

**«ORTOGRAFÍA INDOAMERICANA»:  
VANGUARDISMO E IDENTIDAD NACIONAL  
EN EL *BOLETÍN TITIKAKA***

Cynthia Vich

Uno de los objetivos principales de la política de represión cultural que caracterizó al régimen colonial en el área andina fue el de acabar con el quechua como el sistema de comunicación aceptable y eficaz a nivel administrativo, económico y cultural. A pesar de que en diferentes momentos este idioma fue aprovechado como mecanismo para acceder más efectivamente a la población indígena con el propósito de evangelizarla, el quechua fue rápidamente relegado a una posición fuertemente negativa frente al proceso de occidentalización por medio del cual se intentaba «civilizar» a los indígenas. El menosprecio hacia la cultura andina empezó entonces por la desvalorización de su lengua, que fue subestimada al considerarla incapaz de ser utilizada legítimamente dentro de la «cultura letrada».

Como se sabe, el advenimiento de la etapa republicana no modificó en lo absoluto la situación diglósica de un país como el Perú, sino que más bien la reforzó con un concepto criollo de nación que moldeaba la identidad nacional a base de los intereses específicos de la minoría dominante. Como lo ha señalado Rodolfo Cerrón Palomino, en los nuevos estados hispanoamericanos de esta época jamás fue debatido el problema de la «lengua nacional». Los criollos asumieron que ésta era el español ya que la idea de nación, a pesar de ciertos discursos «integradores» excluía sistemáticamente a la población nativa, que sin embargo constituía la base social sobre la que se asentaban los nuevos estados.<sup>1</sup> Por lo mismo, la escritura institucionalizada que definía al Perú como nación no hizo más que consolidar las enormes diferencias de poder entre las lenguas que

1. Rodolfo Cerrón Palomino, «Aspectos sociolingüísticos y pedagógicos de la motosidad en el Perú», en Rodolfo Cerrón Palomino, Gustavo Solís Fonseca, eds., *Temas de lingüística amerindia*, Lima, Concytec, 1989, p. 157.

se hablaban en el país y la respectiva carga simbólica que se le atribuyó a cada una. Es así como el bilingüismo (o plurilingüismo) en el Perú se ha caracterizado siempre por «una jerarquización rígida que concibe en el imaginario y en la práctica cotidiana al castellano como la lengua del poder [...] y al quechua (o a cualquier otra lengua ancestral) como una lengua de uso limitado relativa únicamente al desarrollo interno de las comunidades rurales.»<sup>2</sup>

Como mecanismo de control hegemónico, tal marginación lingüística ha sido y sigue siendo solo una de las manifestaciones más obvias de un rechazo que, mediante complejos mecanismos de poder, se ha esforzado por ocultar una realidad social tan compleja como la peruana. Aunque no sin contradicciones, a finales del siglo pasado, Manuel González Prada criticó fuertemente la ceguera nacional frente a la población y la cultura indígenas, y su protesta fue el primer paso del proceso de reestructuración, redefinición y democratización del imaginario nacional que, especialmente hacia finales de los años veinte y con el soporte ideológico mariateguiano, constituyó la base del movimiento indigenista en el Perú.<sup>3</sup>

Como proyecto ideológico, el indigenismo buscó levantarse en contra de una acción continua que desde tiempos coloniales había intentado amputarle a la población peruana el componente cultural indígena que siempre debió representar un aspecto clave en la imaginación de su identidad. Me estoy refiriendo a que el indigenismo cuestionó la perspectiva asimilacionista cuyos fines reclamaban la aculturación como única vía de acceso a la modernidad. Precisamente, la dialéctica entre tradición y modernidad fue uno de los debates más generalizados durante los años veinte, cuando el impulso modernizador de la vanguardia vino a redefinir su funcionalidad de acuerdo a las realidades nacionales de cada uno de los países latinoamericanos.<sup>4</sup> De ahí que para un sector de la vanguardia peruana las reivindicaciones indigenistas fueron las que marcaron la pauta de la tan proclamada modernidad.

Aunque muy poco estudiado, el *Boletín Titikaka* fue una de las publicaciones periódicas de mayor alcance en América Latina durante los cuatro años de su circulación (1926-1930). La revista fue fundada por Gamaliel Churata y otros intelectuales puneños conocidos bajo el nombre de «Grupo Orkopata». Esta agrupación adquirió amplia visibilidad en el campo cultural latinoamericano de esos años ya que el *Boletín* estableció una impresionante red de canjes que lo

2. Virginia Zavala Cisneros, «El castellano de la sierra del Perú», en Hiroyasu Tomoeda, Luis Millones, eds., *La tradición andina en tiempos modernos*, Osaka, National Museum of Ethnology, 1996, p. 82.
3. Manuel González Prada, «Nuestros indios», en *Páginas libres. Horas de lucha*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.
4. Ana Pizarro, «Vanguardismo literario y vanguardia política en América Latina», en *Araucaria de Chile* (Madrid), 13 (1981): 85.

conectaba con más de 80 otras publicaciones periódicas en todo el continente. A través de este sistema de intercambio, intelectuales y artistas vinculados a revistas como *Amauta*, *Martín Fierro*, *Contemporáneos* o la *Revista de Avance*, colaboraban en el *Boletín*, de la misma manera en que los puneños encontraron otros espacios de publicación a través de estos contactos. Gracias a este mecanismo, el grupo Orkopata logró romper su aislamiento geográfico con respecto a las ciudades capitales, cuestionando así la polaridad margen/centro.

Como proyecto cultural de dimensiones interdisciplinarias, la revista promovía la poesía, la pintura indigenista, el cuento corto y sobre todo el ensayo ideológico que era el género que constituía el eje del debate intelectual de esos años. A grandes rasgos, el *Boletín* se afiliaba ideológicamente a la teoría del «nuevo indio» de Uriel García, y a partir de ésta proponía procesos transculturadores como la estética del «indigenismo vanguardista» de la poesía de Alejandro Peralta.<sup>5</sup> Lo que en esta ocasión me propongo estudiar no es, sin embargo, la concreción poética del «indigenismo vanguardista», sino analizar las implicaciones de este concepto a partir de una de las propuestas más originales que auspició el *Boletín* en su intención de unir el espíritu de vanguardia con la reivindicación cultural e ideológica del indigenismo.

En su décimo séptimo número, y bajo la firma de Francisco Chuqiwanka, la revista presentó un singular «manifiesto» bajo el título de «Ortografía indoamericana».<sup>6</sup> El texto está precedido de un epígrafe de Unamuno que lee: «Revolucionar la lengua es la más honda revolución». Me permito entonces reproducir el manifiesto en su totalidad:

#### ortografía indoamericana

- 1.- qada letra no rrepresenta mas qe un sonido elemental imbaryable qalqyera que sea la qombinasyon qe forme
  - 2.- qada silaba no tyene mas de una boqal - las silabas de una palabra se qwentan por el numero de sus bocales
  - 3.- qada palabra se escribe qomo se pronunस्या
5. Actualmente me encuentro preparando un estudio detallado sobre la definición teórica y las realizaciones prácticas del «indigenismo vanguardista» a partir de las poéticas de Alejandro Peralta y Carlos Oquendo de Amat.
  6. Como su mismo autor lo señala posteriormente, este proyecto ya había sido publicado por primera vez en 1914 en *La Escuela Moderna. Revista Mensual de Pedagogía de la Escuela Normal de Varones de Lima* (BT25B:1). A partir de este momento, haré referencia a los textos citados del *Boletín Titikaka* (para el que usaré las siglas BT) colocando la información sobre el número y la página entre paréntesis, siguiendo el formato apenas usado.

EDITORIAL TITIKAKA - syendo la K una letra ejsotiqá en el qastellano los idyomas keshwa o inqa i aimara la an adoptado para rrepresentar un sonido gutural elemental propyo arto frecuente en sus palabras

pronunsyada la palabra keshwa TITIKAKA qorrejtamente bertida al qastellano sijnifiqa RROQA DE PLOMO ¡qe ejspresibo nombre para una editoryal! parodian-do podria desirse qe la PRENSA (se entyende la prensa libre) es la rroqa de plomo sobre la qe el ombre edifiqa i perpetua su progreso

i lwego si por asosyasyon de ideas rreqordamos la ermosa leyenda de MANQO KAHPAJJ i MAMA OJJLLO la apoteosis de la pareja indya de la pareja umana salyendo de las pristinas awas del titikaka en dibina misyon sibilisadora de la primitiba MADRE AMERIQA es indudable qe ese nombre es aun mas qomprensibo

bien pwes - la editoryal titikaka bajo la direjsyon de jobenes de ideales amplia-mente umanos qe son los mas grandes ideales de la epoka i quyo BOLETIN es ya una rebelasyon viene a rrealisar una funsyon necesaria para la sibilisasyon de los kollas - keswas i aimaras de la rrejyon - desde su desanalfabetisasyon qon la qartilla asta su qultura propya con el peryodiqo i el libro propyos

f r a n s i s q o  
c h u q i w a n k a

(BT 17:1)

No es ninguna novedad afirmar que la ruptura de diversos aspectos del lenguaje (fonéticos, sintácticos, gráficos, etc.) constituyó una de las más generalizadas «tradiciones» de los movimientos de vanguardia tanto europeos como latinoamericanos. Los más diversos tipos de «rebeliones» o rupturas lingüísticas fueron moneda común entre los sectores de la «avanzada intelectual» de esos años. Entre los procedimientos más generalizados se pueden destacar dos: la supresión de los signos de puntuación y el juego con los caracteres gráficos de las palabras. Ambas experimentaciones intentaban romper el fluir continuo del discurso verbal y dotar a los textos de una estructura y de un movimiento que enfatizara su aspecto visual. La recepción de la poética del «caligrama» de Apollinaire y del «espacio en blanco» mallarmeano fue así transculturada en la obra vanguardista de poetas como Vicente Huidobro, César Vallejo y Carlos Oquendo de Amat, entre muchos otros.<sup>7</sup>

En otro nivel, se puede decir también que la experimentación lingüística de los vanguardistas latinoamericanos entroncaba con una tradición que desde el siglo XIX insistía en el establecimiento de una «lengua americana» por oposición a una herencia lingüística colonial y estática que se intentaba desplazar. En el caso

7. Cabe recordar que los vanguardistas no fueron los primeros en realizar cambios de este tipo. En el siglo XIX, una de las más interesantes experimentaciones que rompen con el carácter lineal del texto se la debemos al venezolano Simón Rodríguez, el maestro de Simón Bolívar. Véase Simón Rodríguez, *Obras completas*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975.

peruano fue nuevamente González Prada quien propuso una serie de alteraciones ortográficas (el reemplazo de la «y» por la «i», de la «g» por la «j», etc) con el objetivo de cuestionar la dependencia cultural y formar la «nueva» nación peruana.

Por estas razones, el manifiesto que presentaba el *Boletín* no ofrecía gran novedad respecto al común de otros textos —llámenseles vanguardistas o no— que ya se habían mostrado agresivos frente al lenguaje y su establecida institucionalización escrita. Sin embargo, lo que marca su importancia y subraya su singularidad es la naturaleza de la «revolución lingüística» que plantea, y la relación de esta misma con la situación de diglosia lingüística y cultural no resuelta a la que me referí al principio de este ensayo. Dentro del carácter imperativo y programático que caracteriza a todo manifiesto vanguardista, los contenidos de «Ortografía Indoamericana» aspiraban a articular los principios renovadores «modernizantes» de la vanguardia con el trasfondo ideológico y las claves culturales del indigenismo como redefinición del espacio y del imaginario nacional.

El texto aparece acompañado de una «nota» —supuestamente aclaratoria— de Gamaliel Churata. En ésta puede verse cómo el director del *Boletín* abogaba por la importancia de la propuesta del manifiesto insertándolo en una línea de continuidad con respecto a las renovaciones de la lengua escrita hechas por González Prada, quien «dejó señaladas aunque no explícitamente las capitales diferencias del habla española con la indoamericana» (BT17:1). Esta afirmación resulta interesante no solo porque parece implicar que el manifiesto presentado concretizaba efectivamente lo sugerido por el autor de *Horas de lucha*, sino sobre todo por el fervor continentalista característico del discurso político de esos años, al que el *Boletín* se adscribía. En este caso, la revista puneña se encontraba respaldando un proyecto de «autonomía» lingüística del español americano.

Participe de una postura ideológica de notables filiaciones con la filosofía de la raza cósmica del mexicano José Vasconcelos, Churata valoraba «el genio popular de la lengua indoamericana» (BT17:1) como la culminación y el soporte del proceso de independencia iniciado en la emancipación de España. De manera bastante similar a la de Vasconcelos, Churata presuponía como usuario de esta «lengua inédita» a un nuevo hombre americano que sería el encargado de disolver, en magnífica síntesis, las oposiciones raciales y culturales del continente, y de esta manera acabar con el conflicto entre la civilización occidental y las culturas ancestrales de América.<sup>8</sup>

Cabe entonces preguntarse en qué consistía exactamente esta revolución y cuáles eran sus principios reguladores. Así, puedo empezar observando que los cambios con respecto del español estándar operaban exclusivamente a nivel

8. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 298.



ortográfico para intentar reproducir en la escritura algunos de los fenómenos fonéticos característicos del español andino, vale decir, de aquel español que tiene como eje la interferencia de rasgos del quechua y del aimara. Las tres reglas ortográficas que presiden el manifiesto apuntaban a consolidar un sistema gráfico que se acercaría a la pronunciación del castellano realizada por hablantes que tenían al quechua o al aimara como lengua materna. De esta manera, el objetivo político era legitimar un habla bilingüe que presentaba notables interferencias en la pronunciación del español.

En contra de lo establecido, y proclamando que la lengua oral debía subordinar a la escritura, el manifiesto no solo exigía la eliminación de ciertas grafías o «letras» utilizadas por el español estándar, sino también la supresión de ciertos accidentes fonéticos como los diptongos o las combinaciones consonánticas que representan sonidos distintivos (la «ch», por ejemplo). Teniendo en cuenta la inexistencia de diptongos en el quechua y en el aimara, el propósito era respetar al máximo la fonética de las lenguas indígenas y hacer que la escritura del castellano se ajustara a ésta. Tal y como lo señalara posteriormente Chuqiwanqa, se trataba de «escribir qomo se abla. I en qonseqwensya leer mas fásil i qorrejtamente» (BT 25B:2). En opinión de Chuqiwanqa «el lengwaje onomatopéyco es el más ideofonético natural i lo qreo muy apresyable para nwestra ortografía bangwardista» (BT 25B:2).

Según Churata, el objetivo de esta revolución ortográfica era lograr una unidad escritural representativa que «acercara» el español a las lenguas ancestrales mediante el establecimiento de reglas ortográficas comunes para facilitar la alfabetización de los indígenas. Este sistema buscaba disolver las arbitrariedades ortográficas del español permitiéndole a los que lo aprendían como segunda lengua diferenciar los sonidos y así pronunciar de manera distinta cada representación gráfica. En este sentido, puede decirse que el alfabeto de Chuqiwanqa tenía una intención pedagógica concreta y partía de una observación bastante acertada de la realidad lingüística. Sin embargo, los limitados alcances de su efectividad aparecen inmediatamente si observamos no solo la falta de control que tiene el mismo autor sobre el alfabeto que propone, sino sobre todo la inconsistencia del proyecto con respecto al sistema de escritura de la misma publicación que lo auspiciaba, que lo ignora casi por completo. Quiero decir, el manifiesto de Chuqiwanqa aparece como un intento aislado y marginal dentro del propio *Boletín*.

Al respecto, quisiera detenerme a apreciar los momentos en que el alfabeto de Chuqiwanqa no aparece sostenible ni siquiera por su propio autor. Inmediatamente después de las tres reglas que aparecen en el encabezado del manifiesto, el texto continúa con una «explicación» de las razones y la importancia de los cambios propuestos. Si nos detenemos a observar la escritura de las palabras «representar» (segunda línea del texto que sigue a las reglas del manifiesto) o

«rreqordamos» (octava línea), podemos apreciar que el fonema vibrante múltiple del castellano se ha transcrito con el uso doble de la grafía «r», con la aparente intención de diferenciarlo gráficamente del fonema vibrante simple, que se pronuncia de modo distinto. Podemos reconocer en este caso el propósito pedagógico destinado a evitar confusiones al momento de la pronunciación. Pero lo que falla es que en este caso no hay espacio común alguno entre el español y el quechua. El problema radica no solo en que esta transformación parece olvidarse de la inexistencia del fonema vibrante múltiple en el quechua —que caracteriza el sonido asibilado del español andino (también conocido como la «r» serrana)—, sino que además el planteamiento aparece inconsistente, ya que puede verse que se escribe «rebelasyon» (línea 15) con un uso simple de la grafía «r» al principio de la palabra, mientras que en la misma línea se continúa con el uso doble en la palabra «rrealisar». Algo similar ocurre en el caso de los diptongos. Considerando que el sistema fonológico quechua no cuenta con secuencias vocálicas, en el manifiesto éstas se sustituyen por el uso de semivocales («glides») como las que se representan con la «y» y la «w». Pero aquí también el postulado falla, ya que puede verse cómo el texto mantiene la ortografía estándar de palabras como «necesaria» (línea 15), «bien» (línea 13) y «biene» (línea 15).

Pero inclusive en el caso que no hubieran ocurrido las inconsistencias que acabo de mencionar, la radicalidad de esta posible «red común de comunicación» (BT 17:1) resulta muy débil en sus intenciones de presentarse como un mecanismo de resistencia cultural efectivo. En primer lugar, su postura indigenista no llegó a cuestionar en lo absoluto las relaciones coloniales entre el español y las lenguas indígenas al haber elaborado un proyecto cuyo máximo nivel de radicalidad era el de facilitar y acelerar el aprendizaje del español, la única lengua reconocida en ese entonces como oficial y «nacional» en el Perú.

Como fue usual dentro del movimiento indigenista peruano, caracterizado principalmente por las relaciones de heterogeneidad que estableció respecto a su referente, una revista como el *Boletín* solo incluyó, en sus treinta y cinco números, seis poemas en quechua, presentados más como curiosidades que como parte de un proyecto político que promoviera una diversidad cultural de naturaleza más «orgánica», en el sentido gramsciano del término. En este sentido, el proyecto propuesto por el manifiesto «Ortografía indoamericana» no marcó un cambio de percepción fundamental con respecto al problema de la legitimidad lingüística peruana. La propuesta del *Boletín* no alteró de ningún modo la percepción generalizada que veía al español como la única lengua posible en el campo de la «cultura letrada». Sin embargo, las intenciones del momento auguraban resultados mucho más alentadores, en tanto se creía que con este alfabeto el quechua y el aimara estaban ingresando al mundo de la legitimidad escrituraria. Abogando por la validez y la efectividad de su «alfabeto syentifigo bilingwe i asta trilingwe», Chuqiwanqa afirmaba que su adopción por

fin borraría las fronteras discriminatorias entre las lenguas posibilitando un futuro y mayor desarrollo literario de las lenguas indígenas:

I qyen sabe si asi la literatura propia de estos ermosos idyomas onomatopéycos i ejspresibos de los matises más baryados del sentimiento i la ajsyon llegara a un grado de qultura qe no podemos imaginar!! (BT25B: 1)

Como bien lo ha señalado Jorge Schwartz al analizar comparativamente éste y otros proyectos similares, el deseo utópico de definir una identidad nacional encontraba como una de sus soluciones una actitud de parricidio lingüístico frente a la herencia colonial (el español «castizo») que ideológicamente se justificaba en el interés por la lengua, la cultura y la población indígena.<sup>9</sup>

Por otro lado, y esto a un nivel más profundo de análisis lingüístico, las limitaciones de la propuesta del manifiesto se encuentran en que éste solo tomaba en cuenta algunos fenómenos de interferencias fonéticas propios del contacto entre el quechua y el español, pero no reconocía en ningún momento los fenómenos gramaticales y semánticos que caracterizan la totalidad del complejo proceso de contacto de lenguas y que conforman, entre otros, los rasgos constitutivos del español andino. Quizás la falta de rigurosidad, la naturaleza intuitiva y las desviaciones demagógicas de proyectos como éste —cuyos alcances revolucionarios resultan bastante superficiales— no hayan sido más que la otra cara de un populismo ideológico que terminaba promoviendo una castellanización no menos asimilacionista que la oficial. Por esto mismo, no debe olvidarse que la intelectualidad que estaba detrás de una revista como el *Boletín* pertenecía a un sector urbano que aunque periférico en su condición provinciana y mestiza, se encontraba en una situación de emergencia social, cultural y política que le abría posiciones reales en el debate nacional del momento, en una coyuntura bastante receptiva a sus reclamos que no volvería a repetirse hasta los años sesenta.

Por ello, no sorprende el alto nivel de exageración retórica con el que el *Boletín* consideró la propuesta de Chuqiwanqa como elemento revolucionario dador de autonomía e identidad postcolonial al pueblo indígena. No solo se le estaba otorgando a este proyecto el poder que cualquier lengua tiene en la formación de una nación, sino que gracias a éste se auguraba ingenuamente «la salvación espiritual» de América Latina.

Sin embargo cabe subrayar que dentro del fervor indigenista proyectos como la «Ortografía indoamericana» no eran fenómenos aislados ni producto de intelectuales desconocidos o completamente marginales. Para mencionar un

9. Jorge Schwartz, «Lenguajes utópicos. 'Nuestra ortografía bangwardista': tradición y ruptura en los proyectos lingüísticos de los años veinte», en *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*, vol. 3 *Vanguardia e Modernidade*, Campinas, Editorial da Unicamp, 1995, p. 39.



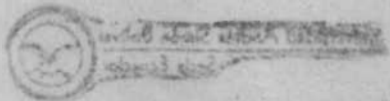
ejemplo adicional, en el hoy casi mítico ensayo *Tempestad en los Andes*, Luis E. Valcárcel —uno de los líderes del indigenismo cuzqueño y colaborador frecuente del *Boletín Titikaka*— también se había pronunciado ampliamente en contra de la sujeción «al yugo de la gramática española» que enfrentaban las lenguas indígenas. Postulando la necesidad de la «rebeldía ortográfica» como aspecto esencial para la formación de la «lengua nacional», Valcárcel insistía en que debía romperse «el último eslabón de la cadena» imponiéndose lo que él entendía como «el léxico andino». Valcárcel veía en lo que llamó «la nueva grafía» el «símbolo de la emancipación» tan ansiado por el pueblo indígena de la sierra peruana.<sup>10</sup> Vanguardismo e indigenismo se unían así en la voluntad de crear un nuevo lenguaje apropiado para el «país nuevo» en el también «nuevo» continente americano.<sup>11</sup>

Para concluir, debo afirmar que cualquier evaluación crítica de la propuesta de la «Ortografía indoamericana» no debe perder de vista el hecho que ésta no fuera adoptada de forma sistemática ni siquiera por la misma institución que la promovía. Como mencioné anteriormente, más allá de las rupturas en la puntuación o en la ortografía que ya he reconocido como fenómenos típicos de la estética vanguardista, no se encuentran en el *Boletín* textos que adopten completamente los preceptos del manifiesto. El único que lo hace es el poema «Adán» (BT21:4) de Antero Peralta Vásquez, colaborador frecuente de la revista puneña.

Además, al reflexionar sobre los supuestos beneficiarios reales de la reforma ortográfica (es decir, los indígenas en proceso de castellanización), es fácil darse cuenta del nivel de artificialidad de propuestas como ésta, que no pueden dejar de ser leídas como elaboraciones intelectuales que difícilmente logran trascender el ámbito específico del campo intelectual. Como es bien sabido, las lenguas y las transformaciones lingüísticas nacen en los hablantes y no en la literatura. Evaluando el rol que en todo caso hubiera cumplido una propuesta como la de la «Ortografía indoamericana», ésta aparece como un fenómeno creado de modo intencional y artificial, resultando inevitablemente paralelo y desconectado de la misma habla del pueblo frente a la cual se pretende ser fiel. A pesar de la importancia de un proyecto como éste basado en su rechazo a una recepción pasiva y mecánica de la normativa lingüística del español y a sus intenciones de legitimar lo oral frente a lo escrito, el intento falla en su propia artificialidad. Por lo mismo, vale la pena reflexionar sobre los limitados alcances prácticos y la poca

10. Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima, Editorial Universo, 1972. Todas las citas vienen de la página 100.

11. Schwartz, 33.



densidad anticolonial de propuestas como ésta, que resultan muy reveladoras de las bases sociales sobre las que descansaba una compleja y contradictoria retórica de reivindicación social como la del indigenismo de esos años.

La reflexión crítica sobre los aspectos políticos de la cultura, que se desarrolló en los años treinta y cuarenta, no debe perder de vista el hecho de que esta reflexión se produjo en un contexto de profunda crisis social y política. El indigenismo de esos años no fue simplemente una reacción a la explotación colonial, sino que representó un intento de redefinir la identidad nacional y de promover cambios sociales profundos. Este movimiento intelectual y político buscó unir a las diversas comunidades indígenas y mestizas en torno a una visión común de la patria y del futuro del país.

Una conclusión importante de esta reflexión crítica de la época es que el indigenismo no debe ser visto simplemente como un movimiento de reivindicación social, sino que debe ser entendido como un proyecto de transformación social y política. Este proyecto buscó no sólo mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, sino también promover cambios estructurales en la sociedad peruana. El indigenismo de esos años fue un fenómeno complejo que reflejó las tensiones y las aspiraciones de una sociedad en plena transición.

Además, la reflexión sobre los aspectos políticos de la cultura debe tener en cuenta el hecho de que el indigenismo de esos años no fue un movimiento homogéneo, sino que estuvo compuesto por diversas corrientes y tendencias. Algunas de estas corrientes buscaban una mayor autonomía para las comunidades indígenas, mientras que otras se centraban en la promoción de la cultura indígena dentro del marco de la cultura nacional. Esta diversidad de enfoques refleja la complejidad del movimiento y su impacto en la sociedad peruana.