie (2014) "Indigenismo peruano, la raza, y los peruanos asiáticos, 1900-1930", en *Revista A Contra Corriente. Una Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, vol. 11, n.º 3, pp. 195-217.
- PODESTÁ, Bruno (1972), "Ricardo Palma y Manuel González Prada: Historia de una enemistad", en *Revista Iberoamericana* 78, vol. 38, pp. 127-132.
- PORTOCARRERO, Gonzalo (2006), "González Prada: la (im)posibilidad de un positivismo criollo", en *Revista Actes & Mémoires* 8, Lima, pp. 129-155.
- QUIJANO, Aníbal (2007), "José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate", en Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, pp. 9-112.