

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea20221395123>

INDIGENISMO FÁCTICO Y CIENTÍFICO EN LA CONSOLIDACIÓN IDENTITARIA MESTIZO-INDÍGENA EN EL PERÚ

*Factual and scientific indigenism
in the mestizo-indigenous identity consolidation in Peru*

*Indigenismo factual e científico na consolidação
da identidade mestizo-indígena no Peru*

Pablo LOARTE-MAURICIO 

Universidad de Salamanca

anp_loartem@usal.es

Recepción: 15/03/2022

Aceptación: 7/07/2022

Publicación: 31/12/2022

RESUMEN: El componente social mestizo-indígena que se incorporó a la vida nacional peruana en 1969, después de 148 años de exclusión y servidumbre casi esclava, configura una identidad hegemónica y propia. Los factores que contribuyeron para que el peruano llamado «indio» lograra su emancipación fueron el indigenismo fáctico y el científico. El primero se refiere a la toma de conciencia indígena que, impulsada por los veteranos de la guerra contra Chile, reivindicó mediante vías legales la devolución de las tierras comunales y la incorporación ciudadana; pero al ser desatendidos se levantaron en armas. El segundo corresponde al esfuerzo del movimiento indigenista que trató de sensibilizar a los oligarcas y a la sociedad letrada sobre la necesidad de incorporar al indio a la vida nacional. Ambas corrientes confluyeron en la Reforma Agraria que restituyó la plena ciudadanía a los indígenas, quienes, desde aquel entonces, constituyen un importante sector social con acceso a la educación, al estado de bienestar, a la actividad económica y política.

En consecuencia, los cambios sociodemográficos de las últimas décadas indican que el Perú sintetiza una identidad nacional marcadamente mestizo-indígena con importantes repercusiones sociales.

Palabras Clave: indigenismo, militarismo, campesinado, identidad nacional, mestizaje.

ABSTRACT: The mestizo-indigenous social component that was incorporated into Peruvian national life in 1969, after 148 years of exclusion and almost slave servitude, configures a hegemonic self-identity. The factors that contributed to the Peruvian called «Indian» achieving his emancipation were factual and scientific indigenisms. The first one refers to the indigenous awareness that, driven by the veterans of the war against Chile, claimed through legal means the return of communal lands and citizen incorporation; but as they were disregarded, they took up arms the fight. The second one corresponds to the efforts of the indigenist movement which tried to make the oligarchs and the literate society aware of the need to incorporate the Indians into national life. Both currents converged in the Agrarian Reform that restored full citizenship to the indigenous people, who, since then, have constituted an important social sector with access to education, the welfare state, economic and political activity. As a result, the socio-demographic changes of recent decades indicate that Peru synthesizes a markedly mestizo-indigenous national identity with important social repercussions.

Keywords: indigenism, militarism, peasantry, national identity, miscegenation.

RESUMO: O componente social mestiço-indígena que foi incorporado à vida nacional peruana em 1969, após 148 anos de exclusão e servidão quase escrava, configura sua própria identidade hegemônica. Os fatores que contribuíram para que o peruano chamado «índio» conseguisse sua emancipação foram o indigenismo factual e científico. A primeira refere-se à conscientização indígena que, promovida pelos veteranos da guerra contra o Chile, reclamava por via judicial a devolução das terras comunais e a incorporação dos cidadãos; mas quando foram negligenciados, levantaram-se em armas. A segunda corresponde ao esforço do movimento indígena que tentou sensibilizar as oligarquias e a sociedade letrada sobre a necessidade de incorporar o índio à vida nacional. Ambas as correntes convergiram na Reforma Agrária que devolveu a cidadania plena aos indígenas, que, desde então, constituem um importante setor social com acesso à educação, ao estado de bem-estar e à atividade econômica e política. Consequentemente, as mudanças sociodemográficas das últimas décadas indicam que o Peru sintetiza uma identidade nacional marcadamente mestiça e indígena com importantes repercussões sociais.

Palavras-chave: indigenismo, militarismo, campesinato, identidade nacional, miscigenação.

I. INTRODUCCIÓN

La necesidad de los peruanos por situarse con solidez en la sociedad global implica reconocer y asumir su condición de nación pluricultural, que José María Arguedas sintetizó como el país de *todas las sangres*. No obstante, este proceso de integración de las distintas etnias bajo el concepto ciudadano de *peruanidad*, que respeta las identidades culturales para propiciar la formación de una nacionalidad inclusiva, afronta múltiples obstáculos como la mentalidad colonial y las desacertadas políticas sociales y económicas.

Este complejo itinerario que tiene sumido al país desde 1821 es responsabilidad, en gran parte, de los aristócratas criollos que se convirtieron en *los nuevos dueños* una vez consumada la independencia. Esta sociedad, que al principio tuvo nobles ideales, fracasó cuando se instaló cómodamente sobre la estructura colonial abandonándose al goce y al derroche con el que confirmaba su opción de asumir la feudalidad medieval como estilo de vida en lugar de refundar y modernizar la nación.

Esta situación favoreció a los terratenientes criollos y a los gamonales¹ que tomaron posesión de las haciendas coloniales con servidumbre indígena incluida. Puesto que el sistema heredado les resultaba cómodo, y les permitía disponer de grandes riquezas con poco esfuerzo, gracias a la mano de obra indígena, restaron importancia a las constantes reivindicaciones indígenas que exigían: la plena restitución de la ciudadanía, la devolución de sus tierras comunales y la inclusión efectiva a la vida nacional; pero los latifundistas optaron por invisibilizarlos reduciéndolos a la servidumbre y al embrutecimiento.

Además, los indígenas fueron descartados de formar parte de la nueva sociedad peruana por considerarlos seres del pasado sin importancia para los nuevos tiempos; argumento contradictorio, cuando se alegó que sin la servidumbre del indígena la estabilidad económica colapsaría. Esta decisión fue un completo desacierto, diametralmente opuesto incluso con la decadente política colonial que concedió al indio² la categoría de súbdito mediante leyes y ordenanzas que le permitía ejercer libremente actividades comerciales; pero en la república de los terratenientes, los indígenas fueron deshumanizados y despojados de sus privilegios.

De ese modo, para finales del siglo XIX, los aristócratas fortalecieron su posesión centralizando todo el poder económico, administrativo y político en Lima. Además, en lugar de propiciar la consolidación de una nacionalidad original con

1. El gamonalismo es un término que se empleó en el Perú para designar a los hacendados que accedieron a la posesión de latifundios, no por herencia de linaje colonial, sino mediante usurpación de las tierras del *ayllu*. Este sistema favorecido por la burocracia gubernamental, desde su aparición en la segunda mitad del siglo XIX, fue abolido con la Ley de la Reforma Agraria de 1969.

2. En esta investigación se prefirió emplear la palabra indígena en lugar de indio para referirse a los hombres y mujeres originarios del Perú. No obstante, se empleará la palabra indio, contextualmente, cuando sea imprescindible su empleo.

identidad plural, continuaron ligados afectivamente con España, y con el pasar de los años adoptaron una identidad desgajada: la pretensión de pertenecer a una élite cultural y étnica que los hacía superiores a los indígenas. En otras palabras, la sociedad aristocrática del primer siglo republicano vivió desarraigada de la realidad peruana; con la mente y los afectos comulgaban con la sociedad occidental, aunque la fuente de su riqueza estaba en los Andes dependiente de la mano de obra indígena.

En la actualidad, el peruano blanqueado o limeño acaudalado, parece no haber superado el imaginario de los limeños de la época colonial; es decir, el espíritu de los colonos europeos que añoraban Europa a pesar de haber nacido en el Perú. Esta actitud refleja una identidad desgajada, no tanto entre los indígenas, sino en los descendientes blancos, quienes a pesar de tener en sus genes mucho de Perú no se sienten vinculados afectivamente con la tierra donde nacieron. A pesar de su inapelable constitución genotípica, andina y mestiza, no aceptan su identidad y apelan a una supuesta conexión genética con Europa solamente avalado por su pertenencia a la alta sociedad. Desde su estatus de opulencia, por tanto, parecieran consolidar un modo de identidad ficticia que reclama un linaje hispano-europeo, al margen de la necesaria conexión genética, solamente para marcar distancia con los indígenas a quienes agreden al clasificarlos como *indios* y *chunchos*³; de manera que la tradicional confrontación racial «indio» y «blanco» continúa marcando las pautas del comportamiento social peruano. Por el contrario, el componente social mestizo-indígena, no pierde tiempo en lamentos ni reivindicaciones genéticas «estériles», y favorecido por una demografía hegemónica se consolida como el componente social más dinámico que favorece el despegue económico y el desarrollo nacional.

Este fenómeno cuestiona a los investigadores que se preguntan sobre cómo los indígenas lograron emanciparse en el siglo XX de la sumisión a la que sometieron los gamonales. Aunque pueda parecer imposible, fueron los mismos indios quienes conquistaron su inclusión ciudadana, favorecidos puntualmente por el movimiento indigenista, y se sobrepusieron a las esquivas e indiferentes políticas del Estado. En ese sentido, el propósito de esta investigación es comprender el proceso de la inserción de los mestizos-indígenas en la transformación social, económica y política del Perú.

La hipótesis que se plantea es que, tras el fracaso de la administración gubernamental para revisar la cuestión indígena, los propios indios lideraron su emancipación recurriendo a las armas guiados por los exsoldados indígenas del ejército peruano, muchos de ellos veteranos de la guerra contra Chile, que instruyeron a sus comunidades sobre conceptos fundamentales como la nación, la

3. *Indio*, persona de raza inferior, y durante la colonia fue considerado menores de edad, por eso le fue asignado un protector. *Chuncho*, palabra frecuentemente empleada para referirse al habitante de las comunidades amazónicas en el Perú, y es lo mismo que decir salvaje.

patria y la aplicación del concepto *ayllu*⁴ a la nación peruana. Por tanto, el objetivo es demostrar la decisiva participación de los indígenas en el proceso de su emancipación, contrariamente a ciertos informes que presentan a los indios como seres sumisos y conformistas que no lucharon por liberarse. Los resultados de esta investigación, de carácter etnohistórico, demuestran que los propios indígenas fueron los gestores de su emancipación y de la actual consolidación cultural peruana eminentemente andina.

Además, se constató que los mestizos-indígenas no son etnocéntricos, por el contrario, saben valorar y se aprovechan de todo lo valioso de las demás culturas, son hospitalarios con los extranjeros y les gusta tener buen trato con todos. Y, desde su conciencia andina, asumen como suyo la importante herencia cultural hispana de la que han asimilado, la lengua, la crianza de los animales europeos, el uso y aprecio de los instrumentos musicales, etc. En comparación con los criollos-blancos no discuten sobre la pureza de la sangre o la importancia de los linajes, sino que se dedican a trabajar por posicionarse como el componente social más dinámico del país.

II. IDENTIDAD Y NACIONALIDADES

A los habitantes de los reinos sometidos en América, los hispanos denominaron «indios», y los pueblos indígenas respectivamente, aceptaron su otredad como «indios» (Fontenoy, 2013). De tal manera que la diferencia de lo español con lo indio posibilitó también la distinción étnica, geográfica y social. En otras palabras, el descubrimiento de América ayudó a redefinir el discurso de las identidades, no solo por el ordenamiento geográfico, sino con el nacimiento de un nuevo concepto: la identidad racial establecida como instrumento de clasificación social (Quijano, 2000: 202). No obstante, a pesar de todo lo perjudicial que representó la dominación española para los naturales, la Corona protegió a los indígenas como súbditos suyos mediante leyes y ordenanzas. (Ruigómez Gómez, 1988).

Bajo este ordenamiento social se produjeron las guerras de independencia en las Américas y, con España fuera del contexto americano, los criollos reclamaron para sí el estatus de sociedad dominante en comunión con Europa, y se posicionaron como «los otros» frente a los «indios». Desde aquella época han transcurrido dos siglos de vida republicana, pero todavía no se ha logrado consolidar una sociedad que dé cuenta de una identidad plural; por el contrario, todavía impera el «racismo» sin raza virtualmente invulnerable (Hünefeldt, Méndez y Cadena, 2014: 92). En ese contexto, ¿cómo se ha de plantear el discurso identitario en un país tan complejo como el Perú? Los indigenistas de la primera hora asumieron la palabra

4. En el mundo andino es una organización social completa. Podría equipararse a tribu o clan, pero en el caso andino significa una organización sofisticada porque tiene su propio sistema político, económico, y leyes de parentesco. En la actualidad los *ayllus* son las comunidades indígenas o campesinas.

«indio» dando por sentado que aquello era un concepto válido que definía étnica y culturalmente a los indígenas de toda América. Sin embargo, es importante aclarar que la asimilación del concepto indio no fue homogénea en todos los países de América; por ejemplo, en Bolivia y en Ecuador lo étnico y lo cultural cuajaron bajo el concepto de pueblo o sociedad indígena entendida como «indio»; pero en el caso peruano, la reivindicación trató de erradicar el concepto «indio» por considerar que no definía esencialmente lo indígena ni en lo étnico ni en lo cultural. Esa fue, también, la concepción que tuvieron los padres fundadores de la República en un primer momento, cuando en 1821 el Perú se independizó de la Corona española, pero en 1826 los nuevos dueños del Perú restituyeron el concepto indio para clasificar a los indígenas y a los provincianos, praxis que se mantuvo hasta 1969 cuando fue reemplazado por «campesino».

Es importante considerar, también, el rol determinante del catolicismo en el proceso de formación de la identidad nacional. En efecto, con la introducción de la doctrina del pecado y de la salvación, la Iglesia católica influyó en la configuración de una nueva conciencia identitaria en las comunidades indígenas. Aunque muchos aplauden la intervención eclesiástica al valorar que la introducción de nuevos códigos morales ayudó a mantener una convivencia armoniosa; otros, consideran que la influencia psicológica del cristianismo fue negativa, porque contribuyó a doblegar y someter voluntades indígenas a la autoridad con la promesa del paraíso como fruto de una vida obediente.

En este plano, el resultado de la confrontación espiritual fue catastrófica para los andinos, sobre todo, cuando sus divinidades fueron demonizadas durante la extirpación de idolatrías. Estos hechos provocaron fisuras psicológicas en la formación de la conciencia indígena, y se daba comienzo a la degeneración de la personalidad en generaciones de seres humanos que, con voluntades amorfas, fueron fácilmente manipulables. Parafraseando una máxima de Nietzsche, «el cristianismo dio de beber un veneno mortal al eros» (Nietzsche, 1986), se puede decir que la cultura occidental dio de beber un veneno mortal a la cultura andina dejándola gravemente enferma.

No obstante, al conocer las malas intenciones de los colonizadores los indígenas se resistieron, y respondieron al adoctrinamiento con una inteligencia sutil, sincrética, ya que al aceptar los preceptos con unción y devoción; lo hicieron para satisfacer a sus doctrieros, pero en lo recóndito de sus conciencias continuaron implorando a sus dioses. De este modo lograron conservar intactos muchos elementos de su identidad cultural impresos en la música, y preservaron estas expresiones «artísticas» por siglos bajo el cobijo de la religión oficial impuesta. De manera que se asistió a una religiosidad donde lo fenoménico era pulcramente católico, pero la esencia era andina y cósmica. En consecuencia, desde mediados del siglo XX se asiste al resurgimiento de la religión andina que se impone sobre la católica favorecida por la transformación demográfica mestizo-indígena, y configura una nueva identidad (Ossio, 1994: 271-73). En este caso, como en otros, el factor demográfico facilitó la imposición de patrones culturales andinos en la

nueva realidad; así, por ejemplo, los idiomas quechua y aymara, la espiritualidad andina y la música; son explotadas como la expresión más genuina de la identidad cultural andina.

Finalmente, cabe subrayar la existencia cada vez más creciente de una tendencia que postula el factor lingüístico para clasificar a las etnias peruanas. Esta perspectiva sostiene, por ejemplo, que al igual que en la antigua Galia donde se habla la lengua francesa es Francia y la península itálica donde predomina el idioma italiano es Italia; analógicamente en el Perú: Lima, Ancash, Huánuco, Pasco, Junín, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Arequipa y Cusco; serían la nación quechua, mientras que Puno, Arequipa, Moquegua, Tacna, Bolivia y norte de Chile; serían la nación aymara.

III. LA EXCLUSIÓN DE LOS INDÍGENAS EN LA NUEVA REPÚBLICA

Como ya se ha subrayado, los criollos y los mestizos-blancos que asumieron el control político y económico del país, no tuvieron capacidad para refundar la nación al instalarse cómodamente sobre la estructura social y económica eminentemente colonial. La herencia colonial parece que fue una especie de maldición para la nueva aristocracia que, ávida de riqueza y fastuosidad, adoptó el estilo de vida feudal y no le importó saber que la fuente de sus riquezas constituía las tierras del *ayllu* y la mano de obra indígena. Ante esta situación, los indígenas se amotinaron, pero los latifundistas empeñados en incrementar sus ganancias y carecer de capacidad para sofocar las rebeliones; entregaron el privilegio de ejercer el poder a los caudillos militares que sí podían garantizar la estabilidad social y sofocar las insurrecciones. Los datos históricos dan cuenta de tres militarismos; el de la victoria, que da comienzo al caudillismo (1827 a 1872); la etapa después de la guerra con Chile (1883 a 1895) y el período que comprende los años de 1930-1939 del siglo XX (Basadre, 2005:14s). Durante los períodos señalados la idea dominante era que solamente los militares podían gobernar un país tan diverso y complejo.

No obstante, el caudillismo como sistema político feneció en el contexto electoral de 1872 cuando un candidato civil, Manuel Pardo la Valle, venció a los militares en las elecciones generales de aquel año. Este hecho provocó la sublevación de los hermanos Gutiérrez que fusilaron al todavía presidente de la república el coronel José Balta por suponer que había apoyado al gobierno civilista. Este hecho fue rechazado por la ciudadanía que expresó su absoluta condena al golpe, capturaron y ejecutaron a los hermanos Tomás, Silvestre y Marceliano Gutiérrez, cuyos cadáveres fueron expuestos y quemados en la plaza de armas de Lima. Después de tales sucesos, con el presidente Pardo, se inauguró un breve período de administración civil que duró hasta el año de 1879, vísperas de la Guerra con Chile (Mc Evoy, 2012).

Por mantener el *statu quo* colonial en la república, tanto militares como civiles, no propiciaron la consolidación y la integración nacional; por el contrario,

sometieron a los indígenas a la servidumbre y al desamparo (Fernández, 1993), tampoco escucharon sus reclamo porque eran conscientes de que redimir al indio afectaría los intereses de la alta sociedad que, desde el presidente de la república, ministros y altos funcionarios del Estado, requerían de la mano de obra nativa para explotar sus haciendas bajo el régimen de la *mita*⁵. Así también, la redención indígena afectaría también a la administración estatal que dejaría de recaudar el tributo que los indios pagaban «por ser indios», un triste continuismo del sistema de recaudación colonial que durante la república se denominó «contribución personal» (García, 2010:14).

Por tanto, una estructura oficial: social, política y cultural enajenada de la realidad no pudo consolidar una nación sólida a pesar de tener los presupuestos y de haber sido la sede virreinal más importante de Sudamérica. En un escenario hipotético, si el componente social indígena hubiese sido absorbido por la sociedad criolla, quizás exterminada o recluida en reservas como en Norteamérica, posiblemente la sociedad hispano-criolla hubiese tenido otro escenario. Pero en el caso peruano, las comunidades andinas demográficamente superiores y que conservaron sus ancestrales códigos culturales con las que continuaron rigiéndose; representó un verdadero obstáculo para la occidentalización del país.

En los años treinta del siglo pasado, el diplomático mexicano Moisés Sáenz viajó por el interior del Perú para conocer a las comunidades indígenas. En su libro, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional (1933)*, dice que si los aztecas progresaron hasta conocer la escritura, se diluyeron bajo el coloniaje, y aunque todavía conservan sus rasgos étnicos, culturalmente han quedado reducidos a la mínima expresión; por el contrario, los indígenas peruanos han conservado casi todos los elementos de su antigua civilización como la lengua, el modo de vestir como expresión de identidad definida, el conocimiento y manejo de las leyes de la naturaleza, etc. (Sáenz, 1933: 59-61). La tesis de Sáenz hubiese bastado para que el Estado y la sociedad letrada valorasen la riqueza cultural de las comunidades indígenas que, a pesar de tres siglos de presión colonial, permaneció casi intacta. Se tuvo una extraordinaria oportunidad para reafirmar una identidad andina e inclusiva desde la diversidad étnica impulsada por el aparato estatal; sin embargo, el peso de la desidia y del conformismo se impusieron sobre las voluntades de quienes podían tomar las decisiones. No obstante, los indígenas que no se dejaron intimidar asumieron su propio destino y se fortalecieron para construir su propia historia fundamentada en categorías espirituales e ideológicas propias como los idiomas quechua y aimara.

El informe del diplomático mexicano que cotejó *in situ* los usos y las costumbres indígenas, testificaba acerca del fortalecimiento de la conciencia indígena impulsada por las fuerzas espirituales conservadas en las entrañas de los *ayllus* y

5. Trabajo gratuito que los indígenas realizaron: en la época precolombina, para el inca; durante la colonia, para los españoles; y en la república, para el Estado, las autoridades, los gamonales y los religiosos.

que se fortalecía cuantos mayores eran los obstáculos; de modo que, desde aquella época en adelante el despertar de la conciencia indígena no conoció imposibles. La determinación de la fuerza indígena se volvió insumisa cuando recuperó los elementos gnoseológicos y espirituales que fortalecían su conexión telúrica, y la naturaleza como divinidad fue el sustento constituyente de los principios *teleológicos* del alma andina. Posiblemente para los peruanos occidentalizados la reivindicación indígena de la tierra, por ejemplo, puede parecer irrisoria, anecdótica, desfasada o anacrónica, porque en el mundo occidental la tierra es un bien necesario por su rentabilidad; por el contrario, en el mundo andino la tierra es una divinidad vinculada a valores culturales de carácter ontológico que definen, crean y modelan el alma. Por esta conciencia cósmica y telúrica la vida del indígena es inseparable de la naturaleza, de las estaciones, de la vestimenta y de la toma de decisiones que desafían todo concepto de lo imposible.

En consecuencia, por simpatía o mimetismo, el alma indígena es también como la naturaleza: real y dúctil con siglos de paz y tolerancia, pero también con instantes de tormenta y tempestad. Por eso, a pesar de su pacífico temperamento algunas veces optó por la violencia como último recurso, como demuestran los hechos acaecidos en 1923, por ejemplo, cuando un grupo de comuneros liderados por el indígena Juan Nieto asaltaron una oficina de recaudación de impuestos en la ciudad de La Concepción, donde capturaron y ejecutaron al funcionario que al parecer había sido cruel y abusivo con los indios (Heilman, 2010: 502).

Sorprende también, que ni la aplastante maquinaria de la extirpación de idolatrías durante la época colonial haya exterminado los elementos esenciales de la cultura andina. El occidente hispano católico, que se insertó en los Andes hace cinco siglos, no logró transformar la cultura autóctona para incorporarla plenamente a la estructura cultural europea como sí sucedió en las colonias anglosajonas. Al respecto, se pueden ensayar muchos factores, pero después de recorrer la compleja geografía de los Andes peruanos desde el altiplano puneño hasta la frontera ecuatoriana poblada por millones de seres humanos que viven en comunidades enclavadas en las gélidas montañas o en grandes ciudades como Puno, Cerro de Pasco y Huaraz, se comprende que la naturaleza ha plasmado en sus habitantes un carácter y una personalidad singular, de cuyos principios telúricos se condensaron patrones genéticos que constituyen la esencia misma del ser humano que puebla los Andes desde siglos inmemoriales. Por esta razón se entiende que los indígenas, como si respondiesen al llamado de la naturaleza que los constituyó, eligieran preservar su identidad constitutiva en vez de abrazarse a identidades importadas.

Sorprende que el indígena jamás haya considerado necesario abrazarse a la modernidad, y que de ella haya tomado solamente lo estrictamente necesario, útil y funcional como los animales y herramientas de labranza que facilitaron una actividad laboral más eficiente. Por el contrario, aunque sea repetitivo, cabe subrayar que el indígena prefirió la redención de su tierra por considerarla divina, fuente de vida y sustento cotidiano; tierra recíproca que devuelve con abundancia

el cuidado y el cariño entregado. En ese sentido, en el prólogo al libro *Tempestad en los Andes* de Valcárcel, Mariátegui auguraba que la redención del indio brotaría de las entrañas del *ayllu* por voluntad y entrega del indio, que «la fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de «occidentalización» material de la tierra *keswa* (quechua). No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria» (Valcárcel, 1975).

Queda esclarecido, pues, que el indígena de los Andes peruanos no necesitó importar ni impostar patrones culturales porque le bastaba lo suyo como principio y fundamento de su estructura o ecosistema existencial. Si por ahora se ve desdibujado su plena identidad, se puede entrever que muy pronto se desplegará en su esplendor y será como China o la India, cercanos e involucrados con occidente, pero que interactúan desde su propia identidad cultural y nacional. No obstante, provoca justo pesar el recordar que los aristócratas y mestizos-blancos no hayan intentado acceder a la lógica y al conocimiento del hombre andino. Sin embargo, muchos creen que todavía es posible acceder al conocimiento y a los saberes del pueblo andino porque se conservaron en las entrañas del *ayllu*, y que el indio vivo que se mantuvo alejado de la civilización occidental es el mejor depositario e intérprete de los saberes arcanos (Valcárcel, 1975: 38).

Con el paso de los años, la actitud del Estado hacia los campesinos parece ser favorable; no tanto porque los aristócratas criollos o las élites blancas se haya sensibilizado, sino porque los mestizos-indígenas han logrado acceder a la estructura burocrática: el Estado, y desempeñan puestos de administración pública e impulsan proyectos de integración social. El hecho de que se imponen social, política y económicamente, es evidente porque son demográficamente hegemónicos, y tienen capacidad de elegir en las urnas al candidato de su preferencia, por ejemplo: eligieron al expresidente Alejandro Toledo, primer presidente indígena; a Ollanta Humala, y a Pedro Castillo, el actual presidente del Perú.

Por tanto, el panorama sociopolítico actual del Perú refleja que se producido un giro por la hegemónica participación de los mestizos indígenas en la actividad política: porque el presidente de la república, la mayoría del ejecutivo, los congresistas de la república, jueces, fiscales de la nación y muchos altos mandos del ejército; provienen del componente social mestizo-indígena. Esta integración y participación de los mestizos-indígenas es importante porque equilibra la tradicional hegemonía social, política y económica de las élites limeñas.

Así mismo, cabe subrayar que los mestizos-indígenas de los sectores más populares y desfavorecidos, son conscientes de que no gozan de la simpatía de la opulenta sociedad limeña (Surco, Miraflores, Barranco, San Isidro), y parecen haber adoptado como mecanismo de defensa actitudes y habilidades con las que sacan provecho de la ingenuidad de los mestizos-blancos. Los limeños aristócratas por haber nacido en ambientes sofisticados de occidentalización unilineal ignoran las diferentes facetas del comportamiento de los hombres y mujeres del Ande, de la Amazonía, y de los mismos limeños hijos de migrantes provincianos.

En ese sentido, el mestizo-indígena, tiene suficiente talento para sobreponerse a las dificultades y a la discriminación, pero también entraña riesgo porque puede conducir a establecer una subcultura del engaño y falsedad; muy similar o más perjudicial incluso que la viveza criolla, un concepto generalizado en Sudamérica.

IV. CONSOLIDACIÓN DEL ESTADO NACIÓN MESTIZO-INDÍGENA

La sociedad criolla aristocrática que asumió el control del país en 1821, enervados con los altos ideales de la Ilustración, excluyó al indio del proceso de la construcción nacional; lo cual fue craso error. En ese contexto, desde una condición subyugada, la contribución indígena a la configuración de la nación peruana fue decisiva porque no renunciaron a sus responsabilidades cívicas ni económicas.

IV.1. Detractores del indígena

No está claro si es por mezquindad o falta de honestidad histórica que muchos investigadores juzgaron a los indígenas como seres sin iniciativa ni voluntad de lucha. Esa idea, equivocada, pareciera insinuar Charles Walker en *Smoldering Ashes: Cuzco and the creation of republican of Perú* (1999), cuando afirma que los indígenas del sur peruano se negaron a participar en las guerras que libraban los caudillos (Walker, 1999: 212-13); lo mismo parece sugerir cuando intenta reducir el espíritu indígena a estereotipos al calificarlos de apáticos e indiferentes por naturaleza que no contribuyeron a la lucha de su propia emancipación (Walker, 1999: 213).

Así también Paul Gootember, en *Population And Ethnicity In Early Republican Perú* (1991), señala que los indígenas se refugiaron en las montañas donde permanecieron indiferentes al problema nacional y, cuando los terratenientes usurpaban sus tierras en las primeras décadas de la república, no se defendieron ni se esforzaron por emanciparse para dejar de ser indios; por el contrario, aceptaron sumisos la voluntad de los patrones (Gootenberg, 1991: 144-46).

En parte, los autores tendrían razón si tomaran en cuenta que a los indígenas les costó adaptarse al nuevo orden sociopolítico, a las exigencias de un país que no los consideraba como ciudadanos, sino como siervos; razón por la cual se replegaron a las montañas. En consecuencia, el autoaislamiento indígena no se puede interpretar como apatía o desinterés con causas nobles, sino como un mecanismo para reconectar con su conciencia histórica, como una etapa de reflexión o como la calma que antecede a la tempestad. Aquel alejamiento, como estrategia o mecanismo de supervivencia, aquilató el alma indígena para resistir los agónicos años de confrontación con los criollos blancos; por lo que no es correcto atribuirles como inherente a su temperamento: ni la desidia ni el desinterés. (Morote, 2003: 52-90).

No obstante, a pesar de su escondimiento, los indígenas continuaron siendo reclutados para ser obreros en las haciendas, pero sobre todo, para ser soldados bajo el liderazgo de los caudillos. Este hecho justificaría en gran medida porqué los indígenas quedaron sólidamente vinculados con el ejército (Méndez, 2006: 18). En consecuencia, aunque todavía son escasos los estudios que abordan la participación indígena en la vida militar, desde finales del siglo XX han aparecido valiosas publicaciones historiográficas y etnohistóricas que dan cuenta de la contribución indígena a la formación de la nación peruana desde el ejército (Méndez, 2004).

IV.2.El contexto de la guerra contra Chile

La participación indígena en el ejército fue decisiva durante la guerra contra Chile entre 1878-1884. Cuando Chile declaró la guerra, Bolivia y Perú presumían de su hegemónico pasado militar ampliamente demostrada durante las guerras de la independencia sudamericana⁶. Como ya se viene recalando, los gobernantes no se esforzaron por dotar a la joven república de sólidos fundamentos ideológicos, sociales y políticos, ni tampoco se preocuparon por modernizar las instituciones fundamentales como el ejército; razón por la cual se encontraron en clara desventaja respecto a Chile que ya había logrado consolidarse como nación con un ejército moderno e institucionalizado.

En consecuencia, la victoria chilena sobre Bolivia y Perú significó la pérdida de territorios: de Bolivia, Antofagasta; del Perú, Arica y Tacna⁷. Los factores que contribuyeron al fracaso peruano fueron tres; primero, la preeminencia de la mentalidad colonial en la sociedad criolla que no favoreció la integración nacional de los diferentes componentes sociales; segundo, como dijo González Prada, el servilismo de los encastados y la ignorancia de los indios y, en tercer lugar; la confrontación de caudillos y aristócratas que se disputaban el poder político y económico. Chile, por el contrario, aunque apadrinado por Inglaterra, supo capitalizar el sentimiento nacionalista de sus ciudadanos y consolidó tempranamente una nación «criolla-mestiza» y no tuvo que afrontar problemas de caudillaje ni reivindicaciones étnicas como en el Perú.

El ejército peruano estuvo constituido por tres frentes: el ejército del centro, que contaba con indígenas libres que se habían unido a la campaña de Andrés Avelino Cáceres⁸; el frente sur, que no entró a la confrontación directa por estar inexplicablemente atrincherado en Arequipa obedeciendo órdenes del presidente Nicolás de Piérola, empero Cáceres y Bolognesi pedían refuerzo de tropas y de

6. En la actualidad, la supremacía de la economía chilena se basa en la explotación del cobre en los antiguos territorios de Bolivia y Perú. Sin estos recursos el país austral tendría una economía precaria.

7. Tacna se reincorporó al Perú en 1929, 46 años después.

8. Andrés Avelino Cáceres, nació en Ayacucho el 4 de febrero de 1922. Héroe de la guerra con Chile, gobernó al Perú en tres ocasiones: desde 1881-1882, 1886-1890, y entre 1894-1895.

material bélico desde Arica; y el frente norte, bajo el mando del general Miguel de Iglesias⁹ (Manrique, 1988).

Sin lugar a duda, el personaje más entregado a la causa peruana durante la guerra fue Andrés Avelino Cáceres que logró contagiar su patriotismo a los indígenas. La armonía que mantuvo con los ellos fue, en gran medida, gracias a su origen provinciano. En efecto, nacido en Ayacucho, vivió rodeado de indígenas de quienes conoció y asimiló la cultura andina, aprendió la lengua quechua y las usanzas del pueblo indio. Por eso, guardó profundo respeto a los indígenas y siempre mantuvo con ellos una sólida comunión espiritual, y ello por su parte, le concedieron el noble título de *Tayta* (el padre) Cáceres. A pesar de ello, su relación con los indígenas no tuvo un final feliz; porque como presidente de la república mandó ajusticiar a muchos veteranos indígenas, sus antiguos camaradas, que habían desobedecido la Ley al no entregar las armas una vez finalizada la guerra. También tuvo oportunidad para resolver el problema indígena desde el gobierno, pero, empeñado con la reconstrucción del país de la postguerra, optó por pactar con los aristócratas (Manrique, 1988).

IV.3. Despertar de la conciencia indígena durante la guerra

La guerra con Chile que de por sí fue un episodio doloroso; para los reclutas indígenas fue una escuela de vida. Durante los cuatro años que duró la beligerancia fueron testigos de cómo la sociedad oficial criolla naufragaba en la mezquindad, ya que muchos de ellos traicionaron a la patria por priorizar la defensa de sus propios intereses. Esa mezquindad fue, en gran medida, la que motivó a muchos indígenas a no entregar las armas terminada la guerra, porque deseaban pertrecharse para luchar contra los gamonales. En otras palabras, la guerra empujó a los indígenas a conquistar su libertad e incorporarse a la vida nacional mediante la insurrección armada (Bonilla, 1980).

De esa manera, en el primer tercio del siglo XX tras muchos siglos de reclamos infructuosos por vías legales, los indígenas decidieron materializar su lucha mediante el recurso a la violencia. Como dijo Luis E. Valcárcel, los indígenas anudaban «el hilo roto de su historia» para reclamar sus derechos. Valcárcel, en sus ensayos pareciera interpretar los anhelos del alma indígena al sentirse «privilegiado por asistir al acto cosmogónico del nacimiento de un mundo» y vislumbró «como el viajero que contempla el sublime espectáculo de la tempestad en medio de la llanura azotada por el rayo» (Valcárcel, 1975:129-30).

9. Miguel Iglesias nació en Cajamarca en 1830. Fue un importante terrateniente peruano que luchó con el ejército del norte durante la guerra contra Chile. Al ver que el gobierno peruano se mostraba débil decidió colaborar con Chile. Bajo el protectorado chileno luchó contra el ejército de resistencia de Cáceres. Fue presidente del Perú desde 1883 a 1884, período en el que se firmó el tratado de paz con Chile tras ceder los territorios de Tacna, Arica y Tarapacá. Murió en el año de 1909.

Entre 1920-30, José Carlos Mariátegui condensó el pensamiento indigenista de las primeras décadas del siglo XX en sus disertaciones y ensayos e insistió en que el Perú tenía que resolver dos problemas fundamentales: el problema del indio y de la tierra, dos categorías de las que dependía el fracaso o el éxito del Perú republicano (Mariátegui, 2007: 26-81); pero la administración estatal, respondió con diplomacia ambigua e indiferente. No obstante, con la Ley de la reforma agraria emprendida por Juan Velasco Alvarado en 1969 se dio inicio al arduo proceso de inclusión de los indígenas a la vida nacional. Sin embargo, la humillada aristocracia terrateniente no viabilizó la reforma, por el contrario, se esforzó por centralizar el poder político y económico en Lima. Así mismo, la administración estatal posterior a la era Velasco, abandonó a los indígenas sumidos en la pobreza, factor que constituyó un perfecto caldo de cultivo para la sublevación popular que, en su forma más radical, se expresó entre los años 1980-90 con el surgimiento del *Sendero Luminoso* y el *Movimiento Revolucionario Túpac Amaru* donde militaron también centenares de jóvenes mestizos-indígenas (Jordán, 2009).

Al retomar el escenario de la participación indígena en la vida militar peruana, se puede ver que la participación indígena fue invisibilizada para inmortalizar a los altos mandos que siempre fueron blancos, criollos o mestizos-blancos. Del mismo modo, el papel que desempeñaron los veteranos indígenas como promotores de la insurrección en sus comunidades, tampoco fue adecuadamente recogida por las ciencias históricas, ni por la antropología. No obstante, para suplir ese vacío tan importante, la narrativa literaria como el de Enrique López Albújar, representa un intento de reconstruir los relatos históricos recurriendo a la memoria colectiva.

Si bien la narrativa no es una fuente científica, se ha de reconocer que se sustenta en hechos reales como los relatos de Albújar que intentó registrar el despertar de la conciencia indígena, las tentativas del indio por conquistar su emancipación como sujeto activo de la verdadera nacionalidad como se puede apreciar en el relato: «el hombre de la bandera», ambientado en Chupán de Huánuco y que narra las hazañas del veterano de guerra Aparicio Pomares. El relato evidencia que para muchos jóvenes indígenas la guerra fue un contexto de aprendizaje que les permitió conocer el Perú, su gran *ayllu*, al que se ha de defender incluso con el sacrificio de la vida, como dice Aparicio a sus compañeros al explicarles lo que significa ser peruano:

«Y en el sur, una vez que supe por el sargento de mi batallón por qué peleábamos, y vi que otros compañeros, que no eran indios como yo, pero seguramente de mí misma condición, cantaban, bailaban y reían en el mismo cuartel, y en el combate se batían como leones, gritando ¡Viva el Perú! y retando al enemigo, tuve vergüenza de mi pena y me resolví a pelear como ellos. ¿Acaso ellos no tendrían también mujer y guaguas¹⁰ como yo? Y como oí que todos se llamaban peruanos, yo también me

10. Criaturas: es decir, hijos.

llamé peruano. Unos, peruanos de Lima; otros, peruanos de Trujillo; otros, peruanos de Arequipa; otros, peruanos de Tacna. Yo era peruano de Chupán... de Huánuco. Entonces perdoné a los mistis¹¹ peruanos que me hubieran metido al ejército, en donde aprendí muchas cosas. Aprendí que Perú es una nación y Chile otra nación; que el Perú es la patria de los mistis y de los indios; que los indios vivimos ignorando muchas cosas porque vivimos pegados a nuestras tierras y despreciando el saber de los mistis siendo así que los mistis saben más que nosotros. Y aprendí que cuando la patria está en peligro, es decir, cuando los hombres de otra nación la atacan, todos sus hijos deben defenderla» (López Albújar, 2010: 71).

Pero finalizada la guerra contra Chile: indios, los *mistis* gamonales y los aristócratas libraron su propia guerra en las inhóspitas punas. Al respecto, Jesús Manya¹² señala que, «paradójicamente: los que durante la guerra fueron hermanos en la trinchera, en la nueva realidad se enfrentaban por defender cada cual sus intereses; los *mistis*, luchaban para defender sus haciendas; los indígenas, para recuperar las tierras del *ayllu* y la redención de su raza». En efecto, en la lucha *por dejar de ser indios*, los exsoldados o veteranos de guerra fueron los verdaderos artífices de la revolución «cultural» y «política» en sus respectivas comunidades que provocó una auténtica e inaudita *tempestad en los Andes* (Valcárcel, 1975).

V. EL INDIGENISMO FÁCTICO

A comienzos del siglo XX el país se recomponía de la Guerra sin políticas claras respecto a las comunidades indígenas. Así mismo, las empobrecidas arcas del Estado exigieron a la maquinaria latifundista su máximo rendimiento, pero sin tomar en cuenta que el indio era el engranaje del sistema de producción. En consecuencia, se impuso al indio el servicio de la *mita* colonial, además de someterlo a trabajos forzados en las haciendas, y de exigirles el pago del impuesto indígena¹³. Pero, lentamente, en el interior de los *ayllus* se consolidó el espíritu de insumisión y rebeldía; de modo que los indígenas obedeciendo una dialéctica idiosincrática propia y desconocida para la sociedad letrada y emprendieron su lucha. Además, conocedores de que los criollos y los mestizos blancos superaban en crueldad a los españoles, se convencieron de que no podían esperar de ellos compasión ni misericordia; razón por la cual se alzaron en armas para librar su propia guerra, como dice el viejo Cusasquiche de Albújar: «el indio es muy

11. *Misti*, significa mestizo; y se refiere al mestizo blanco que guarda semejanza fenotípica con el blanco español, razón por la cual los indígenas trataron con sumo respeto. Conocedores de ello, muchos *mistis* abusaron de la bondad y sencillez de los indígenas.

12. Jesús Manya Salas, es un destacado intelectual cusqueño, escritor, politólogo y periodista independiente, y colaboró activamente en esta investigación.

13. En la época colonial, los indígenas pagaban a los españoles por recibir de ellos protección, tutela y la instrucción en la doctrina. En la época republicana, los aristócratas y el aparato estatal rescataron este impuesto y lo llamaron: «contribución indígena».

prudente y muy sufrido, y cuando se le acaba la paciencia embiste, muerde y despedaza» (López Albújar, 2010:71).

Este proceso de insumisión indígena condujo a la conquista de la igualdad, que todavía está en proceso, a la que confluyeron dos proyectos reivindicativos: el indigenismo fáctico, gestado en el seno de los *ayllus* por los mismos indígenas, y el indigenismo científico nacido en el entorno de la intelectualidad social mestiza de finales del siglo XIX e inicios del XX. No obstante, en esta investigación se subraya la gesta de los propios indígenas como autores de su propia redención que, tras agotar los reclamos por canales de la legalidad, se sublevaron fusil en mano.

Por tanto, no se ha de reducir el indigenismo solamente al entorno del movimiento intelectual, literario, político y utópico del siglo XX; sino también tomar en consideración al indigenismo fáctico o al indigenismo de los propios indios, siendo este indigenismo un movimiento identitario y espiritual que involucró a comunidades enteras que actuaron como si obedeciesen las proféticas palabras de González Prada: «el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche» (González, 1976: 343).

V.1. La exportación de la lana peruana a Europa

Terminada la guerra, el Perú cedió la fuente de su sustento económico a Chile al perder las provincias salitreras de Arica y Tarapacá. No obstante, la diversificación del mercado internacional favoreció una vez más al Perú con la explotación y exportación de la lana de alpaca y de la vicuña al mercado europeo.

Este nuevo escenario favoreció a los indígenas, que todavía disponían de extensos campos comunales, a dedicarse a explotación pecuaria. En un primer momento, los gamonales fueron los principales acopiadores de la lana indígena a la que compraban a precios ínfimos (Vargas, 2019:64). No obstante, la situación se complicó cuando los hacendados crearon su propia explotación para satisfacer la creciente demanda del mercado, pero al no disponer de suficiente campo para la explotación, resolvieron expropiar las tierras del *ayllu* empleando innumerables artimañas; actitud que los indígenas consideraron como evidente declaración de guerra.

Para entonces, oportunamente, los veteranos indígenas ya habían instruido casi a todas las comunidades del sur y centro del Perú sobre la necesidad de rebelarse contra el abuso de los gamonales. El primer paso de la lucha consistió en la desacralización de la *sagrada imagen del patrón* que gobernaba la hacienda en nombre de Dios. Esta toma de conciencia permitió que los indígenas tomaran cuenta que los gamonales eran personas comunes y corrientes que, revestidos de crueldad y ambición, se aprovechaban del buen corazón y la ignorancia de los indios. En consecuencia, si ni el Estado ni la ley protegían al indio, el mismo indio tuvo que protegerse recurriendo a la única vía posible: la sublevación o el levantamiento en armas.

El despertar de la conciencia, como dijo Valcárcel, se condensaba y los ciclos de explotación contra el indígena llegaban a su fin (Valcárcel, 1975, p. 19). Los veteranos, que no sólo conocían las estrategias del combate, sino que ya sabían leer, escribir y comunicarse en español: armas poderosas que, junto al fusil proporcionarían la chispa necesaria para encender el enardecido espíritu de indígena. Valcárcel parecía preconizar esta insumisión que amenazaba estallar como un volcán y cuya lava descendería de los Andes para purificar las grandes ciudades de la costa que se habían mantenido indiferentes con el indio:

«Con indios hostiles que vuelvan el arma contra blancos y mestizos; con indios indiferentes que se alcen de hombros ante la cosecha próxima, ¿qué podrá hacer el Estado?, ¿Cómo se defenderá la orgullosa minoría de momentáneos vencedores? Es de los aborígenes el noventinueve por ciento del ejército, la gendarmería y la policía. Son indios, indios de pura sangre, los que forman el íntegro de la fuerza armada. Elude el blanco la obligación del servicio militar; la elude también el mestizo que no pasa de movilizable. El único que ingresa a los cuarteles, se disciplina militarmente, se adiestra a conciencia en el manejo de las armas, es el habitante de las serranías, el sobrio, resistente, valeroso indio peruano, soldado por excelencia, soldado vocacional, capaz de todos los sacrificios, modelo de las virtudes, el único que hizo todas las campañas, desde las conquistadoras de medio mundo bajo sus propios jefes, los Inkas invencibles, hasta las de emancipación al mando de los grandes capitales «realistas» y «patriotas». El indio hizo todas las guerras...» (Valcárcel, 1975:93-94).

Valcárcel comprendía que todos los indios, quizás sin saberlo, sostienen la estructura estatal, pero que se unirán al llamado de sus hermanos desprotegidos que desde las gélidas montañas iniciaban la conquista de su verdadera libertad y que rompían las cadenas del latifundismo. Conscientes de que el gamonal vive y se aprovecha de la bondad y la ignorancia indígena, el paso siguiente fue la consolidación económica de las comunidades indígenas que se materializó mediante la intensificación de la exportación de la lana al mercado europeo sin la mediación de los hacendados o acopiadores mestizos que descaradamente estafaban a los indígenas. Providencialmente fueron favorecidos por la conexión ferroviaria que unió Cusco con el puerto de Mollendo a orillas del Pacífico, factor que fue propicio para que en el período de 1914 a 1917, el incremento de las exportaciones creciera en un 40 por ciento. Así mismo, desde 1923, con el ferrocarril transcontinental que unía Cusco y Buenos Aires los productos indígenas se exportaron directamente a Europa. Este factor favoreció a las comunidades indígenas a incrementar sus ingresos de las que aprovecharon para la adquisición de armamentos.

Cuando los indígenas comenzaron a gestionar sus propios recursos, conocieron el poder del dinero, supieron que el hacendado vale lo que su dinero, que el patrón con el dinero podía comprar armamentos y soldados. El indio, al involucrarse con el mercado y conocer el valor del dinero: razonaba y hablaba en el lenguaje de los *mistis*; razón por la cual se volvió insumiso, despertó su ira por siglos dormido. Pero los gamonales buscaron su propia venganza y boicotearon el

comercio indígena por temor a que al disponer de dinero en abundancia adquiriesen armas para sublevarse. Por esta razón intervinieron el mercado mediante el control aduanero para ejercer monopolio, y amparándose al aparato gubernamental adoptaron políticas y mecanismos para absorber en su totalidad las tierras del *ayllu* (Aguilar, 1922), política de expansión latifundista que se aplicó en Cusco, Puno, Arequipa y Apurímac (Rénique 2004:26). Estas medidas soliviantaron aún más al enardecido espíritu de los indígenas que por todas partes se sublevaban a pesar de crueles sofocaciones:

«Se había sublevado la indiada. Su rebelión se reducía a negarse a trabajar para el terrateniente. Llegaron abultadísimas las noticias al Cuzco y el prefecto, alarmado mandó cincuenta gendarmes a dominar la sublevación. Los indios se hallaban reunidos un domingo, en la plazoleta del pueblo. Comían y bebían en común, recordando los pasados tiempos de sus banquetes al aire libre, presidido por el Inka o por el Kuraka. ¡Estaban reunidos! ¡Conspiraban! Y sin más, el jefe de la soldadesca ordenó fuego. Los indios no buyeron. Tampoco se defendían, puesto que estaban inermes. Llovían las balas, y comenzaron a caer pesadamente las primeras víctimas. Entonces, algo inesperado se produjo. La banda de músicos indios inició una k'aswa¹⁴, y hombres y mujeres, agarrados de la mano comenzaron a danzar frenéticamente por sobre los heridos, por encima de los cadáveres y bajo las descargas de la fusilería. Danzó alocada la muchedumbre y el clamoreo ascendía cada vez más alto como la admonición de la tierra a todos los poderes cósmicos» (Valcárcel, 1975:58).

El relato de Valcárcel es solo un ejemplo de cuantiosos maltratos cometidos contra los indígenas que se registraron en su época en los diarios locales y que se conservan en los archivos oficiales de las prefecturas y gobernaciones de Cuzco y de Puno. Las represiones empujaron a los indígenas a la sublevación que fue una estrategia poderosa que provocó el desmoronamiento de la estructura económica estatal y privada dependiente de la servidumbre indígena (Bonilla, 1980: 13-46). Ante el desmoronamiento del *statu quo*, el Estado, el juez y el cura como miembro de la iglesia, en lugar de propiciar una solución adecuada, de sensibilizarse con los indígenas e implementar mecanismos de diálogo; se posicionaron a favor del continuismo y no impidieron que los latifundistas tomaran crueles represalias contra los indígenas «pasando por actos de tortura como la extirpación de los ojos, castración, mutilación de labios, lengua, manos, llegando inclusive a enterrar vivos a muchos de ellos» (Kapsoli y Reategui, 1987:103)

V.2. El legado del Enrique López Albújar (1872-1966)

Como ya se ha indicado, el temor de los hacendados se materializó cuando los indígenas, instruidos por los licenciados del ejército, decidieron no servir más

14. Baile o danza festiva.

al patrón. Albújar supo que los veteranos fueron los verdaderos gestores de la transformación social y de la consolidación identitaria de los *ayllus*; por eso, da buena cuenta de ello en sus relatos y exalta el entusiasmo emancipador que se extendía por todo el horizonte andino. En los cuarteles, los indígenas procedentes de diferentes provincias se enriquecían mutuamente, como ilustra el relato el *Licenciado Aponte*. Maille, el protagonista, acaba de volver a su comunidad después de cumplir su servicio militar obligatorio. El joven militar, tiene otra perspectiva y empieza a poner en tela de juicio, por ejemplo, porqué los ricos no enviaban sus hijos al servicio militar, y se sorprende al saber que ellos todo lo resolvían con el favor del dinero. Así mismo, se compara con otros jóvenes y se regocija al saber que puede leer, escribir y hablar español. Así mismo, tras analizar el comportamiento de los hacendados se ve arrastrado a emprender su propia cruzada; razón por la cual incita frenar los atropellos contra los indígenas constantemente perpetrados por los ricos, por el cura y el patrón (López Albújar, 2010: 126-38).

En el relato, *El Brindis de los Yayas*, resalta la supremacía del licenciado Ponciano Culqui, también veterano de guerra que sabe leer y escribir; que gracias a la instrucción recibida en el cuartel tiene destreza para organizar y administrar, que está mucho mejor preparado que sus paisanos. *Culqui*, había retornado a su pueblo con ideas revolucionarias y con deseos de transformar la mentalidad de su pueblo. Él, joven y exuberante, para poner en marcha su plan desea acceder a la alcaldía de su pueblo, pero tiene que convencer a sus paisanos a romper los tradicionales protocolos de las que se aprovechan los mestizos-blancos¹⁵. No descalifica la sabiduría y la autoridad de los comuneros, tampoco intenta erradicar las antiguas tradiciones que constituyen los cimientos de su identidad cultural; lo que intenta es provocar reflexión y la necesidad de evolucionar sin perder la esencia de los valores culturales, ser capaces de adaptarse a las épocas para no convertirse en víctimas de una equivocada fidelidad a la tradición que beneficia a los mestizos-blancos, en gran medida, propiciada por la cerrazón de los *Yayas*¹⁶:

«¿Qué sabían, por ejemplo, los Yayas de tomar la línea de mira frente a un blanco, de educar, de rasquetear y manejar un caballo, de ejercicios ecuestres, de obligaciones para con la patria y la bandera, de la importancia de saber leer y escribir y de la satisfacción de verse con un libro o un periódico en la mano? Nada de esto podían saber los infelices. Así venían pasándose las centurias sin que nada hicieran ellos por salir de los viejos y trillados caminos. No, él no había regresado a su pueblo para esto. Un sargento como él no iba a resignarse a que la madurez le sorprendiera antes de haber alcanzado el honor de sentarse en el Consejo de los Yayas» (López Albújar, 2010:19).

15. Por ejemplo, para ser alcalde se tiene que hacer méritos en oficios de menor rango. Además, el licenciado es muy joven, y para ser alcalde era necesario ser adulto o anciano.

16. Los padres del pueblo o autoridades, es lo mismo que decir personas importantes o notables, ancianos con mucha experiencia y sabiduría.

Aparicio Pomares, Maille y Ponciano Culqui, personifican a muchos soldados indígenas que desempeñaron un rol fundamental durante el proceso de la emancipación indígena. Albújar recurre al relato para interpretar y explicar los hechos de los que él mismo fue testigo durante en su juventud durante el proceso de reconstrucción nacional, porque ya tenía siete años cuando estalló guerra Perú-Chile y once cuando culminó. Así mismo, fue testigo de la decadencia de los aristócratas criollos que por su incapacidad de gestión no favorecieron la inclusión del indio a la vida nacional. Recoge el ideario indígena de la consolidación nacional y el gran proyecto de tomar el país y liberar de la tiranía de los gamonales. Sus relatos se nutren, por tanto, de su experiencia personal, y del contacto profundo que tuvo con los indígenas de Huánuco, la antigua capital del Chinchaysuyo con abundante población indígena, donde sirvió como juez durante los años 1917 a 1923.

V.3. Las revueltas campesinas en el sur peruano

En el plano histórico, las revueltas campesinas fueron estudiadas por autores como Wilfredo Kapsoli, que en *Los movimientos campesinos en el Perú: 1879-1965 (1977)* abarca un siglo de lucha indígena; y en *El campesinado peruano: 1919-1939 (1977)*, en coautoría con Wilson Reátegui, explica un importante período sobre la actuación de los indígenas en su determinación por incorporarse a la sociedad global. Lo mismo, autores como Alberto Flores-Galindo, *Arequipa y el sur andino: ensayo de historia regional (siglos XVIII-XX)* y Wilson Reátegui Chávez, *Explotación agropecuaria y las movilizaciones campesinas en Lauramarca-Cusco (1977)*, intentan revelar que en el interior de las comunidades los indígenas se organizaban decididamente para emprender la lucha emancipadora.

Por su parte, Manuel Andrés García en *Indigenismo, izquierda, indio. Perú, 1900-1930 (2010)*, expone la situación social de los indígenas en tres períodos claves; la república aristocrática, conformada por un puñado de criollos y millones de indios excluidos del proceso de configuración nacional; la situación del indio durante el Oncenio de Leguía, período donde el Estado tuvo un papel ambiguo con el indio; y el Perú visto desde Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Pone también especial énfasis sobre la impostación de la aristocracia peruana de alardear un origen europeo como muestra de superioridad étnico-cultural, una actitud enajenada que sentó las bases del actual imaginario social de las élites peruanas (García, 2010:25).

En *El campesinado peruano: 1919-1939 (1987)*, Kapsoli y Reátegui, trataron de reconstruir la historia de las comunidades indígenas durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), e intentaron rescatar con datos históricos el proceso de organización indígena como promotora de su propia emancipación; una perspectiva distinta con la historiografía oficial, como indica el autor, intencionadamente amañada por las clases dominantes del país (Kapsoli y Reátegui, 1987: 9-10).

Otro texto, *Yawar Mayu, sociedades terratenientes serranas 1879-1910* (1988) de Nelson Manrique, ofrece un informe sobre la confrontación acaecida en la sierra central¹⁷ a consecuencia de la guerra contra Chile, y desde una perspectiva de país plural, construye el contexto y los crueles enfrentamientos indígenas con los terratenientes después de la guerra (Manrique, 1988: 23-50); enfatiza la represalia que tomaron los indígenas contra los terratenientes colaboracionistas de quienes tomaron sus haciendas aludiendo que habían sido usurpadas a los *ayllus* (Manrique, 1988: 51-70).

Los mismos sucesos reportó también Hugo Neira en *Los Andes, tierra o muerte* (1968), donde realiza un recorrido por las invasiones indígenas a las haciendas del Cusco, y considera que aquellos sucesos constituyen la *erupción social más importante del siglo XX*. En efecto, después de infructuosos litigios contra los terratenientes, y desprotegidos por la estructura estatal, los indígenas se apoderaron violentamente de las tierras alegando que eran dueños legítimos desde tiempos inmemoriales. Sorprende tal determinación porque sin asesoramiento ni padrino de partidos políticos o movimientos filantrópicos sentaban las bases de la reforma nacional, liberaban su fuerza de trabajo e instauraban la propiedad privada como base del capitalismo agrario (Neira, 1968: 1-9). Así mismo, los indígenas del sur que durante la guerra con Chile no habían entrado en confrontación directa, y que habían resistido a la occidentalización aferrados a su idioma, a los mitos y a su profunda espiritualidad telúrica; desde comienzos del siglo XX consolidaron un bloque cultural y económico predominante mestizo-indígena entre Cuzco, Puno y Arequipa (Neira, 1968: 11-17).

José Luis Rénique, en su libro *Batalla por Puno* (2004), aborda la decidida confrontación de los indígenas del altiplano contra los terratenientes desde 1866 a 1995. Expone el proceso de la evolución de la conciencia indígena y sus consecuencias en la actual configuración de la identidad nacional peruana. Explora también el fracaso del liberalismo económico que favoreció a las regiones industrializadas de la costa peruana y que provocó el aislamiento del sector rural (Rénique, 2004). Así mismo en su libro, *Imaginar la nación, viajes en busca del verdadero Perú, 1881-1932* (2015), realiza un recorrido histórico por la vida y la obra de diferentes autores que vivieron en el intersticio del siglo XIX y XX e intenta encontrar la evolución del concepto de identidad nacional para intentar responder si la erudición o la exploración literaria peruana son el mejor método para conocer la esencia espiritual del Perú. No obstante, el proceso de integración iniciada en el interior de los *ayllus* durante la segunda mitad del siglo XX y que

17. Los indígenas Huancas y Chancas recibieron un trato especial por haber colaborado con los conquistadores en la derrota de los incas, y conservaron sus privilegios como la administración gremial del *ayllu*. En esos territorios, fueron pocas las haciendas feudales que se establecieron. Por el contrario, en las regiones del sur, debido a que la resistencia ofrecida contra los colonizadores fue hostil, una vez aplacada la resistencia, se establecieron numerosas haciendas y los indígenas fueron reducidos a la servidumbre.

fue institucionalizada por Velasco (Cañedo-Argüelles Fábrega, 1991), consolidó la dinámica de lucha social que obedece una lógica indígena que se puede clasificar como: indigenismo fáctico, cuya característica fundamental fue la insubordinación contra el sistema estatal de haciendas y el gamonalismo para integrarse a la nación como ciudadanos libres.

Desde esta perspectiva, el indigenismo teórico o científico es posterior al indigenismo fáctico como evidencian los datos históricos. En efecto, la reagrupación de las comunidades indígenas y las sublevaciones fueron constantes desde la época colonial, pero se acentuaron durante la república. Por tanto, la lucha agónica de los indios estimuló la consolidación del indigenismo teórico o científico que denunció desde diferentes perspectivas –literatura, música, arte y fotografía– los atropellos cometidos por los gamonales. Sin embargo, el noble propósito del indigenismo científico no logró sensibilizar ni al Estado, ni a los oligarcas, porque temían que la redención del indio sería un factor desequilibrante de la economía nacional muy dependiente del latifundismo.

Es importante subrayar que los indígenas buscaron resolver los conflictos atreves del diálogo y el recurso a las leyes; de manera que la violencia armada fue el último recurso. Por esta razón es injusto calificar a los indígenas de no haber luchado desde un comienzo por su emancipación y que «conscientes de su minoridad e ignorancia» se mantuvieron pasivos (Méndez, 2006:18). Posiblemente, fiel a la tradición criolla de exaltar a caudillos blancos, la historia oficial invisibilizó la participación indígena en las acciones bélicas, lo cual propicia a que investigadores extranjeros puedan juzgar al indio de no haber luchado por su propia emancipación y de haber aceptado su condición servil (König, 1998, pp. 13-27).

VI. EL INDIGENISMO CIENTÍFICO DEL SIGLO XX

El indigenismo teórico de comienzos del siglo XX tuvo sus principales exponentes en Luis E. Valcárcel y Uriel García en el Cusco, quienes consagraron sus plumas para defender y proteger al indio vivo de carne y hueso. En el contexto limeño fueron, principalmente, Raúl Porras Barrenechea y José de la Riva Agüero que exaltaron las glorias del pasado incaico, aunque tocaron la cuestión indígena no tomaron iniciativas concretas para redimir al indio vivo que poblaba las montañas en completo desamparo. Posteriormente, con Mariátegui y el neoindigenismo de José María Arguedas se consolidó el tema indígena como problema nacional (Chang-Rodríguez, 2009). No obstante, ya sea de uno y otro lado, los intelectuales se esforzaron por sensibilizar a la sociedad letrada del Perú de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX sobre la importancia de incluir a los indígenas a la vida nacional.

Aunque el indigenismo ideológico se consolidó en la primera década del siglo XX, el proto-indigenismo se manifestó a mediados del siglo XIX cuando muchos intelectuales denunciaron a la católica sociedad peruana por su desprecio al indio. Es decir, el indio que fue acogido en el seno de la iglesia como hijo de Dios,

en la vida cotidiana era maltratado como esclavo. Narciso Aréstegui, fue el primero en denunciar la orfandad del indio con su novela *El padre Horán, escenas de la vida del Cuzco* (1848). Aréstegui fue militar, y esto le permitió realizar constantes viajes al interior del territorio nacional donde fue testigo de la deplorable situación en que vivía el ser humano llamado «indio». En su novela denunció la hipocresía de un país que reconocía la igualdad ciudadana del indio ante la ley pero que le negaba en la vida real. En 1867, coherente con su nueva perspectiva y opción por los indios, participó en fundación de la sociedad *Amigos de los Indios*.

En la misma época apareció el *Centro Científico del Cuzco* (1897-1907) fundado por Pedro José Carrión con la intención de conectar los conocimientos tradicionales con la modernidad agraria (Rénique, 1980). Este movimiento impulsó la modernización de la agricultura y favoreció la introducción de maquinaria agrícola. Así mismo se cuestionaba «si a pesar de la tecnificación era todavía necesario explotar al indio». Sin embargo, este proyecto no tuvo resultados esperados: por una parte, debido a la incapacidad de los hacendados; y por otra, condicionada por la estructura misma de la economía nacional de carácter feudal que continuó empleando al indio como fuerza de producción más barata (Deustua y Rénique, 1984:70).

Desde otra perspectiva, Manuel Gonzales Prada (1844-1918) analizó el problema nacional y cuestionó: por un lado; la deficiente actuación de la clase política en la guerra contra Chile al considerar que la derrota explicitaba la desidia y falta de patriotismo de los gobernantes aristócratas; por otro lado, lamentaba el servilismo de la sociedad indígena (González, 1976: 44). Las acusaciones de González Prada quedaron plasmadas en su célebre discurso leído por un niño en el teatro Politeama de Lima, donde exigió implementar programas de alfabetización para favorecer al indio. Porque sabía que la estructura gubernamental no favorecería tales proyectos, ni mucho menos integrar al indio a la vida nacional, puso sus esperanzas en las nuevas generaciones cuando dijo: «vengan árboles nuevos a dar flores y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!» (González, 1976: 44-46).

Otro aspecto importante es el análisis del problema nacional desde una perspectiva económica y política. Así, distingue que en la génesis de la nueva sociedad se consolidaba una estructura que distinguía dos grupos en conflicto. Para 1904, dice González Prada, existían en el Perú trecientos mil encastados –entre mestizos blancos de la sierra, los mulatos y los zambos de la costa– que eran los dominadores, y tres millones de indios dispersos por los Andes que constituían la raza dominada (González, 1976: 332-43). Al respecto planteó dos vías de solución: o los encastados ayudan al indio en el colmo de la compasión, o el indio fusil en mano logra su propia redención (cf. González, 1976: 343). De ese modo González Prada se convertía en el precursor e iniciador del indigenismo político peruano, tópico en el que coinciden muchos especialistas (Jancsó, 2009).

Así también, en la misma línea que Aréstegui y González Prada, Clorinda Matto de Turner con su novela *Aves sin nido* (1889), denunció las atrocidades cometidas contra los indígenas, por el Estado, por los hacendados y por el clero. Uno de los pasajes que merece subrayar en la obra es el dialogo de los esposos

Fernando y Lucía Marín, protagonistas de la novela, que anhelan libertar al indio; sin embargo, se ven impotentes al constatar que la misma estructura estatal no tenía capacidad para defender al indio de las crueldades del gamonal, del juez y del cura. Saben que el indio tiene dignidad, porque es un ser humano, pero impotentes se preguntan, ¿quién podrá liberar al indio sometido a tanta extenuación? Ante esta disyuntiva la autora pone en labios de Fernando Marín: «que esa pregunta habría que hacérselos a todos los hombres del Perú» (Turner, 1973).

En ese escenario llegó el siglo XX y sorprendió al Perú todavía envuelto en grandes confrontaciones y demandas, como por ejemplo, la reforma universitaria del año 1909 en Cusco donde los jóvenes estudiantes lograron sus reclamos de modernizar la educación con la implementación de asignaturas adecuadas para la época y el contexto, más científicas y menos dogmáticas. Más adelante, los líderes de aquella gesta, fueron quienes reflexionaron sobre el problema indígena desde una perspectiva científica.

También por la misma época la *Asociación Pro-indígena* (1909-1916) fundada en Lima por Pedro Zulen y Dora Mayer, se propuso «defender los intereses indígenas». Lamentablemente esta asociación se disolvió en 1916 bajo presión gubernamental, pero los activistas propiciaron la fundación del *Comité Central Pro-Indígena Tabuantinsuyo* en 1920, institución que fue administrada exclusivamente por indígenas para promover congresos y actividades culturales.

Luis E. Valcárcel (1891-1987), uno de los líderes de la reforma universitaria, constató desde su juventud que el problema del indio estaba intrínsecamente ligado a la producción agraria y presagió el hundimiento de la sociedad feudal a medida que los indígenas se fortaleciesen para hacer frente a la opresión de los hacendados y accedían a la educación. Es decir, la economía peruana dependiente de la mano de obra indígena sucumbiría irremediablemente en el momento en que el indio refutase a servir al patrón. Denunció así mismo que la población indígena había sido intencionadamente empobrecida, embrutecida con la alcoholización y el sometimiento a la explotación (Valcárcel 1914).

VII. CONCLUSIONES

Se constata que en 1821 el Perú quedó libre de la corona española y la nueva aristocrática criolla intentó refundar la nación con nobles ideales y en cuya estructura neurálgica confluían la herencia incaica e hispana. Pero la joven aristocracia republicana, condicionada por la estructura socioeconómica heredada que favorecería la preservación de intereses familiares, abandonó toda iniciativa de reforma al creer que el país no necesitaba de ello. Esta decisión no favoreció el proceso de integración social y constituyó una traición a los principios fundacionales de la república signadas en la declaración de la independencia.

Así mismo, la aceptación de la estructura colonial como sistema administrativo en la nueva república; favoreció el fortalecimiento de la ideología que consagra

la supremacía racial blanca como alternativa a todas las confrontaciones sociales. De esa manera, ya en los orígenes de la joven república, la nociva «mentalidad colonial» se constituyó en el pilar de la idiosincrasia criolla occidentalizada que clasifica a los peruanos entre blancos civilizados e indios¹⁸.

Los indios, por su parte, comprendieron que las estructuras del poder: ejecutivo, legislativo y de la iglesia, habían traicionado el principio supremo de proteger e integrar al ciudadano indio al abandonarlo a la crueldad de los gamonales. En consecuencia, las constantes reivindicaciones indígenas que desembocaron en la revolución manifiestan que, el indígena había despertado a una nueva conciencia, que planteaba la refundación del país sobre la base social ideológica de la nueva realidad nacional de identidades múltiples, y acaso de rostro hegemónicamente andino.

Por tanto, como respuesta al planteamiento de la hipótesis se constata que el paso previo de la reivindicación indígena fue el recurso a las leyes y al sentido común de los gobernantes. En primer lugar, exigieron la erradicación del conceptualizado gentilicio «indio» que los reducía a condición de «seres inferiores»¹⁹. En segundo lugar; reclamaron la devolución de sus tierras para cultivarlas de acuerdo con sus conocimientos y técnicas ancestrales. Pero ante el fracaso de la vía legal, la insurrección armada *descendió de los Andes como lava volcánica* y exigió la toma de conciencia gubernamental que, en efecto, midió la magnitud del problema que desequilibraba el sistema de producción nacional. Empero el estado, por la insania de los gamonales no buscó soluciones adecuadas, sino que reprimió a los indígenas recurriendo a las fuerzas armadas que en muchas ocasiones diezmó poblaciones enteras.

Otro aspecto para tener en cuenta es el factor religioso, muy importante en el proceso de la emancipación indígena, porque en ella se refugió el indio, y de ella sacó consuelo su desgarrada alma. Oficialmente el indio es católico, pero su alma es completamente telúrica y cósmica. En ese sentido se pone especial énfasis en el hecho de que los indígenas no renunciaron a sus divinidades como el Sol, la Luna y la Tierra, aunque muchas divinidades ardieron en la hoguera durante el proceso de la extirpación de idolatrías. En consecuencia, el poderoso Sol o *Tayta Inti*, inalcanzable incluso para los más crueles extirpadores, continuó nutriendo con sus rayos el alma indígena. Lo mismo, la apacible Madre Luna o *Mama Quilla*, compañera del indio en las gélidas noches continuó marcando las pautas del ciclo vital. Y la Tierra o la *Mama Pacha*, continuó influyendo sobre la esencia misma

18. El maltrato contra los indígenas fue extremo durante la era republicana, donde niños, jóvenes y adultos servían al gamonal como criados a cambio de comida y lecho. Las mujeres servían como domésticas sin retribución alguna, ya que eran reclutadas con promesa de recibir educación y una vida mejor, pero en realidad eran sometidas a la servidumbre doméstica, además de sufrir humillaciones y vejaciones morales, incluyendo agresiones sexuales frecuentes.

19. En efecto, la sociedad oficial aferrada a la mentalidad colonial sostenía que la inteligencia del indio era equiparable a la de un niño, y que era incapaz de tomar decisiones por sí mismo, pero que era dotado de fuerza bruta y descomunal para realizar trabajos manuales.

del ser humano andino como la divinidad más entrañable y su culto se tornó constitutivo a la identidad cultural y personal del indio. Si bien es sometida a la explotación agrícola, dicha actividad adquiere carácter de liturgia viva, razón por la cual los sembríos y las cosechas se realiza en un ambiente festivo entre cantos y tañer de instrumentos. Por tanto, para defender su tierra el indio es capaz de ofrendar su vida, como manifestó un dirigente campesino de Huari en Ancash que, al no poder explicar el vínculo espiritual del alma andina con la tierra, empleó una comparación casi banal al decir que: «expropiarle su tierra al campesino es lo mismo que arrebatarle su mujer y poseerla²⁰».

Este modo de pensar expresa la profunda sintonía del hombre con la naturaleza, y en el sentido más amplio, con el cosmos. El hombre de los Andes se acerca a la naturaleza con actitud devocional, su alma se expande sobre la faz de la tierra porque entiende que es la divinidad que engendra y da vida, que es morada de los dioses y cobijo de espíritus ancestrales. Solo desde esta perspectiva se puede comprender la denodada lucha del indio por recuperar el control de la tierra, porque si con los hispanos se alteró el orden cósmico de la economía y de la espiritualidad andina; durante la república, *Pacha mama* fue profanada por los gamonales y era menester redimirla.

Asimismo, se demuestra como verdadero el objetivo de esta investigación sobre la participación de los indígenas veteranos de guerra contra Chile como agentes revolucionarios en la lucha por la emancipación de la tierra y de la raza. Los veteranos, por tanto, ayudaron a comprender a los indígenas que no podían esperar otro redentor que no fuesen ellos mismos, y conminaron a romper la pesada cadena del prejuicio y de la exclusión que soportaron por siglos. En consecuencia, la lucha reivindicativa que comenzó por el desmantelamiento del sistema económico latifundista fue signo de la inexorable insumisión. El indio había levantado la testuz y ya no estaba dispuesto a ofrecer su vida y su trabajo a los crueles *mistis*. Este fenómeno, que desde la perspectiva de la etnohistoria se trata de interpretar como el indigenismo fáctico, se circunscribe como un proceso genuinamente indígena.

Queda claro, pues, que los propios indígenas fueron los artífices de su rendición cuando comunidades enteras antaño sujetas a la tutela del gamonal, se rebelaron y condujeron al país al extremo de la ingobernabilidad y desequilibrio socioeconómico. Este fenómeno, nunca visto, forzó al Estado a realizar nuevos planteamientos sobre la realidad nacional desde una perspectiva pluriétnica y

20. El hombre de la sierra peruana no puede vivir desligado de la *marca* entendida como espacio y recinto de vida. *Marca* significa terruño o patria revestida de valores, en otras palabras, es la cultura que imprime un carácter indeleble en el alma del hombre andino. Por otra parte, el espacio de tierra consagrado al cultivo se denomina *chacra*, que significa huerto, un espacio sagrado donde cada jornada sobre ella es como una liturgia religiosa. De acuerdo con esta lógica: con el aliento, con las fatigas y con el sudor, el hombre entrega su vida a la madre tierra que la absorbe, y ella, como recompensa, le ofrece sus frutos abundantes que son vida.

pluricultural, y favoreció a la sociedad criolla que pudo experimentar una lenta metamorfosis desde una pretendida superioridad racial hacia la verdadera peruanidad. En ese contexto se sitúan los indigenistas mestizos y criollos que, inspirados por el indio, problematizaron el Perú con el objetivo de sensibilizar a la sociedad letrada sobre la importancia de rescatar los principios gnoseológicos y culturales del Perú antiguo. De modo que, cuando se ensalzó el pasado incaico, la mirada hacia el indio vivo del siglo XX cobró cierta simpatía, sobre todo, cuando se demostró que eran los herederos genéticos de los antiguos indios que construyeron el Tahuantinsuyo.

Se subraya también, que el indigenismo científico condujo a la formación de perspectivas contradictorias, como admirar al indio histórico y ser esquivo con el indio vivo. Esto se dio en gran medida a razón de que el indigenismo científico tuvo dos vertientes: la perspectiva conservadora desde la fidelidad a la tradición católica, como el de Riva Agüero y Víctor Andrés Belaunde; y el indigenismo provinciano de inspiración socialista de Valcárcel y Mariátegui, etc., por ejemplo. El debate indigenista llegó a su máximo esplendor en la década de los años 60 del siglo XX y cuyo exponente más destacado fue José María Arguedas.

En conclusión, se destaca la participación de los veteranos de guerra contra Chile que concientizaron a sus hermanos indígenas sobre la importancia de incorporarse a la vida nacional. Aquellos jóvenes formados en sus comunidades con profundo amor a la tierra e imbuidos de principios éticos andinos, al asimilar el conocimiento impartido durante el servicio militar se constituyeron en personas calificadas para liderar la revolución campesina; eran, pues, los *espartacos* que Valcárcel había vislumbrado, y que contribuyeron al despertar de la conciencia colectiva. Por tanto, de ellos es el mérito de la puesta en marcha de la conquista de igualdades y de inclusión social en el Perú que en la actualidad favorece la consolidación de una nueva identidad peruana predominantemente mestizo-indígena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, L. F. (1922). Carta de Luis Felipe Aguilar al Patronato de la Raza Indígena. El Comercio del Cusco, 21 de diciembre.
- König, H.-J. (eds.) (1998). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente: actas del Simposio ADLAF del 25 al 28 de octubre de 1995*. Vervuert: Frankfurt am Main.
- Basadre, J. (2005). *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. 10. (9.ª edición). Empresa Editora El Comercio S. A: Lima.
- Bonilla, H. (1980). *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra*. (1.º). Instituto de Estudios Peruanos: Lima.
- Cañedo-Argüelles Fábrega, T. (1991). Integración de las comunidades campesinas en el Perú contemporáneo: ¿supervivencia o fin?. *Anuario De Estudios Americanos*, 48(1), 633-652. <https://doi.org/10.3989/aeamer.1991.v48.i1.567>

- Chang-Rodríguez, E. (2009). José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. *América sin nombre: boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»* (13-14), 105-114.
- Deustua, J. & Rénique, J. L. (1984). *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú: 1897-1931*. 4. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas: Cusco.
- Fernández Alonso, S. (1993). Las montoneras como expresión política armada en el camino hacia la constitucionalidad del Perú republicano. Siglo XIX. *Anuario De Estudios Americanos*, 50(1), 163-180. <https://doi.org/10.3989/aeamer.1993.v50.i1.525>
- Fernández, C. (2013). Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú. *Panorama* (VII) 12, 189-208.
- García, M. A. (2010). *Indigenismo, izquierda, indios: Perú, 1900-1930*. 1a ed., Universidad Internacional de Andalucía: Sevilla.
- González Prada, M. (1976). *Páginas libres: Horas de lucha*. Biblioteca Ayacucho: Caracas.
- Gootenberg, P. (1991). Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions. *Latin American Research Review* 26(3):109-57.
- Heilman, J. P. (2010). Under civilian colonels: Indigenous Political Mobilization in 1920s Ayacucho, Peru. *The Americas*, 66(4):501-526. Disponible en: <https://www.proquest.com/docview/89246784/abstract/BBCCC00558C74DA7PQ/1>
- Hünefeldt, C., Méndez, C. & Cadena, M. (2014). *Racismo y etnicidad*. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco: Cusco.
- Jancsó, K. (2009). *Indigenismo político temprano en el Perú y la Asociación Pro-indígena: tesis doctoral*. Szeged (Hungría): Programa de Historia del Mundo Hispánico de la Universidad de Szeged.
- Jordán García, P. (2009). En: La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005». *Boletín americanista* (59): 295-98.
- Kapsoli Escudero, W. & Reátegui Chávez, W. (1987). *El campesinado peruano: 1919-1930*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Lima.
- López Albújar, E. (2010). *Cuentos Andinos*. Impacto cultural editores. SAC: Lima.
- Manrique, N. (1988). *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas: 1879-1910*. Instituto Francés de Estudios Andinos: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo: Lima.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3r. Ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho: Caracas.
- Mc Evoy, C. (2012). La República en armas: política, «ciudadanía armada» y elecciones en el Perú, 1871-1872. *Elecciones; Lima* 11(12): 265-98.
- Méndez, C. (2004). Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del Estado peruano. *Estudios Interdisciplinarios De América Latina Y El Caribe*, 15(1). Disponible en: <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/826>
- Méndez, C. (2006). Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX al XX. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (26). Quito: FLACSO -Ecuador. Disponible en: <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/185>
- Morote, H. (2003). *El militarismo en el Perú*. Jaime Campodónico: Lima.
- Neira, H. (1968). *Los Andes, tierra o muerte*. Editorial SYX, Madrid.

- Nietzsche, F. (1986). *Más allá del bien y del mal*. Planetalibro.net. Disponible en: <http://planetalibro.net/leerlibro/nietzsche-friedrich-wilhelm-mas-alla-del-bien-y-del-mal/>
- Ossio, J. M. (1994). *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. 1a ed. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: Lima.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO-Argentina: Buenos Aires.
- Rénique, J. L. (1980). El centro científico del Cusco (1897-1907). *Histórica* 4(1): 41-52.
- Rénique, J. L. (2004). *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995*. 1. ed. IEP, SUR, CEPES: Lima.
- Ruigómez Gómez, C. (1988). *Una política indigenista de los Habsburgo: el protector de indios en el Perú*. Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica: Madrid.
- Sáenz, M. (1933). *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. Secretaría de Educación Pública: México.
- Matto de Turner, C. (1973). *Aves Sin Nido*. Ediciones PEISA: Lima.
- Valcárcel, L. E. (1914). *La cuestión Agraria en el Cuzco. Tesis para Bachiller en la Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas*. Imprenta el Trabajo: Cusco.
- Valcárcel, L. E. (1975). *Tempestad en los Andes*. 2da. Edición. Editorial Universo: Lima.
- Vargas Ruelas, D. (2019). Los movimientos indígenas y la educación del siglo XX en el sur andino puneño peruano. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 21(33): 61-85.
- Walker, C. F. (1999). *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru: 1780-1840*. Duke University Press: Durham.

