

I n s t i t u t o C O N S T R U C T O R
Construyendo ciudadanía, construyendo desarrollo, construyendo democracia,
construyendo dignidad, construyendo país, construyendo Perú

**DEL MITO DE INKARRI AL
MITO DEL PROGRESO:**

**POBLACIONES ANDINAS, CULTURA E IDENTIDAD
NACIONAL**

CARLOS IVÁN DEGREGORI

Esta separata contiene el artículo del mismo nombre, publicado en la revista *Socialismo y Participación*. N.º 36, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación - CEDEP, Lima, diciembre de 1986.

© Copyright de la presente edición: Instituto CONSTRUCTOR
Lima, a julio del 2007.

Esta edición se ha realizado de conformidad con el artículo 43 de la Ley sobre el Derecho de Autor (Decreto Legislativo N.º 822) —que permite la reproducción de artículos, fragmentos o extractos de obras lícitamente publicadas, o de obras agotadas, siempre que la reproducción sea sin fines de lucro o para fines de enseñanza y en la medida justificada por el objetivo perseguido—, para ser utilizada en las escuelas y talleres de educación ciudadana y formación política organizados por el Instituto CONSTRUCTOR.

<p><u>Advertencia</u>: el Instituto CONSTRUCTOR no se solidariza necesariamente con las ideas contenidas en los materiales de enseñanza que reproduce, las que son de exclusiva responsabilidad de sus autores.</p>

DEL MITO DE INKARRI AL MITO DEL PROGRESO: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional

Carlos Iván Degregori

EN las ciencias sociales se ha puesto con frecuencia especial énfasis en analizar los procesos de desestructuración y fragmentación de identidades en las sociedades andinas.¹ Ya desde sus títulos, algunas las principales reflexiones —*De indio a campesino* (Spalding, 1974), “De imperio a nacionalidades oprimidas” (López, 1979)— revelan su objeto de estudio: la conversión de una sociedad compleja en una capa o clase, apenas con ciertas especificidades culturales de interés principalmente etnológico.

Dicho énfasis es comprensible y refleja una realidad que se fue configurando a lo largo de nuestra historia, desde la Conquista hasta las primeras décadas del presente siglo. *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría describe literariamente la culminación de este proceso. Al final de la novela la comunidad de Rumi, acosada, arrinconada y finalmente masacrada, sufre una “muerte de cuatro siglos”: “—¿Adonde iremos? ¿Adonde?— implora Marguicha mirando con los ojos locos al marido, al hijo, al mundo, a su soledad”.

Paisaje después del genocidio, podrían titularse las afirmaciones de Rodrigo

Montoya (1981) cuando constata en Puquio, su pueblo natal, la dramática atomización de identidades que acompañó el asedio y destrucción de las sociedades andinas. Montoya relata cómo en Puquio el campesinado no se reconoce peruano o “andino”, ni siquiera puquiano, sino tan sólo Ccollana, Ccallao, Pichqachuri, es decir, miembro de su ayllu. Aun cuando exagerado, en tanto ese mismo campesino se definía también seguramente como *runa* en contraposición a los mistis, el ejemplo resulta ilustrativo. De alguna manera, hacia principios del presente siglo, un círculo parecería haberse cerrado por completo: las poblaciones andinas, que se elevaron del ayllu a sociedades complejas, imperiales, emprendieron luego de la Conquista el retorno a la semilla, el regreso al ayllu primordial.

Sin embargo, algo comenzaba a suceder entre el campesinado indígena por esa misma época. El avance del mercado, el Estado y los medios de comunicación comenzaban a transformar las condiciones objetivas de existencia de esas poblaciones —primero sus prácticas y luego sus conciencias— y las colocaba en mejores condiciones para enfrentarse a sus antiguos opresores: el gamonalismo y los poderes locales. Si bien la categoría “indio” encuentra dificultades para dejar de identificarse con “campesino pobre”, resulta indiscutible que las poblaciones andinas vuelven a diferenciarse y complejizarse.

¹ El término “sociedades andinas” sigue siendo impreciso. Pero como afirma Alma Alberto Flores Galindo (1986: 12), puede tener más de una utilidad “porque permite, por ejemplo, desprenderse de las connotación racista que implicaba la palabra indio; evoca la idea de una civilización; no se limita a los campesinos, sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos; toma como escenario la costa y la sierra...”.

Un trabajo pionero escrito por Quijano en 1964 sobre lo que él denominó “proceso de cholificación”, intentó aprehender esa nueva complejización. Pero curiosamente, si bien términos como “cholo emergente” hicieron fortuna en ciertos círculos intelectuales, el trabajo permaneció más bien como un esfuerzo relativamente aislado. Las investigaciones sociales, incluyendo las del propio Quijano, se orientaron mayormente por otros derroteros. Y es así como un hecho trascendental no fue adecuadamente calibrado: cuando a mediados de siglo los antropólogos (re)descubren el mito de Inkarrí, este se encuentra ya confinado entre las poblaciones más alejadas, porque entre las décadas de 1920 y 1960, y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado el mito de Inkarrí había empezado a ser remplazado por el mito del progreso.²

Atrapados entre el indigenismo y el desarrollismo, parafraseando a Eco podríamos decir que ni apocalípticos ni integrados ponderaron adecuadamente lo profundo de esa transformación, las nuevas tensiones que ella instalaba en las poblaciones andinas y, por tanto, en el país.

Los indigenistas se resistían a constatar la magnitud del cambio. Para la vertiente culturalista el mito de Inkarrí probaba la vigencia de las estructuras ideológicas andinas prácticamente inmutables. La vertiente radical, reeditando al Valcárcel de *Tempestad en los Andes*, quiso leer en el mito

² Más preciso sería hablar en este caso de utopía, en tanto subyacente encontramos una visión lineal y no cíclica del tiempo, o incluso de ‘ideología’ (véase Urbano, 1977). Nos quedaremos, sin embargo y por ahora, con mito, en parte metafóricamente, en parte para aludir a otros significados, a veces contradictorios de la palabra: idea movilizadora, espejismo, ilusión, etc.

el anuncio de una revolución inminente: indígena, socialista o incluso, durante el velasquismo, “ni capitalista ni comunista”.³ Para los desarrollistas, por el contrario, Inkarrí constituía una antigualla. Lo importante era el progreso, entendido acriticamente como “integración de la población aborígen”, esa especie de etnocidio rechazado por Arguedas cuando exclama: “yo no soy un aculturado”.

Pero unos y otros toman partido desde fuera, sin reconocer cabalmente que las poblaciones campesinas andinas viven *de jacto* un proceso de cambios preñado de ambigüedad y cuyos resultados aparecen altamente contradictorios, más aún por su carácter fundamentalmente espontáneo ante la ausencia o debilidad de sus posibles representaciones políticas.

En algunas regiones el mito del progreso había aparecido bastante temprano. En Pacaraos, por ejemplo, comunidad ubicada en el alto Chancay (Huaral), donde ya en 1868 la comunidad contrata un preceptor. Sintomáticamente, siete años más tarde, en 1875, la asamblea comunal trata de eliminar de las fiestas religiosas todas las obligaciones “paganas y perniciosas...” por ser “atroces... nocivas... y contrarias al progreso y adelanto del pueblo...” así como “... al buen curso de la civilización”. De acuerdo a ello, banderas peruanas habían de remplazar antiguos ornamentos pre-hispánicos bajo pena de multa. Así también, los bizcochos que adornaban las andas de la

³ La posibilidad de un cambio revolucionario fue y sigue siendo real. El no desentrañar las contradicciones del proceso de cambio en las poblaciones andinas es una de las causas que impide plasmarlo. La imagen de Hugo Blanco, primero acogido y luego abandonado por los arrendires de La Convención (y quince años más tarde por los electores del país), se ha vuelto al respecto paradigmática, pero su caso no es único.

Virgen del Rosario serían remplazados por "... adornos más honestos y decentes". (Degregori y Golte, 1973).

El cambio resultaba notorio. Las costumbres locales se volvían perniciosas y paganas, deshonestas e indecentes. Desde una perspectiva, la comunidad se integra crecientemente a la sociedad nacional; desde otra, se aliena: los miembros se multan a sí mismos por conservar particularidades culturales. Cabe mencionar, sin embargo, que por lo menos hasta la década de 1960 del presente siglo, los bizcochos continuaban adornando las andas de la Patrona del pueblo y los ornamentos prehispánicos coexistían con banderas peruanas. Por otro lado, la nueva actitud resulta fructífera cuando se articula con las viejas estructuras comunales: en 1891 la comunidad decide mandar dos jóvenes para que aprendan el oficio de herreros en otro pueblo, Acos. También en 1891 se instituye un impuesto a los propietarios de ganado con el fin de favorecer las escuelas.

La idea de progreso se difunde de manera desigual. Pacaraos se encuentra relativamente cerca de Lima. Pero todavía en la década de 1920, en lo que se denominaba con cromático racismo "mancha india" y hoy con neutralidad geométrica "trapecio andino", movimientos campesinos imaginan la restauración del Tawantinsuyu y dirigentes indígenas se proclaman incas. Poco a poco, sin embargo, incluso los propios mitos y relatos del ciclo de Inkarrí van siendo contaminados por la nueva ideología. Así, en Urcos (Cusco) se dice que:

"... los *inkas*, que vivieron en la gran ciudad del Cusco tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, *pero no se les dio el*

gran poder de saber leer... los *mistis* son los hijos últimos de Dios, los "chañas" de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; *además saben leer*" (Marzal, citado en Flores, 1986: 82-3; subrayados nuestros).

Y así llegamos al mito de la escuela, recogido y relatado en diversas ocasiones por Rodrigo Montoya: la ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir, aparecen en él como sinónimo de oscuridad, noche (*tuta*); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (*punchan*). ¿Alienación? A un nivel. Pero sobre todo ambigüedad. Después de todo, ya Manco II y los incas de Vilcabamba aprendían castellano, montaban a caballo (¿los camiones de entonces?) y buscaban españoles que les enseñaran el uso de armas de fuego. Túpac Amaru II podría ubicarse en similares coordenadas. Y si recordamos con Max Hernández esa tradición de Ricardo Palma en la cual dos conquistadores intercambian melones y una carta que, aun cuando no los puede "ver", delata a los indios transportistas que consumieron algunos de los frutos, reconoceremos también que el castellano y la lectura fueron desde un principio —desde Valverde mostrándole la Biblia a Atahualpa— instrumento privilegiado de dominación. Conocerlo es, de alguna manera, convertirse en Prometeo que le arrebató el fuego (la luz) a los wiracochas que se pretendían dioses.

"Edúcate si quieres ser libre" decía la inscripción de un monumento a la entrada del pueblo de Quinua (Aya-cucho) antes de su remodelación en 1974. ¿En qué medida la frase expresaba el gesto paternalista del criollo ilustrado tratando de "civilizar al indio", el deslumbramiento del maestro mestizo que descubre "occidente", o las aspiraciones democráticas de los propios

comuneros? Todas esas motivaciones parecieran estar presentes, pero la resultante va a depender en grado significativo de las que traigan los “educandos”, en este caso las poblaciones campesinas.

Lo cierto es que el tránsito del mito de Inkarrí al mito del progreso reorienta en 180 grados a las poblaciones andinas, que dejan de mirar hacia el pasado. Ya no esperan más al Inka, son el nuevo Inka en movimiento. El campesinado indígena se lanza entonces con una vitalidad insospechada a la conquista del futuro y del “progreso”. La escuela, el comercio y en algunos bolsones el trabajo asalariado, son los principales instrumentos para esa conquista a la cual la migración a las ciudades —crecientemente planificada— le abre nuevos horizontes.

Se potencia así un conjunto de elementos, inscritos en la forma de producir y de reproducirse del campesinado andino, que habían sido constreñidos hasta servir apenas para la supervivencia dentro de los límites cada vez más estrechos de las comunidades: la plasticidad de la familia extensa, la capacidad de organización y de agregación para el trabajo a través de los diferentes mecanismos de reciprocidad, el pragmatismo y la versatilidad desarrolladas en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos.

Si es verdad que por sus frutos los conoceremos, es indudable que la escuela, las migraciones y el proceso de modernización en general, han tenido efectos etnocidas brutales. Víctimas principales, especialmente en el nuevo mundo urbano: la lengua y las vestimentas tradicionales, los dos principales signos exteriores por los cuales los indios resultaban fácilmente reconocibles y

además despreciados, en tanto la discriminación es más cultural que estrictamente racial. El título de un libro de Jürgen Golte y Norma Adams, próximo a ser editado por el IEP, resulta bastante explicativo del carácter, en un principio sigiloso, que asume entonces la invasión andina a las ciudades: *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas para la conquista de la gran Lima*. Dicho carácter tiene sentido principalmente si tomamos en cuenta la adversa correlación de fuerzas sociales y políticas en las cuales se despliega la contraofensiva andina; pero en parte, también, porque ese parece ser, con variantes, el costo de la modernización. En palabras de Franco (1985: 16): “la transformación de su identidad cultural fue el precio que debieron pagar las masas culturalmente indígenas para ocupar las ciudades”.

Es que, sin restarle importancia a pérdidas tan graves como el idioma, es visible que las poblaciones andinas, al migrar a las ciudades no sufren un proceso generalizado de desculturación. Por el contrario, otros elementos persisten e inclusive se afianzan: la tradición de ayuda mutua y trabajo colectivo; el rescate de manifestaciones como la música, el canto, la danza, que se cultivan en millares de asociaciones provincianas, clubes culturales, conjuntos y bandas musicales; la reconstrucción en las ciudades de las fiestas patronales de los pueblos de origen e incluso una reafirmación regional antes poco común. Esa continuidad cultural tiene con frecuencia bases materiales que la sustentan: un sector significativo de migrantes andinos mantiene relaciones económicas con sus pueblos de procedencia.

A pesar de los aspectos etnocidas, es posible afirmar que los efectos de ese

tránsito han sido principal y profundamente democratizadores e integradores en la sociedad peruana. La lucha por la tierra, la principal, golpeó de muerte el poder político de los gamonales, resquebrajó las barreras estamentales subsistentes en el campo y conquistó la ampliación de la ciudadanía. Pero quisiéramos regresar a las grandes migraciones y la lucha de las poblaciones andinas por conquistar un espacio geográfico y social en las ciudades.

Las primeras grandes oleadas de migrantes estuvieron compuestas por jóvenes que a través de los resquicios abiertos por el mercado, escapaban a un posible futuro como waqchas, siervos o clientes para convertirse en las ciudades en pioneros que a lo largo de décadas y reforzados por las sucesivas oleadas migratorias fueron delineando una nueva identidad colectiva como trabajadores/ciudadanos/“gente de pueblo” (Degregori et. al. 1986). En ese periplo se muestran más democráticos, nacionales y modernos que los sectores dominantes y también que los sectores populares criollos. Esa afirmación no constituye tanto una exaltación de lo popular andino como una comprobación de la debilidad de los dominantes y de lo que Mariátegui denominara el “demos” criollo.

Ya en 1976 Fioravanti demostró que en el valle de La Convención los campesinos arrendires resultaban netamente más modernos que los anquilosados terratenientes cusqueños. Algo semejante podríamos decir, en muchos aspectos, de los migrantes que combinando pragmatismo y audacia se jugaron el futuro en los arenales que bordean Lima y otras ciudades costeñas, en contraposición, por ejemplo, a la burguesía lastrada por el rentismo e incluso a los habitantes de los tugurios.

Por otro lado, la acción de los migrantes impulsa objetivamente el tránsito del Perú estamental del status adscrito y las iniciativas sofocadas, al Perú del status adquirido y una cierta meritocracia. Dichas poblaciones desarrollan una lucha democrática por la igualdad de condiciones sociales de los habitantes de la urbe y resultan, si cabe, más ciudadanos en tanto arrancan la ampliación de una ciudadanía que les era escamoteada. A partir de esa necesidad de luchar para conquistar derechos, a través de los sindicatos, las asociaciones barriales y las innumerables instituciones en las que participan, esos pobladores han ido sedimentando una tradición de autogobierno y organización democrática más densa que la existente, por ejemplo, entre las clases medias urbanas.

Las grandes migraciones son uno de los fenómenos que permiten, así, el tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional. Lima y las grandes ciudades se convierten en lo que para Uriel García eran los pueblos serranos en los años 20: “retortas de la nacionalidad”. Sin embargo, la resultante no es una homogenización uniformizadora, sino que se ubica más cerca de la “unidad de lo diverso”, del Perú de todas las sangres que anhelaba Arguedas. Este resultado tampoco es producto sólo de la fortaleza de las tradiciones andinas sino, además, de la debilidad de un principio agregador nacional-estatal que impulse, por otros rumbos, la integración nacional desde el Estado. Esa debilidad deja resquicios para el fortalecimiento de un tejido nacional democrático desde el pueblo. Las siguientes palabras de una migrante costeña son una muestra mínima pero cristalina de cómo en un mismo proceso los sectores populares, no sólo andinos, se han transformado ellos mismos y han transformado el país:

“Las costumbres de uno es la costumbre de todos, yo no soy serrana y bailo huaynos, los de la sierra comen comida del norte, así que para nosotros es igual, no decimos éste no me gusta porque es de allá o de acá”. (Degregori et. al. 1986).

Así, los flujos migratorios, especialmente por las características que asume la migración en el país, contribuyen a sentar las bases para que las poblaciones de origen provinciano, especialmente las andinas, puedan reconocerse como peruanos, trabajadores y ciudadanos. Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de Inkarrí se recompone, pero cuando está nuevamente completo, resulta no ser ya el viejo Inka sino estos nuevos peruanos cuyo perfil comenzamos recién a avizorar. Si el final de *El mundo es ancho y ajeno* describía el nadir del proceso de atomización física y pulverización de identidades en las poblaciones andinas, el final de *Todas las sangres* corresponde a los inicios de la nueva situación. La novela termina también en una masacre, pero el tono, la “disposición de fuerzas sociales”, es otro. Rendón Willka, dirigente campesino, se dirige al capitán que lo fusilará y le dice palabras que hoy son célebres:

“Los fusiles no van a apagar el sol, ni secar los ríos, ni menos quitar la vida a todos los indios. Siga fusilando... *hemos conocido la patria al fin. Y usted no va a matar la patria*, señor... Somos hombres que hemos de vivir eternamente. Si quieres, si te provoca, dame la muertecita, la pequeña muerte, capitán”.

“La muerte de cuatro siglos” de Ciro Alegría se transforma en el nuevo

contexto en “la pequeña muerte”. El oficial procede al fusilamiento pero tanto él como sus guardias escuchan como “un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar”. También en Lima advierten “como si un río subterráneo empezara su creciente”.

Veinte años después, dos ensayos (Matos, 1984; Franco, 1985) tratan de avizorar cuál ha sido el rumbo y cuál el actual caudal de ese río arguediano. A pesar de la riqueza caleidoscópica en su descripción del “nuevo rostro del Perú”, el ensayo de Matos parece desfallecer al encarar un tema tan crucial como la relación Estado/sociedad. Como advierte Grompone (1985), un Estado cuyo poder no es cuestionado sino por su incapacidad (sin tener en cuenta los grupos a los que represente), tiene allí un encuentro dramático con una sociedad donde la dimensión política no existe.

Más corto y menos publicitado, pero igualmente importante, el ensayo de Franco retoma de alguna forma las proposiciones de Quijano y, actualizándolas, postula que nuestra identidad nacional no es más problema ni posibilidad en tanto el Perú existe como nación culturalmente chola: “la conversión en Estado no parece ser sino una cuestión del tiempo por venir. Ello define al presente como una *víspera*”.

Habría que preguntarse, sin embargo, si el Estado es algo que se dará por añadidura, simple coronación sin mayores sobresaltos, de todo un proceso económico y sociocultural. Si la construcción de una nación que germina desde la sociedad y especialmente desde sus contingentes populares, culmina cuando ésta se expresa en el Estado, ¿no será más bien que éste es un momento o una sucesión de momentos

en los cuales se concentran un conjunto de tensiones acumuladas en todo el período previo, variando sustancialmente la relación Estado/sociedad, adecuándola a lo que se venía gestando desde abajo?

En otras palabras, para la solución del problema nacional no basta alcanzar una identidad cultural “chola”. Es necesario, además, el desarrollo de un bloque nacional-popular que transforme revolucionariamente el Estado, de modo que la sociedad se reconozca plenamente en él. Mientras tanto, la misma realidad que nos lleva a constatar éxitos de los sectores populares (en este artículo, de las poblaciones andinas), en el plano de la movilidad social, nos revela asimismo su fragilidad, en tanto siguen siendo sectores *subordinados*.

El bloqueo del proceso velasquista en los 70 mostró los límites de la vía autoritaria, nacional-estatal, de construcción de la nación. La posterior crisis económica y la persistente condición subordinada de los sectores populares hacen que el mito del progreso toque también sus límites. Más allá de la muerte de los mitos, germinan y esperan su momento Sendero Luminoso y su gemelo antagónico: el fascismo. Si luego de seis años y a pesar de su inédita voluntad política SL no ha logrado avanzar desde las franjas marginales de jóvenes desilusionados hacia el “mainstream” popular, ello nos revela la fuerza que a pesar de todo continúa conservando allí el mito del progreso y la autopercepción de “éxito”, alcanzado o posible, que se transmite al menos en cierta medida a las nuevas generaciones, especialmente del contingente andino migrante. Nos revela asimismo, las esperanzas que continúan despertando tanto Izquierda Unida como el

nuevo populismo que despliega el APRA desde el Estado.

Pero si hemos presentado principalmente las luces, es necesario tener también presentes las sombras. Y desgraciadamente, los días en la historia pueden prolongarse casi indefinidamente. Tal vez más que una víspera, el presente se nos aparece como una travesía al filo de la navaja entre la regresión disgregadora autoritaria y la consolidación nacional democrática.