

MIRO QUESADA, Roberto; CRISIS ESTRUCTURAL CULTURA NACIONAL: lo andino como eje nodal. En: Socialismo y Participación N° 41, marzo, 1988.

La crisis por la que actualmente atraviesa la sociedad peruana no es únicamente producto de sucesos coyunturales específicos claramente discernibles- *impase* económico y violencia desatada, urbanización acelerada y aparición de nuevos actores sociales- sino resultado de un proceso histórico que se inicia mucho antes de la llegada de los españoles, pero que se estructura de manera dramática en el encuentro entre occidente y los Andes. Este es un país andino donde lo andino –a partir del siglo XVI- ha sido constreñido y vejado. No es de extrañar, entonces, que como reconocieron Basadre y Víctor Andrés Belaunde, y también Gonzalez Prada y Mariátegui, lo indígena sea el problema sociológico número uno del país. Y lo sigue siendo, aunque ahora el nudo gordiano de nuestra nacionalidad no se ate – ni se desate- en la persistencia de la cultura andina y sus valores, sino más bien en el proceso de desandinización por el que está atravesando. Entender lo que ahora le sucede al Perú supone dilucidar un proceso histórico sumamente complejo en el cual se fue estructurando una idiosincracia que en estos momentos es un punto de llegada y de ruptura.

El proceso cultural de cualquier pueblo se sintetiza en ciertos epifenómenos que se convierten en paradigmáticos porque expresan el sentir de una colectividad en un momento determinado; de ahí que estos fenómenos alcancen prestigio y perduren en el tiempo. Leerlos es entender ese sentir, que muchas veces expresa preocupaciones no explícitas, inconscientes. En el caso peruano, creo que Garcilaso; Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas se constituyen en esos paradigmas a través de los cuales es posible leer el decurso de aquellos problemas percibidos como angulares en momentos sustantivos de nuestra historia, y que forman un corpus privilegiado para entender el proceso social en el cual estamos participando. Permítanme detenerme un momento en ese corpus.

La principal preocupación de Garcilaso es el diálogo intercultural expresado en el lenguaje. La relación quechua/castellano, concentra, entonces, toda la problemática, de ahí que sea preciso intermediarla. Afianzar el castellano como lengua unificadora, pero a partir de una cabal comprensión del quechua. Es decir, parametrar el castellano a partir del quechua. Esto supone que Garcilaso acepte la presencia occidental como una realidad irreversible; y que es, además, ese occidente quien impone las reglas del juego. La presencia europea se afianza aún más al proponerse la formulación de una nación (concepto occidental) mestiza. La

conexión entre unidad territorial y unidad idiomática –es decir, una nación- es un concepto netamente occidental y renacentista. Al ser asumido como programa, Garcilaso está admitiendo la hegemonía de occidente: hay que jugar su juego si queremos subsistir. Ese encuentro occidente/andes no puede ser dejado al azar, sino que precisa de una intermediación, lo que en términos modernos hay que entender como la propuesta de un programa político. Para Garcilaso, entonces, la construcción de la nacionalidad se asienta en un hecho negativo: la invasión española.

En Guamán Poma la preocupación es la misma: la preocupación es la misma: la relación intercultural expresada en el lenguaje: los indios deben conocer el castellano. Al igual que en Garcilaso, esto supone el reconocimiento de occidente como irreversible y hegemónico. Aunque desecha explícitamente el mestizaje por ser una amenaza a la identidad andina, hay en su propuesta un mestizaje cultural implícito, aunque ciertamente muy diluido. Su visión andina de la historia no le impide incorporar aquellos valores nuevos que considera esenciales: la escritura y el cristianismo, aunque pretendiendo andinizarlos. Esto significa que el enfrentamiento ya no será armado –ya Toledo había logrado imponer el orden monárquico- sino ideológico. Así, la restitución del orden empieza por la escritura: el rey español, después de leer su Carta, restituirá la tierra a sus antiguos dueños y el pasado quedará restaurado. Para Guamán Poma, entonces, el futuro es volver al pasado, y ese movimiento pasa a través de occidente. No hay en él el concepto de nación, de ahí que no postule el mestizaje.

Es en su ensayo sobre el proceso de la literatura en el Perú donde podemos ver con mayor claridad la opción de Mariátegui acerca de la nacionalidad: el cosmopolitismo como paso previo a lo nacional vale decir, lo occidental como punto de partida. Su reivindicación de lo andino no será una restauración, de ahí que lo nacional sea percibido como el encuentro de lo andino con lo occidental. El Perú, entonces, es una posibilidad a partir del replanteamiento de las relaciones interculturales. Este replanteamiento pasa a través del socialismo, lo que significa que la construcción de lo nacional es un programa político.

Para Arguedas la principal preocupación es la comunicación intercultural, base de toda identidad; y esta comunicación se da en el lenguaje, que debe ser el castellano. Sin comunicación no hay identidad, por eso en el Perú nadie la tiene y es un proceso a construirse a partir de un punto, de encuentro: el idioma. Para Arguedas no se trata ya de que lo andino asimile lo occidental, sino que se apropie de él: lo andino tomando por asalto lo occidental para reformularlo desde una

óptica andina que se desandiniza. En esa reformulación se cruzan dos ejes: lo occidental y lo andino, y la clase dominante y la clase dominada. Es decir, hay un programa político de base. En ese proceso de reformulación de lo occidental, no obstante, hay un reconocimiento de la hegemonía occidental. Este doble juego de un andinismo que se afirma a partir de su negación, es lo que hace posible la existencia del mito en un proceso simultáneo de desmitificación de muy difícil síntesis. Ciertamente, la presencia del mito –que Mariátegui reconocía como indispensable en la construcción del socialismo en el Perú- muestra las dificultades de aprehender la realidad y de llegar a una praxis adecuada de la misma. El mito le da al indio armas para defenderse de la desestructuración de su cultura, pero no le da las armas para combatir al opresor. De esta manera, el mito ha servido a la conservación de la cultura andina –tomando esa conservación principalmente en su sentido político e ideológico- pero no para expandir sus potencialidades.

Esto lleva a Arguedas a percibir la identidad nacional no como la síntesis de diferencias; sino como el encuentro de complementariedades. Así, el migrante no es visto como un desplazado sino como un colonizador. El asalto que hace el quechua del castellano se ejemplifica en su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, donde el lenguaje estalla mostrando una realidad más amplia: la identidad nacional requiere de una base social nueva, que supone la ruptura de las actuales relaciones sociales. De ahí la violencia estética de la novela, que traduce la violencia social. Convertir esa violencia –producto de la descomposición- en un factor constructivo, supone un programa político, un traductor, que desplace la visión de la realidad de lo étnico a lo clasista.

Si es correcta la asunción de Garcilaso, Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas como momentos nodales del proceso cultural peruano, entonces tendríamos que admitir algunas constantes que se han mantenido a través del tiempo.

La pertinencia del concepto de nación, del idioma castellano y de un programa político que estructure estas instancias, están denotando claramente en estos pensadores –aunque de manera distinta- la percepción de la presencia occidental como un hecho irreversible que ha logrado conformar una matriz cultural, donde lo occidental no es el único componente, pero es el que comanda la matriz. La nacionalidad, entonces, es una instancia por construirse a partir de la opción modernizadora que occidente supone (al menos en teoría). Sin embargo, España no fue portadora de esa modernidad occidental que se abría paso con el capitalismo europeo. El proceso histórico español, la formación de su

nacionalidad, lo anclaron paradójicamente en una feudalidad ideológica que pasó a América. Por su parte, la sociedad andina, hasta el siglo XVI, no había logrado implementar un Estado normativo y hegemónico, producto de la estructura endogámica del sistema de parentesco de los Andes; todo lo cual posibilita la entrada de los valores españoles con excepcional rapidez: los vencidos asumen aquellos valores por provenir de los vencedores; y esos valores, que se habían estructurado en la lucha contra los moros, apuntaban a la pureza racial, a la división de la sociedad en castas y al consiguiente desprecio por toda alteridad fuera de la casta española.

En el siglo XVI, entonces, se encuentran una serie de factores que propician la entrada de la cultura andina, no en la modernidad occidental, sino en la feudalidad ideológica española. Por consiguiente, a partir de ese momento, la ideología andina se reestructurará desde la óptica española. Esto nos estaría llevando a considerar que lo que durante cinco siglos hemos tenido como característico de lo andino, ha sido en buena parte la visión feudal española de lo andino. Más exactamente: lo que la feudalidad ideológica española quiso que fuera lo andino. Y todavía más: la ideología andina se asumió a sí misma desde aquella óptica ibérica del siglo XVI. De ahí los desesperados esfuerzos de Garcilaso por construir una nacionalidad que forzara a la modernidad no sólo a la cultura andina sino también, y principalmente, a la española. Y la angustia de Guamán Poma por impedir una mezcla racial que intuía, efectivamente, como una desidentificación andina.

Nuestra dependencia de occidente nunca significó un acceso a la modernidad; no lo significó en el siglo XVI y no lo significó tampoco con respecto a Estados Unidos a inicios del presente siglo. En ambos casos se reforzó la idiosincracia precapitalista de la sociedad peruana. No puede extrañarnos, por lo tanto, que la ideología oficial de turno se haya esforzado por mantener, durante estos cinco siglos, las condiciones de ese precapitalismo; vale decir, había que mantener “puras” aquellas raíces andinas que los españoles fundan en el siglo XVI. Por otra parte, la conducción “occidental” de la matriz cultural peruana tuvo siempre muy poco de occidental y mucho más de esa feudalidad ideológica española a la que hemos aludido. Es decir, la visión de un Perú moderno en la costa y de un Perú atrasado en la sierra desde el punto de vista económico, no se condice con una unidad ideológica que habría estado estructurando toda nuestra realidad, y que ciertamente no nos puso nunca en la mira de ninguna modernidad realmente existente.

Cuando a mediados del presente siglo el sistema político oligárquico de gobierno empieza a deteriorarse ostensiblemente, la pequeña burguesía urbana que lo remplazará deberá cambiar de postura frente a la cultura andina. Cambio de postura que, sin embargo, no conlleva un cambio ideológico: la cultura andina seguirá siendo entendida a partir de los mismos parámetros establecidos por el pensamiento oligárquico, sólo que ahora esos valores andinos serán asimilados a un discurso que los acepta positivamente. Lo que antes era malo ahora es bueno, pero en el fondo se trata de lo mismo: mantener a la cultura andina en aquellas raíces que se inauguran en el siglo XVI. Así, la pequeña burguesía que surge a partir de la década de 1960 se vuelve más papista que el Papa, convirtiéndose en una defensora acérrima del andinismo que heredó de la oligarquía. Como el pueblo andino empieza a moverse, como consecuencia del proceso de urbanización y de industrialización de mediados del siglo XX, es preciso controlar ese movimiento. La pequeña burguesía necesita un sustento ideológico que no puede –ni quiere- encontrar en las capas populares políticamente organizadas. Deberá echar mano del contingente andino para enfrentarse a la oligarquía, revalorando aquello que la oligarquía despreció. Pero ese uso de los valores andinos tendrá que ser estrictamente controlado; por eso lo convertirá en folklore y pieza de museo. Creo que esta actitud puede explicar mejor que nada el fracaso de aquellos populismos pequeñoburgueses: siguieron viendo a la cultura andina con los mismos ojos que los españoles del siglo XVI, aunque ahora les convenía verla positivamente.

En aquella gran crisis del siglo XVI, la sociedad andina se dejó atar a los intereses occidentales. Ahora, finalizando el siglo XX, esa misma sociedad andina parece haber entendido que ha llegado la hora de desatarse de aquellos intereses occidentales que no son, por cierto, los mismos intereses occidentales de hoy en día.

Si el problema sociológico número uno del país es la posición que ocupe la cultura andina, es obvio que el proceso de modernización por el que atraviesa el Perú pase principalmente pero redefinir esa posición. A estar por lo observado, no han sido los sectores “occidentales” del país los que han estado interesados en la modernización. No puede extrañarnos, entonces, que no sea de sus canteras de donde provienen los ímpetus modernizadores. Una ideología que proviene directamente de la feudalidad española del siglo XVI y que se ha transformado muy poco desde aquel entonces hasta aquí –como lo prueba su visión de lo andino- no está capacitada para entender que modernización en el Perú significa, antes que nada, democratización; que esta democratización, aun dentro de los

parámetros del liberalismo, supone un mínimo de horizontalidad que haga posible el encuentro de derechos adquiridos en un espacio político común. Algo de eso se está dando en el Perú, y si ahí adhieren amplios sectores de la pequeña burguesía, es sobre todo por la enorme presión de los sectores populares que se han organizado políticamente a partir de la urbanización del país.

Las ciencias sociales de las últimas décadas han producido evidencia suficiente como para aceptar como cierto que es la experiencia migratoria provinciana hacia Lima la que está determinando conductas culturales que inauguran nuevas relaciones sociales en este país. Parece claro que, desde la sociedad andina, por primera vez, empieza a construirse el concepto de nación por encima de los asfixiantes regionalismos de siempre. La ausencia de nación –que tanto angustiara a los pensadores peruanos desde Garcilaso en adelante y que nunca estuvo presente en los proyectos políticos oficiales- empieza a tomar cuerpo a partir de una cultura andina no sólo en proceso de desandinización por la fuerza de los cambios, sino ella misma interesada en esa desandinización, como ya lo percibiera Arguedas a partir de sus observaciones del valle del Mantaro y de Puquio. La identidad nacional que se está formando tiene, entonces, como actor privilegiado a esa sociedad andina que cambia de identidad. Este hecho positivo – el encuentro de una identidad nacional- proviene, no obstante, de una cultura que ha estado sometida durante cinco siglos a una dominación vejatoria y alienante. Siendo así, hay que preguntarse por los valores que esa cultura está aportando a la mencionada identidad. Ya Mariátegui admitía que la cultura andina no había sido capaz de crear nuevos valores después de la llegada de los españoles, limitándose tan sólo a preservar, mal que bien, lo que ya tenía. Estos nos lleva una reflexión fundamental: siempre se dijo que la fuerza de la cultura andina le permitió sobrevivir a cinco siglos de bárbara explotación. Sin embargo, habría que preguntarse si esa supervivencia no habría que buscarla en el lugar que la sociedad occidental -antes y después de la independencia- le asignó; es decir, en los límites de la posibilidad humana, para que no desaparezca pero tampoco para que desarrolle. Si lo andino realmente existente es sobre todo una construcción de la feudalidad española, lo que hoy en día se estaría desandinizando no sería otra cosa que aquella feudalidad ideológica. Como dije anteriormente: desanudar hoy día lo que se anudó en el siglo XVI. ¿Qué significa esto? ¿Qué la cultura andina vuelve a aquel punto de partida, al de aquella sociedad endogámica incapaz de estructurar un Estado normativo con posibilidades horizontales? Si a aquella incapacidad para instaurar una norma le agregamos cinco siglos de depredación cultural, ¿Cuál es el resultado?

La sociedad peruana es sumamente vertical y autoritaria, donde el abuso y la arbitrariedad, el engaño y la violencia son monedas corrientes del intercambio social. Semejante idiosincracia es producto de la feudalidad ideológica española, pero también de la idiosincracia social y política andina de aquel entonces. Aún el sistema de reciprocidad andina puede ser visto como la instancia que permite la fluidez de una sociedad vertical. De todas maneras, la forma de inserción del Perú en un sistema mundial de relaciones económicas y sociales, los cambios internos que esto supone, como el proceso de urbanización; cinco siglos alienantes que alguna lección dejan, así como cambios ideológicos a nivel nacional e internacional –productos de la crisis del oficialismo, cualquiera que éste sea –han inducido a que la sociedad andina entienda que debe moverse hacia el cambio, y no únicamente resistir; y es ese movimiento el que nos ha precipitado –entre otras cosas- en el remesón estructural en el que estamos inmersos.

Como mencioné anteriormente, la presencia andina siempre ha sido maniatada, circunscrita a espacios económicos, políticos y sociales muy concretos. Primero fue el colonizador español; luego la oligarquía republicana; últimamente la pequeña burguesía populista teñida de nacionalismo. Sin embargo, en este movimiento andino que pretende cambiarse y cambiar la sociedad nacional, hay elementos que apuntan a una horizontalidad social inédita en el país. No basta decir que es el pueblo andino; hay que precisar más: es el migrante andino en tanto encuentra una realidad distinta a la cual debe adaptarse, pero domándola si de veras quiere sobrevivir. Yo me atrevería a estrechar aún más las precisiones: de ese pueblo andino en la urbe, el que conoce la experiencia de organizaciones barriales que corren paralela a las organizaciones estatales y sindicales (lo que no significa que la experiencia estatal y sindical no sea valiosa en lo que tiene de aprendizaje urbano). Pero si me permiten, quiero reducirme un poco más el migrante andino en la ciudad que tiene experiencia barrial y que además es mujer.

El verticalismo de la sociedad peruana es de origen patriarcal, lo cual explica que experiencias democratizadoras como las sindicales, por ejemplo, dejen intocadas esas características. La verticalidad nuestra se reproduce a todo nivel, desde las instancias más íntimas de lo familiar hasta las más públicas y colectivas del sindicato y el Estado. Aquí habría que hacer la distinción entre democracia política y democracia social; la primera puede significar cambios al nivel del Estado y de las relaciones sociales, pero ello no garantiza un salto cualitativo en los presuntos éticos de una sociedad. Los ejemplos abundan en lo nacional y lo internacional. Pero donde sí percibo atisbos de una horizontalización consistente es en algunas organizaciones de mujeres de los sectores marginales. Es decir, el núcleo de la

matriz del cambio cultural estaría centrado allí, en la visión femenina de la marginalidad migrante de provincia. Hay en ese núcleo una posibilidad de liberación que yo veo casi como la única salida. Desde luego que las acechanzas se multiplican no sólo desde la ideología dominante –que es compartida por los dominados hombres y mujeres- sino también desde ideologías alternativas que en este punto coinciden con los dominantes. Esto no debe entenderse como que las organizaciones barriales conducidas por mujeres están libres de verticalismo y arbitrariedad; pero si en alguna parte hay atisbos de horizontalidad, es en algunas de esas organizaciones. Ahora que la sociedad andina se mueve nuevamente con inusitado énfasis, me pregunto si un fenómeno como el de Sendero Luminoso no responde a esa tradición verticalista cuyo fin último parece ser el maniatar todo movimiento de la cultura andina. Antes desde la extrema derecha; más recientemente desde las capas medias; y ahora último desde la extrema izquierda, pareciera que asistimos a un pacto que se va pasando la posta para que el problema sociológico número uno del Perú no pierda su primer puesto, y con ello reeditar un verticalismo ancestral que siga impidiendo la instauración de toda norma.

No puede negarse que desde la pequeña burguesía de izquierda se han venido dando alternativas de cambio importantes, las organizaciones barriales dan buena cuenta de ello. Y si bien en esa pequeña burguesía aún subsisten visiones feudales de lo andino –y de las relaciones sociales en general-, también hay posiciones que asumen lo andino desde una realidad occidental irrenunciable, estableciendo de esa manera el diálogo enriquecedor que quería Mariátegui y que cierra las puertas a toda restauración reaccionaria. En las manifestaciones artísticas de esta pequeña burguesía hay ejemplos abundantes de estas dos posiciones; explicitarlas alargaría demasiado esta ya larga exposición. Del lado de lo andino nos encontramos con la misma dicotomía: fuerzas que significan cambios sustanciales hacia la horizontalidad, pero también elementos disociadores capaces de reeditar verticalismos ancestrales.

Es decir, seguimos dando vueltas en torno a las preocupaciones de Garcilaso, Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas: es preciso intermediar las relaciones interculturales a partir de un programa político que deje de lado, de una buena vez, las concepciones apriorísticas que nacen de una mentalidad feudal que con el tiempo se tiñó de mala conciencia. Es preciso tener un gran pragmatismo para construir la cultura popular y nacional que nunca hemos tenido. Hay mucho de este pragmatismo en algunos movimientos andinos de las últimas décadas. Sólo las fuerzas más reaccionarias pueden ver raíces nacionales donde sólo hay un proceso histórico signado por relaciones asimétricas donde la cultura andina fue reelaborada a partir de utopías tendientes a impedir su modernización y su avance.



La sociedad andina vuelve hoy en día a enfrentarse a sus mitificadores de siempre, y en esta nueva confrontación necesitará de aquellos sectores de otras culturas que entienden que la única manera de vivir con dignidad es creando una nacionalidad inédita. Es entonces el concepto mismo de identidad el que hay que revisar. Quizá en el Perú no pueda hablarse todavía de una identidad cultural cuanto de una identidad cívica expresado en un Estado plural, democrático y popular. Esto estaría demostrando que en el Perú recién estamos en la etapa de establecer la convivencia, punto inicial de toda identidad. Como en el siglo XVI, donde la preocupación fundamental era aprender a convivir. Ahí estamos todavía. Y hoy como en aquel entonces, esa convivencia pasa por la construcción de una nación.

Roberto Miró Miquesada