

## **Los indígenas como orientales Intelectuales, política y cultura en el Perú del siglo XX**

Augusto Ruiz Zevallos  
IRA - UNF  
aruizzevallos@yahoo.es

### **Introducción**

Surgida en el siglo XVI como producto de una invasión que significó el colapso de sus civilizaciones previas, América Latina se convirtió en un conjunto nuevo pero no radicalmente distinto al Occidente europeo —pese o quizás gracias al importante mestizaje— y sin embargo la nueva realidad inevitablemente generó problemas y desafíos propios que la han conducido a una existencia antagónicamente conflictiva, aún sin posibilidades de solución. Aunque muchos de esos problemas están derivados de las expresiones de subalternidad importadas de Europa, como algunos tipos de explotación económica y regional, de racismo y etnocentrismo, de machismo y otras formas de dominación, todas ellas, en buena proporción, se encuentran atravesadas por un elemento de carácter étnico muy particular, expresado, en primer lugar, en que la mayoría de personas que sufren pobreza o que protagonizan varias experiencias de subordinación —al mismo tiempo económica, regional y/o de género—, son descendientes de africanos o de habitantes precolombinos; y, en segundo lugar, en que esas personas desde el siglo XVI, cada vez en mayor número, asimilan y reelaboran hábitos e ideas de Occidente para crear —sobre la base de sus tradiciones ancestrales— identidades y mundos de vida propios, buscando integrarse a lo moderno pero manteniendo parte de su legado cultural. La incapacidad de las élites para incorporarlas en la modernidad (y así minimizar el antagonismo) se ha hecho insostenible a partir de mediados del siglo XX cuando, de manera masiva, esas poblaciones marginadas enarbolaron por primera vez las banderas de la libertad, la igualdad, la democracia y recientemente del respeto de las diferencias, a la vez que dieron importancia al discurso de la ciencia.

Antes que una simple polarización entre las culturas nativas, de un lado, y, del otro, los portadores de discursos occidentales (del cristianismo, de la ciencia, del liberalismo y del

socialismo, que, en efecto, han sido causantes de mucho sufrimiento en nuestras sociedades), lo que ha ocurrido es un empleo manipulativo de esos sistemas de creencias al servicio del poder de ciertas élites económicas, étnicas, políticas e incluso intelectuales y al mismo tiempo una reapropiación de esos discursos por las poblaciones nativas y mestizas, con fines rituales, económicos, políticos y hermenéuticos. En este sentido, tales creencias no podrían ser descartadas sin más ya que mecanismos o principios como libertad, fraternidad, tolerancia, conmiseración, individuación, voto, igualdad de género, entre muchos otros, han sido internalizados por esas poblaciones en su vida diaria y en esa medida no hay posibilidad de edificar una buena sociedad al margen de esos sistemas de creencias, al menos en esta parte del mundo.

Este planteamiento, sin embargo, anida en la conciencia de nuestras poblaciones de manera contradictoria, espiritualmente dividida. No me refiero a la existencia de colectividades no occidentales que espontáneamente resisten a la modernización, sino al rechazo formal que en ocasiones suscita Occidente en agrupamientos con hábitos e ideologías traídas por los europeos, y en liderazgos que anuncian el “hundimiento de Occidente” a la vez que proclaman la autosuficiencia ética, técnica e incluso epistemológica de las “culturas nativas”. Se trata de una doble conciencia que, ciertamente, tiene varias explicaciones. Asociar a Occidente solo con la coerción —y la globalización con la imposición— es un mensaje de fácil difusión en un contexto donde la explicación de nuestros problemas por el peso del pasado colonial o por el capital extranjero constituye un hábito muy difundido; donde, además, el discurso del Estado nacional (idea europea) fracasó sin haber hallado concreción en una comunidad política de ciudadanos con derechos, deberes y obligaciones morales. De todo esto no son ajenos los intelectuales; y ya mucho antes de que retomemos el tema de nuestras identidades hemos sido expulsados de Occidente, argumentando la presencia, en nuestros países, de tradiciones aborígenes y africanas. Lo han hecho autores con una lógica imperial, como Samuel Huntington, y también otros conocidos por su radical oposición al imperialismo. Entre los últimos conviene mencionar a los académicos inspirados en las

teorías poscoloniales, lúcidas reflexiones surgidas en el Asia y para el Asia<sup>1</sup>.

Las teorías poscoloniales en América Latina toman las lecciones teóricas del Oriente y en particular de la India para reinterpretar nuestras historias. Sus argumentos se nutren de las teorías posmodernas europeas en lo que respecta a la revaloración de los saberes despreciados por las epistemes de la modernidad, especialmente por la ciencia y sus pretensiones de objetividad, y ponen énfasis en el sesgo colonial que subyace a la producción de tales epistemes. También rescatan la movilidad, la hibridación y la diferencia como potencialmente liberadoras. Hasta aquí, en términos generales, los poscoloniales latinoamericanos presentan los elementos básicos para una (pos)modernidad no eurocéntrica. El aspecto problemático radica en la presencia en su discurso de cierto victimismo propio del antiimperialismo occidentalizante respecto del cual toman distancia —supuestamente—, lo que los lleva a subsumir a Latinoamérica en el conjunto de países poscoloniales<sup>2</sup>, quedando trunco el proyecto de elaborar una (pos) modernidad desde nuestra singularidad.

Ese victimismo está asociado a la manera acrítica con que se valora en su discurso a la teoría de la dependencia<sup>3</sup>, que alimenta la idea de una confrontación con los países industrializados como la vía inevitable para lograr el bienestar de nuestros pueblos<sup>4</sup>. Paradójicamente, estas teorías son enunciadas desde las universidades estadounidenses, donde sus adherentes arremeten contra la corriente de estudios académicos conocida como latinoamericanismo, que sería el equivalente, en esta parte del mundo, del orientalismo analizado por Said, ya que se trataría de una forma de

---

<sup>1</sup> Más exacto sería decir para algunos países de Asia, como la India o Palestina. Hubo Estados importantes como Irán o China que nunca fueron colonizados (Anderson, 1998: 162). De otro lado, no siempre se puede vincular la dominación colonial con Occidente. Recordemos que países como Corea y Taiwán fueron sometidos por Japón, una potencia no occidental. Por el número de personas que sojuzgó, el imperio japonés fue el segundo imperio más grande de la historia (Inglehart, 1997: 30) También el imperio otomano dominó parte de Occidente hasta inicios del siglo XX.

<sup>2</sup> Incluso Walter Mignolo, el más flexible de esa corriente, engloba el Perú junto a la India, Argelia, Kenya e Indonesia, dentro de un conjunto de sociedades que han sido colonias de asentamiento profundo, “donde el poder colonial se mantuvo con una particular brutalidad” (Mignolo, 1996:106). Posteriormente Mignolo (1998) ha rescatado la noción de “posoccidentalismo” para nombrar la poscolonialidad latinoamericana..

<sup>3</sup> La teoría de la dependencia es un buen ejemplo de lo que los poscoloniales latinoamericanos deberían cuestionar, porque ve a los países industrializados europeos como imagen del futuro de nuestras sociedades. Para una crítica temprana a estas concepciones puede verse Mansilla (1991: 27-48).

<sup>4</sup> “¿Deberíamos pensar que el futuro de América Latina como civilización involucra necesariamente un conflicto con los Estados Unidos en los tiempos que vienen delante de nosotros? Creo que la respuesta tiene que ser sí”. Ver Beverley (2004: 12). Afortunadamente esta no es la perspectiva de otros pensadores y políticos de izquierda. Gobiernos de izquierda como los de Viet Nam, Chile y Uruguay buscan fortalecer los intercambios económicos con EEUU con miras a lograr su desarrollo.

conocimiento siempre ligada a mecanismos imperiales de dominación. Siguiendo este argumento en 1994 se crea el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos replicando la experiencia del Grupo Sudasiático de Estudios Subalternos<sup>5</sup>. A su vez, por todo lo anterior y por su persistente apelación a los hechos políticos y culturales orientales con el fin de entender nuestra historicidad, algunos autores han tipificado esta corriente teórica como una forma más de orientalismo. Lo cierto es que los poscoloniales latinoamericanos parecen no darle importancia al hecho que la gran (y de larga data) aceptación y recreación de los principios, ideas y hábitos procedentes de Europa, que subsumen a manifestaciones culturales oriundas, es una condición que nos diferencia de muchos pueblos asiáticos (y africanos) para los cuales el periodo colonial no representó una drástica transformación de su cultura: por ello su independencia política en la segunda mitad del siglo XX ha significado el inicio de unos niveles de continuidad y restauración cultural impensables en América Latina<sup>6</sup>. En todo caso las similitudes vienen porque recientemente algunos de esos países registran una acentuada asimilación de ideas y de prácticas occidentales.

No es el propósito de este ensayo analizar las teorías poscoloniales de los académicos latinoamericanos<sup>7</sup>, sino mostrar que sus prácticas orientalizadoras se inscriben dentro de una fuerte tradición de pensamiento que encuentra en el mundo intelectual peruano vigorosos exponentes. Además queremos precisar que esas prácticas fueron, al lado del indigenismo, una fuente para el diseño de una imagen dualista de la sociedad peruana, es decir una realidad compuesta por dos universos monolíticos en conflicto —el andino y el occidental—, un discurso que fue un obstáculo para la elaboración de alternativas constructivas a la confrontación registrada en el Perú de las últimas décadas.

---

<sup>5</sup> Las reflexiones de Ranajit Guha, Homi Baba, Gayatri Spivak y Chacrabaty surgidas, con el apoyo de Edward Said y paralelamente al colapso teórico y político del marxismo, constituyen aportes de primer orden a la configuración de una posmodernidad no eurocéntrica. Sin embargo, habría que decir que muchos de sus postulados —aunque novedosos para los críticos literarios— ya eran moneda corriente en el mundo de los historiadores latinoamericanos que en los 80 recibieron influencia de autores como Gramsci, Thompson y Foucault. No es casual que en el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos sólo encontremos un historiador y que en Perú hayan sido los historiadores más que otras profesionales quienes rápidamente sintonizaron con las variantes del discurso posmoderno.

<sup>6</sup> En algunos casos implicó incluso la restauración de la toponimia original. Así por ejemplo, Rhodesia pasó a llamarse Zimbabue.

<sup>7</sup> Entre los autores que enjuician equilibradamente los aportes y los límites de estas teorías puede consultarse a Castro Gómez (1999) y Del Toro (1999)

Subrayemos que usamos la expresión *prácticas orientalizadoras* y no *orientalismo* que en el pensamiento de Edward Said remite a un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar que este ocupa en los planes de Europa, aunque tampoco descartamos la influencia que ese orientalismo tuvo en la formación de intelectuales latinoamericanos, especialmente en su práctica orientalizadora de nuestras sociedades. En efecto, el orientalismo teórico de los europeos suministró una imagen sobre el Oriente, un prisma oriental que algunos intelectuales latinoamericanos emplearon para observar nuestras sociedades.

Ante todo, hay que considerar que el acto de mirar América con un prisma oriental es un hecho muy antiguo en nuestra historia intelectual. Además, no es una práctica que haya brotado espontáneamente de nuestra meditación. América surge, en el imaginario de los europeos, con ropaje oriental desde el mismo instante en que Cristóbal Colón, creyendo haber llegado a la India, puso su planta en el Caribe. Luego en el siglo XVI, aunque ahora estamos en el “nuevo mundo”, Hernán Cortez creía ver mezquitas en los templos aztecas. En ese mismo siglo, los viajeros franceses escribían acerca del Perú y del Asia para englobarlos en un solo recipiente del lado exótico del mundo.<sup>8</sup> La misma denominación de Indias Occidentales es más reveladora aún de la mirada europea, pues estaba preñada del hecho fundamental de no dar nunca por concluida la evangelización de los indígenas<sup>9</sup>; por ello los nombraban indios (orientales) y no cristianos. Lo que era parte de una estrategia intensiva y continua de occidentalización mediatizada: dosificada, contenida, retenida calculadamente por los grupos dominantes<sup>10</sup>. En estos casos se trataba de prácticas orientalizadoras para exclusivos fines de sometimiento.

Pero en el siglo XX, bajo una serie de circunstancias de carácter internacional, los escritores y políticos latinoamericanos se apoyaron en las prácticas orientalizadoras para la construcción de un pensamiento de liberación. Quizás podamos encontrar en Víctor Raúl Haya de la Torre y en José

---

<sup>8</sup> En pleno siglo XIX, para aproximar América al Oriente en el orden político, Francia no enviaba cónsules sino agentes de comercio a las nuevas repúblicas sudamericanas. Ver Macera (1976: 24 y 85).

<sup>9</sup> Sobre la connotación religiosa del término indio ver Estenssoro (2003: 142).

<sup>10</sup> Esta estrategia prosiguió como modernidad mediatizada, luego de la independencia, con la negación de la ciudadanía y, en particular, de la educación para los indígenas. Fueron ellos quienes al promediar el siglo XX, con el movimiento campesino y la gran migración a las ciudades, empezaron a modificar la tendencia imperante con respecto a la educación. La modernidad mediatizada sigue siendo una característica central de nuestra sociedad.

Carlos Mariátegui a los forjadores en el Perú de un discurso que en su afán por tomar distancia de Europa y elaborar una salida creativa, acorde con nuestra realidad, terminó diseñando una imagen en la que los peruanos culturalmente estábamos muy lejos de Occidente, tanto como las sociedades orientales.

De una manera muy genérica podríamos decir que las prácticas orientalizadoras no son otra cosa que una operación intelectual, no siempre manifiesta y nunca admitida, que sobre la base de una concepción binaria del mundo ha funcionado para caracterizar a la mayoría de peruanos como partícipes de un ethos ajeno y a veces opuesto a la cultura occidental, colocando a la sociedad peruana en el mismo nivel y clasificación de las sociedades orientales. También ha servido para otros dos objetivos: 1) ofrecer una propuesta de solución similar a las experiencias de liberación de los pueblos asiáticos, que a su vez solía inspirarse en el pensamiento europeo; por lo general consistía en una alternativa occidental que, paradójicamente, venía por la ruta del Oriente, y 2) para ubicar nuestro país dentro de los posicionamientos geopolíticos mundiales.

### **En pos del “orientalismo indígena”**

El prisma oriental consistía en una serie de reelaboraciones que han dependido fundamentalmente de la percepción que se tenía de los hechos producidos en el Asia, lo que quiere decir que ese continente no siempre era visto como una fuente de ideologías europeas procesadas; también como productor de ideas enraizadas en la tradición que podían valer para Occidente. Pero no vayamos tan rápido, veamos primero la percepción de los intelectuales peruanos de la generación de 1920. Para ellos, el Oriente era una civilización con historias milenarias que habían sido interrumpidas por el colonialismo en su proceso autónomo, que ahora trataban de retomar. Esta visión tenía como principal estímulo los acontecimientos que sacudían el Asia, como la revolución china y el movimiento nacional indio, de gran interés para Europa —donde Mariátegui vivió entre 1919 y 1923 y Haya de la Torre entre 1923 y 1930— y para nuestro continente; no hay mejor demostración que los *Cuadernos del Oriente y Occidente*, que desde la Argentina enviaba a Lima Samuel

Glusber. Mariátegui además recibía con la revista *La Correspondance Internationale* informaciones del movimiento comunista en Asia. Cuando concibió su primer libro, *La escena contemporánea*, consagró un extenso capítulo a las relaciones entre ambas civilizaciones, luego de abordar la política en Europa, Norteamérica y la URSS. La Rusia soviética misma estaba en medio de ambas civilizaciones, atravesada por ambos espíritus: el occidental de Trotsky y el oriental de Stalin, siendo este último el que terminó por imponerse. El Amauta estaba muy persuadido de la idea de un mundo polarizado entre socialismo y capitalismo –naturalmente– pero también entre Oriente y Occidente, porque no sólo era partícipe de la concepción binaria del marxismo sino en general del eurocentrismo. No es casual que África no mereciera un capítulo, ni siquiera un párrafo en su libro: virtualmente ausente de *La escena contemporánea*, apenas ocupa un par de líneas en el capítulo “Mensaje de Oriente”, donde dos países africanos aparecen confundidos entre los asiáticos. Mariátegui, por cierto, no había olvidado el mapamundi. Era el esquema Oriente y Occidente (su *Imago Mundi*) lo que explicaba esa inclusión<sup>11</sup>.

Este esquema se nutría, como veremos enseguida, de una lectura orientalista del continente asiático en el sentido que Edward Said adjudicaba a esta expresión (es decir, un discurso eurocentrista encaminado a conocer, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente) y con ello Mariátegui no hacía más que ser un continuador de Carlos Marx, quien pensaba que la expansión y penetración del capitalismo inglés en las sociedades orientales era un factor de progreso para estas:

“Inglaterra tiene que cumplir en la India una doble misión: destructora por un lado y regeneradora por el otro. Tiene que destruir la vieja sociedad asiática y sentar las bases de la sociedad occidental en Asia”<sup>12</sup>.

El fundador del socialismo científico mantuvo una doble actitud con respecto al Oriente: era capaz de sentir algún tipo de solidaridad pero al final más importaban las abstracciones que reagrupaban la pluralidad humana y, por cierto, sus propias tesis sobre la revolución socioeconómica (Said, 1990: 192-193). A lo dicho por Said podemos agregar el hecho que Marx, en *Miseria de la*

---

<sup>11</sup> Para una crítica deudora de Derrida a la concepción binaria del mundo ver Bhabha (2002).

<sup>12</sup> Ver Marx, “Futuros resultados de la dominación británica en la India” (Marx, 1965: 332). También citado por Said 1990: 192.

*Filosofía*, se refiera a “las Indias Orientales”, aparente lapsus que nos revela su visión de América Latina en pleno siglo XIX: Indias Occidentales, el Oriente en el hemisferio geográfico occidental (Marx, 1970: 115-116).

A pesar de que Mariátegui no conoció el primer documento y probablemente tampoco la polémica de Marx con el señor Proudhon, manifestó una similar doble actitud. Al referirse a China, por ejemplo, comienza afirmando que el encuentro con Occidente fue, más bien que un contacto, un choque. “Los europeos entraron en la China con un ánimo brutal y rapaz”. La invasión occidental llevó sus ametralladoras y sus mercaderes. Todo esto dice el Amauta. Pero inmediatamente señala que también llevó sus máquinas, su técnica y otros instrumentos de su civilización. Penetró en este país el industrialismo. “A su influjo, la economía y la mentalidad chinas empezaron a modificarse. Un telar, una locomotora, un barco, contienen todos los gérmenes de la democracia” (Mariátegui, 1970a: 101). Por las mismas razones, él admira al Japón; celebra que el turco, con su revolución liberal, se occidentalice, abandonando sus tradiciones islámicas (“hoy Turquía es un país de tipo occidental y esta fisonomía se irá afirmando cada día más”) y simpatiza con Rabindranath Tagore quien reprueba el boicot a las mercaderías importadas y el aislamiento tecnológico propuesto por Gandhi, a quien Mariátegui ve como antihistórico (Mariátegui, 1987: 193-198). En el conjunto de su percepción, la doble dinámica que generaba el imperialismo cristalizaba en un proceso modernizador que al llevar la racionalidad europea se convertía en el terreno de la democracia y la liberación de las relaciones arcaicas a la vez que configuraba una sociedad dual en la que la lucha nacional y racial era una sola. Y todo esto era valorado positivamente porque allanaba el camino al socialismo, la expresión más avanzada de la civilización europea que ahora el propio Occidente abandonaba. La agitación de las masas en el Oriente anunciaba la revolución que barrería al Occidente capitalista y decrepito, con sus propias armas. De ese modo, la evidente imposición cultural e ideológica sobre el Oriente —realizada por acción de intelectuales nativos— era minimizada en aras del factor geopolítico. La visión de Haya de la Torre sobre el Asia no sería discrepante.



Tenemos aquí reproducida una visión acerca del Oriente que permitía a ambos escritores disponer del modelo buscado tras relativizar las elaboraciones del viejo continente. Las fórmulas de “ni calco ni copia” (Mariátegui) y de “espacio-tiempo-histórico” (Haya de la Torre) que más tarde fueron simbolizaciones de un quehacer que buscaba ser crítico del marxismo eurocéntrico, germinaron a partir de su reflexión entorno a los acontecimientos ocurridos en el Asia (a los que luego, por cierto, se sumarán otros referentes). En 1927, en un artículo que lleva como título “La realidad de América Latina no es la realidad de Europa”, luego de señalar que el revolucionario que quiere hacer en América exactamente lo que se hace en el viejo mundo es traidor de un principio elemental del marxismo que consiste en descubrir la realidad, Haya señala que, “China joven es un ejemplo”, para los pueblos latinoamericanos. “China renace por sí misma y la libertad del pueblo chino es obra de los chinos mismos” (Haya de la Torre, 1977: 139). Haya parece decirnos que la realidad china es la realidad de América Latina puesto que el diagnóstico y la solución eran similares. Mariátegui fue más oblicuo y sugerente pero no menos contundente en su afán orientador:

“La sociedad indígena puede mostrarse más o menos primitiva o retardada; pero es un tipo orgánico de sociedad y de cultura. Y ya la experiencia de los pueblos de Oriente, el Japón, Turquía, la misma China, nos han probado cómo una sociedad autóctona, aún después de un largo colapso, puede encontrar por sus propios pasos y en muy poco tiempo, la vía de la civilización moderna y traducir, a su propia lengua, las lecciones de los pueblos de Occidente” (Mariátegui, 1999: 345).

La estrategia específica de esta transformación consistía en una revolución democrático-burguesa como primera fase de la vía socialista. Mariátegui coincidió con los comunistas chinos en la necesidad de estas dos fases y en la caracterización de la sociedad como semifeudal y semicolonial, base de la anterior<sup>13</sup>. Haya de la Torre estaba de acuerdo con las dos etapas, pero veía más lejano el

---

<sup>13</sup> Ver “Principios programáticos” (Mariátegui, 1981: 162). La idea de rescatar la comunidad indígena para la construcción del socialismo que Mariátegui toma indudablemente de Hildebrando Castro Pozo, resultaba compatible con la Internacional Comunista, que a partir de su VI congreso de 1924, inspirándose en el Asia, había aprobado lo que entonces se llamó “la vía comunal al socialismo”. Ver intervención de Hugo Pesce en el Congreso de Buenos Aires (Mariátegui, 1981: 68). También Internacional Comunista (1978).

socialismo y por ello sus ojos estaban puestos en la primera fase del proceso<sup>14</sup>. Su referencia concreta fue el Kuomintang de la nueva República de China. Es conocida la mención a este partido durante la polémica que separó a ambos líderes, pero en principio Mariátegui no condenaba la “preciosa experiencia” del Kuomintang. La discrepancia comenzó cuando el Kuomintang servía de inspiración para transformar el APRA de frente único en partido. Según José Aricó (1980), mientras Haya se inspiraba en el Kuomintang de Chiang Kai Shek, Mariátegui pensaba en el Kuomintang de Sun Yat Sen, que admitía dentro del movimiento y como organización autónoma al Partido Comunista. Tal vez lo más exacto sería decir que Mariátegui pensaba sobre todo en el Partido Comunista Chino. En el número 8 de la revista *Amauta*, apareció un artículo de Haya donde se refería al Kuomintang como el modelo del APRA y, compartiendo incluso la misma página, Mariátegui publicó, a manera de réplica, un extenso informe de Marcel Fourier donde se refiere al “joven partido comunista” y al “ya viejo Kuomintang”.

Aunque en ambos casos la solución venía del Asia, no dejaba de plantearse el problema del grado de creatividad o de subordinación respecto del pensamiento europeo. Los distintos énfasis expresaban niveles de compromiso con las tesis del movimiento comunista. “Queremos un organismo revolucionario que arraigue en la conciencia de las masas como el Kuomintang chino”, decía Haya. “Debemos hacer algo por nosotros mismos, sacudiéndonos un poco de la tutela europea”, sin remedar su obra revolucionaria, proponía en 1927 (1977: 137). Haya de la Torre acusaba a Mariátegui de europeísmo, por seguir el modelo leninista de “partido de clase”, y el *Amauta* se refería a las obsesiones de Haya por el Asia, precisando que la fórmula de un partido, como el Kuomintang, que incluyera a la burguesía nacionalista, responde a “razones de raza y de civilización nacional que entre nosotros no existen”, porque aquí “el aristócrata y el burgués blanco desprecian lo popular, lo nacional” (Mariátegui, 1981: 88). La verdad es que, si bien en lo respecta

---

<sup>14</sup> Aún así, Haya veía como norte el socialismo concebido en Europa y aquí habría que discrepara con Juan Abugattás (2007) quien pensaba que Haya de la Torre tuvo mayores dudas que Mariátegui sobre la necesidad de integrar el movimiento revolucionario dentro de un gran proceso mundial dictado por Europa. Si bien es cierto que Mariátegui es más fiel al modelo europeo, en la medida que se adscribía al movimiento comunista internacional, las heterodoxias de Haya no son comparables con las de Ghandi quien incluso rechazaba la industrialización. Entre los líderes peruanos solo había diferencias de grado con respecto a los planes de Occidente, como veremos a continuación.

al tema del partido el Amauta estaba más cercano que Haya del modelo europeo, en el diagnóstico socio económico y étnico racial (cultural) no había grandes discrepancias.

En efecto, se trate del Kuomintang de Chian Kay Shek o del Partido Comunista Chino, se trate de los logros en la India, o del Japón o de Turquía, la elección de la experiencia asiática como punto de referencia llevaba implícito el supuesto de que la sociedad peruana era cultural y no solo económicamente equiparable con las sociedades orientales en vías de modernizarse. Para empezar, ambas realidades compartían antiguas coincidencias. A diferencia del cronista Garcilaso de la Vega, quien comparaba el Imperio de los Incas con el Imperio Romano para legitimar su tradición materna, Haya de la Torre había comparado al Tawantinsuyu con el Japón imperial y Mariátegui se refirió a la religión incaica como similar a la religión china porque “era un código moral antes que una concepción metafísica”<sup>15</sup>. Las similitudes con las sociedades asiáticas no terminaban allí. Ambos autores pensaban que al igual que en Asia, la penetración del capital extranjero en el Perú tenía una doble faz. Según Haya, a diferencia de Europa donde el imperialismo es la última etapa del capitalismo, en Asia y América Latina representa la primera. Por su parte Mariátegui, luego de observar, como ya lo hemos anotado páginas antes, que en Asia las máquinas europeas “contienen los gérmenes de la democracia” (en 1926), pasó a afirmar (en 1929) que en el Perú las inversiones y la técnica del imperialismo, en una palabra el desarrollo capitalista “va contra los intereses y privilegios de la feudalidad” (Mariátegui, 1981: 93). Asia como referente está presente en varios capítulos de sus *7 ensayos*, en especial cuando sostiene que el indio se mantiene inmutable después de cuatro siglos y señala que en esto la realidad peruana se acercaba a las sociedades asiáticas, donde se nota “cierto quietismo y cierto éxtasis”. Estas sociedades, según el autor, son “afines sino consanguíneas con la sociedad incaica”<sup>16</sup>. Al igual que en Oriente, el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente, dice Mariátegui. “La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. Le ha vuelto un poco más melancólico, un poco más nostálgico. Bajo el peso de

---

<sup>15</sup> Ver Haya de la Torre (1977: 60) y Mariátegui (1999: 164). José de la Riva Agüero había comparado el imperio de los incas con la China imperial. Pero lo hacía en un sentido negativo, para mostrar hasta dónde podría haber evolucionado el Tawantinsuyu sin la conquista española. Ver Riva Agüero (1965: 184-185).

<sup>16</sup> Aquí con la expresión “sociedad incaica” se refiere a la sociedad indígena del siglo XX.

estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Más el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas [...] adonde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral” (Mariátegui, 1999: 336).

Mariátegui estaba convencido (y lo reitera en *7 ensayos*) de la dualidad racial que acontecía en el Perú —como la había en el Asia invadida por los europeos— y que esta dualidad podría traducirse en un enfrentamiento nacional. Para Mariátegui el Perú era un país donde la raza indígena había sido “desalojada de la costa” por la raza española. El Perú costero, heredero de España y de la conquista y por ello extranjero, domina desde Lima —explica Mariátegui— al Perú serrano, donde habitan los indios quienes representan el 80 por ciento de la población peruana. Entonces el tema se planteaba claramente en términos de una dualidad por resolver: “una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera” (Mariátegui, 1999: 206). El Amauta incluso llega a usar la expresión “orientalismo” para aplicarla a la cultura indígena cuando señala que José María Eguren no conoce ni comprende al pueblo indio: “Es demasiado occidental y extranjero espiritualmente para asimilar el orientalismo indígena” (Mariátegui, 1999: 302). Este tipo de asociaciones fue uno de los puntos de los *7 ensayos* que Víctor Andrés Belaunde crítico: “El Perú real no puede ser comparado ni con la China ni con la India”<sup>17</sup>.

En suma, aunque esta imagen dualista de la sociedad peruana era compartida por el indigenismo (y viene de González Prada), en el caso de Mariátegui no se puede dejar de considerar que ella se nutre de su reflexión sobre el Oriente. Su concepción binaria del mundo alimenta, pues, buena parte de su interpretación sobre el Perú.

### **Orientalizaciones, dualidad y antagonismo**

Las prácticas orientalizadoras de los intelectuales de la generación de 1920, como se vio arriba, podían tener dos sentidos, según se enfatizara el tema cultural (el carácter no occidental) o el

---

<sup>17</sup> En estos países “el elemento de las razas extrañas se ha mantenido en la periferia ejerciendo apenas la hegemonía política o económica” y no se ha mezclado como en el caso nuestro “creando el tipo del mestizo que constituye la mayoría de la población” (Belaunde, 1984: 30).

aspecto socioeconómico (semifeudalidad y semicolonialidad). En Haya y Mariátegui ambos aspectos estaban integrados<sup>18</sup>. No ocurrió de la misma manera a partir de los años setentas del siglo XX. Por un lado hubo *prácticas orientalizadoras débiles*, básicamente referidas a las estrategias políticas de transformación que se basaban en caracterizaciones socioeconómicas, similares a las de países asiáticos. De otro lado hubo *prácticas fuertes* que enfatizaban el aspecto cultural. Ejemplos de la primera forma se encuentran en agrupaciones “prochinas” de la izquierda, como Sendero Luminoso y Patria Roja, quines vieron el “carácter semifeudal” de la sociedad peruana. Son orientalizadoras estas prácticas porque tomaban como modelo de análisis la sociedad china de los años 1930. Y son débiles porque las características socioeconómicas que se resaltaban (la “semifeudalidad”) podían encontrarse en la mayor parte del mundo, incluso en algunas zonas de Europa. Ni Sendero Luminoso ni Patria Roja pusieron la atención debida al aspecto cultural, no porque tuvieran en claro las notorias diferencias culturales entre las sociedades asiáticas y la nuestra, sino porque el tema les era irrelevante debido a la fuerte presencia de economicismo en sus miradas y en sus programas.

En cambio los intelectuales neindigenistas, ligados de alguna manera a otros grupos de la izquierda marxista leninista, como Vanguardia Revolucionaria y Mir, se volcaron al estudio de la cultura andina presentándola en oposición permanente a la cultura occidental. Desde la Conquista, decían, la cultura andina había incorporado varios elementos de Occidente. La difusión del cristianismo al parecer no habría significado una modificación substancial en las sociedades andinas. Al mismo tiempo, se miraba como un peligro el avance de la escuela en el campo sin considerar que se trataba de un derecho que no fue impuesto sino conquistado por las lucha campesinas. No hubo un previo ajuste teórico que permitiera fundamentar, con rigor, la jerarquía de los elementos propiamente indígenas con relación a los que provenían de la tradición occidental

---

<sup>18</sup>Llegado a este punto habría que señalar que en los años 30 Haya dio un viraje decisivo en el sentido programático, que luego conducirá al APRA hacia la socialdemocracia, y en el sentido sociológico, al abandonar el esquema dualista, lo que terminó por alejarlo más aún del indigenismo. El abandono de la concepción dualista estaba en germen en los años 20 tanto en Mariátegui como en Haya, aunque con más fuerza en el segundo. En carta a Rabines de febrero de 1929 dice: “El imperialismo en Alemania no es el imperialismo en América Latina. Ni el de ésta en Asia. Hay una ley común pero varían las intensidades de esa ley” (Ver: Flores Galindo 1988: 92; Anexo Documental).

como la religión católica<sup>19</sup>. En buena cuenta los silencios respecto de estos temas se convirtieron en la manera más eficaz de construir lo andino en analogía a lo oriental. La tesis del modo de producción asiático aplicada al Tawantinsuyu por algunos arqueólogos e historiadores suministró más argumentos para orientalizar lo andino y presentarlo como opuesto a lo occidental. Las ficciones de José María Arguedas –no sus trabajos antropológicos- servirán de inspiración. El esquematismo de su novelística (Arguedas pasó de la polarización “indios versus blancos” en *Agua*, a la contradicción “sierra versus costa” en *Yawar fiesta* y de esta a “Perú contra el imperialismo” en *Todas las sangres*) fue presentado en los 80 como “ampliación dialéctica de gran lucidez” (Cornejo Polar, 1984: 29-30).

En conjunto, estos intelectuales tenían una estimación de “lo oriental” mucho más positiva que la valoración de Mariátegui y de Haya, quienes, más allá de la lengua vernácula, de imprecisas referencias a la “ley ancestral” (del primero) o de máximas morales de dudoso origen prehispánico (del segundo), rescataron muy poco de la cultura andina<sup>20</sup>. Además estaba claro para ellos que las prácticas orientalistas solo eran un recurso para la comprensión: el objetivo en el Perú, al igual que en la India o en Turquía, era la occidentalización. Por el contrario, las prácticas orientalizadoras de los intelectuales neoindigenistas tenían una dirección opuesta. Autores como Burga, Flores Galindo o Montoya jamás compartieron las tesis de Marx sobre la India y, de seguro, tampoco habrían compartido las de Mariátegui sobre el papel del capital británico en la China. Si bien es verdad que Flores Galindo, en *Buscando un Inca* propone una alianza entre la racionalidad, que la suministra Occidente, y las pasiones, que la aportan los andinos (Degregori, 2005: 4), el conjunto de su narrativa no necesariamente lleva a esta conclusión. Estos autores pusieron mayor énfasis que el Amauta en la valoración y hasta en la idealización de los aportes éticos y tecnológicos de la cultura

---

<sup>19</sup> Una perspectiva diferente la ofrecen Eric Hobsbawm y Hugo Neira. Para el historiador británico, América Latina es “la región del tercer mundo más cercana a la modernidad y más alejada del colonialismo” (Hobsbawm, 2000: 355). Sus poblaciones eran cultural y lingüísticamente occidentales “ya que la gran masa de sus pobres habitantes eran católicos” y hablaba o entendía alguna lengua europea, salvo en algunas zonas de los Andes y de Centroamérica. Estos países además habían heredado un mestizaje de gran escala y no sólo una intrincada jerarquía racial (Hobsbawm, 2000: 361). Neira (1996: 524), en clara polémica con el neoindigenismo, sentenció que “no somos ni la India, en donde la huella inglesa no ha alterado ni la religión ni el sistema social, ni China, donde se sigue hablando la misma lengua”.

<sup>20</sup> El colectivismo era una componente que Mariátegui también identificó en las plantaciones modernas, en la industria urbana y hasta en el feudalismo medieval a través de la propiedad comunitaria. Su valoración descansa en el hecho de que resulta compatible con el proyecto del marxismo.

tradicional andina. Como expresó el historiador Manuel Burga:

“Así como los europeos siempre miran al Oriente como un espacio territorial de donde vienen problemas y soluciones, en el Perú el Oriente nuestro –con respecto a la Costa- es el mundo andino: de allí siempre vienen movimientos sociales y también posibilidades de solución con características muy diferentes a las que podemos encontrar en las respuestas que llegan de Occidente”<sup>21</sup>.

Pero si bien ahora “nuestro Oriente” tenía un nuevo papel en la solución de los problemas, el esquema de la visión dualista del mundo seguía vigente y con más fuerza. La analogía no siempre se hacía de manera tan explícita, pero la comparación con el Oriente siempre estaba latente. Flores Galindo era consciente de que en el mundo colonial peruano “las fronteras entre colonos y colonizados no son tan claras”, como lo fueron en Asia; pese a ello homologaba la cultura andina con las culturas tradicionales de Asia y África donde el avance del capitalismo las puso a la defensiva (Flores Galindo 1992: 17). En otro instante Flores Galindo (1988: 173) se lamentaba de que la sociedad peruana no sea como Argelia (llega a decir que era “terriblemente cierto” que el Perú no sea como ese país árabe) donde la violencia permite generar una identidad colectiva de una mayoría contra una minoría. Un lamento que evidenciaba una voluntad orientalizadora. Por ello defendía la existencia de una polarización andino-occidental, en términos análogos a las dualidades que se establecen para las sociedades poscoloniales de Asia y África.

Como se aprecia, las actuales teorías poscoloniales aplicadas a nuestras sociedades pueden ser vistas como innovaciones retóricas de una antigua reflexión histórica y política. Hay una misma idea geopolítica de cómo está dividido el mundo (Occidente y no Occidente), dentro de la cual nuestra sociedad debe encajar con miras a una gran confrontación. Y además hay un mismo proyecto político basado en el antagonismo como salida estratégica para nuestros problemas. Las

---

<sup>21</sup> Burga manifestó estas ideas en un conversatorio con Alberto Flores Galindo y Rodrigo Montoya sobre el futuro del mundo andino. Ver Burga 1989.

prácticas orientadoras que suelen emplear, casi siempre se traducen en una voluntad surgida a partir de posicionamientos globales. Esa voluntad, por lo general, termina subordinando convicciones que brotan del drama interno y del reclamo de justicia.

### Referencias citadas

ABUGATTÁS, J., 2007 – El pensamiento filosófico de Haya de la Torre. Separata, UNFV Lima

ANDERSON, P., 1998 - *Los orígenes de la posmodernidad*, ; Barcelona: Anagrama. 193 p.

ARICÓ, J., 1980 - Mariátegui y la formación del Partido Socialista. *Socialismo y Participación*, **11**; 139-167. Lima.

BHABHA, H., 2002 - *El lugar de la cultura*, 320 p.; Buenos Aires: Manantial.

BELAUNDE, V. A., 1984 - *La realidad nacional*, 210 p.; Lima: Tipografía Santa Rosa.

BEVERLEY, J., 2004 - *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, 220; Madrid: Iberamericana.

Burga, Manuel, 1989, “Lo andino en la encrucijada. Conversatorio: M. Burba, A. Flores Galindo y R. Montoya”, en Carlos Arrollo, *Encuentros. Historia y movimientos sociales en el Perú* (Lima: MemoriAngosta).

CASTRO GÓMEZ, S., 1999 - Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos. En: *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano* (A. Del Toro, ed.): 79-100; Madrid/Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert Verlag.

CORNEJO POLAR, J. y otros, 1984 - *Vigencia y universalidad de José María Arguedas*, 61 pp.; Lima: Horizonte.

DEL TORO, A. – La poscolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano. En: *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano* (A. Del Toro, ed.): 79-100; Madrid/Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert Verlag

DEGREGORI, C. I., 2005 - Alberto Flores Galindo. Otro mundo es posible. *Libros y Artes*, **11**: 3-4.

ESTENSSORO, J. C., 2003 - *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, 586 p.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Francés de Estudios Andinos.

FLORES GALINDO, A., 1992 – *Dos ensayos sobre José María Arguedas*, 47 p.; Lima: Cuadernos de Sur

FLORES GALINDO, A., 1988 - *Tiempo de plagas*, 255 p.; Lima: El Caballo Rojo Ediciones.



HAYA DE LA TORRE, V. R., 1977 [1927] - Por la emancipación de América Latina. In: *Obras Completas. Tomo I*: pp. 5-147; Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

HOBSBAWM, E., 2000 - *Historia del siglo XX: 1914-1991*, 614 p.; Barcelona: Crítica.

INGLEHART, R., 1997 - *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, 573 p.; Madrid: Siglo XXI Editores.

INTERNACIONAL COMUNISTA, 1978 - *VI Congreso de la Internacional Comunista*, ; México D.F.: Siglo XXI.

MACERA, P., 1976 - *La imagen francesa del Perú*, 174 p.; Lima: Instituto Nacional de Cultura.

MANSILLA, H.C.F., 1991 - Paradigmas de la evolución histórica y problemática ecológica-demográfica en América Latina según la teoría de la dependencia, 1950-1980. *Revista Occidental. Estudios Latinoamericanos*, 8: 27-48. Baja California.

Mariátegui, José Carlos (1964) *Historia de la crisis mundial*, 208 p. (Lima: Empresa Editora Amauta).

MARIÁTEGUI, J. C., 1970a - *Figuras y aspectos de la vida mundial. Vol. I: 1923-1925*, 284 p.; Lima: Empresa Editora Amauta (Biblioteca Amauta; 16).

Mariátegui, José Carlos (1970b) *Peruanicemos al Perú*; 165 p. (Lima: Empresa Editora Amauta).

MARIÁTEGUI, J. C., 1981 - *Ideología y política*, 284 p.; Lima: Empresa Editorial Amauta.

MARIÁTEGUI, J. C., 1987 - *La escena contemporánea*, 232 p.; Lima: Empresa Editora Amauta.

MARIÁTEGUI, J. C., 1999 [1929] - *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 350 p.; Lima: Empresa Editora Amauta (Biblioteca Amauta; 2).

MARX, C., 1965 - Futuros resultados de la dominación británica en la India, *Obras escogidas. Tomo I*: 331-337. Moscú: Editorial Progreso.

MARX, C., 1970 - *Miseria de la filosofía*, 195 p. ; Moscú: Editorial Progreso.

MIGNOLO, W., 1996 - Herencias coloniales y teorías poscoloniales. In: *Cultura y Tercer Mundo. I, cambios en el saber académico* (B. González Stephan, comp.): 250 p.; Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

MIGNOLO, W., 1998 - Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. *Cuadernos Americanos*, 64: 20-35; México D.F.: UNAM.

NEIRA, H., 1996 - *Hacia la tercera mitad. Ensayos de relectura herética*, 759 p.; Lima: SIDEA.

RIVA-AGÜERO, J. de la, 1965 - *Estudios de historia peruana: La historia en el Perú*, 549 p.; Lima: Instituto Riva Agüero (Obras completas; 4).

SAID, E., 1990 - *Orientalismo*, 444 p.; Madrid: Ediciones Libertarias.

---

.