

Barrig, Maruja. Capítulo 4: El color de los mitos. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p5.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 5

El color de los mitos

La imagen de un indio feroz y canibal, traicionero y sucio, sobrevoló las mentes de los criollos ilustrados del siglo XIX, desparramándose en las representaciones del poblador común de estos tiempos, algunos de los cuales hicieron suya la concepción de un indígena esencializado en su pobreza e ignorancia. Pero en la otra orilla, los naturales de estas tierras nos saludan, altos y altivos en sus murallas incas, musculosos y felices con su arado, encerrados en los bronce y los óleos de los artistas indigenistas, preservados de los vicios individualistas que percolan desde el mercado y el capitalismo a las empobrecidas ciudades del Perú. Ambas imágenes son figuras silueteadas en parantes de cartón y madera que no dialogan, quizá porque son ficticias, quizá porque han sido pintadas por manos ajenas. Al frente de la representación de un indígena postrado subsiste otra, una visión idílica que rescata en los textos y el folklore la efigie de *indómitos incas* antiguos peruanos que edificaron un imperio y una cultura en un vasto territorio. ¿Quién construyó la otra versión de los indios?

Cuando a inicios del siglo XVII Garcilaso de la Vega publicó sus "Comentarios Reales de los Incas", se echó a rodar una interpretación que no sólo inmortalizó una arcadia en los Andes, producto de la acción civilizadora incaica sobre los bárbaros pueblos que habitaban tan extensas tierras, sino que homogeneizó a las diversas culturas pre-incas en una falsa síntesis de lo andino como una nación y un territorio, representación que uniformizó las diferencias y que subsiste hasta nuestros días. Desde Garcilaso se congeló una identidad equívocamente común inserta en un pasado armónico que, un siglo después de la publicación de su libro, alimentó las revueltas de la nobleza indígena contra los españoles. La restauración de los derechos de esta élite nativa despojada por la corona española se ha mantenido latente con otros actores en el campo de batalla; otros campos y otras batallas libran quienes hoy apelan a la pureza del mundo andino, tan simbólico como idealizado fue el Imperio de los Incas. En concordancia con la hecatombe ocasionada por la conquista y el largo período colonial, lo ajeno al paisaje andino será considerado desde entonces como una in-

vasión, un factor contaminante que debe ser expulsado como un cuerpo extraño, pues al igual que aquellos hombres blancos y barbados, montados en caballos y disparando sus arcabuces, puede desencadenar una catástrofe.

Es el “Mundo al Revés”, se condeule varias veces el cronista indio Guamán Poma de Ayala, que también a inicios del siglo XVII escribió una larga carta al rey de España lamentando los excesos que sus representantes cometían en estas tierras. Las decenas de ilustraciones que apoyan su carta, conocida como Nueva Corónica y Buen Gobierno (1613), muestran imágenes de hondo sufrimiento en las lágrimas delineadas en los rostros de los nativos. La indignidad de ese dolor sólo podrá terminar dividiendo territorios –los españoles en España, los africanos en Guinea, los peruanos en el Perú– y neutralizando el mestizaje, asegura Guamán Poma. ¿Cuál habría de ser el desenlace de esa ansiada restauración si seguían multiplicándose los mestizos? ¿Dónde ubicarlos en la organización social del territorio rescatado? No eran ni lo uno ni lo otro, como los ratones ciegos y con alas, los murciélagos, que según escribió en el siglo XIV el Arcipreste de Hita eran rechazados por las aves y por los roedores.

Los mestizos no fueron muy bien vistos por los defensores de los indios, los indigenistas, aunque fueran mestizos ellos mismos. Ladinos, en dos de las acepciones que el diccionario le atribuye a esa palabra, por taimados y porque hablaban otra lengua además de la propia, se distanciaban de su vertiente humillada y eran obsecuentes con los rasgos de su lado dominante. Pero el mestizo denotado por los escritores indigenistas del siglo XX podría trascender a sí mismo para representar el peligro avizorado por Guamán Poma: la pérdida de los sujetos que encarnen la amenazada identidad de lo peruano. Si un indio se convierte en un mestizo al cambiar su ropa y su calzado tradicionales, se estrecha el margen de reconstitución de la cultura propia, legado que hoy se deposita en los campesinos de los Andes e imagen que alienta a los nuevos “andinistas”, muchos de ellos contrastantemente, promotores de organizaciones de desarrollo rural.

La búsqueda de la pureza de lo andino se convierte así en una inútil y sesgada exploración de las raíces del ser peruano, subrayando los prejuicios frente a los elementos foráneos que penetran en un mundo supuestamente autárquico, degradándolo. Y en esa indagación muchas veces se mantiene la dicotomía propuesta por los defensores de los indios, que le asignan a éste las virtudes que niegan a quienes no lo son.

El bien perdido

*“Y con la memoria del bien perdido siempre
acababan su conversación en lágrimas y llanto,
diciendo: “Trocósenos el reinar en vasallaje””.*

Garcilaso de la Vega,
“Los Comentarios Reales de los Incas”

Para algunos historiadores, con la publicación de Los Comentarios Reales de los Incas en 1607 se ofreció al público europeo una historia alterada y nove-

lesca del imperio incaico: una versión idealizada que acentuaba las semejanzas entre éste y la civilización romana, y que pese a diferir de las versiones de otros cronistas, fue acogida y recibida como una descripción real y autorizada. En ese momento, su circulación en el Perú fue tan escasa como grande fue el impacto de su segunda edición en 1723. Más de un siglo después, los descendientes de la nobleza indígena, con una buena educación que les permitía leer español y latín, asumieron la obra de Garcilaso como un referente para sus responsabilidades frente a la comunidad indígena. Lo que Los Comentarios Reales transmitieron fue la imagen de un imperio incaico unificado, poderoso y benevolente, en la cual desaparecen tanto las tradiciones locales como las revueltas contra los incas desde las aristocracias regionales sometidas al imperio. Garcilaso anula la importancia de los desarrollos previos, y presenta a los incas como quienes introdujeron los dioses, la agricultura y un sistema de organización social y política que de alguna manera “prepararon” a los bárbaros por ellos conquistados, para la llegada de los españoles y para una nueva religión (Rowe, 1976: 25-35; Burga, 1988: 299; Spalding, 1974: 187-189).

En opinión del historiador Alberto Flores Galindo, Los Comentarios Reales estaban destinados a enfrentar la leyenda negra de algunos cronistas que tildaban a los incas de tiránicos y usurpadores pues habrían extendido su imperio a la fuerza; con ese dominio carente de legitimidad, la conquista de los españoles lo que hacía era entonces reparar una injusticia. Por eso el insistente argumento garcilasiano de que antes de los Incas no existía civilización en los Andes, y que los pueblos que se iban incorporando al Imperio eran persuadidos de los beneficios que de ello se derivaba, y no forzados a someterse mediante la crueldad de una guerra. El elogio a los incas era una crítica velada a los españoles. Los Comentarios Reales encerrarían la sugerencia sutil de que los legítimos herederos de este imperio eran los incas y sus descendientes, y los españoles, por tanto, unos usurpadores, lo cual dejaba abierta la posibilidad de la restitución del imperio a sus legítimos gobernantes. Tupac Amaru II tuvo a Los Comentarios Reales como un libro que lo acompañó en su rebelión contra la colonia en el siglo XVIII y la tesis de la recuperación imperial penetró en la cultura oral (Flores Galindo, 1987: 55-59). Como asegura Rowe en su ensayo glosado, la influencia de este libro de Garcilaso fue de tal magnitud en el movimiento nacionalista indio, que en 1782 el rey de España ordenó recoger todos los ejemplares que existían en América.

Karen Spalding afirma, en su estudio ya citado, que la élite cuzqueña se sirvió de esta visión del Incanato como una sociedad próspera, unificada y pacífica antes de la llegada de los españoles, pues le suministró una tradición histórica común, y una fuente de orgullo para sí misma y para todos los miembros de la sociedad india. La esperanza y la apuesta por otro mundo distinto, con otras condiciones de vida, habrían de gatillar la rebeldía de aquellos que compartían la discriminación por la ley española, pero sin perturbar la jerarquía de autoridad y rango de la sociedad indígena, de la cual esta élite se beneficiaba.

La idea de un hombre andino, inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes, expresaría entonces la historia imaginada o de-

seada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado, como asegura Flores Galindo. Para el autor, de esta forma se abrió paso a la utopía andina, proyectos que pretendían enfrentar esta realidad de dependencia y fragmentación, buscando una alternativa en la reificación del pasado, la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca como una solución a los problemas de identidad. En este registro inscribe Flores Galindo su interpretación sobre el hallazgo, entre 1953 y 1972, y en diversos poblados rurales de los andes peruanos, de quince versiones de la historia del Incarri (Inca rey), en alusión a Tupac Amaru I decapitado por el Virrey Toledo en 1572: según estas historias la cabeza enterrada del Inca está reconstituyéndose, articulándose con su cuerpo, y cuando este proceso termine, el Inca emergerá para acabar con esta época de confusión (Flores Galindo, 1987:18).

Con una versión menos escatológica que la resurrección del Inca, casi 1.700 estudiantes del último año de la escuela secundaria, entrevistados en 1985 en nueve ciudades peruanas sobre cuál había sido la época más feliz en la historia del Perú, consideraron mayoritariamente (84%) que fue el Imperio Incaico. Estos altos porcentajes, sin distinción entre hijos de profesionales y de obreros, ni entre alumnos de colegios públicos y privados, fueron casi absolutos (92%) en dos emblemáticas ciudades en la historia incaica: Cuzco, la capital del Imperio, y Cajamarca, donde el Inca Atahualpa fue capturado y ejecutado por los conquistadores españoles (Portocarrero y Oliart, 1989: 138). La investigación realizada por dos académicos peruanos sobre las visiones del Perú desde la escuela, incluyeron un análisis de los principales textos de historia escolar y entrevistas a profesores, información con la cual concluyeron que en los libros de historia existía una continuidad en la imagen paternalista y benefactora del Imperio Incaico, postulado como patrimonio común de los peruanos, y una convicción en los maestros sobre la existencia de orden, estabilidad, bienestar común y autonomía económica en esa “época dorada” (Portocarrero y Oliart, 1989: 89; 113).

Con la persistencia de esta representación no es preciso entonces abundar en la amalgama que ella ofrece entre un mundo andino erigido como legítimo heredero de tan nobles empresas civilizadoras, y la desautorización de los bárbaros que atentaron contra aquél, calificativo que por extensión podría ser aplicado a todos los extraños. Así lo recuerda, por ejemplo, un cuzqueño contemporáneo que relata cómo se edificó el “cuzqueñismo”, una concepción por la cual Cuzco es una suerte de “pueblo escogido”, fuertemente “incanista” –por denominar de algún modo la visión idealizada del pasado incaico y revestida de un cierto mesianismo–, y cómo los 500 años del descubrimiento de América fueron la ocasión para agudizar una vorágine de reivindicación nativa, con sus ritos folklóricos, himnos y banderas, la construcción de fuentes de agua y de un ciclópeo monumento a Pachacutec, subrayando en el Cuzco un ingrediente chauvinista que es casi xenófobo (Nieto, 1995: 116; 131).

Prohibidas las mezclas

“Gusanos perdidos en las galerías subcutáneas de este cuerpo en descomposición que es el poblacho mestizo, los hombres asoman a ratos a la superficie”.

Luis E. Valcárcel, “Tempestad en los Andes”

Entre 1612 y 1616, el ya anciano indígena Felipe Guamán Poma de Ayala escribe al rey de España una crónica que pretende develarle la verdad oculta por sus representantes en estas tierras, acerca de los abusos y humillaciones a las que se somete a los nativos, avanzando incluso más allá, al aconsejar al monarca sobre cuáles pueden ser las mejores maneras de gobernar en sus dominios. Guamán Poma se reclama de estirpe noble, aunque no perteneciente a la élite cuzqueña, en cuyas manos ha perdido al parecer tierras y riquezas que espera ver restituidas. Su extenso relato, que ha merecido serios análisis desde que fue descubierto algunos siglos después de ser escrito, contiene entre otras, sus preocupaciones porque “los indios se acaben”. En el modelo estático de sociedad que Guamán Poma propone, las personas se casan entre iguales y la movilidad social queda excluida, primando en la selección la pureza de la sangre. No es sólo un mundo inmóvil y jerárquico, sino también cuidadoso de la separación entre dos ámbitos, el quechua manteniendo su pureza en el camino de la restauración pre-hispánica (Ossio, 1973: 173; Vargas Llosa, 1996: 245).

El cronista, nacido alrededor de 1535, ha viajado por el Perú y contemplado con preocupación las mezclas raciales aún más coloreadas en Lima, por la presencia de los esclavos africanos. Entonces, no es sólo “un mundo al revés” lo que sus ojos aprecian en la dominación de un pueblo nativo que ha trastocado su alegría en lágrimas, en los abusos sexuales de hombres quienes, como los sacerdotes, deberían santificar a dios, sino en las mutaciones de los indios que se trasquilan el pelo para parecer españoles, y escapar así del servicio forzado en las minas. Algunos indios se casan con mestizas para evadir los tributos, y los mestizos buscan el matrimonio con indias para acceder a sus tierras y arrebatarles sus propiedades, se escandaliza el cronista. La multiplicación de mestizos y mulatos, que Guamán Poma censura, pretende ser conjurada por su propuesta de una división territorial: cada grupo racial debe vivir en su propio territorio y reinar en él (como los africanos en Guinea), pero ante la urgencia de una solución transitoria, los blancos, mestizos, negros y mulatos deben permanecer en las ciudades, sólo los indígenas vivirían en el campo. En opinión del historiador Manuel Burga, lo que el cronista denuncia y critica es la ruptura de un orden racial, político y social, y su oposición a las mezclas obedecería más a un criterio de pureza del orden tradicional antes que a un afán racista o endogámico (Burga, 1988: 251-264).

En su famoso alegato contra los indigenistas, conocido como “Nosotros, los Indios”, el prominente hombre de negocios cuzqueño José Angel Escalante, quien llegara a ser parlamentario y ministro, escribe en 1927 en defensa de “su” raza, inscribiéndose en la tradición de la pureza racial inaugurada por Guamán Poma. El indio, asegura Escalante, pese a la dominación de siglos,

“está entero. Se ha conservado puro, en la integridad de sus máximas cualidades étnicas”. Se sorprende entonces Escalante de las herejías que pretenden “mejorar” a los indígenas con el cruce de otras razas, lo cual sería un crimen de “leso-peruanismo”, y continúa: “Si la raza indígena es la raza más grande, más fuerte, más sana, más llena de virtualidades morales y de potencias físicas que hay en el mundo. Si el porvenir del Perú, la salvación de la Patria, si el predominio de América están precisamente vinculados al papel histórico que va a jugar esa raza en los destinos de la humanidad, conservándose pura e incontaminada”. Todas las mezclas son para Escalante un símbolo de la degeneración humana, condenadas a desaparecer, pues su debilidad las hace vulnerables a la reciedumbre de las altas montañas de la sierra peruana. Ahí, sólo los fuertes sobreviven: “Es el indio quien va a absorber al mestizo, al cuarterón, al chino-cholo, al mulato, a todas las variedades de injertos que en la Costa se han dado, excluyendo después, por acto de fuerza o por selección natural, a las demás razas claudicantes y degeneradas que encontraron ambiente hospitalario tan sólo en la Costa, nunca en la serranía hermética e impropicia a toda bastardía y a toda contaminación” (José Angel Escalante, diario La Prensa, Lima, 3 de febrero de 1927, citado en Aquézolo, 1976: 44-45).

Quizá comprensible a inicios del siglo XVII –y desde su particular posición entre los caciques regionales que esperaban ver sus derechos restituidos por la corona española–, el reclamo de incontaminación racial de Guamán Poma revivió siglos después, inusitadamente, entre los defensores de los indios. Uno de los tácitos anhelos de la propuesta del movimiento pro-indígena de las primeras décadas del siglo XX fue el mantenimiento de la castidad de las mujeres indias, quienes no debían “mezclarse” con el invasor. Úteros puros son la garantía de la pureza de la raza, y también de su salvación, en opinión de José Frisancho, un ex-vocal de las Cortes de Cuzco y Puno, quien alarmado por la vesanía de los caballeros y el embrutecimiento de los indios, escribe en la década de 1920: “Tal vez en medio de ese espectáculo pavoroso sea posible encontrar una frágil criatura que guarda reservas de energía morales, capaces de despertar otras, pujantes, en porvenir propicio. Es la mujer. La noble víctima de las aberraciones del hombre. Viéndola, muchas veces, traspasada de dolores por la felonía del mundo abyecto, o por la incomprensión de los sátrapas que la desdeñan, hemos recobrado la esperanza en la redención gloriosa de la raza” (Frisancho, 1928).

La antropóloga Patricia Oliart (1991) recorre la formación cultural de esta concepción, como una de las claves de la dominación de las mujeres, proponiendo una nueva lectura de ciertos productos culturales que se habrían iniciado con la Crónica de Guamán Poma de Ayala: “y las indias paren mestizillos y así no pueden multiplicar los indios y se acaban... y las dichas mestizas son mucho más peores para las dichas indias...de [las mestizas] aprenden todas las dichas indias de ser bellacas e inobedientas, no temen a Dios ni a la justicia como ven todas las dichas bellaquerías, son peores indias putas en este reino y no hay remedio” ([1613] 1980: 414, citado en Oliart 1991). Algunos indigenistas cuzqueños de la década de 1930, inspirados en una supuesta virtud sexual de las indígenas, escribieron poemas que alababan su pureza y castidad (De la Cadena, 1997: 11). Su paradigma es la mítica doncella Kori Ojlló quien, a diferencia de otras muje-

res que “desfallecían de deseo” ante el conquistador, prefirió la muerte antes que “traicionar a su raza”. Su sacrificio marcó una senda de valores que reivindican la sangre india, como lo describió el indigenista Luis Valcárcel con encendida emoción: “Ha revivido Kori Ojlló en los Andes. Allí donde el indio torna a su pureza precolombina, allí donde se ha sacudido de la inmundicia del invasor; Kori Ojlló vive, hembra fiera a la que el blanco no puede ya vencer. El odio más fuerte que nunca inhibe la sensualidad latente, vence todas las tentaciones y la india de los clanes hostiles prefiere morir a entregarse”. Pero ésta no será una decisión sin cálculo, pues si se entrega al hombre extraño, sobre ella se ciernen el exilio y la muerte. Así se sella la amenaza pues, prosigue Valcárcel: “Qué asco si cede. Será proscripta del ayllu. No volverá más a su terruño adorado. Hasta los perros saldrán a morderla. La india impura se refugia en la ciudad, carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital” (Valcárcel [1927] s/f: 84-85).

Como lo recuerda Stavig (1996: 53) a propósito de las mujeres que entablaban relaciones con los españoles en el Cuzco colonial, ellas no tenían demasiadas opciones: las mujeres indígenas (comunes, no de la nobleza) que tuvieron relaciones sexuales con tales hombres estuvieron en franca violación de las normas de su sociedad, y se convirtieron en parias, o por lo menos nadie quería casarse con ellas. En una sociedad colonial como la del Perú de esos tiempos, la diferencia entre una mujer que voluntariamente tenía relaciones sexuales con un español, y otra que pensaba que no era prudente negarse o resistir sus avances sexuales, puede convertirse en un área muy gris para entender los comportamientos; y posiblemente las mujeres eran juzgadas injustamente en este segundo caso, sin considerar las atenuantes respecto del temor y la imposición que esa relación implicaba. Pero era la castidad de las mujeres frente al extranjero lo que contaba, y ésta se defendía con la vida. El mestizaje constituyó un desorden para Guamán Poma y decenas de sus imprevisibles seguidores. Quizá porque mientras el orden implica una restricción, una selección limitada de elementos, el desorden, al ser ilimitado, destruye la configuración simbólica de una sociedad. Como asegura Douglas, la contaminación sexual aparece como un temor ante la imposibilidad de mantener rectas las líneas internas del sistema (Douglas, 1991: 106; 164-165).

En defensa de los indios

Escapa largamente a la intención de estas páginas pretender una síntesis interpretativa de los diversos movimientos de defensa de los indígenas en el siglo XX y de la forma como sus alegatos se inscriben sea en el tutelaje hacia los indios, sea hacia el rescate del pasado incaico como fuente legitimadora de su condición de herederos y portavoces de la identidad nacional enraizada en los Andes.

Sin embargo, tres apuntes referidos a los indigenistas podrían sumarse a los marcos propuestos en la indagación sobre las representaciones sociales aún prevalecientes entre quienes se erigen hoy como defensores de la autarquía andina. El primero de ellos se refiere a las motivaciones del indigenismo

de las décadas de 1920 y 1930, en donde confluyen el indigenismo literario, que como aseguró José Carlos Mariátegui tiene fundamentalmente un sentido de reivindicación de lo autóctono¹, y el compromiso social pues, afirmó Mariátegui, el indigenismo es socialista dado 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 socialismo si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”². Según un análisis del movimiento indigenista en la década de 1930, en el Perú, el movimiento político *indígena* fue sobre todo una metonimia de *campesino*, y en su dimensión cultural lo *indígena* fue una metonimia de *autóctona*, lo cual formó nuevos núcleos de sentido. En esos años, esta tendencia se manifestaba como un rechazo al centralismo limeño y su acentuado hispanismo. En el arte, este indigenismo fue el intento de capas medias y altas por rescatar un espacio postergado, una suerte de justicia cultural que pretendía remediar el olvido de lo andino, un mundo sin dimensión de conflicto en tanto lo indígena existía en una esfera cultural esencialmente autárquica, y sus valores, positivos desde la partida, no necesitaban defensa alguna (Lauer, 1997: 13; 36).

Pero ¿quiénes eran estos voceros de los indios? En opinión del psicólogo Carlos Franco, los indigenistas de provincias de la década de 1920 se solidarizaron con el desprecio que había signado la vida de los indígenas, pues ellos mismos eran intelectuales marginados de los usos cortesanos del Estado oligárquico; eran tratados como indios sin serlo. Estos intelectuales presentaron un indio abstracto, desocializado e intemporal, colocando al costado de esa figura la tenebrosa y amenazante representación de los mestizos. Esto, considera Franco, fue una huida de sí mismos, pues los indigenistas eran mestizos. No obstante, al auto-atribuirse la representación de los intereses de los indios –se convirtieron en traductores o “intelectuales orgánicos” de los pobladores del Ande³– fueron entonces los indigenistas quienes ingresaron al escenario social y político del país, y no los indios (Franco, 1991b: 61-65). Esta actuación no podía pasar desapercibida, y fue respondida no por un indígena sino por José Ángel Escalante, un periodista y congresista cuzqueño que se reclama insólitamente como indio, y cuyo alegato fue citado en páginas anteriores: “Nosotros los indios estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistes que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir”, inicia Escalante su ensayo, y recuerda que del conquistador europeo y del mestizo “tenemos los indios demasiados ultrajes recibidos para tolerarles esto último de creerse llamados a redimirnos y a regenerarnos [...] los mismos que ayer nos explotaron y nos vejaron, pretenden convertirse en los empresarios de nuestra rehabilitación” (Escalante, Ob. Cit. en Aquézolo, 1976). La protesta del cuzqueño no rugía desde las altas montañas andinas sino desde el Congreso y de su cómoda ubicación como empresario periodístico, perturbado por los gérmenes socialistas en algunas de las posiciones indigenistas y por la oposición del movimiento hacia el presidente de la República, Augusto Leguía (1911-1930), régimen que él representaba y con cuyas loas finales desinfla su flamígero discurso.

La defensa de lo indígena, recreado por los intelectuales indigenistas, dividió las aguas entre los indios y quienes no lo eran, asignando a los primeros todos los rasgos positivos y a los *mistis* los negativos, según concluye Alberto Flores Galindo en su análisis de “Agua”, una compilación de cuentos de José María Arguedas (Flores Galindo, 1992: 18-19), en opinión coincidente con Mario Vargas Llosa en su estudio crítico dedicado a la obra de Arguedas, publicado en 1996. En las novelas de Arguedas, asegura Vargas Llosa, los malvados suelen ser costeños, y los buenos, serranos (aunque más malvados, los mestizos). Existiría en las obras arguedianas una suerte de racismo implícito pues las cualidades morales de los personajes se distribuyen según su pertenencia étnica y, al mismo tiempo, se devela una concepción de lo peruano indesligable de lo serrano y de lo antiguo, un país puro, virtuoso e incontaminado (Vargas Llosa, 1996: 271-273). Curiosamente, mientras que en sus estudios antropológicos José María Arguedas parece inclinarse hacia el cambio armónico, el progreso y la modernización, en sus obras de ficción el único lenguaje posible entre blancos e indios es la violencia, y sólo un cataclismo social podría traer el cambio (Flores Galindo, 1987: 25).

Lo indígena como recuperación de lo autóctono. Y lo autóctono garantizado por la autarquía –sueños poblados de indígenas aislados, acartonados y atemporales– implícita en los mestizos indigenistas que escriben en contra de sí mismos, en resumen un mundo dividido y dicotómico. Qué mejor oposición que la que existe entre dos sexos, y cuál podría ser mejor metáfora para denostar a un grupo que atribuirle una esencia femenina, como lo sintetizó en la década de 1920 el indigenista Luis Valcárcel: “dos regiones representan dos sexos. Femeneidad la costa, masculinismo la sierra... gentes amigas de la holganza, de la vida muelle, de los placeres viciosos son los del litoral, en tanto que los andinos se distinguían por la rudeza de sus costumbres, su frugalidad y su espíritu bélico... eterno femenino de Lima” (Valcárcel [1927] s/f: 121-122).

Notas

1 Revista Mundial Nº 347, Lima, 4 de febrero 1927, citado en Aquézolo, 1976

2 Revista Mundial Nº 350, Lima, 25 de febrero de 1927, citado en Aquézolo, 1976

3 En esa perspectiva es interesante la aseveración de uno de los indigenistas más notorios de esa década, Luis Enrique Valcárcel, quien llegó a afirmar en 1927: “La única elite capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación” (El Problema Indígena, Luis E. Valcárcel, conferencia leída en la Universidad de Arequipa el 22.1.27, citado en Aquézolo, 1976).