

Indigenismo, autoridad intelectual y jerarquías sociales: dos reportajes a un indio en *Amauta*

Gerardo Leibner
Universidad de Tel Aviv

Hasta las décadas de 1970 y de 1980 el interés de los investigadores, peruanos y peruanistas en general, hacia el indigenismo de las primeras tres décadas del siglo XX estaba marcado por cierta admiración hacia aquellos pioneros intelectuales que impulsaron los temas indígenas e incaicos hacia la primera plana del debate nacional, llegando a convertirlos en elementos clave del discurso nacional peruano. Las críticas a los diversos indigenismos se concentraban mayormente en señalar sus limitaciones en relación con los análisis marxistas posteriores, limitaciones que algunos disculpaban por ser parte de una supuesta etapa “infantil” o “preparatoria” que culminaría con Mariátegui y la introducción del marxismo. Para otros, con concepciones distintas, se trataba de una etapa previa a la introducción sistemática y masiva de la antropología en los estudios andinos. Y tampoco faltaron quienes vieron a los indigenistas de fines del siglo XIX y de comienzos del XX como precursores de la doble obra, antropológica y literaria, de José María Arguedas. También, desde un punto de vista expresamente no marxista y que se reclamaba vinculado a la historia de las mentalidades, un historiador como José Tamayo Herrera consideraba el indigenismo que llegó a su apogeo en la década de 1920 como el intento más significativo de aproximación del Perú intelectual e hispano-parlante al Perú andino y profundo (Tamayo Herrera 1980 y 1981a).

Aquella tendencia, idealizadora o simpatizante en su actitud hacia el indigenismo, ha sido modificada en los últimos diez o

quince años por diversos enfoques más profundamente críticos del fenómeno del indigenismo y de los indigenistas. Esta vez no se trata tan solo de mostrar las limitaciones del indigenismo, producto de su falta de solidez ideológica, científica o de su precocidad. No se trata ya de criticar los planteamientos indigenistas desde una supuesta teoría científica o desde el supuesto mejor conocimiento posterior de la realidad. La crítica tampoco se conforma con repetir lo obvio que en tantos análisis idealizadores ha sido olvidado: que el indigenismo fue una corriente o una actitud criollo-mestiza y urbana hacia los campesinos indígenas. Ahora, la crítica procura deconstruir el mismo discurso indigenista y también exponer sus contextos sociales constitutivos, sus diversas facetas y las funciones cumplidas, en su momento, por los mismos indigenistas.¹

Por otro lado, *Amauta*, la revista fundada y dirigida por Mariátegui, ha sido considerada, con razón, como la más influyente y prestigiosa tribuna del indigenismo peruano en la segunda mitad de la década de 1920. Influyente no tanto por haber funcionado como ámbito de creación indigenista, sino por haber sido su mayor agente de difusión y por haber contribuido a introducir la producción indigenista provinciana en los círculos intelectuales capitalinos. Por su mismo nombre, sus carátulas diseñadas por José Sabogal, sus ilustraciones y sus artículos, poemas y cuentos de autores provincianos con temática y contenido indigenista, al igual que por el indigenismo marxista y socialmente comprometido de Mariátegui, *Amauta* se colocó al frente de un amplio movimiento cultural indigenista, con intenciones de orientarlo hacia la configuración de un vasto movimiento social y político.²

¹ En esta línea crítica destacan los trabajos de De la Cadena (1994 y 2000), de Itier (1992) y de Zevallos (2002). Los estudios de Rénique (1991) y de Kristal (1991) pueden ser considerados como de transición entre la visión idealizadora y la más crítica del indigenismo. Los diversos estudios y textos de Manuel Burga y de Alberto Flores-Galindo, a fines de la década de 1980, no necesariamente centrados en el indigenismo, proporcionaron la base que posibilitó esa transición.

² Manrique (1999) incluye un análisis crítico de la compleja actitud de Mariátegui hacia el indigenismo.

En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, tras resaltar la importancia del indigenismo literario como expresión de una nueva tendencia nacional, de un intento de reivindicación de lo autóctono y de los que eran entonces la gran mayoría de los peruanos, Mariátegui subrayó las limitaciones inherentes al mismo:

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios están en grado de producirla. (Mariátegui 1992 [1928]: 335)

Precisamente, teniendo en cuenta este punto de vista mariateguiano, resulta interesante analizar la forma en que fue presentado en *Amauta* el único escritor considerado indígena que llegó a sus páginas, el dramaturgo quechua puneño Inocencio Mamani.

Los dramas quechuas de Mamani fueron mencionados dos veces en *Amauta*, primero en una nota de Gabriel Collazos en el número 12, de febrero de 1928, y luego en otra de José Gabriel Cossio, publicada en el suplemento *Libros y Revistas* adjunto al número 14 de *Amauta*, de abril del mismo año.³ Si bien analizaremos ambas notas-reportajes, dedicaremos más atención a la segunda, que fue más extensa e interesante desde nuestro punto de vista. Esta fue también la única ocasión en que apareció en *Amauta* la fotografía de un indígena concreto, con nombre y apellido, y objeto del artículo en cuestión. Todas las otras fotografías, grabados o dibujos de indígenas cumplían un papel simbólico, artístico o ilustrativo, como vendría a ser el caso de la foto de las jóvenes indígenas practicando gimnasia en una escuela rural de Capachica (Puno).⁴

³ Esta nota en *Amauta* es la única fuente que conocemos en la que el apellido de José Gabriel Cossio es escrito con dos eses. En todas las otras aparece con una, por lo que a continuación lo mencionaremos de esa manera.

⁴ Adjunta al artículo de Emilio Romero (1928: 38).

En ambas notas dedicadas a Mamani no faltaban expresiones que destacaban lo excepcional del tema que trataban: la obra literaria de un joven indígena. La redacción de *Amauta* (tal vez del mismo Mariátegui o de uno de sus colaboradores más cercanos) participaba de ese esfuerzo, ya fuera a través del subtítulo en letras destacadas de la nota de Collazos —“Su autor es un indio de 19 años”— o del subtítulo de la de Cosio, paralelo a la foto de Mamani: “El autor Inocencio Mamani, visto y oído por José Gabriel Cosio y algunas acotaciones de Gamaliel Churata” (Collazos 1928; Cossio 1928). Por medio de la foto y del testimonio inequívoco (“visto y oído”) de Cosio, pareciera que el redactor pretendía disipar las dudas de algunos probables incrédulos lectores acerca de la misma existencia de un escritor indígena.

El mismo Collazos se expresa en ese sentido en su primer párrafo: tras un viaje al sur iba a dar testimonio de cambios culturales “que nunca hubiésemos creído posibles”. Luego relata cómo unos amigos escritores puneños lo sorprendieron una noche al proponerle ir a “ver el ensayo de un drama *legítimamente indígena* escrito por un cholito de 19 años”, y para que no quedaran dudas respecto de la autenticidad del fenómeno, el autor daba fe de que en local al que concurrió se encontró “con un *verdadero* núcleo de indígenas” (el subrayado es nuestro).

En la nota de Collazos podemos encontrar otros problemas característicos del indigenismo de la década de 1920, y particularmente de los indigenistas costeños. Así, por ejemplo, Collazos emite juicios sobre el drama cuyo ensayo presencié, sin conocer el idioma quechua en el cual se desarrollaba, como honestamente lo reconoce. Si sus juicios, entonces, se hubieran limitado a los elementos no verbales de la obra, sería comprensible y disculpable. Pero lo primero que el entusiasmado Collazos considera es “que el autor se ha compenetrado con sutileza admirable de la psicología de su raza”. O sea que el visitante criollo-costeño, poseído de una supuestamente obvia autoridad intelectual, confirma que el “cholito” puneño conoce y entiende la psicología de su propio entorno.

Asimismo, encontramos también un ejemplo típico de una de las formas más comunes de idealización de los indígenas. Los indigenistas adjudicaban a estos cualidades morales, o a

veces físicas, que consideraban decaídas o insuficientes en el supuesto corrompido ámbito urbano criollo-mestizo.⁵ Durante el relato del argumento de la obra, Collazos efectúa la siguiente observación: “[...] pero el pudor, que es uno de los instintivos sentimientos de la mujer indígena [...]”.

Sin embargo, hay que reconocer que el entusiasmo indigenista de Collazos es comprensible y hasta justificado. Él acababa de presenciar uno de los fenómenos realmente más atípicos del indigenismo cultural de los años veinte. El grupo *Ork'opata*, que funcionó en Puno animado y orientado por Gamaliel Churata (pseudónimo de Arturo Peralta), reflejaba un microcosmos social y cultural contrahegemónico, producto de la conjunción de ciertas circunstancias excepcionales que enumeraremos brevemente. Las barreras culturales entre *mistis* e indígenas eran relativamente escasas en una ciudad donde casi no existía una elite tradicional estable de cierta antigüedad.⁶ Sumado este fenómeno al hecho de que la mayoría de los *mistis* hablaba fluidamente el aymara, el quechua o ambos, se facilitaba la comunicación diaria y se hacía posible la existencia de espacios culturales mixtos, de *mistis* y de indígenas, como lo fue finalmente el grupo *Ork'opata*. Aunque, como la ha analizado Zevallos (2002), tampoco los jóvenes intelectuales de *Ork'opata* estuvieron exentos de las clásicas operaciones de apropiación cultural en relación con el entorno campesino, contradicciones propias de todo ejercicio de representación.

Por otro lado, el departamento de Puno era escenario de los más crueles enfrentamientos, producto del proceso de despojo de las comunidades indígenas y de los pequeños propietarios

⁵ Un interesante estudio sobre la imagen del indio en el discurso criollo-mestizo de la época, que no comparte nuestra última afirmación, puede encontrarse en Nalewajko (1995: 57-120).

⁶ Aunque hay que tener en cuenta cierto grado de exageración producto de su entusiasmo localista, vale la pena prestar atención a las observaciones de José Antonio Encinas, respecto de la sociedad puneña que conoció a principios de siglo, cuando el proceso de latifundización por parte de los denominados gamonales recién estaba comenzando (Encinas 1959: 6-7). El trabajo más completo y actualizado sobre la historia regional de Puno es el de Jacobsen (1993).

por los nuevos terratenientes (gamonales en este contexto), y de los alzamientos indígenas. Precisamente, la falta de una elite tradicional de hacendados con cierto grado de legitimidad determinaba el carácter extremadamente violento y abrupto del proceso de latifundización. De todas formas, los dramáticos enfrentamientos no daban demasiado margen a actitudes ambiguas, y en más de un caso indigenistas *mistis*, sensibles y consecuentes, se vieron impelidos a comprometerse activa y abiertamente con los campesinos indígenas llegando, en casos excepcionales, a cruzar las fronteras sociales y étnicas. Este fenómeno, característicamente puneño, casi no se dio en otros departamentos, al menos en el mismo grado. Si Juan Bustamante en 1867 puede ser considerado como el precursor del fenómeno, en épocas más cercanas a la que tratamos tenemos al célebre Teodomiro Gutiérrez Cuevas (el supuesto "Rumi Maqui" del aún confuso episodio de la sublevación de 1915) y a Ezequiel Urviola (dirigente del Comité Tahuantinsuyu entre 1920 y 1924) como los casos más dramáticos y conocidos de indigenistas *mistis* que lideraron movimientos de campesinos indígenas puneños.

Existieron también otros fenómenos contrahegemónicos que reflejaron y a la vez contribuyeron a producir las que consideramos condiciones excepcionales del indigenismo de Puno. Por ejemplo, la labor educacional adventista, complementada por la muy especial Escuela Normal que Encinas dirigió durante cinco años.⁷ Para confirmar la influencia directa de estos fenómenos en el surgimiento de una generación de literatos indígenas en los años veinte bastaría mencionar que Churata (Arturo Peralta), organizador de *Ork'opata* y padrino intelectual de Mamani, fue uno de los alumnos sobresalientes de Encinas y era hijo de Demetrio Peralta, uno de los primeros puneños en sumarse a los adventistas. Sin embargo, conviene también aclarar que, procurando ganar adeptos indígenas y contando

⁷ Sorprende descubrir, a unos 90 años del experimento de Encinas en Puno, y a casi 70 de la primera edición de su libro, en qué medida sigue siendo una propuesta relevante y aun renovadora. Salta a la vista, además, el paratesco de la experiencia de Encinas con la muy posterior "pedagogía de la liberación" de Paulo Freire.

con financiamiento adecuado, los adventistas crearon escuelas indígenas de las que surgieron “nuevos indios”, alfabetos, supuestamente modernos y, a veces, hasta con una ética puritana y utilitaria. Estos eran algunos de los tipos de “nuevos indios” que Valcárcel admiraba en su libro *Tempestad en los Andes* (Valcárcel 1975 [1927]: 84-98 y 157-168).

En el grupo *Ork'opata* se habían reunido alrededor de Churata otros jóvenes intelectuales *mistis* que, en una localidad tan pequeña y falta de otras actividades sociales, culturales u ocupaciones intelectuales, compartían también una forma de vida bohemia, al margen de la sociedad *misti* considerada “decente” (Tamayo Herrera 1982: 264-271; Vich 2000; Wise 1984; Zevallos 2002). Mientras que los literatos puneños ya habían alcanzado cierta notoriedad nacional e internacional, a través de las publicaciones cuzqueñas, de *Amauta* o de *La Sierra* de Lima —gracias a los canjes internacionales de su propio *Boletín Titikaka*—, en Puno eran completamente ignorados por los periódicos locales. Esta marginación, que relativamente los liberaba del control y de la presión social del medio dominante, favorecía el proceso de inclusión en el grupo de algunos jóvenes, de origen indígena y alfabetos, con inquietudes intelectuales y artísticas.

Las considerables diferencias entre los indigenistas puneños de *Ork'opata* y los indigenistas del Cuzco —el principal centro indigenista andino—, quedan bien contrastadas en la figura de José Gabriel Cosío, el autor de la segunda nota sobre Mamani. Cosío, un catedrático, quechuista y arqueólogo, era uno de los más destacados intelectuales indigenistas del Cuzco, integrante del grupo estudiantil que lideró la reforma universitaria cuzqueña de 1909 y que, mientras tanto, se había convertido en la ascendente elite cultural y política de la histórica ciudad andina.

Tamayo Herrera, que ha estudiado tanto el indigenismo cuzqueño cuanto el puneño, equipara la función de José Antonio Encinas en relación al indigenismo cultural puneño —representado por el grupo *Ork'opata*— con la función orientadora de Albert Giesecke en el Cuzco (Tamayo Herrera 1982: 254). En esa misma comparación quedan muy bien reflejadas las diferencias entre ambos. Giesecke fue rector de la Universidad del Cuzco, designado por el mismo presidente Leguía (1909), y sus estudiantes eran hijos de familias cuzqueñas “decentes” y aco-

modadas (hacendados y comerciantes), que rápidamente se convirtieron en catedráticos, escritores, periodistas, miembros del concejo municipal y hasta fueron elegidos diputados. Por su parte, la labor pedagógica de José Antonio Encinas en Puno fue realizada desde su puesto de director de una Escuela Normal, a la que acudían niños de diversos orígenes sociales, algunos de los cuales tuvieron que interrumpir tempranamente sus estudios formales para trabajar (por ejemplo, el mismo Churata).⁸ Si bien muchos de ellos terminaron convirtiéndose en profesionales o literatos, puede establecerse que en su mayoría se trataba de *mistis* de clase media inferior, muy lejos de alcanzar la ubicación social de los encumbrados intelectuales cuzqueños.

La comparación puede ser extendida desde los precursores o maestros hacia dos de sus continuadores o alumnos pues, mientras que —como vimos— José Gabriel Cosío era un distinguido catedrático, de familia acomodada, que cumplía diversas funciones oficiales en la elite cuzqueña, Gamaliel Churata ejercía sus cualidades intelectuales como bibliotecario en la Biblioteca Municipal de Puno, debiendo dedicarse también a trabajos manuales para completar su sustento.⁹ La evidente diferenciación socio-económica entre ambos se trasluce en un párrafo de la nota-reportaje, en el que Cosío describe una charla con Churata. Según su propio relato, Cosío había preguntado por Alejandro Peralta, hermano de Churata y autor del poemario *Ande*, a quien conocía solo por sus poemas y cartas, y se mostró sorprendido al saber que “andaba de Recaudador por tierras del Lago y por pampas lejanas del Departamento”. Con muy poca sensibilidad, o acaso desconociendo que Churata y Alejandro Peralta eran hermanos, Cosío le observó “que es cosa, al parecer contradictoria, que un poeta sea perito en números y que

⁸ La posterior carrera política y académica de Encinas se desarrolló en Lima, a diferencia de los intelectuales cuzqueños, que disponían de tribunas (la Universidad, por ejemplo), medios y poder simbólico para destacar nacionalmente ya desde el Cuzco.

⁹ Según Tamayo Herrera (1982: 271), Churata habitaba dos pobres habitaciones cuyo alquiler pagaba ayudando a preparar lanas al comerciante propietario del inmueble.

ande en labores de cierto prosaísmo". El que haya agregado de inmediato nombres de poetas que se ocuparon de labores semejantes —a los que Churata añadió, meditando, según la descripción de Cosio, el de Cervantes—, pareciera ser un retrato diplomático frente a algún posible esbozo de disgusto o vergüenza en el rostro de Churata al oír la pregunta.

Las relaciones jerárquicas entre Cosio —digno representante de la intelectualidad indigenista cuzqueña— y los indigenistas puneños, no eran solo una cuestión de poder económico y estatus social. Existía también una relación desigual derivada del papel simbólico del Cuzco como la capital incaica y del renombre ya adquirido por sus intelectuales. Durante el encuentro entre ambos, Churata había expresado abiertamente su admiración por los ya famosos maestros del indigenismo cuzqueño, con los cuales mantenía correspondencia, cuyas revistas leía e intercambiaba con su propio *Boletín Titikaka*, y a quienes enviaba sus poesías para ser publicadas. La actitud de Cosio hacia los jóvenes y aún no consagrados escritores puneños era más de estilo condescendiente.

Churata solía mantener correspondencia con Mariátegui y colaboraba en *Amauta* enviando poemas propios, introduciendo a jóvenes poetas amigos y actuando como agente distribuidor en Puno, en lo que era asistido por el mismo Mamani. Sin embargo, él no presentó directamente a Mamani a las páginas de *Amauta*, sino que prefirió acudir al juicio del distinguido visitante cuzqueño, lo cual es sintomático de las relaciones de poder y autoridad intelectual existentes. A pesar de la función subvertora que Churata cumplía en Puno al promover un espacio de creación cultural donde se encontraban indígenas e indigenistas, él mismo aceptaba sin rebelarse las jerarquías simbólicas, de origen cultural y social, entre los intelectuales indigenistas en el triángulo Lima-Cuzco-Puno. Para que el joven escritor indígena a quien había apoyado y promovido fuera reconocido como tal por los vanguardistas e indigenistas de Lima (en las páginas de *Amauta*, su principal tribuna), se requería la recomendación de un conocido profesor cuzqueño y el testimonio de un intelectual costeño (Collazos). Esto a diferencia de otros jóvenes poetas *mistis* puneños a quienes Churata había presentado en sus cartas a Mariátegui y que directa-

mente le habían enviado sus trabajos para ser publicados en *Amauta*.¹⁰ Lo cual puede interpretarse, además, a la luz del análisis de Zevallos (2002), como una evidencia del elitismo y de las funciones ambiguas de los intelectuales de *Ork'opata* respecto del mundo rural puneño.

La descripción de los encuentros de Cosio con Mamani agudizan aun más las diferencias de jerarquía regional, étnico-social, cultural e intelectual. En la nota-reportaje son relatadas dos entrevistas. En la primera, Mamani, recomendado por Churata, entrega a Cosio el texto de su último drama, solicitándole su opinión y aliento. En la segunda, Cosio emite su opinión ante Mamani. Entre ambas se relata el encuentro entre Cosio y Churata. Obviamente, las diferencias de autoridad intelectual estaban dadas desde el momento en que un joven escritor somete una de sus obras al juicio de un consagrado intelectual y literato.

El relato de Cosio, sin embargo, comienza demostrando cierta admiración por el "indio ingenuo, orgulloso de su raza y con grandes y empeñosos arrestos por su renovación y su mejoramiento social", que "ha sorprendido a Puno con una obra teatral escrita en parla quechua". Los bríos y las aspiraciones de Mamani, que Cosio tilda de ingenuas, lo llevan, sin embargo, a confesar su propia emoción (acaso la de un hombre maduro que envidia el impulso juvenil ya perdido).¹¹ Tras una primera pregunta sobre dónde y cuándo comenzó a interesarse por dramas teatrales en quechua, Cosio empieza a establecer

¹⁰ Véase, por ejemplo, la carta de Churata a Mariátegui del 9 de junio de 1928, en la que le adjunta ensayos de Mateo Jaika y dibujos de Diego Kururana. La única mención de Mamani en una carta de Churata a Mariátegui se refiere a que Mamani había sido reclutado por seis meses por el ejército, por lo que Churata tendría que realizar solo la labor de distribución de *Amauta* en Puno. Los paquetes con los ejemplares de *Amauta* y con los libros de la editorial Minerva se enviaban a Puno a nombre de Inocencio Mamani (Melis 1984: II, 384; 403).

¹¹ Al fin y al cabo, en su juventud Cosio fue un verdadero pionero de gran dinamismo: fue uno de los más cercanos colaboradores de Giesecke en la reorganización de la universidad cuzqueña e incluso fue quien organizó en 1912, en plena estación de lluvias, la primera expedición académica cuzqueña a Machu Picchu (Tamayo Herrera 1981b: 114-115).

las jerarquías entre ambos al indagar sobre los conocimientos de Mamani respecto de los dramas quechuas considerados clásicos. Ni siquiera el haber leído una versión de *Ollantay* salva a Mamani en este examen, ya que Cosío le hace “notar que el *Ollantay* publicado en la Gramática de Nodal es un *Ollantay* bastardeado”. Tras la segunda pregunta quedan claras las limitaciones del joven aspirante a dramaturgo quechua, quien tampoco ha leído “los dramas modernos, escritos también en buena y bien estudiada quechua, por los señores Nicanor Jara, Silva, Luis Ochoa, Canónigo Rodríguez, doctor Caparó Muñiz y otros paisanos míos del Cuzco”.¹² Mamani, según Cosío, explicaba que “Yo hago mis dramas muy naturalmente. Lo que he visto en mi pueblo [...]”, y reconocía su inferioridad al finalizar la entrevista: “Quiero, doctor, que lea mi dramita, que lo juzgue, que me haga ver sus defectos, que debe tenerlos, porque yo no soy un intelectual ni un experto en letras y artes. Su palabra me hará muy bien.”

Antes de encontrarse por segunda vez con Mamani, Cosío ya le había adelantado al aparentemente ansioso maestro Churata algunas de sus impresiones sobre el drama, tanto las positivas cuanto las negativas. Churata le había solicitado que le hablara a Mamani en quechua, en el que se expresa mejor que en castellano ese “*muchacho* de grandes esperanzas”, como sugiriendo a Cosío que fuera considerado y delicado con él:

He leído, Mamani, su drama y me parece bastante bien hecho, para haber salido de la pluma sencilla de Ud. y del poco caudal de conocimientos que todavía posee. Le aseguro que, leyendo los dramas quechuas de que le hablé antes y que procuraré proporcionárselos, e informándose de la técnica del teatro moderno, para no hacer muy exóticas sus creaciones, podrá hacer obra de mayor provecho y ser genuino cantor de su raza.

De acuerdo con el catedrático cuzqueño, para llegar a ser un “genuino” representante de la raza indígena el joven indio

¹² Toda la entrevista confirma los papeles elitistas jugados por los cultivadores del teatro y del supuesto “quechua puro” (Itier 1992 y 1996).

puneño tenía que aprender de las obras quechuas canonizadas como clásicas por los indigenistas cuzqueños, y adecuarse a las reglas del teatro moderno. De tal manera lograría que sus obras no resultaran “muy exóticas”.

Pero las principales objeciones de Cosío al drama de Mamani se centraban en lo referido al quechua usado en la obra. De forma que no aparenta ser casual, la primera observación se refería a la diferencia entre el quechua del Cuzco y el de Mamani.¹³ Cuestionado de esta manera, Mamani explica que prefirió la forma usada por los quechua-parlantes de Puno para que “mis paisanos me entiendan”. Y enseguida se apresura a reconocer la autoridad lingüística del Cuzco y de su interlocutor: “sé que la quechua del Cuzco, la que Ud. habla, es la auténtica y castiza”. Reconocida su autoridad y la del Cuzco, Cosío ya se sentía más cómodo para pasar sin reparos a sus cuestionamientos más graves. Mamani no solo había usado una variante regional y distorsionada en relación con el quechua cuzqueño, sino que para formar los diminutivos había adoptado terminaciones “ito” e “ita” como en castellano, en lugar del “cha” quechua. Nuevamente Mamani reconocía que su forma no era la correcta, pero persistía en que “mi objeto, es ser entendido, y debo hablar como hablan hoy aquí”.

Cosío había encontrado otras no menos graves “desviaciones”, o tal vez ejemplos de impurezas o de hibridez cultural, si se quiere. La obra del joven indígena puneño no era lo suficientemente indígena; Cosío se sentía obligado a subrayar: “le recalco que en su obra hay también ciertos pensamientos que los indios actuales no parecen tenerlos y que más bien son eminentemente europeos, como la manera de calificar a un marido ofendido”. Quién mejor que el arqueólogo y quechuólogo cuzqueño para extirpar esas influencias foráneas de conceptos o imágenes europeas, como los supuestos “cuernos” del marido ofendido, que atentaban contra la autenticidad del indígena puneño y de su obra. Pero este, que no sabía apreciar la oportu-

¹³ “El título de su obra equivale en castellano, seguramente, a QUERIDO DE TODOS, pero en el Cuzco no diríamos TUCUIPACC MUNASCCAN, como Ud. lo dice, sino TUCUIPA MUNASCCAN [...]”.

tunidad de autentizarse que Cosío le ofrecía, lo exasperaba con su testarudez: “Pero Mamani contesta con el consabido pretexto. Así se dice y se emplea entre las gentes de mi pueblo![...] Y no hay más nada que hacer[...]”.

Lo interesante de este texto no es tan solo la bien conocida y universal pretensión de un intelectual de definir la autenticidad de ideas, conceptos o lenguajes de otros sectores de la población, creando y recreando con su autoridad un orden socio-cultural jerárquico. Lo verdaderamente sorprendente es la franqueza con que este indigenista cuzqueño, guardián de la pureza del quechua, revelaba de inmediato su verdadera opinión sobre el valor del quechua y las motivaciones que había tras su celo: “[...] soy devoto de la literatura quechua y cultivador asiduo del idioma, cuyo valor arqueológico lo creo inestimable, aunque no piense ya en la restauración del idioma como lengua viva que se pueda imponer a los pueblos del continente”.¹⁴

Todo esto era dicho en medio de promesas de ayudar al proto-intelectual indígena, quien precisamente era una prueba viva, de carne y hueso, del potencial de desarrollo de una nueva cultura quechua parlante. Tal vez pensando en ayudarlo, Cosío lo “[...] querría ver estudiando en la Normal para Indígenas”. En otras palabras, para desarrollar plenamente su potencial, el joven indígena aspirante a intelectual/dramaturgo¹⁵ necesitaba formalizar sus estudios, aceptando así las jerarquías intelectuales formales y, por supuesto, adecuando su idioma y sus conceptos al auténtico quechua, preservado y cultivado por los cultos *mistis* cuzqueños.

No menos interesante que las cuestiones señaladas que surgen del análisis del texto, es la cuestión de cómo lo consideraba el director de *Amauta*, José Carlos Mariátegui. Siendo uno

¹⁴ La mentalidad autoritaria se deja ver al descartar las posibilidades prácticas de “imponer” el quechua a los pueblos. El intelectual cuzqueño, al igual que la mayoría de sus contemporáneos y muchos intelectuales posteriores, era incapaz de concebir un desarrollo lingüístico y cultural que surgiera de la misma dinámica social, sin imposiciones formales de academias o de gobiernos.

¹⁵ “Es un indiecito que sabe comunicar y contagiar su entusiasmo y posee gran claridad de juicio”.

de los primeros en llamar la atención hacia la diferencia inherente entre la literatura indigenista y la futura y esperada literatura indígena, habría de esperar cierta reacción o reserva frente a las apreciaciones de Cosío. O, por lo menos, que publicara otro enfoque o comentario sobre el valor de Inocencio Mamani y de sus obras. Sin embargo, lo que queda claramente reflejado en este caso es el alto grado de dependencia de Mariátegui respecto de los intermediarios, en su mayoría indigenistas andinos, que le representan e interpretan a los indígenas, futuros sujetos de su proyecto socialista y nacional. En el Perú relativamente desintegrado de los años veinte —a pesar de que la extensión del ferrocarril, del correo y del telégrafo, junto con los periódicos y la autoridad estatal, iban acortando las distancias y el tiempo de las comunicaciones—, los abismos culturales y conceptuales eran aún muy grandes. Aquellos intelectuales limeños que pretendían diseñar proyectos nacionales, “conocían” el Perú andino a través de preconceptos en boga en el ámbito costeño criollo-mestizo y, principalmente, filtrados por las informaciones, imágenes e interpretaciones de los indigenistas de las ciudades andinas. En ellas se producían los principales paradigmas del discurso indigenista. A ojos de los limeños, los indigenistas provincianos gozaban de la autoridad de ser los intelectuales más próximos a la realidad indígena y rural. Entre ellos, los cuzqueños disfrutaban de la supuesta autoridad de conocer y representar lo más auténticamente indígena e incaico. Ya vimos que la autoridad de los intelectuales cuzqueños, como extensión de la autoridad simbólica del Cuzco en el mundo conceptual andino, era reconocida también por Gamaliel Churata, un *misti* indigenista puneño, y por Inocencio Mamani, un indígena puneño quechua-parlante. Paralelamente, los indigenistas provincianos generalmente reconocían —no todos y no siempre— la autoridad intelectual de Mariátegui, y a veces la de otros intelectuales limeños, en todo lo referente a teorías y tendencias intelectuales y culturales del mundo moderno.¹⁶

¹⁶ Las relaciones entre Mariátegui y Luis Eduardo Valcárcel constituyen el caso más evidente e importante de diálogo intelectual entre Mariátegui y los indigenistas provincianos. Dos ejemplos de su correspondencia corroborean lo

Desconocedor del contexto social andino, y más particularmente del contexto social y cultural de la elite intelectual cuzqueña, que lo abastecía de conceptos e imágenes sobre los indígenas, Mariátegui no pareció entender las funciones sociales y políticas ni los orígenes elitistas y excluyentes de varios de los planteamientos de sus interlocutores indigenistas. Si bien Mariátegui re-significaba las imágenes e ideas sobre los indígenas que le transmitían sus fuentes cuzqueñas, procurando incorporarlas a un proyecto socialista y de integración nacional, las premisas de este mismo proyecto resultaban un tanto endeble al apoyarse considerablemente en las perspectivas subjetivas de aquellos indigenistas andinos. Más aun, indirecta y hasta involuntariamente, la revista *Amauta* contribuía a la reconfiguración de las jerarquías culturales y sociales peruanas, abriendo el paso al encumbramiento nacional de una elite intelectual andina de actitud muy ambigua hacia los sectores populares y hacia los indígenas de sus mismas regiones.

Bibliografía

- COLLAZOS, Gabriel
1928 "Un drama indígena. Su autor es un indio de 19 años".
Amauta. 12: 37. Lima.
- COSSIO, José Gabriel
1928 "Tucuiyac Munasccan. Comedia Quechua. El autor visto y oído por José Gabriel Cossio y algunas acotaciones de Gamaliel Churata". *Amauta*. 14: 41-42. Lima.

afirmado. En una carta fechada el 21 de septiembre de 1925, después de agradecer los elogios de Mariátegui a su primer libro, y de afirmar que quienes no conocen el medio serrano no pueden interpretar el pasado incaico, Valcárcel solicitaba a Mariátegui orientación bibliográfica en filosofía de la historia europea (Melis 1984: I, 97-98). En otra, del 9 de octubre de 1928, Valcárcel consultaba a Mariátegui acerca de "buenas ediciones de Marx y Sorel" en castellano (1984: II, 454-455). En un trabajo anterior he analizado el impacto de Valcárcel y de otros intelectuales provincianos en la conformación de la concepción de Mariátegui sobre los indígenas andinos (Leibner 1999).

- DE LA CADENA, Marisol
1994 "Decencia y cultura política: los indigenistas del Cuzco en los años veinte". *Revista Andina* 12.1: 79-136. Cuzco.
2000 *Indigenous Mestizos. Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, (1919-1991)*. Durham: Duke University Press.
- ENCINAS, José Antonio
1959 *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*. 2 vols. Lima: Primer Festival del Libro Puneño.
- ITIER, César
1992 "Lenguas, ideología y poder en el Cuzco: 1885-1930". En Juan Carlos Godenzzi (ed.). *El quechua en debate*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 25-48.
1996 *El teatro quechua en el Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- JACOBSEN, Nils
1993 *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press.
- KRISTAL, Efraín
1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- LEIBNER, Gerardo
1999 *El Mito del Socialismo Indígena en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MANRIQUE, Nelson
1999 *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: CIDIAG-SUR.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
1992[1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- MELIS, Antonio (comp.)
1984 *José Carlos Mariátegui, Correspondencia*. 2 vols. Lima: Amauta.
- NALEWAJKO, Malgorzata
1995 *El debate nacional en el Perú (1920-1933)*. Varsovia: Universidad de Varsovia.

- RÉNIQUE, José Luis
1991 *Los sueños de la Sierra. Cuzco en el siglo XX*. Lima: CEPES.
- ROMERO, Emilio
1928 "La minería en el departamento de Puno". *Amauta*. 16: 37-39. Lima.
- TAMAYO HERRERA, José
1980 *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- TAMAYO HERRERA, José (comp.)
1981a *El pensamiento indigenista*. Lima: Campodónico y Mosca Azul.
1981b *Historia social del Cuzco republicano*. Lima: Universo.
- TAMAYO HERRERA, José
1982 *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Treintaitres.
- VALCÁRCEL, Luis E.
1975[1927] *Tempestad en los Andes*. Lima: Horizonte.
- VICH, Cynthia
2000 *Indigenismo de vanguardia en el Perú. Un estudio sobre el Boletín Titikaka*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- WISE, David
1984 "Vanguardismo a 3800 metros: el caso del *Boletín Titikaka* (Puno 1926-1930)". *Fénix*. 30-31: 257-269. Lima.
- ZEVALLOS AGUILAR, Ulises Juan
2002 *Indigenismo y nación: los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1930)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Banco Central de Reserva del Perú.