

PROYECTO HISTÓRICO ANDINO

Sueños y Pesadillas

José Mendívil

Alberto Flores Galindo en el epílogo *Sueños y Pesadillas* de su libro de ensayos "Buscando un Inca", afirmaba que al escribir sobre la utopía andina no lo hacía porque creyera en ella y menos por que quisiera postularla como alternativa. En verdad, hasta ahora ha resultado casi imposible darle otra valoración sociológica e histórica a la vertiente andina de lo que llamamos nación peruana, y no nos resulta difícil ver en ella sólo reminiscencias raciales, étnicas, culturales y hasta folklóricas, probablemente debido a que en la comparación entre tradición y modernidad sale ganando la modernidad, y en nuestro caso no vale la idea de que todo lo pasado fue mejor.

Tradición y Modernidad

En el conflicto sin equilibrio entre tradición y modernidad -y no puede ser otra la naturaleza de sus relaciones en sociedades esencialmente andinas como la peruana- hemos optado por la modernidad con la vieja esperanza de ir deshojando poco a poco los miles de rostros culturales de lo que en nosotros y en contra de nuestra voluntad ha sobrevivido a los ataques que desde todas las caras de la modernidad se le han lanzado pretendiendo su extinción o su integración bajo la cobertura del mestizaje. Pero ahí está la tradición, sobreviviendo y reconstruyéndose en miles de comunidades, enfrentando nuestras creencias y fe con su apego a la tierra (*Pachamama*, madre tierra), sobreponiéndose casi eternamente a la extirpación de idolatrías, volviendo con ofrendas sobre sus huacas y pacarinas, recobrando fuerzas al cuidado y protección de sus Apus.

Enrique Riveros, Director de la Revista "Grano de Arena" que se edita en el Cusco, me contaba en una de mis visitas a la Federación Agraria Revolucionaria Tupac Amaru, que se ubica en la calle Mesón la Estrella, al costado del Teatro Municipal, que en la fiesta del Señor del Qolluy Rity que se celebra en el mes de mayo, la nación de los Q'eros, los últimos herederos directos de los Incas de Vilcabamba, que viven en Paucartambo, comparten durante su celebración los ritos de la iglesia católica, y que después de varios días de espera, cuando aquellos terminan, suben desde la faldas del nevado hasta cierta altura y envían luego a sus *pablitos* (mediadores entre las deidades y los simples runas) para que hablen por ellos y les traigan las buenas nuevas del Gran Apu del nevado. En la lengua Puquina ésta deidad se llama *houyllu*, que significa *la braza en donde se guarda el fuego*, y quiere significar que es el Santuario en donde se perenniza la resistencia religiosa de lo andino, que ha soportado el despojo de los primeros católicos y que soportará por todos los tiempos si fuera necesario su actual despojo por el Opus Dei, seguros de que llegará el día en que sea de nuevo solo de los ayllus del Cusco.

En realidad, lo que llamamos tradición andina no tiene aún formas definidas, es más un sentimiento, la creencia en que todo tiene que cambiar para que algún día se restablezca el equilibrio que se rompió hace 500 años. De está sólo tenemos sus formas comunales de producir y reproducir una relación armoniosa y de respeto con la naturaleza y todos los seres vivos; sus lenguas y el imaginario de sus pueblos quechuas y aymarás, su arte y cultura, color y poesía, saberes y tecnologías ancestrales, formas de vida diversas y variadas, que por siglos hemos menospreciados como "arcaicas", por atavismos coloniales y prejuicios culturales de occidente. Discriminamos desde la nada lo que no entendemos y nos resulta frustrante, sus formas de vida que les son propias y que aún en sus formas más "atrasadas" configuran relaciones específicamente an-

dinas de reciprocidad y respeto entre la comunidad de los *runas*, no de cualquier hombre, sino del hombre de la civilización andina, y la comunidad de los seres de la *naturaleza*, con espíritu y hablantes, y la comunidad de las *deidades*, tan sensibles como los runas para hablar con ellos, escuchar sus sueños, dolerse con sus sufrimientos y comprenderlos.

Esta racionalidad de la cosmovisión andina de lo diverso nos es aún invisible, y por nuestras ideas sobre la república, y nuestro apego al evolucionismo de la teoría social de la modernidad y el positivismo Comtiano, terminamos desechándola como *salvaje*, comparación que resulta absurdamente racial y que heredamos de Sepúlveda y Colón; palabreja colonial con la que se identificó la tradición para justificar la barbarie de los conquistadores, y posteriormente, desde inicios de la república, todos los intentos de occidentalización de lo que nos es propio u originario.

No podríamos decir lo mismo de la tradición aristocrática colonial que sobrevivió hasta hace sólo tres décadas, y de la que no queda sino el racismo limeño y algunos rancios apellidos. Y, de la modernidad, que no ha logrado imponerse sino en espacios reducidos del poder, la sociedad y la economía, tampoco podríamos decir algo parecido, y menos creer sinceramente que existe entre nosotros una tradición moderna de vida útil para encontrar salidas a las pesadillas de la nación

¿Qué somos?

Somos de barro y piedra, cruz, estampita y agua bendita, le oí decir alguna vez a un *paco* que me recordaba cuan inútil había sido el intento de antropólogos, sociólogos y ensayistas que optaron por la modernidad sin comprender que lo que llamaron utopía andina no es sino una forma metafórica de desafiar la imaginación, para volver la mirada y descubrirnos en las profundidades culturales de lo que Arguedas llamó *todas las sangres*. Burlándose de nuestras evasiones en la cholificación y mestizaje del Perú desbordado desde la segunda mitad del siglo XX, me decía que el nuevo rostro del Perú tiene dentro de sí a los mismos rostros que imaginará Unanue, como si el tiempo no hubiera pasado, como si estuvieran marcados para siempre por la soledad del egoísmo, la ambición y lo incierto; rostros simbólicamente híbridos y sin patria, y también los de los *otros*, que no se reconocen en su otredad, con lagrimas blancas como la nieve, lagrimas hirvientes que caen y seguirán cayendo lentamente hacia los oscuros vacíos del pasado y lo perdido por recuperar; por que en ellos está la vida de los que son invisibles, de millones que volverán, sin importar si seguirán por mucho tiempo aun siendo invisibles para la sociedad y el Estado peruano.

No son rostros de barro sino de piedra perennizada en sus nevados y montañas, su fe no es la católica, es el espiritualismo de la cruz cuadrada, de la *chacana*, rostros que se burlan del poder temporal, que saben que la cruz cristiana que guardan bajo el poncho es una forma de detener a los extirpadores modernos de idolatrías, a los huaqueros de hábitos, incienso y tiaras, cruz que es ofrenda para sus Apus y señal de superioridad espiritual. Me decía que también están los rostros visibles del poder y del dominio colonial de los otros que no son de acá, de la supremacía de lo individual, del orgullo vano de una vida pasajera, rostros fieros del interés y el egoísmo, que se regocijan en vuelo estático y extasiado alrededor de las vitrinas fugaces de los Shopping Center de la Lima blanca y mestiza, en los escaparates de Ripley, y en el olor mundano de las Pizas Hut y Mac Donalds. Quiso decirme que a estos rostros se reduce el conflicto entre modernidad y tradición, y que no pueden te-

ner la misma importancia los nuevos rostros de la diversidad post-moderna que están en las minorías de todos los colores, gustos y derechos habidos y por haber; y sobre todo, los de las minorías de los pueblos indígenas amazónicos y pueblos no contactados como los Isconahua y los Murunahuas del Departamento de Ucayali, y también los de las minorías afro peruanas, minorías sexuales, religiosas, etc.

Sin saber que somos, preferimos evadimos y huir detrás de los fantasmas de nuestra débil e insegura occidentalización. Para volver a creer en algo imaginamos que el reconocimiento de la *diversidad cultural* nos libraría del dominio del sistema capitalista, del *uno* totalizador en el estado, excluyente y homogenizante, que tiene sus orígenes en las ideas del neoplatonismo griego, y que se impusiera desde la filosofía Hegeliana, con la que no sólo se justifica su dominio, sino, se hace racional y funcional la expansión capitalista y el colonialismo del Estado absoluto del proyecto de la modernidad, del viejo proyecto histórico que ahora cambia de nombre y se llama *globalización*; el que ocultando sus armas y avituallamiento de guerra, poder y dominio colonial, las viejas armas del capitalismo de Pandora y Fausto, se virtualiza y escabulle, se hace omnipresente e inubicable como Dios, a pesar de que está en todas partes en ésta era postindustrial de *chips* y de disputa por el dominio del planeta y la memoria genética de las razas mejorar adaptadas.

La idea de la diversidad y su reconocimiento puede tener los mismos efectos devastadores que tuvieron entre nuestros pueblos originarios las ideas del hombre libre y del ciudadano desde sus primeras formulaciones en el *Mercurio Peruano*, devastadoras en cuanto su costo ha sido demasiado alto y no se pueden cuantificar las pérdidas por la desaparición de culturas originarias, idiomas, conocimientos ancestrales y tecnologías. La diversidad sin un proyecto histórico adaptado a lo que en nosotros es característico, si admitimos que es lo andino, será tan sólo una forma distinta de nuestra multiculturalidad en espacios reducidos y que no nos servirán de mucho, a nuestro derecho a tener un país diferente o diferenciado de las sociedades occidentales u occidentalizadas.

Lo Obvio y lo Invisible

¿Qué evitaría que del reconocimiento cultural del *otro* sometido como ciudadano, despojado de sus culturas extinguidas o en extinción, se pase al reconocimiento colonial postindustrial del otro, no sólo para someterlo, sino para dominarlo en espacios reducidos a lo cultural folklórico?

Probablemente nos evitaríamos el pasar de una forma de dominación a otra si imagináramos y participáramos de una utopía andina no milenarista ni mucho menos, sino capaz de entender la diversidad, no sólo como el acceso a nuevos derechos, sino y sobre todo, como una redistribución del poder que no excluya incluso la inversión de lo que ha sido hasta ahora nuestra forma "tradicional" de entender la modernidad. Para avanzar hacia ella, necesitamos volver críticamente sobre la alteridad de la dominación que se ha construido con las ideas de las razas superiores y razas inferiores, que desbrozara el camino del capitalismo y su sistema colonial.

El reconocimiento de la diferencia por el <yo dominante>, generalmente blanco y mestizo, del <otro yo dominado>, característicamente andino, no *idéntico* ni *igual* al <yo occidental u occidentalizado>, yo que afirma su identidad en la superioridad del Dios creador universal, omnipresente y todopoderoso sobre todos los otros Dioses; del yo que practica la igualdad entre iguales de la misma naturaleza, tanto en el sentido de su diferencia cultural respecto a las otras culturas que son reducidas a su etnicidad, como en la proyección y dominio industrial, tecnológico y del derecho; nos plantea el problema filosófico y la crítica de la supremacía de lo *único* sobre lo *diverso*, reconsiderando la pluralidad de sus significaciones en las condiciones de la globalización. Desde el campo de la cultura nos obliga a revisar nuestras ideas sobre las perspectivas culturales, sociales y políticas de lo diferente dominado o tutelado, lo tradicional, en general lo autóctono, que transita hacia lo dife-

rente libremente concurrente en los nuevos espacios de las solidaridades interétnicas que se insinúan tras la crisis de los viejos Estados-Nación que se instauraron después de la independencia de España, transición civilizatoria que se muestra ideológicamente en las ideas críticas de pensadores modernos y postmodernos sobre la democracia y el proyecto moderno.

Existe el peligro de creer que la modernidad radicalizada en el reconocimiento de la diversidad cultural nos permitirá encontrar nuestro propio camino. No avanzamos mucho si creemos que el <yo> europeo occidental, que se afirma en el *nosotros* dominante de la modernidad y la globalización, yo que está entre nosotros, en todos los rostros de lo criollo, de los partidos, grupos económicos de poder, cofradías y religiones; al reconocer la diversidad se está despojando de sus ideas respecto a lo *otro* como humanamente inferior, sea por sus creencias, religiosidad, tecnologías o sus sistemas sociales en los que el ejercicio del poder y del derecho se comparte.

En realidad no estaríamos sino pasando de la idea racista del *otro* humano diferente, supuestamente inferior, a la idea del *otro* humano diferente, supuestamente igual; igualdad que sólo se admite o se cede para espacios reducidos en tanto la igualdad verdadera y única es practicable sólo entre iguales por naturaleza y racionalidad. Dicho de otra forma, la modernidad radicalizada nos propone que pasemos de la colonialidad de la identidad del otro (des-identidad, aculturación, enajenación, sujetos y sociedades traumatizadas, sin ganas para vivir o afirmar su existencia, contrapuesta y realmente diferente), a la descolonialidad de la identidad del otro, sin afectar las relaciones entre la identidad que determina y la identidad que debe seguir siendo determinada en la aldea global de la globalización.

Con ello, la relación de desiguales raciales, sociales y culturales sería reemplazada nuevamente por una relación de supuestos iguales que se recrean y se engatusan entre sí en la idea unívoca de lo humano universalizable e igual. La idea de la relación de seres humanos iguales tiene el efecto psicológico de evitar la afirmación de lo propio y la inversión del mundo, casi inevitable por las frustraciones y pesadillas del proyecto civilizatorio moderno que no nos ha servido de mucho a los hombres libres del hemisferio Sur, y el efecto cultural de imposibilitarnos así el *libre desarrollo de la identidad de lo humano diferente u otro*.

La idea de lo *humano diferente* le pertenece a Todorov, a la que llamaba, sin darse cuenta cabalmente de su significado, "*la existencia de una sustancia humana realmente otra, que puede no ser un simple estado imperfecto de uno mismo*". Creía que Colón al construir cultural y subjetivamente la cuestión del otro y por lo tanto su alteridad en la relación colonizador-colonizado, podía perplejo admitir a los "indios" que descubría como seres humanos iguales e idénticos o, como seres humanos diferentes. La *igualdad* y la *diferencia* desde la subjetividad del colonizador se impone como la negación del *otro* y la necesidad de su extinción por sus impurezas respecto al prototipo del hombre civilizado, agobiado ya por su impureza respecto a su dios creador, que Todorov llamó la identificación del propio yo dominante-colonizador con el universo puesto a su disposición por el Dios judeo-cristiano.

En la alteridad de inicio entre el hombre "civilizado" y el hombre "salvaje", no se da una separación entre el reconocimiento subjetivo de la <igualdad> y la <diferencia>, en cuanto ambas se superponen y preceden mutuamente, dependiendo la relación de la naturaleza de la interculturalidad que necesita establecerse para el ejercicio del poder, la conquista y la dominación. En general, en el principio de la alteridad está la *diferencia* y ésta puede ser de iguales y de relaciones desiguales de dominio y de poder, y que desarrolladas respecto al otro inferior, establece relaciones entre desiguales bajo el dominio del poder compulsivo de una voluntad de exterminio, o una voluntad democrática que se recrea en sus innumerables intentos y frustraciones por igualar lo diferente en el derecho y la soberanía del Estado-Nación, modernidad que no pudo dejar de negar e invisibilizar lo que le resultaba diferente o quiere seguir siendo diferente; como es el caso de nuestros pueblos quechuas y aymaras, y, de las minorías indígenas amazónicas.

Descubiertos los "indios" por Colón, el 14 de octubre de 1492 escribe en su Diario :

"...en amaneciendo mande aderezar el batel de la nao y las barcas de las carabelas, y fui a ver que había para ver las poblaciones, vi luego dos o tres poblaciones y la que gente que venía todos a la playa llamándonos y dando gracias a Dios. Los unos nos traían agua, otros otras cosas de comer, otros cuando veían que yo no cubra de ir a tierra se echaban a la mar nadando y venían, y entendíamos que nos preguntaban si éramos venidos del cielo. Y vino uno viejo en el batel, dentro, y otros a voces grandes llamaban todos los hombres y mujeres <venid a ver a los hombres que vinieron del cielo, traédles de comer y de beber>. Vinieron muchos y muchas mujeres, cada uno con algo, dando gracias a Dios, echándose al suelo, y levantaban si éramos venidos del cielo".

La superioridad del <yo> *venido del cielo*, como la inferioridad del <otro>, pegado a la tierra, *gente muy simple* que "harán hacer todo lo que quisieren", está en el inicio y subsiste hasta ahora como lo característico de "nuestra" modernidad eufemística. Colón, sin entender la lengua de los aborígenes "americanos", afirma así subjetivamente su superioridad en el reconocimiento de los *indios buenos servidores*. Es decir, no le interesaba inicialmente la comunicación con el otro, la vida y cultura del otro, sino, justificar la relación de dominio y superioridad que necesitaba imponer para resarcir la inversión comercial de quienes apoyaron su viaje en busca de especias y nuevos mercados. Cuando describe su primer encuentro con los indígenas "descubiertos", dice que son éstos quienes van al encuentro de los españoles y europeos, llevándoles agua y cosas de comer. Este primer encuentro, desde el *otro* indígena es de iguales-diferentes, si bien Colón introduce la diferencia como superioridad desde el *yo* venido del cielo cuando escribe: "dando gracias a Dios, echándose al suelo, y levantaban si éramos venidos del cielo".

Desde el otro indígena, el encuentro es de iguales humanamente diferentes, y se manifiesta cuando Colón los describe como "tan liberales de lo que tienen, que lo creería sino el que lo viese". (Diario Segundo viaje, 1495):

"...tan pronto como entraban en aquellas casas, que pertenecían a los naturales del lugar, algunos indios que el Almirante llevaba consigo en la Isabela, cogían lo que más les gustaba sin que los dueños dieran muestras de desagrado como si todo fuera en común. De igual modo, los de aquellas tierras, cuando se acercaban a algún cristiano, le tomaban lo mejor que les parecía, creyendo que entre nosotros había también aquella costumbre. Pero no les duro mucho el engaño".

Este relato del primer encuentro, sirvió para establecer el mito del *buen salvaje* o del *indígena generoso*, autoengaño que confunde la alteridad recíproca que practicaban los indígenas americanos, con la idea moral de lo que es "bueno" y "generoso". La alteridad desde el otro indígena tiene otros significados y simbología, es de iguales diferentes respecto a los bienes que consideraban comunes o de disfrute de todos los seres humanos. El yo del otro, el de nuestros ancestros, no demoró mucho en reconocer que el otro yo establecía la desigualdad de lo diferente por su interés por los pedazos de oro que les obsequiaban o daban, para a cambio tomar de ellos lo que traían; en comprender que se quería su sometimiento cuando Colón para imponer una relación de desiguales manda que se cortasen las orejas y narices a los indios que tomaban libremente lo que les parecía de los cristianos creyendo que entre estos había también aquella costumbre.

Se construye así la idea del buen salvaje, desprovisto de codicia de lo ajeno, fácilmente soguzgable y que hará todo lo que se quisiese por ser gente muy simple. Esta construcción cultural del otro indígena inferior se impuso entre otras razones por la superioridad militar de los colonizadores:

"...Y vi un pedazo de tierra que se hace como isla, aunque no lo es, aunque había seis casa, el cual se pudiera tajar en dos días o por isla, aunque yo no veo ser necesario porque esta gente es muy simple en armas... porque con cincuenta hombres, los tendrán a todos sojuzgados y les harán hacer todo lo que quisieren".

Superioridad militar que se impuso con el terror y el exterminio, como describiera Bartolomé de las Casas, y que se repitiera durante la conquista y por décadas en los Estados-Nación después de la independencia. Pero el terror y el exterminio contra el otro, no se debe sólo a lo que se conoce en la historia como la <mentalidad de cruzada> de los cristianos colonizadores, que venían de batallas de exterminio ganadas a los musulmanes durante tres siglos, de su convicción en su superioridad militar ganada por los tercios castellanos en la Europa de los siglos XIV y XV; se debe fundamentalmente a la idea de que son una raza superior y que el otro indígena termina aceptando, idea que conserva la república hasta fines de la década del 60 del siglo XX y, de la cual no nos hemos desprendido.

Por lo tanto, el poder de una hegemonía cultural construye una alteridad entre el yo y el otro de dominio y subordinación, hegemonía cultural que se impone desde Toledo y que pasa luego a la República, en la que no sólo el poder dominante excluye al otro, sino, que el otro indígena termina aceptando como necesario y hasta inevitable dicho poder y su subordinación, a pesar del reconocimiento de la igualdad ciudadana. Este es el proyecto histórico que heredamos y que ha subsistido hasta ahora, es el único proyecto al que podemos pedirle cuentas. La resistencia de los curacazgos, particularmente de Vilcabamba, revueltas y revoluciones como las de Tupac Amaru II, Pedro Vilcapaza, José Santos Atahualpa y otras, que proponen al yo dominante el derecho de sus culturas a existir y concurrir en el ejercicio del poder, se han idealizado en la utopía andina, en su milenarismo y el regreso de la dinastía de los Incas, en lo invisible e inviable, y así, se han hecho inocuas en el recuerdo del pasado que no puede volver. Lo único reconocible y visible es el proyecto histórico de occidentalización de lo nacional, proyecto que termina convirtiendo a la resistencia que baja desde los andes en sobrevivencia. Este proyecto, cubre nuevamente su engaño, se remozca ahora bajo la influencia del reconocimiento de los derechos colectivos para pueblos indígenas que empieza en los Estados del norte y se sigue en la América india.

La relación de dominación no cambia con este proyecto, lo que cambia es la percepción de los derechos que se infieren desde el poder "tradicional" del estado-nación para las poblaciones y/o pueblos indígenas peruanos. En realidad estamos ante el reconocimiento de culturas diferentes en derechos que para indígenas necesita establecer el actual estado-nación peruano, que quiere sobrevivir y no perecer. Es decir, no cambian las relaciones de poder y de dominio en tanto el derecho oficial reconozca derechos a otros, a los que dada la naturaleza de su proyecto elitista y excluyente, no puede aceptar realmente como iguales para el disfrute del poder y la riqueza. Esta idea de la diferencia y la diversidad como dominación (del estado-nación) está tanto en las ideas sobre la modernidad de Habermas, Giddens o Beck, como en las ideas de pensadores postmodernos como Lyotard y Vatimo, que como dijera Salazar Bondy, encuentran eco aún en nuestros postmodernos y legisladores de todos los colores.

La construcción del yo y el otro en sociedades traumatizadas como la peruana, en la que subsiste el estado-nación autoritario y excluyente, en la que priman procesos civilizatorios raciales, que sirven para retroalimentar conductas sociales de supuestas inferioridades culturales, es parte de un proyecto histórico inútil, arcaico para la política y que no nos servirá de mucho en este siglo. Podría pensarse sin sentido que la cholificación, el mestizaje o el ascenso al poder de indígenas como Toledo o la dirigente campesina Paulina Arpasi, de origen Aymará, harán posible alguna vez en el imaginario nacional un proyecto diferente. En lo esencial, la diversidad de actores y roles, que se hace evidente desde la liquidación de la servidumbre indígena por el General Velasco Alvarado, se encuentra, está agrilletada por el proyecto histórico que la República

criolla no supo superar; proyecto que recrea la idea del otro tutelado bajo nuevas modalidades, como puede verse en la idea que se tiene de las autonomías indígenas en las propuestas de reforma constitucional que se vienen debatiendo, en las que subsiste la idea que se tiene del indígena, la idea de que éste no deja, ni debe dejar de ser un disminuido cultural para el ejercicio del poder y la soberanía.

Esta visión re-modernizada del otro indígena no es un defecto propio de nuestra miopía para entender la historia y el futuro de la nación peruana, se observa también en los cambios constitucionales de los estados-nación latinoamericanos que han reconocido derechos a los pueblos originarios bajo la influencia de movimientos indígenas radicalizados, y del Convenio 169 de la OIT.

He escuchado de sus mejores espadachines y defensores, quienes sienten una sincera solidaridad por los *runasimis*, que muestran respeto y admiración por su arte colorido y creativo, decir que no debe asustarse a las élites criollas con el reconocimiento de derechos a nuestros pueblos indígenas, en particular, de su derecho a la autonomía y el gobierno de sus territorios. ¿Nacionalismo étnico?. A mi no me cabe ninguna duda de que necesitamos de él, pero es poco lo que podemos esperar si no imaginamos un proyecto histórico que a la vez nos permita no solo afirmarnos en nuestra vertiente andina, sino, en la multiculturalidad de pueblos indígenas que no pueden seguir invisibilizándose en derechos colectivos que desde el que cede, desde las élites que detentan el poder y controlan la economía y la riqueza nacional, creen que es su derecho limitarlos, recortarlos o trasgredirlos cuando les venga en gana.

Para pensar en un nuevo proyecto histórico alternativo, al que tenemos derecho todos los peruanos, una consulta básica es el libro de Gerardo Ramos *Una Visión Alternativa del Perú* y, también, las ideas del líder del pueblo Puquina Javier Lajo, quien aporta desde la racionalidad andina una forma diferente de ver la vida del país y su devenir. Para esta racionalidad, el principio de todo no es lo *uno* universalizable, característico de todo proyecto moderno o postmoderno, sino la idea de lo complementario, del *par* creador y dinamizador de una sociabilidad que prescinde de relaciones de dominación; idea del *par* que está en la leyenda de Manco Capac y Mama Ocllo, y que socialmente cobra forma en la complementariedad y reciprocidad no sólo de los sujetos, sino de estos con el ser de los dioses y los seres de la naturaleza.

El actual proyecto histórico de la modernidad-globalización vuelve sobre lo *uno* dominante, tras la des-mixtificación de lo único y homogéneo para abrir paso al reconocimiento de las diferencias culturales de los otros que deben ser aceptadas por las sociedades democráticas que no las tienen todas consigo y que buscan evitar el despertar de los indígenas. Así éste proyecto restablece la dualidad de lo único y lo diverso para conservar y reanimar el mito de la civilización occidental, sin aproximarse demasiado a la dualidad de las cosmovisiones de la complementariedad andina, para las que es casi innecesario detenerse en los derechos de las minorías, de género o en la subjetivación de lo objetivo, ya que es práctica usual de sus sociedades.

El actual proyecto moderno, incluso el que sin certidumbre se experimenta en nuestra sociedad, necesita hacer visibles las diferencias o nuestra diversidad cultural tan sólo como derechos específicos a culturas y cosmovisiones de vida que han demostrado que son inextinguibles. El sujeto que esta visibilidad quiere, no es un sujeto de rupturas, sino uno que debe someterse complacidamente a las condiciones de lo obvio de la globalización y de la dominación colonial post industrial; proyecto que tiene la astucia de invisibilizar o virtualizar el poder dominante, expansivo y totalizador. Así, lo invisible inextinguible seguirá siendo objeto y no sujeto histórico, y el espacio de nuestra historia seguirá siendo ocupado por la cultura occidental y no por las culturas de lo humano diferente.

Proyecto Histórico Andino?

En realidad el único proyecto histórico dominante que hemos tenido es el occidental, y lo característico de él es ser extraño a nuestra historia ancestral y a lo nacional. La modernidad que he-

mos conocido y que intenta recrearse en el reconocimiento constitucional de nuestra diversidad cultural no se aleja mucho de este proyecto, en tanto no deja de imaginar lo "indio" como un conjunto de derechos recortados que deberán permitirles sobrevivir culturalmente en los espacios de sus comunidades actuales. Este proyecto, repetitivo en lo incierto, en la centralidad del poder, en lo extraño y ajeno, necesita cambiar lo accesorio para que no cambie el ejercicio del poder del Estado. Al ceder derechos políticos a los indígenas para que tengan representación parlamentaria a través de los partidos políticos, lo hace con la finalidad de evitar el derecho de éstos al gobierno de sus territorios, ricos en recursos naturales y de los que no pueden disponer libremente. Así, el estado-nación "peruano", conserva su dominio sobre los recursos naturales no sólo con fines fiscales, sino, fundamentalmente para preservar las relaciones de colonialidad inherentes al capitalismo mundial y su sujeción a los externo y extranjerizante.

El proyecto andino que intentara Tupac Amaru II con la Revolución de Tinta, no pudo dejar de ser milenarista y de estar influido por los Comentarios Reales del Inca Gracilazo de la Vega. Este proyecto ha tenido su secuela en los movimientos indianistas que nacen en el Perú después de la Conferencia de Quetzaro en México en 1947, que nos dejan la idea pasadista del restablecimiento del Tawantinsuyo, secuela indianista que no tuviera ninguna influencia real sobre los indígenas peruanos y que las etnias vinculadas al poder vieran no sólo despectivamente, sino incluso con menosprecio por su arcaísmo.

Quizás su antecedente más próximo sería el de la Confederación Peruano-Boliviana que se intentó inmediatamente después de la independencia. En realidad, constituida la Confederación, Chile envía dos expediciones militares al Perú para derrotar a Santa Cruz por que ésta podía convertirse en un peligro para sus intereses en el Sur. Santa Cruz derrota a la primera incursión militar chilena, pero comete el error militar de dejar que las tropas invasoras se retiren, y el error político de creer que Inglaterra garantizaría la paz. Santa Cruz en las pugnas internas por el poder de nuestra joven república es derrotado por Gamarra entonces Prefecto del Cusco, y en su rivalidad con éste, intenta entonces separar al Sur del Perú. Gamarra, invade Bolivia e intenta conformar dicha confederación con un gobierno sumiso al Perú con la colaboración de los generales bolivianos Blanco y Loayza, pero es derrotado en la batalla de Ingavi de 1841. Este período de nuestra historia, entre el derrocamiento de Bolívar en 1829 y la derrota de Ingavi de 1841, es un período de definiciones territoriales y nacionales que estuvieron lideradas por líderes mestizos con sangre aymará como Santa Cruz y sangre quechua como Gamarra. Ambos, intentaron un nacionalismo étnico Peruano-Boliviano, que hubiera probablemente prosperado si Santa Cruz o Gamarra no hubieran sido derrotados.

Actualmente, el proyecto andino es más un sueño que una pesadilla, no alimenta aún ninguna utopía nacional y al parecer le interesa solo a las élites intelectuales de origen indígena, a los nuevos movimientos "indianistas" y de algunas Ongs que trabajan con poblaciones indígenas. Incluso, no se imagina como nacional, sino como un proyecto que involucra a Perú, Ecuador y Bolivia. No hay nada escrito, está en la oralidad de los líderes quechuas y aymarás que han despertado, y de lo único de lo que están seguros es de que nuestra sociedad no tiene futuro si persiste en modernizarse desde la racionalidad occidental y no desde la racionalidad andina.

Esta racionalidad, la andina, no se reduce al uso de la tierra, a su sensibilidad o a la pasión con la que los indígenas han defendido sus culturas. Es sobre todo un proyecto de vida distante y diferente de la modernidad que imaginarán Mariátegui o Haya de la Torre, modernidad que repite como proyecto Flores Galindo cuando negando la posibilidad de otra utopía andina, creía que lo mejor que podía ocurrirnos es si a la mística y la pasión milenarista de nuestros pueblos quechuas se le añade el socialismo moderno. Para los nuevos intelectuales indígenas, sus líderes y políticos el desafío no es integrarse en mejores condiciones en la modernidad occidental o la globalización, sino, integrar a la modernidad en las mejores condiciones de un proyecto andino. Su visión de la sociedad no es excluyente, y por su cosmovisión, que tiene en la *chacana* su simbo-

lismo de puente abierto a otras culturas y etnias minoritarias, como son las italo-peruanas, arabe-peruanas, judío-peruanas, sino-peruanas, afro-peruanas, etc., es sobre todo incluyente y solidaria.

Imagina a la sociedad peruana como una sociedad de pueblos o etnias, en la que el poder se comparte, se re-distribuye hacia los pueblos indígenas reconstituidos. Admite que esta inversión del mundo no es fácil después de 500 años de exterminio de sus culturas y aculturación de sus poblaciones. Imagina la unidad de un nuevo Estado-Nación representando proporcionalmente a los pueblos y etnias; y para ello, no parte de las ideas de la teoría política moderna sobre el Estado, sino, de sus ideas sobre la reciprocidad, y de la práctica usual en sus comunidades en las que el poder se comparte y es ejercido por los mejores gobernantes y servidores de sus ayllus. Contrariamente a lo que piensan quienes defienden o

promueven los intereses de empresas y multinacionales interesadas en la explotación de los recursos naturales que se ubican en el territorio de sus comunidades, considera que la riqueza se comparte y está dispuesto a llevarse bien con todos. Si estas ideas que son el fermento de un proyecto histórico andino, no nos resultan útiles a todos los peruanos, escribamos entonces en la puerta de nuestra historia del siglo XXI que esta por hacerse, que somos una nación mestiza sin derecho a construir su futuro, y que el futuro les pertenece a los indígenas.

José Mendívil, Investigador Responsable Proyecto Histórico para el Perú, Universidad Ricardo Palma