

RACISMO Y ETNICIDAD

Christine Hünefeldt
Cecilia Méndez
Marisol de la Cadena

SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL

5



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

RACISMO Y ETNICIDAD

Christine Hünefeldt

Marisol de la Cadena

Cecilia Méndez

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

5



PERÚ Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco



PERÚ Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica: (511) 618 9393



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.º 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

RACISMO Y ETNICIDAD

Serie diversidad cultural 5

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19390

ISBN: 978-612-46863-7-5

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365, Cusco.

Índice

Presentación	6
Introducción	8
Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854 <i>Christine Hünefeldt</i>	12
El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú <i>Marisol de la Cadena</i>	54
Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú <i>Cecilia Méndez</i>	98
Fuente de los artículos	146
Sobre los autores	147

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie “Diversidad Cultural”, que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

Se sostiene como una verdad fuera de toda duda que en el Perú tenemos un racismo solapado. Que el control social, lo políticamente correcto y hasta el mestizaje actúan como elementos que disuaden los agravios racistas sostenidos y abiertos. Los cambios sociales de las últimas décadas, las migraciones, la andinización de las ciudades, habrían acabado con el viejo orden oligárquico de inicios de la república. Podría parecer, que hacia adelante, gracias a esta ebullición social, se ofrecen poderosas razones para creer ahora sí, en un país más democrático, con ciudadanías diferenciadas culturalmente, pero iguales políticamente.

Los trabajos que reunimos en este volumen nos invitan a pensar históricamente sobre nuestra organización social, y hacerlo con detalle, observando tanto los procesos del siglo XIX y XX como la propia construcción de nuestra imagen de estos tiempos, analizando lo que pensaron y escribieron nuestros intelectuales sobre raza, etnicidad, clase y nación.

Algunos de los elementos que hilvanan estos textos son las formas dinámicas con que observan las identidades étnicas o raciales y los roles que de ellos se desprenden en la interacción social. Hünefeldt muestra los mecanismos de dominación que pesaron sobre las mujeres esclavizadas, pero sobre todo, cómo emplean la institucionalidad colonial tardía y republicana

inicial para ampliar sus márgenes de autonomía, y cómo desde los roles domésticos y el espacio privados desestabilizan el orden jerarquizado y estamental. De la Cadena analiza cómo se ha construido este racismo invisible peruano desde las élites ilustradas y la propia academia. Del mismo modo, ve que las categorías como mestizaje, clase o cultura han contribuido a definir nuestro modo de entender el racismo sin razas ni cuerpos diferentes, sino más bien arraigado en lo “cultural”, lo ilustrado y sus caminos para conseguirlo, en este caso, la educación.

Paradójicamente la educación no sería (solo) formadora de sujetos de derechos sino un mecanismo para legitimar exclusiones y pertenencias a lo nacional. Méndez también enlaza su reflexión sobre los cambios sociales más bien contemporáneos y lo que la élite procuró construir como identidad y proyecto nacional desde el pesimismo; el pesimismo de quienes no acaban por incluir en sus ideas de país a las mayorías que lo han habitado en el campo, sobre todo.

Este volumen conversa, además, de modo fructífero con el libro número dos de esta misma serie, pues agrega a los problemas de ¿construcción, reconocimiento?, de nuestras identidades, la mirada de nuestros intelectuales sobre lo étnico, la diferencia y la desigualdad.

★ ★ ★

Con esta publicación continuamos la serie “Diversidad cultural” del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición de la ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán en un formato de bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialoguen entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, diciembre de 2014

**Mujeres: esclavitud, emociones y
libertad. Lima 1800-1854**

Christine Hünefeldt

Lima: el problema y el contexto

La esclavitud y la diferencia de los roles sexuales entre los esclavos documentan dos temas de gran importancia en la actualidad. El primero es el tema de la subordinación de la mujer esclava, dada su inserción en el aparato productivo y por tanto, su condición de explotada. El segundo es el de los mecanismos que la llevan a un eventual sometimiento y a su reclusión en la esfera doméstica. Ambos temas han sido tratados en la bibliografía existente desde diversas perspectivas.

Las interpretaciones de mayor radicalidad sobre la especificidad de la situación de la mujer esclava —es decir, aquellas versiones que niegan un proceso igual de supeditación de la mujer esclava y de la mujer en general— provienen, básicamente, del ámbito feminista.

Hace ya casi medio siglo, Frazier (1939) planteaba la superioridad hogareña de la mujer esclava. A partir de sus enunciados, se desató una discusión que en trabajos más específicos ha encontrado desmentidos y confirmaciones. Defensores existen a uno y otro lado¹.

¹ Para una síntesis reciente sobre este tema, véase: White (1983), pp. 248-261.

Son dos las preguntas centrales que es necesario responder para inclinar la balanza en uno u otro sentido. En primer lugar, ¿cuál es el carácter de la inserción femenina en la vida de trabajo? Dicho de otra manera, ¿una igualdad en la vida productiva determinaba una igualdad a nivel de la relación de pareja? En segundo lugar, ¿cuáles son los mecanismos de dominación social?, ¿cómo se definen las jerarquías entre las mujeres y entre hombres y mujeres? Detrás de esta pregunta se esconde, evidentemente, el problema del control de la reproducción, particularmente importante para entender los procesos de transformación de un sistema esclavista a uno capitalista².

En las páginas que siguen nos proponemos ilustrar ambas preguntas, aproximándonos a la vida cotidiana de la mujer esclava en un ámbito urbano —donde encontraremos las mayores oportunidades de diversificación ocupacional— y en un periodo que para el Perú marcó el final de la esclavitud (1800-1854); es decir, el periodo más cercano a la “transformación oficial” del sistema.

Las estadísticas existentes para el periodo en cuestión documentan un proceso de paulatina desaparición de la esclavitud (ver cuadro). En los cinco distritos de la capital, en 1839, solo quedan, sobre un total de 54 628 habitantes, 4 792 esclavos, que a su vez representan el 60.5 % de la población esclava total del país (Córdova y Urrutia 1839:18-19). En el plazo más largo, no solo disminuye la población esclava sino la población negra

² En el transcurso de los dos últimos años, este tema ha merecido particular atención en dos revistas, *New Left Review* y *Studies in Political Economy*, donde los autores intentan dilucidar las bases materiales de opresión de la mujer frente a la componente biológica de la diferenciación sexual. Presión capitalista y determinismo biológico son considerados como los dos elementos centrales para explicar condicionamientos distintos para la inserción de la mujer en el aparato productivo. Para una reseña reciente sobre esta discusión ver Lewis (1985) y Mullin (1985).

en general. Para 1884, se calcula que chinos³, negros y mulatos no ascendían sino al 20.2 % de la población total de Lima, representando los hombres esclavos el 14.5 % sobre la población masculina; y las mujeres esclavas solo el 5.7 % sobre la población femenina total de Lima (Clavero 1885:28). Probablemente esta disminución se refleja en el aumento de la población mestiza. Es significativo, además, que en 1792 el porcentaje de mujeres esclavas en Lima-ciudad sea más alto que el de los hombres (52.5 % frente a 47.5 %). De otro lado, si se considera Lima-partido, que incluía a las haciendas del entorno limeño, el porcentaje es de 63.0 % y 37.0 % respectivamente (Jacobsen 1974: 89). Es decir, había una mayor concentración de población esclava femenina en el ámbito estrictamente urbano.

La vida cotidiana de la mujer esclava urbana transcurría en tres ámbitos diferentes: en el servicio doméstico en la casa de sus amos; en la calle, como jornalera, pero como residente en la casa de los amos; y como mujer jornalera que vivía fuera de la casa de los amos. En cualquier situación podía ser madre y esposa, pero veremos que el significado de este hecho varía de acuerdo a su inserción socio-ocupacional.

Ventajas y peligros de la convivencia

El tipo de tareas asumidas por los esclavos en la unidad doméstica del amo estuvo estrechamente ligado al estatus social de este. Una mayor cantidad de esclavos no solo significaba un estatus social más elevado para amos y esclavos (frente a sus congéneres), sino también una división de las tareas cotidianas, en sí, una dedicación predominantemente en función de la marcha de la casa, pero también un trato más formalizado y menos familiar. Si bien las tareas para los esclavos de familias menos

³ Chino, en este caso, es un descendiente de mulato con indio.

puedientes se multiplicaban, también había algunas ventajas: se creaban las condiciones para una mayor familiaridad en el trato cotidiano, dando lugar a relaciones de dependencia con múltiples frentes. Sobre todo, a nivel de las relaciones amo-esclava se generaban modalidades de convivencia ajenas a la esclavitud como el concubinato o la barraganía.

La convivencia originaba lazos afectivos. Solo en raras ocasiones el acceso sexual del amo a la esclava se daba violentamente, o, en todo caso, la violencia estuvo encubierta por la conveniencia⁴.

Lorenzo Rioja, asentista del ramo municipal de pregone-rías, comerciante y casado, fue amo de María Isabel. La esclava había nacido en casa del amo, quien la aventajaba en muchos años. Cuando cumplió catorce años, señala María Isabel:

(...) fue su solicitud tener trato de ilícito comercio para conmigo; se me hizo preciso condescender por dos motivos; el primero por la superioridad de amo; el segundo porque el interés facilita la mayor repugnancia; y siendo cierto que cuando mas se abentaja en nosotras el interes, tanto mas se propaga el alivio; i aqui que yo buscaba mi descanso por medio del agrado ficticio que mi referido amo hacia para conmigo (caso 226).

El amo manifiesta su interés en la esclava y esta a su vez obtiene ventajas: ropa, buena comida, buen trato y en algunos casos, la libertad. Por sí sola, la esclava difícilmente podía cambiar su condición de esclava a corto plazo, pero tenía el camino abierto para aliviar su condición. Se interioriza la supremacía

⁴ Esta es una idea plasmada en términos más generales por Foucault (1977) cuando asevera que la sexualidad es un punto medular de engarce de las más variadas relaciones de poder, que a su vez serían expresión de una multitud de estrategias, reflejo de relaciones sociales y de poder más vastos. El poder sexual no es solamente represivo.

del amo por ser tal y se le endosa la culpa moral de la transgresión de los postulados eclesiásticos, pero no se olvidan las ventajas personales. Esta actitud no fue un fenómeno aislado. Las esclavas conversaban entre sí sobre estos problemas, y al parecer también los amos intercambiaban opiniones.

Estoy bien serciorado [señala el amo de María Isabel] y lo están con mayor motivo muchisimos amos, que han sufrido de sus Esclavas semejantes falsas imputaciones, y han experimentado una tan fatal suerte, que no es nueva, sino muy antigua, y muy trillada esta especie de Demandas, con que si de facto no se llega a conseguir la libertad, se logra de contado la soltura, el livertinage, y el vivir por mucho tiempo a costa de fomentar un mal pleito, burlandose del amo (...).

En derecho porque no hay Ley que conceda la libertad a la Esclava por el trato torpe con el Amo; y unicamente la hay para que esos y la alcahueteria se repunte por una servicia espiritual. Del mismo modo deve decirse que no hay Ley que de personeria civil a los Esclabos para contratar, y de consiguiente valor alguno a sus contratos: mucho menos a unas estipulaciones que produzcan la obligacion del amo a favor de la Esclava, y en la Esclava la accion contra el Amo (caso 226).

El esclavo no tenía personería jurídica por lo que no podía entablar demandas judiciales. Sin embargo, el derecho hispano y canónico concedían la posibilidad de queja y recomendaban la enmienda tanto del amo como del esclavo. El esclavo usó de este derecho. Propiedad y esclavitud en este contexto se perfilan como condiciones no reconciliables, que dificultaba la tarea de mediación ejercida por la Iglesia. Frente al éxito y la capacidad reivindicativa creciente de sus esclavos, alentada y hecha posible por la interferencia eclesiástica, los amos sentían que se estaba socavando su autoridad y sus derechos de propiedad.

El derecho amparaba la propiedad, pero al parecer, la realidad caminaba a mayor velocidad.

María Isabel responderá al escrito anterior de su amo: “Bien es que el acceso del amo corresponde a sebisia espiritual pero no el estupro y birgenidad corrompida porque esta tiene la pena de la libertad y mas habiendo mediado pacto o palabra que se debe haser cumplir por todo ligor para exémplo de amos presipitados que abusan de la potestad” (caso 226).

La libertad para la esclava se convierte en una exigencia. En cuanto el tipo de agresión o “servicia espiritual” no está definida, la esclava ante la ley se ampara en su condición de mujer estuprada y reclama para sí los derechos de tal; así, los tribunales deben hacer cumplir la palabra y los pactos, estando ello afincado más en la honorabilidad de la persona que en la fijación de lo que una palabra empeñada frente a un esclavo debe significar. La esclava puede asumir que está considerada en los códigos de honor y del derecho vigentes también para el resto de la sociedad.

Los propietarios de esclavos vivieron cotidianamente los peligros de estos argumentos. El tono general de las afirmaciones y las reivindicaciones no solo sirve para obtener justicia a título personal, sirve también para enunciar postulados de principio en función de los agravios sufridos, aún si finalmente la gestión no es exitosa.

Durante más de seis años, hasta la muerte de Lorenzo Rioja en 1814, la presencia de la esclava fue motivo de continuas rencillas en el interior de la casa, en la que no solo vivían Lorenzo y su esposa, sino también las hermanas de este. Repetidas veces Lorenzo se vio enfrentado a las recriminaciones morales de sus hermanas y su mujer. Su relación con la esclava no fue un secreto ni dentro de la casa, ni en el barrio, ya que en más de una ocasión tuvo que recurrir a los servicios de una partera. Cuando Lorenzo muere, será su esposa quien asuma el litigio pendiente con la esclava. María Isabel no logra obtener la libertad, pero es finalmente vendida a otro amo en 200 pesos (caso 226).

Aún más evidente fue la cercanía emocional entre esclavas y amos en aquellas circunstancias en que el amo no estaba casado o vivía separado de su legítima mujer. Por esta vía, muchas esclavas quedaron incorporadas plenamente a las unidades domésticas para asumir de lleno las tareas tradicionalmente encaradas por la esposa. Servían en su reemplazo y era más barato mantenerlas. “El temor a la pobreza persuadía al celibatismo” (Macera 1977:312), al menos en lo que al celibatismo sacramentado se refiere. Mantener a una esposa, en aquel entonces, costaba por lo menos 12 pesos mensuales. Una esclava podía aportar un jornal diario (ya sea alquilándola a terceros o permitiéndole tareas fuera de la casa) que fluctuaba entre 4 y 8 reales (aproximadamente 20-30 pesos mensuales). Es decir, no solo cumpliría con las tareas domésticas, sino que además se autoalimentaba, podía producir excedentes para el amo y eventualmente más esclavos. En este contexto, solo el color de la piel más blanco y las aspiraciones de ascenso social justificaban el matrimonio. Por su parte, la esclava que había encarado tareas de esposa no admitiría fácilmente ser tratada o castigada como esclava.

María Mercedes Oyague, parda esclava de un militar, propietario de una tienda pastelería, durante un año crió a la hija de su amo. Cuando este solicitó sus servicios, ella estaba trabajando para otro amo. Señala María Mercedes que:

(...) con mucho empeño queriendo dar el dinero de mi valor, hasegurandome necesitar una criada para la crianza y compañía de una Niña hija suya de menor edad por estar separado de su lado de Maria Encarnacion, su muger Lexitima”.

Logró convencerla. No transcurrió mucho tiempo hasta que la crianza de la hija se convirtiera en algo más. “Como siempre estava a su intento el dicho mi amo por no tener muger alguna en aquella epoca todo fue estrecharme a su liviandad, como en efecto haviendome echo la protesta de otorgarme la

dicha carta de libertad, al fin condesendi en ello, viviendo a su lado y anchura”. Pasados algunos años, el amo pretenderá castigarla depositándola en una panadería⁵, y provoca el profundo resentimiento de la esclava. Ella insistirá en conseguir la libertad o al menos a un nuevo amo. El amo señalará que no tiene inconveniente en libertar a la esclava, pero en los hechos logra retenerla no presentándose a los comparendos decretados por la curia y esquivando la entrega de la carta de libertad (caso 434).

El doble papel asumido por la esclava en la unidad doméstica hace difícil la definición y la delimitación tanto de la esclavitud como de los modelos de convivencia de la pareja. Esto no solo revela una característica específica de la sociedad limeña y los mecanismos de su articulación social, sino también representa una respuesta, a nivel de las relaciones personales, a una situación de crisis que revierte a favor de la esclava. La esclava fue un reservaría de capital, ya que podía ser vendida cuando la situación lo requería. Y el hecho de que esta no siempre fuese una opción fácil para el amo, revela la existencia de relaciones afectivas, entre ambos. Estas relaciones señalan el resquebrajamiento de los principios de la esclavitud. A pesar de que los amos, al parecer, no titubearon en recurrir a mecanismos de castigo, que por ser propietarios tenían, también es cierto que no siempre lo que se quería recuperar era la simple propiedad.

Matea Neyra fue “asaltada con impulsos vehementes y promesas” por el marido de su ama, don Juan Balada. Se mantuvo durante largo tiempo en “ilícita amistad, y vajo la firme creencia de que me havia de cumplir la palabra que me havia dado”. Don Juan Balada se vio precisado a vender a la esclava no pudiendo cumplir su promesa.

⁵ Lugar en los que esclavos cimarrones o ladrones eran depositados para, a manera de castigo, trabajar engrilletados en la preparación del pan.

Salí de su poder [relata Matea] a otro dominio, pero a poco tiempo volvió a instar solicitandome con mas esmero, y diciendome que si no me havia cumplido la promesa no havia sido por falta de amor sino por su escases, que oi se hallava en otra suerte, y que me dejase comprar de nuevo, que a pocos tiempos seria libre como me lo havia prometido.

El amo habla de amor, la esclava de ilícita amistad, que además impidió que contrajera matrimonio con un hombre libre de “conocido trabajo y honrradez, quien me solicitava con esmero viendo mi disposicion para el trabajo.

Matea regresa al poder de D. Juan, pero al observar que este incumple sus promesas (y hay que recordar que darle la libertad era entregarla en matrimonio a otro hombre), ella acude al marqués de Fuente Hermosa, amigo de don Juan, a cuya presencia “confeso su delito”. El marqués en un escrito a la curia respalda la versión de Matea. Finalmente, sin embargo, se elude la puesta en libertad de la esclava aduciendo que la esclava pertenece a la mujer de don Juan y no a él (caso 402).

Por otra parte las preocupaciones de D. Agustín Menéndez Valdez, quien fuera acusado por su esclava de haber estado “cometiendo el pecado diariamente”, se inscriben en la misma lógica emocional. Pedía que la esclava le fuera restituida porque “pueda pereser a manos de alguno de esos hombres abandonados, con quienes es yndispensable se berse para su subsistencia” (caso 6).

Las relaciones de amos con esclavas fueron un secreto abierto también para las esposas. ¿Qué pensaban y sentían frente a las esclavas, cómo reaccionaban, sobre todo, cuando justamente lo que estaba envuelto era el afecto hacia la esclava? Y, ¿qué sucedía con los mecanismos de subordinación, cuando dentro de la unidad doméstica la esclava eventualmente era depositaria de mejor trato y más privilegios que la esposa?

Después de cinco meses de matrimonio, Francisco Torquera de 55 años gritando en su casa a su mujer le decía:

(...) que Diablos o Demonios tuve entre el Cuerpo para hayerme casado con una cochina y Puerca como tu. Mejor hubiera sido que yo me hubiera casado con mi Criada Teresa que merece mejor haberse casado conmigo que no tu y es la que mas estimo: Tu para mi no sirves en comparacion a Teresa (caso 121).

El ideal fue el matrimonio que otorgaba como esfera de acción a la mujer legítima la casa y los hijos. Parece, sin embargo, que lo formulado por Francisco Torquera frente a su esposa, reflejaba las condiciones de vida objetivas y difíciles de comienzos de siglo. Era, además, una respuesta a nivel emocional de sentimientos de culpa y frustraciones enraizadas en una educación más orientada a la religión que a la práctica. La descripción de Torquera de sus primeros días de matrimonio revela esta situación:

[a poco tiempo conocí] la ninguna voluntad y amor que me profesaba, haciendolo patente con mil palabras de desprecio con que continuamente me zahería, y principalmente por haberse negado sin justa causa a prestarme el debido, tanto que aun las pocas ocasiones en que lo hizo obligada por mis instancias, fue siempre con repugnancia, y de unas maneras poco conformes. Asi resulto que a pocos dias de nuestro casamiento ya estuvimos divorciados en quanto al talamo, y dicha hiso separacion de mi mesa (caso 121).

La vida sexual de la pareja era parte de las obligaciones matrimoniales, la resistencia parte de la aureola de pecado que imponía la Iglesia y del código moral vigente. A pesar de que formalmente las restricciones eran acatadas y en una suerte de reconocimiento de culpa se buscaba explicaciones, la presencia de la esclava era una manera en que esta misma culpa podía ser aminorada. En una reversión del argumento de las esclavas

—aquel de que la relación ilícita con el amo debía desembocar en la libertad—, los amos podrán alegar inocencia, porque si fuese cierto que mantenían relaciones con la esclava, esta “no fuera tan tonta que no hubiere pedido ya su libertad por el hecho mismo de haber coabitado con su amo” (caso 121). Las ventajas, aunque a niveles distintos se desprendían para ambas partes de la misma situación. En este contexto la eficacia de las recomendaciones eclesiásticas tuvo serias cortapisas.

Una sociedad que daba cabida a tales recursos, tanto a amos como a esclavas, necesariamente abría las puertas de par en par no solo a la tan lamentada insubordinación de las capas bajas, sino también a algunas ventajas inmediatas a aquellos que sabían usarlas, tergiversando a la larga las relaciones de su-peditación y favoreciendo a los sectores dependientes. Parece, además, que las quejas de las esposas por las relaciones de sus maridos con esclavas atravesaron todas las capas sociales. En los casos diseñados hasta aquí, se trata de relaciones de esclavas con amos que se ubican a nivel de la burocracia militar y civil, y a nivel de pequeños comerciantes y propietarios de tiendas. Sin embargo, la nobleza limeña no estuvo exenta de “tacha”; en estos casos las murmuraciones crecían y la propagación de las noticias, con seguridad, no alentó un mayor recato entre los dependientes. Esta fue una situación que también se registra en otras ciudades sudamericanas, donde la presencia esclava era importante (Socolow 1980). La nobleza contaba con mayor cantidad de esclavos, y las predilecciones del señor de la casa por sus esclavas podían llevar no solo a convertir a la esposa en objeto de jocosidad y burla, sino también a la diferenciación de lealtades entre los esclavos dentro de la unidad doméstica.

En una carta reservada al Arzobispo Las Heras, la marquesa de Santa María plasmaba sus quejas:

(...) habiendo tentado todos los medios de prudencia para poner en acuerdo a D. Fernando Carrillo Marquez de Santa Maria mi legitimo esposo, no me han sido

bastantes para conseguir una vida social, y conforme a los deberes a que nos contrajimos por el sagrado vínculo del Matrimonio. Sabe V. E. que antes de ahora me vi en precision de separarme a un Convento con licencia de V.E. para ver si este movimiento causaba en su ánimo algun buen efecto. Mi corazón siempre bien dispuesto se prestó a sus insinuaciones con la enmienda que me prometio, y asi regresé a su casa; pero vien presto llegue a experimentar peores contrastes, especialmente desde que me faltó la Sombra de mi Tio el marqués de Casa Davila, empese a sufrir un manejo indiferente e insolente. En el gobierno interior, vi que una Chola y tres Sambas eran las que llevaban la vos, y que esto provenía de unos principios, que el pudor y la moderación me hacen callar. Era yo por esta causa mirada como un estropajo, en términos que estas entraban, y salian a mi presencia sin dispensarme los saludos de urbanidad y atención.

Yo sobrellevaba estos sucesos tan ofensivos a la Religion, y a mi propio honor por ver si mi silencio y discrecion enfrenaban tanto desorden. Mi nueba Separacion descubria aunque mudamente el desarreglado manejo de mi Marido; esta consideracion, y la de cuanto interesaba nuestra union a su honor, y a la educación de mis hijos, me obligo a sobrellebar aun con riesgo, y peligro de mi consciencia este torrente de desórdenes que solo he insinuado, mas llego a unos extremos que no he podido soportarlos (...). Yo veo que no puedo permanecer en este estado por mi nacimiento, y de mas circunstancias devo mirar por mi, en la libertad del siglo, aun que me comporte como hasta aqui, estoy expuesta a las opiniones del vulgo.

La marquesa se retira a un convento e inicia desde allí la lucha judicial por la recuperación de los bienes que le corresponden (caso 564).

Todas las armas que la esposa tenía a su alcance para hacer que el marido “entrara en razón” (alejamiento, convento o beaterio, intervención de un familiar de respeto) no lograban necesariamente alterar las predilecciones del marido, a tal extremo que “las criadas de su deboción habían declarado la guerra a las de mi servicio” (casos 74, 564). Ocasionalmente, el enfrentamiento escalaba hasta que, abiertamente, la esclava negaba obediencia a las órdenes recibidas de ambos cónyuges y fijaba un campo de decisiones propias en el marco de sus quehaceres cotidianos (caso 158). Las relaciones y los efectos creados con el roce diario fueron más efectivos que los decretos de la metrópoli para aliviar la opresión y los maltratos inferidos a los esclavos.

Una situación diferente y peculiar, a este nivel de interacción dentro de la unidad doméstica, está representada por la presencia de un esclavo que afianza sus relaciones con la ama. Dada una supeditación “natural” de la mujer, ¿qué sucedía cuando estas relaciones se daban? Ciertamente, los ejemplos no abundan. Porque aquí sí funcionaba la recriminación social, y porque la definición de papeles, hacía más probable que el esclavo accediera a la libertad; no recurriendo a los tribunales, sino al contexto de la relación personal. El castigo por violación impuesta al esclavo era feroz; sin embargo, la propia situación hogareña, el hecho de que el esclavo viviera en la misma casa, creaba situaciones en las que relaciones cercanas entre ama y esclavo podían darse, sobre todo si eran alentadas por la ama.

En el expediente seguido por Manuela Vargas Machuca y Francisco Bernardo Sánchez de la Concha por divorcio, luego de ocho años y medio de matrimonio, será el marido quien acusa a su mujer:

[Ella] se entregaba a este siervo con la mayor satisfacción, para que le espulgase la cabeza, y le desnudase las medias al tiempo de acostarse, le quitara la ropa, despues de despojada de ella para dormir, se le alcansase por la mañana

para levantarse; y finalmente prefiriendo su servicio en estas funciones al de la Criada: conque poniendo de su parte las premisas, todo el crimen de las consecuencias recayo en su sola persona, y así el castigo debió recaer en ella, y no en el siervo.

Al parecer, la relación con el esclavo databa de antes del matrimonio. El marido se lamenta de que su mujer no había sido virgen, y Manuela aceptando el hecho, señala que el causante del estupro no fue el esclavo, sino su perro faldero, como dirá D. Francisco, “por ocultar el cómplice del estupro, se hecha sobre si el crimen de la bestialidad”; es decir, todo menos aceptar la relación con el esclavo, luego de varios años de matrimonio y el nacimiento de varios hijos (caso 616).

Cuando se descubría la relación entre un ama y su esclavo, la primera siempre podía aducir haber sido violada. La recriminación moral (y física) recaería sobre el esclavo en salvaguarda del honor de la afectada. Más complicada era la figura cuando existían lazos de afecto y no había la posibilidad de liberar al esclavo. Como por definición la mujer no decidía sobre el destino de sus propiedades, solo el miedo a las críticas sociales movería a un marido a deshacerse del esclavo, y en la medida de lo posible sin pasar por los tribunales.

Si pudiéramos hablar de un mercado de emociones, diríamos que la ley de la oferta y de la demanda en un momento de crisis accionaba en contra del ideal matrimonial y a favor del concubinato y de las relaciones extramaritales. Ello se ve corroborado por los altos porcentajes de ilegitimidad⁶; en Francia con porcentajes más bajos se habla de una “bastardocracia”, pero en el caso de Lima, la propia ilegitimidad, creemos fue un

⁶ Provisionalmente nuestras indagaciones nos remiten a un porcentaje de ilegitimidad a partir de los libros de bautizos, que fluctúa entre el 35% y el 48% de acuerdo a los grupos

comportamiento social que devino paulatinamente en el afianzamiento de la población esclava, o dicho de otra manera, fue origen y consecuencia del escalamiento social del esclavo. La convivencia creó tanto por su proliferación como por el tono con que se buscaba el remedio ante los tribunales.

Una parte importante de las relaciones amo-esclava estuvo efectivamente representada por los hijos. Los hijos procreados bajo este tipo de relaciones subrayan los argumentos reivindicativos de las esclavas. Al mismo tiempo, representaron un dolor de cabeza para las autoridades coloniales. En 1966, H. Rodman indicaba la importancia de este hecho remitiéndose a las experiencias en el Caribe. En aquella oportunidad, proponía discernir, ante los altos índices de ilegitimidad, si se trataba de un comportamiento normativo o asocial, porque de ser lo primero estaríamos ante valores en contradicción con los valores de la sociedad; y, de ser lo segundo, el comportamiento de los sectores bajos estaría en contradicción con los patrones normativos. Con argumentos convincentes, señala que la interpretación correcta es la normativa, pero esta estaría basada en una utilización flexible del código moral, en lo que él denomina *value stretch*⁷. Como en el caso de la relación amo-esclava, también frente al problema de los hijos de los amos, lo normativo utilizado por las esclavas denota habilidad y conveniencia.

⁷ “By the value stretch I mean that the lower-class person, without abandoning the general values of the society, develops an alternative set of values (...). They share the general values of the society with members of other classes, but in addition they have stretched these values, or developed alternative values, which help them to adjust to their deprived circumstances”, véase: Rodman (1959), p. 209.

Los hijos de los amos

Desde Aristóteles hasta el siglo xvii no existieron dudas, en Occidente, acerca de la participación del hombre en el proceso de fecundación. Sin embargo, hasta entonces, era poco claro (y hubo una disputa que duró siglos) si era el ovario o el espermatozoide el que iniciaba la vida. En ambos casos, ya sea en el óvulo o en la “cabeza” del espermatozoide residirían pequeños modelos del ser humano que disminuirían *ad infinitum* y que según Leibniz contaban cada uno con su respectiva asignación de alma y pecado original. Es decir, era el conjunto de la humanidad envuelto en una serie de cajitas chinas. Recién a mediados del siglo xviii, se descubrió que no era casualidad que la unión de negro con negro resultaba en un hijo negro, y que blanco con negro resultaría algo intermedio, lo que llevó a concluir que debía haber una participación de ambos sexos. En 1854, finalmente, se observó con el microscopio por vez primera la fusión en el caso de los sapos (Tannahill 1980:344ff). En los hechos, la Iglesia optó por la teoría de que el ser humano se reproducía por la participación decisiva del óvulo femenino; de ahí que la esclavitud se heredaba por el vientre. Si bien la abolición de la esclavitud en el Perú probablemente estuvo más ligada al guano, tal vez la coincidencia de fechas entre el descubrimiento final del proceso de fecundación y la abolición de la esclavitud represente algo más que mera casualidad.

En una sociedad como la limeña, altamente “dispuesta” al mestizaje, los hijos de los amos representaban un eslabón de comunicación y también de conflicto. Frente a opciones anticonceptivas poco eficaces, los hijos irremediablemente nacían. Cómodamente, la legislación dejó el manejo moral de estas situaciones a la voluntad de los amos. Este podía reconocerlos o no, podía alimentarlos o no, podía venderlos o no. La decisión dependía de los afectos y los prejuicios (o la ignorancia) en juego. Es decir, una parte importante del problema de la reproducción esclava dependía de acciones individuales.

Este hecho encuadra la reproducción en un marco totalmente distinto a aquel propuesto en función de la esclavitud en plantaciones, lugar en el que el apoyo o no a la reproducción (el dilema *buy or breed*) dependía ante todo al parecer de la rentabilidad de la fuerza de trabajo y del valor de la cabeza del esclavo en el mercado⁸.

La virginidad, como en algunos de los casos anteriormente vistos, fue un bien valorado también por los esclavos. Pero, en último caso, el amo aduciría ser inocente. En el caso de los hijos, las huellas eran más visibles. La opinión de la esclava y sus sentimientos no podían simplemente ser descartados, sobre todo si está apoyándose en los valores de la sociedad en que vivía, probaba que el hijo o los hijos habían sido engendrados por el amo. Ello, sin embargo, dado el desconocimiento genético, el aferramiento a un ideal de una sociedad de castas y los prejuicios sociales, no era fácil. A pesar de esto, el argumento de la paternidad fue usado para afianzar pedidos de libertad.

En rigor de derecho [señalaba Norberta] él está obligado a darme la libertad por que ha tenido trato ilícito conmigo de cuya resulta nacio la expresada hija Manuela; y lo que es mas que habiendose impuesto Doña Teresa consorte legitima de dicho mi Amo de este trato y comunicacion criminal me ha castigado severamente, y con frecuencia no por mis malos procederes en los servicios domésticos, sino por venganza de haberse cerciorado de haber estado llana a la seduccion de su Marido (...). Yo debia gozar mi libertad, con mucha mayor razon mi hija Manuela; porque nadie podra concebir y la naturaleza se opone a que se ponga en venta la sangre de uno mismo, por con-ciguiente si mi Amo lo pretende por ser Manuela hija de

⁸ Un recuento reciente sobre este tema en los trabajos de Craton (1978) y Patterson (1967) se encuentra en Reddock (1985:66ff.)

el, este es un proposito monstruoso indigno aun de proponerse; y tan laxos de que exija sinquenta pesos por mi hija, antes bien esta en la obligacion de proporcionarle alimentos (caso 408).

La esclava estaba expuesta a los castigos del ama por supuestas faltas en el servicio doméstico y lo mismo era válido para los hijos, aun si estos eran del marido. A la rebeldía ante la idea de que la propia sangre fuera vendida, en el caso de Norberta, se suma la exigencia. Mientras que el amo está dispuesto a vender al hijo, la esclava reclama una aceptación de la paternidad con todas sus implicancias: libertad para la esclava, libertad para la hija y la manutención. La esclava no titubeará en recurrir a la ley vigente para exigir esto último, justamente porque la ley no definía las obligaciones de un padre-amo. La tarea de los fueros para dirimir estas demandas no fue fácil. Primero, era necesario saber si la esclava no mentía en cuanto a la paternidad del hijo. No faltan las acusaciones de los amos, quienes aducían que el argumento de la paternidad y del trato ilícito con las esclavas se había convertido en una práctica generalizada para acceder a la libertad y empañar el honor del acusado. El único medio disponible para evaluar la situación era el cotejo docto de la coloración de la piel. Dado un alto grado de mestizaje previo, se sabe que la pigmentación es un argumento poco convincente para establecer legitimidad. Los resultados de estas evaluaciones fueron redactados por los integrantes del Protomedicato de Lima. Más que obras científicas, los informes son testimonios referidos más al estatus del padre que a la demostración de la paternidad.

En el caso de Norberta el reconocimiento decía:

(...) examinada la citada Manuela con atencion a la clase de la Madre, que es la de Mulata blanca, quarterona; resultado, no ser fácil formar un concepto seguro de la hija, mediante a que, en el caso de haber sido procreada por

Español debería ser también la hija Española; y en el de proceder de Negro, o de mulato sería dicha muchacha mulata, o quarterona; como la madre, en cuyas tres Clases, esto es, de española, mulata o quarterona, no parece en su exterior que puede reputarsele; quedando más bien inclinado el juicio a que la citada Manuela pueda proceder de cholo; pero sin que en nada de lo expresado, pueda estarse, a unas conjeturas que son tan falibles (caso 408).

Lo comprometedor de estas evaluaciones residía en el hecho de que el hijo —aún siendo la madre esclava— podía ser declarado español si el padre lo era, y un español ciertamente no podía ser esclavo. Los aprietos en que se vieron las autoridades científicas y eclesiásticas de la época lo revela un dictamen insulso: calificar a una persona de chola. Hubo leyes que adherían obligaciones y derechos a los distintos grupos étnicos, pero entre ellos no figuraba el cholo y así quedaba a salvo la responsabilidad: frente al amo, a la esclava, al estado y la Iglesia. Por algún tiempo, todos podrían dormir tranquilos. Los sobresaltos provendrían de la divulgación de estos episodios y de una situación que crecientemente se hacía insostenible, no solo en el marco del ideario liberal, sino también frente a las exigencias “de principio” de la población esclava.

Los problemas enunciados se prolongarán hasta la abolición e incluso más allá. El viajero inglés Archibald Smith, en 1839, aseguraba que “tal es la influencia que los esclavos del servicio doméstico ejercen sobre los sentimientos y seguridad de vida de las familias, y se podría añadir que sobre las características físicas y morales de la comunidad, que sería imposible dar un cuadro concreto de la sociedad de Lima, sin primero pasar revista a la población esclava del Perú” (citado en Romero 1980: 26).

Dadas las implicancias sociales de la presencia de hijos de amos en la unidad doméstica, es probable que solo una pequeña parte de las quejas fueran ventiladas en los tribunales.

Más factibles y menos ruidosas eran las soluciones, dentro de las cuatro paredes. Estas incluían, con entusiasmo cambiante, a los hijos dentro de las labores, y ocasionalmente, dentro de los privilegios correspondientes a los hijos legítimos. Así lo revelan algunos juicios de filiación iniciados después de la abolición de la esclavitud.

En 1857, Cesilio Alvarado sigue un juicio contra la testamentaría de su padre D. Felipe Alvarado. Necesita probar en este juicio que es hijo natural de D. Felipe y Catalina Paniso, esclava. Cesilio aducirá que “yo solo me he ocupado en servicio de mi Padre durante toda mi vida teniendo aun en sus bienes la administración y la vos activa”. Testigos prominentes —entre ellos varios comerciantes y mineros— corroboran las afirmaciones de Cesilio. Su hermana —que de acuerdo a Cesilio es también hija del mismo padre y de la misma madre— señala en un escrito que Cesilio no fue sino esclavo de su padre; ella se considera heredera única del padre. Cesilio prueba su filiación con su carta de libertad en la que se dice que D. Felipe y Catalina Paniso tuvieron cinco hijos, de los cuales Isabel —la hermana—, y él son dos (caso 1001).

La gama de posibilidades abierta a la población esclava a partir de su situación dependiente describe al esclavo en el contexto urbano. Su presencia fue, sin duda, una fuente de recelos continuos y también de desgarramientos a nivel de las relaciones familiares. El esclavo no esperó ser parte de la sociedad, sino que encontró modalidades para afianzar su presencia también desde el interior de la unidad doméstica. Desde la perspectiva de los amos, la presencia esclava debió dislocar las relaciones familiares en la medida en que se encubría a los hijos esclavos; y también, porque los amos cayeron en su propia trampa: el fácil acceso a las esclavas en el largo plazo era una cortapisa a sus pretensiones de propiedad. Aquí, nuevamente, la diferencia interpretativa frente a una situación de plantaciones es notoria. Por la vía de la inserción doméstica y las características del mestizaje no fue posible ejercer el control sobre la

reproducción, control que en el caso del sur de los EE. UU., el Caribe, el Brasil y en general en las áreas de plantaciones, hizo posible la transformación de una economía esclavista a una economía de creciente mecanización y finalmente capitalista (Reddock 1985). Aquí, la mecánica fue el chantaje emocional con base en la moral que estaban obligados a cumplir y a hacer respetar. El espacio y la contradicción que partía de aquí fue utilizada, convertida en bonos de ventaja personal y expresada en términos colectivos. Las válvulas se fueron abriendo paulatinamente, pero no sirvieron orgánicamente de base a intereses concretos de clase.

Gran parte de la vida “tipo familiar” del esclavo se insertaba en la de los amos, pero no solamente a través de los hijos de los amos. Al margen de si los hijos eran del amo o no, una práctica usual fue la “asignación de vientres”. Esta estrategia permitía un reparto equitativo entre los hijos legítimos del amo que eran hermanos de un bien (los esclavos) que se multiplicaba por sí solo. Además, hasta que uno de los hijos de la familia propietaria abandonaba la casa se respetaba el binomio madre-hijo. Una vez que los hijos legítimos del amo abandonaban la casa paterna, la probabilidad de que la unión familiar —no necesariamente residencial— perdurara, hacía que la familia tuviera algún tipo de garantía de que no sería desperdigada arbitrariamente y a lugares distantes. Era en todo caso, una práctica más humana que la venta de niños esclavos con paradero desconocido, hecho que también se dio. Si como se señala, la práctica usual fue la descrita, parece probable que la venta de niños esclavos se diera solo cuando la propia familia propietaria no tenía hijos, ya fuera porque la necesidad material no permitía criar y alimentar una boca más, o porque se requería dinero para algún otro fin. A través de los hijos legítimos del amo, la esclavitud tenía una continuidad de afecto en el interior de la unidad doméstica. El hecho de que hijos de propietarios e hijos de esclavos crecieran juntos hacía que la propia ilegitimidad fuera considerada como un elemento de segregación

bastante débil. La nueva relación creada a partir de la modalidad hereditaria descrita perpetuaba la lealtad entre amo y esclavo mediante una relación familiar y personal. Esta relación explica, en algunos casos, por qué a pesar de haber logrado capacidad de acumulación, una esclava jornalera permanecía en su condición de esclava, y también por qué muchos casos de paternidad del amo nunca fueron reclamados ante los fueros. Sin embargo, a mediados del siglo XIX (y tal vez antes) una vida matrimonial independiente y fuera de la unidad doméstica del amo estaba firmemente afianzada, aún si permanecía sujeta a algunas limitaciones.

El amo en la vida conyugal de los esclavos

Ante las acusaciones de esclavas dirigidas contra sus amos, los fueros civiles y eclesiásticos tendieron a favorecer la potestad y la propiedad de los amos. Era una manera de resguardarse de la avalancha de las exigencias formuladas. En el caso de los esclavos casados, la Iglesia tuvo que tomar decisiones que favorecían al esclavo. El arma fue el matrimonio. Consecuente con sus postulados de fe, la Iglesia alentaba los matrimonios entre los esclavos en su lucha contra el amancebamiento, la inmoralidad, la vida escandalosa y la superstición.

La vida sexual debía darse dentro del matrimonio, todo lo demás era pecado. El fervor de la Iglesia se vio respaldado por una cédula real, fechada el 31 de mayo de 1789, en la que se disponía fomentar el matrimonio entre los esclavos aun si estos pertenecían a amos diferentes. Los propietarios deberían ver la manera de unir a los cónyuges y los esclavos tendrían el derecho de libre acción matrimonial (Labarthe 1955:9).

Sin embargo, los amos no siempre entendieron por qué ello tendría que ser a costa suya (caso 65). En la parroquia de Santa Ana en 1808, sobre un total de 763 esclavos repartidos en

187 unidades domésticas, solo 132 estaban casados, un 17.3 %⁹. Este porcentaje revela la efectiva resistencia de los amos a los matrimonios de sus esclavos, y da una idea aproximada del porcentaje de esclavos casados que residían fuera de la unidad doméstica de los amos. Un esclavo casado no podía ser trasladado libremente de un lugar a otro, y menos fuera de Lima; ni siquiera podía ser vendido sin aprobación de la curia. Y como esta estaba más interesada en mantener la unidad conyugal, las limitaciones impuestas a la voluntad del amo fueron notorias.

A pesar de ello, los amos tenían la sartén por el mango. Era indispensable su consentimiento para que un esclavo pudiera casarse, es decir, antes del matrimonio la potestad del amo era indiscutida. Después del matrimonio, la Iglesia tenía gran peso en las decisiones fundamentales que afectaban la vida del esclavo cuando este pedía su intervención. Para el propio esclavo, el matrimonio era una vía para acceder a más libertad en sus relaciones con el amo y también a mayores recursos de defensa. Por ello, las estrategias que amos y esclavos usaron unos para rehuir el consentimiento, otros para conseguirlo u obviarlo están ampliamente documentadas. Junto a la racionalidad de las alianzas matrimoniales y al manejo de los conflictos conyugales, los argumentos vertidos para obtener el consentimiento evidencian la manera en que la población esclava afrontó la oposición al matrimonio por parte de los amos y el fraccionamiento de la vida familiar y con ello la contradicción fundamental entre esclavitud y libre elección conyugal.

Para contraer matrimonio, era indispensable el consentimiento paterno; tanto para hombres como para mujeres. De no existir dicho consentimiento, las penas impuestas por lo general conducían a la exclusión de la herencia (Gilbert 1947: 38-39). La todopoderosa voluntad paterna comienza a resquebrajarse ante el cuestionamiento promovido por los “ilustrados” en aras

⁹ Véase: Archivo Arzobispal (AA), Estadística, 1808.

del afianzamiento de las libertades individuales (Mariluz 1960: 94). En el caso de los esclavos el consentimiento no era formulado por los padres, sino por los amos, tanto porque el propietario era dueño de la vida de sus esclavos, como porque —al menos inicialmente— pocos esclavos contaban con la presencia de sus padres. La libre elección del cónyuge era un derecho que desde el siglo VII fue formulado por la Iglesia (Goody 1983). A pesar de las estipulaciones este requerimiento fue parcialmente esquivado, tanto en Europa como en la Lima colonial. Si bien es cierto que para los esclavos no se aprobó el principio de libre consentimiento, en los hechos era ejercido (Konetzke 1946: 20). Casi pareciera incluso que el esclavo —al no podersele castigar con la exclusión de la herencia— tenía mayores libertades de elegir al cónyuge. La falta de consentimiento de los padres era sancionada socialmente, pero el no consentimiento del amo podía ser obviado sin mayores consecuencias. Una vez casado —con o sin consentimiento— el esclavo solo podía ser “descasado” en caso de que uno de los contrayentes hubiera asegurado ser libre, sin serlo (caso 346) y ello solo si uno de los desposados hacía un reclamo. Dentro de los márgenes de la esclavitud las respuestas a la oposición del amo pueden ser agrupadas en cuatro modalidades: la búsqueda de un amo más condescendiente, la negación de la potestad del amo sobre las decisiones matrimoniales, la fuga y la intervención de la curia. Una alternativa diferente fue la compra de la libertad, es decir una respuesta que se ubicaría fuera de la esclavitud, por la vía de los jornales.

Pablo Salazar, mulato libre convenció al propio arzobispo de que las razones esgrimidas por el amo de la esclava con la que deseaba casarse eran arbitrarias. El arzobispo por su parte encargó a un licenciado religioso para que “cortase de raíz el escándalo que versaba en la oposición”. El amo aducía que la esclava se había fugado con el mulato para casarse, y que por tanto le había dejado de contribuir los jornales.

La esclava vuelve y está encinta. Mientras Pablo sigue el litigio contra el amo, este había depositado a la esclava en una

panadería, lo que según Pablo no perseguía otro fin que el de privarla de la comunicación con él. La curia vuelve a interceder y exige que se constate la preñez de la esclava. No existe un fallo en este caso, pero en ocasiones similares la curia dictamina a favor de la pareja a favor del matrimonio consumado, más aún, porque Pablo antes de la fuga de la esclava había ofrecido al amo pagar el importe de su cabeza para liberarla y el amo había rechazado el ofrecimiento (caso 561).

Al parecer, en el transcurso de aproximadamente medio siglo, la potestad del amo se había reducido notoriamente como consecuencia de dos factores: la decidida intervención de la Iglesia y un sintomático avance de las exigencias de los esclavos. En una situación similar a la descrita, hacia 1750, el hombre libre para casarse con una esclava tenía que usar de una compleja estrategia para exponer ante los fueros su caso como una excepción: “tendrá que llegar a la disolución de la servidumbre en este caso particular sin que ello pueda ser considerado como un ataque a la idea de la servidumbre en general” (Trazegnies 1981: 156). Cincuenta años más tarde la oposición del amo a la vida matrimonial, a dar su consentimiento y a recibir el pago por la esclava serían interpretados como “un escándalo” que podía promover la intervención directa del propio Arzobispo de Lima.

Por su parte el amo, para evitar que el esclavo forzara su consentimiento buscando —con el argumento del matrimonio— la buena pro de los fueros eclesiásticos, podía aumentar arbitrariamente el precio del esclavo intentando dificultar e incluso imposibilitar que el esclavo pudiera comprar su libertad o pudiera ser trasladado a otro amo (caso 251). Otra estrategia utilizada era sentar una denuncia real o fingida por robo o algún delito criminal contra el esclavo (caso 243). Ambas posibilidades demoraban el matrimonio pero no lo impedían.

Vida matrimonial y familiar: libertad con conflictos

El deseo de una vida matrimonial entre los esclavos no solo se evidencia a través de la creación de estrategias como el jornal esclavo y el uso de todos los medios posibles para obtener el consentimiento de los amos, sino también a través de una sistemática oposición a la voluntad de los amos, cuando estos querían trasladar a sus siervos a otros lugares dentro de la ciudad o fuera de portadas. En todos los casos en que se dieron quejas por este motivo, la decisión final de la curia respetó la existencia del matrimonio y obligó al amo a mantener unida a la pareja (casos 71, 114, 133, 358, 365, 485, 621). La resolución de la curia fue la misma incluso cuando el amo no sabía que su esclavo o esclava era casado (caso 64). Esto, ocasionalmente, llevó a juicios de redhibitoria contra quien previamente había vendido al esclavo. Al parecer, fue sobre todo en el periodo analizado cuando se recurrió al argumento matrimonial no solamente para evitar que la pareja fuera separada, sino también para lograr que un matrimonio pudiera volver a unirse. Los esclavos que durante décadas habían aceptado la separación impuesta por el amo, ahora buscaban ante los fueros su reunión (casos 80, 188, 277). Estas tendencias apuntaban hacia un fortalecimiento de la vida matrimonial entre los esclavos como resultado del éxito obtenido en sus gestiones ante los fueros, pero también como resultado de las condiciones económicas y sociales creadas por los propios esclavos.

De manera cada vez más decidida, la transgresión del derecho que el esclavo tenía para llevar una vida matrimonial es respondida con formulaciones de principio, que por último cuestionan a los propios funcionarios eclesiásticos.

Quando me vendí [aducía Domingo] fue con la condición de que siempre viese a mi Esposa, y por tanto no salí afuera, con que por que causa haora *quiere impedirse*

una cosa tan de mérito como la Que franquea la Iglesia Nuestra Madre sin mas razón que ser los amos déspotas aun mas que los superiores Eclesiásticos haciendo tan escandalosos divorcios, propios solo de unas causas sumamente criminales (...). Yo no pido se me entregue absolutamente ni que se perjudique a la Ama en servidumbre si solo se me permite asociarme con ella en las horas desocupadas ni que perjudiquen a sus queaseses (caso 592, énfasis mos).

De manera similar, Antonio Marris, otro esclavo casado argumentaba que:

Es constante, que los Amos no tienen un dominio despótico para disponer de los Esclabos del modo que quieran, pues aunque ellos tampoco pueden ser perjudicados, pero siempre que el Esclabo les proporcione el dinero de su importe, deben acceder, sin ponerles la condición de lugar, a menos que tengan algún delito. Sí, señor, mi Mujer, noha cometido alguna atrocidad para ser expatriada, ni de que se le pribe de su Marido, no pudiendo seguirla, por ser también Esclabo (caso 194).

La exigencia de que el amo debía aceptar el importe del valor de su esclavo cuando este lo ofreciese indica no solo que el esclavo podía efectivamente abonar el importe, sino también la lucidez con que el argumento era manejado al sustentarse en las expectativas matrimoniales. También en este contexto, las contradicciones entre los postulado eclesiásticos y los intereses de los amos fueron utilizados para ampliar paulatinamente el campo de acción de los esclavos. Se declara no querer perjudicar al amo en sus intereses. Sin embargo, esta “generosidad” podía darse porque había una base material que la justificaba y hacía casi innecesario negar al amo sus derechos. Este éxito también ha sido documentado para áreas bastante menos permeables que la sociedad limeña. En un trabajo fechado en

1960, D. Hall y S. Mintz señalaban que fue ante todo la incursión de la mujer esclava y la venta de excedentes agrícolas en un contexto urbano, lo que inició un moderno sistema de mercadeo interno en Jamaica.

La lógica del planteamiento esclavo en el caso limeño es resumida por Pedro José Iturrizaga, un esclavo, en un escrito fechado en 1818:

Si los pobres esclavos entendiéramos al tiempo de casarnos, que no éramos dueños perpetuos de nuestros Cuerpos, por toda la vida; si no el arbitrio y la crueldad de un amo, que se desentiende del resto y responsabilidad, ante Dios (por los daños y muchos males de alma, y cuerpo, de que son causantes) nunca creo que sierbo alguno se casaria (caso 302).

Por lo expuesto hasta aquí pareciera que la pareja de esclavos representaba una unidad que mancomunadamente podía oponerse exitosamente a los designios de los propietarios. Sin embargo, el matrimonio esclavo reprodujo en su entorno formas de comportamiento vigentes en la sociedad en su conjunto. Legalmente, el hombre casado era dueño de las decisiones y de los bienes, un derecho que estaba basado en los deberes de marido: el mantenimiento de la mujer y de los hijos. En el caso de los esclavos la delimitación entre las facultades de amo y marido no siempre fueron fáciles de manejar. Era el amo quien proporcionaba los alimentos, quien vestía a los esclavos y a quien se debía obediencia cuando el esclavo residía en su casa. La situación era diferente cuando la pareja vivía fuera de la unidad doméstica y con sus jornales proveía el sustento cotidiano. Aunque las golpizas y los maltratos no fueron patrimonio de la población esclava, su significado para los esclavos se inscribe en esta disfunción de derechos y obligaciones. Mientras que en el resto de la sociedad, la autoridad se asienta sobre una dependencia económica real, en el caso de los esclavos la

supeditación ocasionalmente tendría que ser impuesta con los puños, mucho más si era la mujer esclava la que proporcionaba una parte o el total del consumo familiar. Los múltiples argumentos y situaciones de conflicto que se derivaban por no esclarecerse las potestades de amo y esposo esclavo se conjugan en la historia de una esclava a medio camino entre esposa libre y esclava, una “esclava a medias”.

Cuando Manuela Matallana y Tomás Venegas decidieron casarse, ella era esclava de Doña Paula Villegas. Tomás era “senador de suertes” y asistente del alcalde. Decide liberar a su esposa antes de casarse. “Teniendo dinero de sobra, amando a mi Muger, y no queriendo deshonorarme casándome con una Esclava”, entrega al ama una parte del importe exigido por la cabeza de su futura mujer. Su precio era de 380 pesos, el importe pagado por Tomás ascendía a 200 pesos.

Ya casados, la paz conyugal no perduró. Tomás acusará a Manuela de adulterio con un pardo esclavo y señala que a pesar de haberla liberado de la esclavitud, “oy solo me lo compensa con vivir adulterando con un moso”. Tomás pide que su esposa sea depositada en un beaterio. Pero este depósito costaba dinero; el marido estaba obligado a mantener a su mujer dentro del beaterio. Consecuentemente Tomás inicia una larga serie de escritos dirigidos al ama de Manuela tratando de dilucidar quién estaría obligado a abonar el mantenimiento de Manuela: el ama o él. La solución que la curia da a este asunto es trasladar a Manuela al hospital de San Bartolomé, “propio de esa clase de agentes (...) en calidad de presa y encargada al enfermero para que no le permita salir del Hospital aperciéndola con grillos que en caso necesario se le pondrán”.

Después de poco tiempo, sin embargo, será el ama quien asuma los gastos de la esclava en el Beaterio de Amparadas. El ama aducirá en contra del marido que “ha cido puesta en el día en el Beaterio de Amparadas por su Marido Tomas Benegas, hombre bárbaro y sumamente torpe; pues que sin cumplir con su principal obligacion; de alimentar, curar, bestir (...) a la dicha mi criada, siempre le infiere graves maltratos”.

El ama señala además, que es necesario seguir un juicio de divorcio “para que quede en quietud esta Muger, y para que se corten de raíz las tropelías que todos los días le infiere trayéndole en todos los Tribunales”.

La razón de fondo del altruismo del ama es que Manuela se había enfermado en el beaterio, lugar en el que era imposible abastecerse de medicinas y teme que la enfermedad la inhabilite y que ella pierda “el resto de ciento y ochenta pesos por el que protexto repetir contra Tomas”.

Finalmente, cuando está expuesta la amenaza de divorcio, Tomás alegará que jamás estuvo casado porque hay razón de nulidad. Aduce que cuando se casó estaba convencido de que su mujer había sido liberada, y al no ser cierta esta premisa el matrimonio no existe y se hace obsoleto el pedido de divorcio. Exige, en cambio, la devolución de los 380 pesos que asegura haber abonado. Varios testigos llamados a comparecer, entre ellos el ama y Manuela, pueden probar que solo fueron entregados 200 pesos. Dadas las pruebas, el Defensor de Matrimonios revalida el matrimonio de Tomás y Manuela y dictamina la entrega de la suma faltante al ama (caso 346).

Cada una de las partes recurrirá a los argumentos más convincentes ante las autoridades cuando se pide el cumplimiento de responsabilidades. El depósito de una esclava en un beaterio por faltas frente al esposo nunca se daba. El castigo impuesto a la esposa (o al esposo) adúltera(o) era la venta fuera de portadas con anuencia del otro cónyuge y previo permiso de la curia (casos 123, 325, 334 —en los que el marido aprueba el traslado— y casos 404 —en el que la mujer hace lo mismo—), o alternativamente el depósito en una panadería. En el caso de Manuela el beaterio se presenta como una solución posible porque ella era una “esclava a medias”. Una vez depositada en el beaterio, surgirá la pregunta de quién debe proporcionar los alimentos a la esposa/esclava, ya que ella no puede trabajar ni ganar jornales en el hospital, ni en el beaterio. Es el ama quien más interés tendrá en mantener viva a la esclava para recuperar

el caudal adeudado por el marido, mientras que este puede reposar sobre este interés para eximirse del pago. Lo mismo es cierto en el caso de la enfermedad de Manuela, a pesar de que el marido es una persona libre y admite tener dinero suficiente. Ante las actitudes descritas, la esclava elige declarar contra el marido y regresar a la casa del ama. Los maltratos inferidos, así como las experiencias durante la separación harán que Manuela renuncie a la libertad y opte por la seguridad que el ama le ofrece. La contradicción obvia que surge del comportamiento del marido se explica por la figura de los jornales-esclavos. El marido había aportado 200 pesos para comprar la libertad de su esposa porque era denigrante casarse con una esclava. Pero en el entretanto, Manuela siguió trabajando y entregando jornales al ama porque todavía era esclava. El marido asumirá que con el trabajo jornalero estaba cancelada la deuda al ama. El ama, en cambio, interpretará el aporte de los jornales como parte de las obligaciones de la esclava hasta conseguir su libertad íntegramente, es decir, mientras el marido le adeudara los 180 pesos restantes.

Cuando surgía el conflicto matrimonial y el marido era requerido para cumplir con sus obligaciones, estar casado con una esclava tenía sus ventajas. Las obligaciones podían ser transferidas al amo, y un divorcio se daba tácitamente con la separación de los cónyuges; así, la esclava regresaba a recluirse en casa del amo (casos 300, 395, 524).

Como mencionáramos, los maltratos en la relación hombre-mujer si bien tenían un significado propio en el contexto de los matrimonios esclavos, no dejaron de manifestarse de manera parecida, incluso en casas en las que la mujer era libre y el marido era esclavo (caso 404), lo que debe ser visto como una evidencia del intento de supeditación formal de la mujer. Así observamos, cómo tampoco las golpizas y el adulterio fueron causales de divorcio reservadas a los otros sectores de la población citadina (Flores-Galindo y Chocano, 1986).

Estando durmiendo [escribe María Luisa Nieto, bozal libre casada con un esclavo] se levantó a media noche a sacarme la llave y Robarme el trabajo personal que el sudor y fatigas grajeaba; pues no solo conmigo lo hacia, sinos con las Gentes de la Calle; pues en la Plaza de esta ciudad tube un gran pleito por haverse entrado a un asiento de una carniceria un quartode carne, y por corregirlo por estos y otros excesos me dio tan crueles golpes.

María Luisa acudirá al amo para que corrija a su esclavo, quien a su vez promete venderlo fuera de la ciudad. Sin embargo, también aquí —y en detrimento de la voluntad de la mujer— interviene la curia para rescatar el matrimonio. Solo “si repitiese las violencias de que se queja su Muger —señala el Provisor— y que no son sufribles de persona alguna aun poseída de mejores luces, y conocimientos que las que corresponden a una Muger de esta clase”, la curia permitirá al amo separar al matrimonio con la venta del esclavo (caso 404).

Igualmente, Camilo Rosales, soldado del cuerpo de pardos y dueño de una carrocería, casado con una esclava relata que:

(...) habrá el tiempo de ocho meses, que contraxe matrimonio segun orden de Nuestra Santa Madre la Iglesia con la sirada Maria Candelaria, dándole la Estimación y auxilios que me han franqueado mi ejercicio de carrocerero, y satisfaciéndola mensualmente a la sitada Doña Francisca, su ama quatro pesos seis reales de sus jornales, sin que todos estos buenos procedimientos hayan (...) sido suficientes (...) para contener el genio orgulloso y quimérico de la indicada mi muger y lo que es mas las inquietudes que se le han notado de Adulterio, con un Mestiso cuiio nombre y Apelativo ignoro, a quien se le ha visto en el quarto de la referida Candelaria y al que le cose, y laba su ropa.

Camilo puede probar el adulterio de su mujer y pide la separación. Ella, una “samba de indio” regresa a la casa del ama (caso 524).

Al parecer, entonces, no fue excepcional el caso en que la esclava retornaba al servicio esclavo tanto para rehuir los golpes de un marido como para escaermentar un probado adulterio, y tampoco el que procediera una separación conyugal gracias a la intervención del amo mediante la venta. Los esclavos podían acudir a una doble instancia de castigo para resolver sus conflictos: el amo y la curia, con lo que se multiplicaron los mecanismos de defensa frente a agresiones y transgresiones en la vida matrimonial. Aún así, la mujer esclava tenía una ventaja frente a la mujer no esclava: en caso de adulterio la primera, mal que bien recobraba su estatus previo al matrimonio al amparo del amo, la segunda ineludiblemente viviría una vida de reclusión y de penuria económica en la mayor parte de los casos. Mientras duraba el matrimonio el marido eventualmente asumía el pago de los jornales al ama o amo a fin de mantenerla a su lado; con el divorcio la esclava retornaba al trabajo. El conflicto matrimonial junto con la penuria de poder sobrevivir, son argumentos para retornar a la esclavitud (para esto último ver Carneiro da Cunha 1984), y ello solo es imaginable (dadas alternativas como el cimarronaje) cuando se cree en la imposibilidad definitiva de una severa esclavitud.

Algunas reflexiones finales

Las páginas precedentes ilustran dos situaciones en la vida cotidiana de las mujeres esclavas: a) sus quehaceres y las formas de relación que surgieron a partir de una inserción en la esfera doméstica de los amos; b) sus posibilidades y limitaciones para llevar una vida de relativa independencia al margen del control directo que un amo podía ejercer, tanto en términos de su

acceso físico a la esclava, como de sus opciones sentimentales. Las propuestas en torno al consentimiento son indicadores de la difícil, pero al final por lo general exitosa, fase de transición entre una situación y otra. Fue, adicionalmente uno de los pocos y débiles baluartes que los propietarios de esclavos tuvieron a su disposición para afincar sus derechos de propiedad sobre la vida y los ingresos generados por el esclavo.

Si bien es cierto que no solo la mujer esclava estuvo presente en la esfera doméstica, fue sin embargo ella la que logró manejar mejor esta condición buscando la libertad. Se inserta así en una situación que resulta paradójica: busca un afianzamiento de emociones y una cercanía sexual como una forma de alejamiento. Se relaciona sexualmente con el amo, procrea hijos y utiliza este argumento para liberarse. Eventualmente está incluso dispuesta a cortar los lazos con los hijos para conseguirlo. Tanto amos como esclavos fueron conscientes de las implicancias inmediatas de los argumentos vertidos, y una suerte de consenso negativo, resultado de esta conciencia, se convirtió en un piso de negociación al margen de las reglas que definían al esclavo como propiedad. A este nivel, los esclavos hicieron suyas las reglas de juego pensadas en función del resto de la sociedad; la mujer esclava utilizará las contradicciones entre el código moral vigente y el código moral predicado. El peso de un argumento como el de la “virginidad corrompida” sintetiza esta contradicción.

De parte de los contemporáneos se expresan temores a un doble nivel: por una parte, aquellos referidos al escándalo social, en el que se intenta trasladar hacia las esclavas una suerte de culpa legal (acostumbran hacer juicios indicando falsedades); y además los temores que resultan de la acumulación de los escándalos sociales contra el honor individual, que se expresan en reflexiones y preocupaciones más generales. Una sociedad que está concebida estamentalmente y cuyo funcionamiento a todo nivel depende del mantenimiento de las fronteras étnicas, no debería permitir que ni los pequeños propietarios ni la nobleza

transgredieran las leyes que regulan la separación estamental. El mestizaje es la demostración visible de una sociedad que erosiona estas barreras, y que tampoco respeta la condición esclava como un mecanismo de segregación social.

De otro lado, la vida matrimonial entre esclavos, y entre esclavos y libres, evidencia dificultades. Para iniciar una vida matrimonial el esclavo podía buscar un nuevo amo que estuviera más de acuerdo en apoyar este cometido, podía optar por convivir bajo un mismo techo con la esposa (lo que dadas las pretensiones de algunos amos multiplicaba potenciales conflictos entre esclavo-esposo y amo), o podía negociar la entrega de un jornal a cambio de vivir ambos fuera de la unidad doméstica del amo. En cualquiera de las situaciones la pareja esclava reprodujo formas de comportamiento vigentes en la sociedad en su conjunto, sobre todo a través de las manifestaciones de conflicto conyugal. En muchos casos, la solución de estos conflictos requería de la presencia del amo. A pesar de que como en otras áreas hispanoamericanas (Chandler 1981; Craton 1979), es posible detectar una búsqueda de unión conyugal y vida familiar, también es cierto que las formas de articulación de la población negra con las capas dominantes al interior de la unidad doméstica y la consecuente tendencia de reproducción de valores “blancos”, son indicadores de códigos morales desfados. Estos conflictos se manifiestan sutilmente en tanto existen opciones diferenciadas de acuerdo al marco en el cual se insertan las reivindicaciones, situación en la que el matrimonio marca un punto de retorno entre un proceso de asimilación a las capas dominantes en un proceso de reconcentración de la población negra sobre sus propias posibilidades. A pesar de toda la inventiva desplegada para doblagar la resistencia o la terquedad de un amo, no se observa una traducción nítida en un comportamiento radicalmente diferente en el contexto de la vida cotidiana de la pareja. Al parecer sucede todo lo contrario: la violencia es mayor porque no se encuentran soluciones, pero la violencia es compartida a nivel de las relaciones de pareja

en general. El hecho significativo del retorno de la cónyuge maltratada a la esclavitud es el límite preciso de las posibilidades de creatividad social permitida y llevada a la práctica. Ello ocurrió no solo por la “supeditación natural” de la mujer, sino también porque se buscaba resolver, por canales válidos para toda la sociedad, la contradicción de fondo entre potestad de marido y esclavo.

Así, desde dos lados distintos asistimos a un afianzamiento de la supeditación de la mujer esclava. Un lado estaría representado por las modalidades de comportamiento y el manejo de las relaciones afectivas en la unidad doméstica y las relaciones entabladas con los amos. El otro lado, por las exigencias masculinas que a través de los hombres esclavos se prolongaron a la esfera doméstica de la pareja esclava. Prueba de ello es el tipo de conflicto matrimonial y las respuestas tanto individuales como de las instancias oficiales que se suscitan. Surge como resultado de lo enunciado la constatación de que el ideal matrimonial sirvió para encaminar cometidos de la pareja esclava hacia la libertad, pero al mismo tiempo el matrimonio fue el canal a través del cual se reprodujeron relaciones de dominación sexual. Sin embargo, no es una situación del todo igual a la del resto de la sociedad, justamente porque el matrimonio cumplió ambas funciones. La radicalidad de los argumentos de las mujeres esclavas frente a amos, a maridos y a instituciones está basada en una efectiva inserción laboral, aun cuando se trata de tareas tradicionalmente “femeninas”. Mas, las tareas femeninas usuales no coinciden necesariamente con las tareas típicas de las mujeres esclavas. Eso explica su éxito, a pesar de las limitaciones impuestas por un mercado laboral estrechamente definido —y aceptado por la propia mujer esclava— en función de los papeles sexuales. En oposición a lo que sucede en el sector rural, como ha sido descrito para algunas plantaciones¹⁰, donde el objetivo

¹⁰ Donde la mujer esclava labora en el campo, en condiciones de exigencia

final del manejo de las diferencias sexuales es lo conveniente a los intereses del capital; en el caso urbano, la definición de cada papel está dada, pero hay una valoración del trabajo de la mujer esclava equivalente e incluso superior al del trabajo del hombre que permite a la mujer competir exitosamente en la conquista por la libertad e incluso ser agente decisiva en la manumisión de maridos e hijos. En el caso de Lima, sintomáticamente el hombre esclavo y el negro artesano serán reemplazados —en aras de la mayor sofisticación del consumo que viene con el auge guanero— por inmigrantes europeos. Es decir, en oposición a la experiencia de las plantaciones no hay un proceso de proto-campesinado (Klein/Engerman 1983), ni tampoco una mayor calificación de la fuerza de trabajo a partir de innovaciones tecnológicas. Los hombres se repliegan a tareas residuales, pero las mujeres negras tendrán una línea de continuidad en cuanto a su inserción laboral. La violencia y la frecuencia del conflicto en este contexto reflejan un éxito cada vez más desigual sexualmente en la población negra. Frente a los valores vigentes se abren brechas en el manejo de las relaciones de pareja¹¹.

Evidentemente, en situaciones como la descrita se podrá utilizar, con mayor dificultad, el argumento de la reproducción y el determinismo biológico, y más bien nos inclinaremos a interpretar lo enunciado como una “victoria” femenina, delimitada por percepciones asumidas y respaldadas.

muchas veces iguales a su contraparte masculina, para luego convertirse en la mano de obra menos calificada. Los esclavos hombres son mantenidos para trabajos de creciente especialización mientras que la mujer vivirá una creciente reclusión en la vida doméstica y su incursión en la vida productiva será esporádica; véase Reddock (1985), pp. 76-77.

¹¹ Ciertamente, esta situación no está muy lejos de dramas más actuales, definidos en general por una escasez de puestos de trabajo para el mundo masculino, y un éxito relativo de las labores femeninas, que aunque mal remuneradas son una garantía de sobrevivencia.

Bibliografía

Carneiro Da Cunha, Manuela (1984). “Sobre a servidão voluntária: outro discudo. Escravidão e contrato no Brasil colonial”, en: *Daédalo*, N.º 23, pp. 57-66.

Clavero, J.G. (1885). *Demografía en Lima*. Lima: Imprenta J.F. Solís.

Cordova Y Urrutia, José María (1839). *Estadística Histórica, Geográfica, Industrial y Comercial de los Pueblos que Componen las Provincias*. Lima.

Craton, M. (1978). *Searching for the Invisible Man. Slaves and Plantation Life in Jamaica*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

----- (1979). “Changing Patterns of Slave Families in the British en: West Indies”, en: *Journal of Interdisciplinary History*, X:1-35.

Chandler, David L. (1981). “Family Bonds and the Bondsman: The Slave Family in Colonial Colombia”, en: *LARR*, N.º 16, pp. 107-131.

Flores-Galindo, Alberto y Chocano, Magdalena (1986). “Las cargas del sacramento”, en: *Revista Andina*.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. Londres.

Frazier, E.F. (1939). *The Negro Family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.

Gilbert, Rafael (1947). *El consentimiento familiar en el matrimonio según el derecho medieval español*. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

Goody, Jack (1983). *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge University Press.

Hall, D. y Mintz, S. (1960). "The Origins of the Jamaican Internal Marketing System", en: *Yale University Publications in Anthropology*, N.º57, pp. 3-26. New Haven.

Jacobsen, Nils (1974). *The Development of Peru's Slave Population and its Significance for Coastal Agriculture, 1792-1854*. Berkeley.

Klein, H.S. y Engerman S.L. (1983). "Del trabajo esclavo al trabajo libre: Notas entorno a un modelo económico comparativo", en: *HISLA*, pp. 41-75.

Konetzke, R. (1946). "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", en: *Revista de Indias*, N.º23/25, pp. 215-237 y 7-44.

Labarthe, Manuel (1955). *Castilla y la abolición de la esclavitud*, en: *Revista de Publicaciones del Instituto "Libertador Ramón Castilla*, Separata N.º 2. Lima.

Lewis, Jane (1985). "The Debate on Sex and Class", en: *New Left Review* N.º 149, enero-febrero.

Macera, Pablo (1977). "Sexo y Coloniaje", en: *Trabajos de Historia*, tomo III, pp. 297-351. INC.

Mariluz Urquijo, José M. (1960). "Victoria de Villalva y la pragmática de 1776 sobre matrimonio de hijos de familia", en: *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, N.º11, pp. 89-105. Buenos Aires.

Mullin, M. (1985). "Women, and the Comparative Study of American Negro Slavery", *Slavery and Abolition*, vol.6, N.º1.

Patterson, O. (1967). *The Sociology of Slavery*. Londres: Magibban and Kee.

Reddock, R. (1985). "Women and Slavery in the Caribbean: A Feminist Perspective", en: *Latin American Perspectives*, 44, vol. 12, N.º1, pp. 63-80.

Rodman, H. (1959). "An Understanding Lower-Class Behaviour", en: *Social and Economic Studies*, N.º 8.

----- (1966). "Illegitimacy in the Caribbean Social Structures: A Reconsideration", en: *American Sociological Review*, vol.31, N.º 51, pp. 673-683.

Romero, Fernando (1980). *Papel de los descendientes de africanos en el desarrollo económico-social del Perú*. Serie Movimientos Sociales No.5. La Molina: Universidad Nacional Agraria, Taller de Estudios Andinos.

Socolow, S. Migden (1980). "Women and Crime: Buenos Aires, 1757-97", en: *LAS*, N.º 22, pp. 39-54.

Tannahill, Reay (1980). *Sex in History*. Londres: Book Club Associates.

Trazegnies, Fernando de (1981). *Ciriaco de Urtecho, Litigante por Amor*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

White, D.G. (1983). "Female Slaves: Sex Roles and Status in the Antebellum Plantation South", en: *Journal of Family History*, N.º 3, pp. 248-261.

El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú

Marisol de la Cadena

El problema racista tal como es entendido en África del Sur o en algunas regiones meridionales de Estados Unidos, no ha existido históricamente en el Perú (...), la ausencia, o por lo menos, la disminución de esta clase de tensiones otorga a nuestros países una superioridad sobre nuestros vecinos del norte. La manumisión de los esclavos fue en el Perú un hecho relativamente fácil. Todo ello no quiere decir que no existían prejuicios ante los indios, los cholos y los negros. Pero esos prejuicios no se hallan sancionados por las leyes, y más que un hondo sentido racial, tienen un carácter económico, social y cultural. El color no impide que un aborigen, un mestizo o un negroide ocupe altas posiciones si logra acumular fortuna o si conquista éxito político. Pero a pesar de esos casos de buena suerte hay una enorme distancia entre los pongos de una hacienda serrana (...) y la gente cultísima y refinada de Lima, acostumbrada a viajar por Europa, una distancia que no es racial, ni se basa en el lugar de origen, sino corresponde a un estado de cosas que cabe denominar histórico.

Jorge Basadre¹

Tiempo atrás, Ruth Benedict sentenció que el racismo científico constituía una creencia que solo podía ser estudiada en términos históricos². En ese artículo analizo el proceso histórico a través del cual los intelectuales peruanos forjaron una definición de racismo que al mismo tiempo niega la existencia de prácticas racistas en el Perú, tal como se puede leer en la extensa cita inicial escrita por uno de los más prominentes historiadores peruanos. Este planteamiento surge del uso conceptual

¹ Véase: Basadre (1961-1964), pp. 46 y 86.

² Véase Benedict citado en: Biddis (1966), pp. 255-270.

de las categorías “raza”, “cultura” y “clase”, las cuales estuvieron presentes, a lo largo de este siglo, en los sucesivos proyectos peruanos de construcción de la nación. Como señalaré más adelante, es significativo que estos intelectuales esgrimieran tales categorías de un modo que estuvo muy vinculado a sus propias identidades y trayectorias políticas.

Varios autores han señalado que los significados de “raza” provienen de la lucha política³. En este trabajo propongo que el mundo académico peruano moderno fue uno de los espacios cruciales donde tuvo lugar una confrontación racial que condujo a la definición peruana de “raza”. En términos conceptuales, tal lucha implicó una polémica en torno al dilema de si la raza debía ser definida en términos de las apariencias externas (fénotipos), o mediante cualidades “internas” (moral, inteligencia y educación). El debate enfrentó a los intelectuales limeños contra sus pares provincianos, principalmente serranos. El elemento central —aunque implícito— en la discusión estuvo constituido por la identidad racial de estos últimos, a quienes aquellos (consensualmente definidos como “blancos”) juzgaban como inferiores, debido a su procedencia serrana y al color marrón de la piel⁴. Una consecuencia de la lucha fue el “silenciamiento” del fénotipo de los intelectuales serranos, al ser considerados como “gente decente”, es decir, como “blancos honorarios”⁵. La moderna alquimia racial fue establecida al poner énfasis en la preminencia del estatus académico de los serranos antes que en sus cualidades fenotípicas. Con el tiempo, esta práctica produjo una noción de “intelectual” cuya superioridad era incuestionable y estaba legitimada

³ Véase: Gilroy (1987).

⁴ Acerca del surgimiento de los intelectuales provincianos en Lima, véase: Cueto (1982).

⁵ He tratado el concepto de decencia en “*The Political Tensions of Representations and Misrepresentations. Intellectuals of Latin American Anthropology* 2 (1): 112-147.

por su elevada educación. Tiempo después, este procedimiento condujo a lo que denomino “racismo silencioso”; es decir, la práctica de las exclusiones “legítimas” basadas en la educación y la inteligencia., no obstante que, al mismo tiempo, se condenaba abiertamente cualquier determinismo biológico.

Construiré mi análisis postulando tres “periodos conceptuales”, los mismos que, en parte, se superponen cronológicamente. En el primer momento (aproximadamente entre 1910 y 1930), intelectuales progresistas y conservadores emplearon el término “raza” como una categoría analítica central; sin embargo, rechazaron enfáticamente cualquier alusión a un determinismo biológico y, en cambio, acuñaron una noción de raza en la que prevalecían consideraciones morales. Durante el segundo periodo (1930-1960), tanto la *intelligentsia* oficialista como la de oposición descartaron el empleo de la noción de “raza” del universo de los conceptos científicos válidos. Los primeros giraron hacia la noción de “cultura”, mientras que los otros eligieron el análisis marxista de “clase” como la herramienta teórica para el diagnóstico de los problemas del país y el planteo de las soluciones. La retórica de clase —también inaugurada en los treinta— alcanzó su máximo esplendor durante el tercer periodo (1960-1980), cuando la oposición izquierdista rechazó ambas categorías —raza y cultura— como “falsa conciencia”, al tiempo que el estado adoptaba definiciones económicas para clasificar a los peruanos.

La paradoja que devela este estudio es que, a pesar del silencio académico y político en el que cayó la noción de raza desde fines de la década del treinta, sentimientos jerárquicos y raciales excluyentes penetraron las relaciones sociales y regularon las interrelaciones, incluso entre los intelectuales⁶.

⁶ La idea de “sentimientos raciales” es una paráfrasis conceptual de la noción “estructura de sentimientos” entendida como “significados y valores vividos y sentidos activamente”. Véase: Williams (1985), pp. 128-135.

Cuando en términos retóricos, los términos “cultura” y “clase” sustituyeron al de “raza” también extrajeron su legitimidad política de la creencia en la superioridad social de una moral “correcta”, la inteligencia superior, y la educación académica. Durante el primer periodo estos rasgos fueron considerados como atributos raciales, pero en los dos últimos fueron “naturalizados” como atributos culturales o privilegios de clase. Al rechazar la raza —definida en términos fenotípicos—, y al considerar simultáneamente que las exclusiones surgían en forma legítima de una distinción cultural “natural” o de jerarquía de clase “inevitables”, los intelectuales cayeron en la trampa de un discurso de racismo silencioso que continuo ateniéndose a la definición de raza históricamente construida en el Perú, la misma que privilegió las cualidades “internas” sobre el fenotipo. Antes que abolirla, insistiré, las nociones de “cultura” y “clase” silenciosamente reprodujeron la versión peruana de raza acuñada a finales del siglo pasado, e impulsaron la hegemonía de prácticas racistas entre izquierdistas y conservadores.

Primer periodo

La lucha que definió la “raza”

Entre 1919 y 1930, el presidente del Perú, Augusto B. Leguía, introdujo un discurso populista, en el cual, al igual que el mismo personaje, devinieron controvertidos durante el ejercicio de su mandato. Durante el “oncenio”, una creciente y poderosa inteligencia provinciana y, sobre todo, serrana, desafió la superioridad de los limeños y cuestionó la concentración del poder político en Lima, situación a la que denominaron centralismo. Los provincianos, por el contrario, impulsaron el regionalismo: la distribución de la representación estatal entre los representantes regionales (provincianos).

En el Perú, la construcción cultural de la noción “raza” estuvo inscrita de manera hegemónica en la geografía, y concibió a los costeños (en particular limeños) como blancos, mientras que definía a los serranos como “cholos” o “casi indios”. Emilio Romero, un geógrafo puneño, recuerda sus primeros años en Lima, cuando los limeños expresaban sin ambages sus prejuicios en contra de los serranos.

No podré olvidar mi vida limeña de entonces, año del centenario de la independencia nacional. Las mañanas en los patios Sanmarquinos, nos eran toda una recompensa gloriosa a nuestras nostalgias, pero después del mediodía desaparecieron los amigos limeños y las grandes figuras creadas por nuestra fantasía (...) admirábamos a los grandes escritores y maestros de Lima, pero eran inalcanzables constelaciones para nuestras vidas humildes (...). Tiempo después, Víctor Andrés Belaúnde, siempre cordial, democrata hasta el tuétano, nos hablaba de esa situación discriminatoria del provinciano diciéndonos que en Lima, el que no tenía orgullo de ser limeño aspiraba por lo menos a ser arequipeño⁷.

Ser arequipeño significaba ser el menos serrano entre los serranos porque, si bien el departamento de Arequipa se encuentra en la sierra sur, este tiene una amplia área costera. Al igual que con la categoría “raza”, la disputa regionalismo versus centralismo también fue inscrita en la geografía, y reprodujo la polémica en torno a la supuesta inferioridad de los intelectuales provincianos y la superioridad de los limeños. Confirmando el punto más alto del debate político, José Carlos Mariátegui, el fundador del marxismo peruano, consideró que “El Regionalismo (...) más que un conflicto entre la capital

⁷ Véase: Romero (s/f).

y las provincias denuncia un conflicto entre el Perú costeño y español (sinónimo de blanco) y el Perú serrano e indígena”⁸.

El primer periodo llegó a su fin cuando Leguía fue destituido por Luis Sánchez Cerro, un coronel del ejército quien, de acuerdo al historiador Jorge Basadre, fue un “cholo piurano, (que parecía) un mayordomo”⁹. Con este golpe de estado, el debate perdió su ímpetu inicial y muchos de los intelectuales que lo sostuvieron dejaron sus provincias de origen y se trasladaron a Lima donde ingresaron a trabajar en instituciones del gobierno.

¿Qué fue lo que sucedió durante esos once años, que permitió que intelectuales de clase media, antes despreciados, accedieran a posiciones centrales previamente ocupadas por aristócratas limeños? Es obvio que las características físicas y sociales del nuevo gobernante no explica la incorporación de intelectuales provincianos a cargos importantes. Es más, salvo durante el primer momento de la dictadura, estos intelectuales no apoyaron a Sánchez Cerro. Por el contrario, el apoyo a este gobernante, de “aspecto acholado”, provino de un grupo de la aristocracia, que era antagónica a Leguía y, ciertamente, estaba en desacuerdo con las propuestas provincianas a favor del regionalismo. La explicación de la influencia de los académicos serranos no puede encontrarse únicamente en la esfera política, sino en su intersección histórica con las creencias académicas peruanas, y en las maneras como estas intercalaron con las identidades sociales de los intelectuales, las cuales, durante la década de los 20, fueron inexorablemente consideradas “raciales”. Debido a que nunca existió una definición precisa de raza en Europa —ni en ningún otro lado—, la noción era extraordinariamente maleable, un receptáculo perfecto de las subjetividades¹⁰. Por lo tanto, es fundamental considerar los

⁸ Véase: Mariátegui (1968), p.164.

⁹ Véase: Basadre (1981), p. 24.

¹⁰ Acerca de los debates conceptuales durante el siglo xx en torno a la

sentimientos sociales que sustentan el desarrollo de las nociones de raza dominantes en el Perú.

A finales del siglo pasado y, con mayor énfasis, a inicios de siglo, en el Perú, como en el resto de Latinoamérica, la noción de política científica ganó popularidad¹¹. Imbuidos de la idea de que el conocimiento científico evitaría los errores cometidos por militares y caudillos, una nueva generación de intelectuales se autoproclamó como la de los políticos que construirían exitosamente la nación. La noción científica no fue singular al Perú; pero la peculiaridad del caso peruano reside en el vínculo establecido entre exaltación del conocimiento científico, la educación y la noción prevaleciente de raza.

No obstante su ambigüedad conceptual, la noción de “raza” fue omnipresente en toda Latinoamérica, tiñendo a toda disciplina y artística. Es más, a finales del siglo pasado, la raza era un componente crucial de los proyectos de construcción de la nación¹². Adoptando el positivismo, los académicos peruanos le asignaron a la educación científica un poder capaz de transformarlo todo, especialmente la raza. Javier Prado, un importante filósofo positivista, al ser nombrado decano de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos declaró en su clase magistral que “el hombre hoy por la educación transforma el medio físico y la raza¹³”. La creencia en el potencial todopoderoso de la educación se entretejía con el idealismo (o espiritualismo), otra influyente corriente intelectual presente en el Perú¹⁴. Los representantes del idealismo reconocieron la importancia de la educación, pero no de cualquier educación.

definición de “raza”, véase: Mosse (1978), Gould [1966] (1981), Banton (1987), Stepan (1982), Barkan (1992), Young (1995), entre muchos otros.

¹¹ Véase: Hale (1984) y Rama (1996).

¹² Véase: Graham (1990), pp. 71-113, y Skidmore (1993), entre otros.

¹³ Véase: Prado (1909), p. 52. Citado en Cueto (1982), p. 4.

¹⁴ Acerca del idealismo y positivismo en el Perú, véase: Sobrevilla (1996).

El mejor tipo de aprendizaje era aquel que contribuía al engrandecimiento moral de la gente. Uno de los más influyentes personajes de este pensamiento, Alejandro A. Deustúa creía que solo una sola élite intelectual podía conducir el país hacia el progreso. De manera notable, creía que la cualidad suprema de esta élite era su inigualable calidad moral¹⁵.

Al fusionar implícitamente creencias positivistas acerca de la educación con la “moral” idealista, la nueva generación de intelectuales suscribió una difusa noción de “raza”, la misma que rechazaba explícitamente las diferencias biológicas definitivas, mientras que aceptaba como jerarquías raciales las diferencias “intelectuales” y “morales” presentes entre los grupos de individuos¹⁶. Por cierto, los estándares para medir estas diferencias eran arbitrarios y, de hecho, fueron establecidos por las élites.

El conflicto racial unió a los serranos —a pesar de sus discrepancias políticas— para impulsar su igual estatura (sino superioridad) en relación a los limeños. Para contrarrestar su supuesta inferioridad racial, los serranos esgrimieron una versión sexuada del “racionalizado” trasfondo geográfico. Asociaron la blancura limeña con el supuestamente femenino y benigno clima del paisaje costero. La siguiente cita al respecto es muy elocuente:

Entumecida por la ondulante sensualidad del océano, el cielo y el clima tropical, la costa ha criado solamente individuos débiles y, como el griego Lesbios, ha temblado frente al rudo y masculino vigor de la sierra. La costa ha sido la señora de cada conquista, la partera de todas

¹⁵ Véase: Cueto (1982), p. 8.

¹⁶ Es obvio que esto no fue inventado por los intelectuales peruanos. Blumenbach, en el siglo XVIII, ya había recorrido a las ideas acerca de cualidades mentales y morales en su conceptualización de la raza. Véase: Gould [1966] (1981), p. 410.

las exóticas creaciones, ha deformado los contornos del ser nacional¹⁷.

Si el ser intelectuales convertía a los serranos en pares con los limeños, aquellos devenían en superiores al emascular a los residentes costeños. Empleando una retórica sexuada para contrarrestar la altanería racial de los limeños, los serranos lograron su lugar en la política del país. Al finalizar el periodo eran políticos de renombre que afirmaron tanto sus orígenes serranos como su conocimiento intelectual para justificar sus posiciones. Consideren la siguiente cita:

Los limeños se sienten superiores al serrano por el solo hecho de haber nacido en la capital (...) los hechos están demostrando que actualmente en la sierra existen intelectuales capaces de desempeñar con lucidez cualquier puesto alto que se les confíe en la alta política o en la administración pública¹⁸.

Sin lugar a dudas, el periodo finalizó con la victoria de un selecto grupo de serranos que demostró tener los atributos intelectuales para conducir el país. Afirmando su elevado estatus intelectual, los académicos serranos desplazaron la definición de “mestizos” de sí mismos (y de su aspecto físico) a unos “otros” ignorantes e inmorales. Esto silenció las referencias de los limeños al fenotipo de los intelectuales serranos y, por último, apuntaló la definición de raza que privilegia la inteligencia y moral innatas y la educación adquirida como los rasgos que la definen. El definir la “raza” mediante cualidades bio-morales internas concordaba con las ideas igualitarias promovidas por la peculiar combinación de liberalismo y una fuerte inclinación católica, que caracteriza

¹⁷ Véase: *El Sol*, 17 de noviembre, 1921, p. 2.

¹⁸ Véase: *El Sol*, 20 de enero, 1929.

a las modernizadoras élites limeñas y provincianas. Sin embargo, ignorar el color de la piel no significó cancelar la raza o los sentimientos raciales. Expresando artísticamente esta sutileza, la cita inicial de Basadre señalaba: “el color no impide que un aborigen, un mestizo o un negroide ocupe altas posiciones si logra acumular fortuna o si conquista éxito político”. El color de la piel no era un obstáculo para el ascenso social si los individuos demostraban tener habilidades intelectuales adecuadas. Si bien el condicionar el ascenso a su excelencia era, de hecho, discriminatorio, no lo era de manera explícita. Por lo tanto, no era considerado racista, ni tampoco lo fue el hecho que el color de la piel y las etiquetas raciales llegaran a ser adheridas a personas “incompetentes”, mientras las identidades de los intelectuales fueron gradualmente disociadas de ellas. Esta absolución se filtraría en las retóricas culturales clasistas, como se establecerá en las siguientes secciones.

Distinguiéndose del mestizo

A mediados de los veinte, los intelectuales serranos emparentaron el regionalismo con el indigenismo, un discurso político muy maleable empleado tanto por políticos izquierdistas como liberales¹⁹. En términos amplios, el Indigenismo fue un movimiento social intelectual que pretendió forjar una nación peruana enraizada en la tradición prehispánica, la supuesta fuente de la cultura nacional. Sus principales exponentes fueron intelectuales serranos para quienes el indigenismo produciría una transformación espiritual en el campo que, a su vez, conduciría a una unificada y renovada cultura-raza, extensa de colonialismo y enraizada en sentimientos nacionales. Esta fue el fundamento propuesto sobre el cual se podría construir la nación peruana.

¹⁹ Acerca del Indigenismo véase: Rénique (1991), Poole (1997), Cadena (1995).

Siguiendo preceptos idealistas y en oposición a la determinista en términos biológicos, que señalaba que las razas producían la cultura, la noción subyacente al proyecto Indigenista fue que la cultura podía transformar la raza. Impulsaron manifestaciones artísticas que representaban temas incaicos o el paisaje serrano y su gente; sintonizando con el impulso científico de su tiempo también inspiraron la investigación arqueológica en lugares pre-hispánicos y la investigación etnológica en las comunidades rurales. Por último, la defensa indigenista de la “raza india” consistió en impulsar campañas de alfabetización y el mejoramiento de las condiciones laborales de los indios sin, no obstante, “alterar” el “alma”, considerada el elemento que más profundiza “la cultura”.

Durante el gobierno de Leguía, la élite serrana empleó el Indigenismo para forjar su propio espacio como intelectuales presentes en la escena política central²⁰. Si bien sus promotores percibieron el Indigenismo como un proyecto descolonizador, similar a los existentes en otros lugares, los intelectuales serranos empuñaron el Indigenismo para definirse a sí mismos en términos raciales *vis-a-vis* a los otros habitantes que ellos intentaban controlar²¹. Debido a que la definición local de la raza enfatizó la inteligencia como el rasgo que la definía, al resaltar sus logros académicos, el Indigenismo representó una doctrina académica que los hacía iguales a los limeños. En este proceso, esta definición desmarcaba su fenotipo mestizo e implícitamente los “blanqueaba” o, por lo menos, silenciaba las referencias a sus “características somáticas”²². Eventualmente esta dinámica demarcará a todos los intelectuales en términos

²⁰ Véase: Sánchez (1975), pp.128-133.

²¹ Acerca de las construcciones intelectuales y estatales de la dicotomía y otros, véase: Callaway (1993), y Stoler (1992), pp. 319-352.

²² Acerca de la no marcabilidad de la blancura véase: Frankenberg (1993); Williams B.(1989).

raciales, a la par que desplazaría las etiquetas raciales (“mestizo” e “indio”) hacia los “otros” estudiados por ellos. Así, los intelectuales serranos no marcados ingresaron a participar de la categoría bio-moral de “gente decente”, reservada para describir a las élites. Obviando las similitudes fenotípicas, los académicos de piel marrón (o plenamente serranos) se disociaron de aquellos marcados, en términos raciales, como gente del pueblo, etiqueta social reservada para los “otros”: indios y mestizos.

Crucial para el desmarcado de los intelectuales serranos, fue su propio rechazo del mestizaje. Subyacente a esta actitud estuvo la idea de que las razas tenían sus lugares propios (y a sus correspondientes ocupaciones), los que si eran violados conducían a la degeneración²³. Eso también sirvió como telón de la definición de los Indos como una “raza de agricultores” cuyo ambiente ideal era el ayllu, por entonces definido como una colectividad social rural orgánicamente vinculada a la tierra. Aplicada a la idea de mestizo, la idea de un “lugar racial propio” produjo un despreciable personaje regional: un indio deformado que ha abandonado el paraíso del ayllu y la agricultura, su actividad inherente. El ideólogo indigenista más prominente, Luis E. Valcárcel, desdeñosamente denominó a los pueblos rurales como “poblachos mestizos”. Ahí, el indio desertor adquiriría una incipiente alfabetización, la cual podía emplear para abusar de su raza. En la ciudad, carente de las herramientas morales e intelectuales para ganarse la vida, los indios sobrevivían como mendigos. Si tenían éxito, devenían en vagabundos que vivían a expensas de sus convivientes. Consideremos la descripción hecha por Valcárcel de un poblacho mestizo y de los mestizos, el tipo racial que supuestamente floreció en tal ambiente:

²³ En relación con estos aspectos del pensamiento racial véase: Leys Stepan (1985).

Hórrida quietud de los pueblos mestizos. Por el plazón deambulaba con pies de plomo el sol del medio día. Se va después, por detrás de las tapias, de los galpones, de la iglesia a medio caer, del caserón destartado (...) Gusanos perdidos en las galerías subcutáneas de este cuerpo en descomposición que es el poblacho mestizo, los hombres asoman a ratos la superficie; el sol los ahuyente, tornan madrigueras. ¿Qué hacen los trogloditas? Nada hacen. Son los parásitos, son la carcoma de este pudriero (...) El señor del poblacho mestizos, el leguleyo, el “kelkere” (...) el leguleyo es temido y odiado en secreto (...) Explota por igual a blancos y aborígenes. Prevaricar es su función. Como el gentleman es el mejor producto de la cultura blanca, el leguleyo es lo mejor que ha creado el mestizaje²⁴.

Los ayllus, los supuestos lugares propios de los indios, eran la otra cara de la moneda. De acuerdo a Valcárcel:

Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla con los árboles del campo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas de rebaño (...) silba el pastorcillo; ladra el perro custodio (...) abajo la oscilación de las chakitajillas viriles, desflorando la virginidad cada año recuperada de los maizales²⁵.

La creencia indigenista respecto a la transformación espiritual del campo era compatible con las ideas acerca de la “superioridad” de la pureza racial versus la “inferioridad” de

²⁴ Véase: Valcárcel (1925), p. 44.

²⁵ *Ib.*, p. 37.

la hibridez²⁶. Aquella era equivalente a la laboriosidad, virilidad y belleza moral; la otra era comparada con la ociosidad, la indolencia y fealdad moral. Dados sus potenciales orígenes mezclados y, por tanto, su posible identificación como híbridos, las conjeturas indigenistas pueden parecer paradójicas.

Los intelectuales provincianos no se consideraban a sí mismos como mestizos o indios si bien compartían el fenotipo con quienes ellos consideraban tipos raciales inferiores. La construcción cultural de la raza en los andes peruanos no consideraba los rasgos fenotípicos como marcadores raciales²⁷.

En cambio la “raza” era el resultado de la posición social relativa del individuo indicada por su ingreso y ocupación, pero eventualmente modelada por el origen geográfico. Los indios estuvieron asignados a los ambientes de montañas, mientras que los residentes de los valles bajos fueron considerados como mestizos. Así, a mayor altitud geográfica del origen de una persona, menos su estatus social relativo y mayor su cercanía a la indianidad. No obstante, esta posición podía ser modificada mediante el entrenamiento académico. La vida de Alfonso Núñez Buitrón, un conocido médico puneño, ilustra de manera elocuente tanto la demarcación geográfica de raza como la influencia de la educación en la definición de la raza de los individuos. También retrata la intranquilidad social que el difuso estatus racial producía en sus vidas de intelectuales serranos:

²⁶ Indigenistas de diversas tendencias políticas coincidieron con el rechazo de la hibridez. Por ejemplo Valcárcel y José Ángel Escalante, ardientes leguistas y antileguistas, respectivamente, coincidieron en su rechazo a la hibridez y a los mestizos, los que de acuerdo al último de ellos “habían manchado el contexto racial” del país. Véase: Escalante (1975), pp. 39-51.

²⁷ De acuerdo a Peter Gose, la definición colonial de “raza” ya se había referido a las diferencias religiosas internas para definir la identidad de los individuos. Véase: Gose (1996).

En la parcialidad de Jasana mientras los vecinos lo llamaban misti (...) en la capital de la provincia de Azángaro lo llamaban indio... y después que se educó lo consideraron misti. En Puno, en el colegio de San Carlos lo calificaban de indio provinciano y luego cuando llegó a triunfar lo consideraron misti. En Lima fue considerado como serrano y provinciano (...) en la universidad de Arequipa lo llamaron indio y chuño, para luego acceder a una categoría social igual a la de sus compañeros, y cuando regresó a Puno y a su pueblo no hubo quien lo llamara indio²⁸.

Las probabilidades de que un académico pudiera ser identificado como mestizo o indio durante su vida eran altas. Dependía de su lugar de origen, ubicación, y el nivel de su formación intelectual. Para evitar ser etiquetados como mestizos, los académicos serranos redefinieron la categoría. Definieron el mestizaje como una hibridez cultural y la señalaron como una degeneración. En un discurso público, el indigenista de piel marrón, Luis E. Valcárcel dijo:

Todavía poseemos la maravillosa lengua de los fundadores del Gran Imperio (...) pero la labor destructiva de los vencedores la continúa desgastando, al punto de reducir su vocabulario a la vez únicamente un ciento de palabras, haciéndole más mestizada cada día, haciéndola perder su individualidad filológica. Nuestro proyecto consiste en cultivar el quechua puro que aún se conserva en algunos lugares y es cultivado por muchos individuos ilustrados²⁹.

²⁸ Véase: Tamayo (1982), p. 399. La palabra misti designa a un “afuerino” de la comunidad indígena. El término se aplica tanto para los mestizos sociales como para los blancos sociales. Chuño es una papa deshidratada, un alimento de consumo básico elaborado en las partes más altas de la sierra andina.

²⁹ Véase: *El Sol* 30 de julio de 1919.

La declaración de Valcárcel se opone a los sentimientos raciales de los limeños dominantes cuya certeza cultural acerca de la “blancura”, que supuestamente heredaron de los colonizadores españoles, les predispuso a considerar el fenotipo como el marcador de los mestizos. Desde el punto de vista de los limeños, los individuos como Valcárcel tenían fenotipos híbridos. Pero las apariencias fueron consideradas insignificantes de acuerdo a la definición idealista de raza de este último, que intelectuales y herederos de la cultura inca pura, no eran mestizos. Más aún, en el caso particular de los cusqueños, el presentarse como los portadores de la pureza de la lengua quechua les confirió un rasgo tangible de su, de otro modo, intangible supuesta pureza cultural. Al oponerla al quechua común (híbrido) hablado por la plebe, aclararon la falta de nitidez regional entre las élites y los plebeyos que provenían de su fenotipo compartido. Sin duda, al hablar de educación, erudición y pureza cultural, hablaban acerca de clase social y sobre diferencias económicas. Sin embargo, a inicios del siglo xx, “la raza” proporcionaba el terreno semántico clave para establecer las jerarquías sociales³⁰.

Los miembros serranos de la élite necesitaron distanciarse a sí mismos de las clases bajas y, así, indigenistas o no, consideraron a los mestizos como individuos desubicados, quienes no podrían alcanzar una educación adecuada. La ausencia de alusiones a rasgos físicos es una característica recurrente de la descripción indigenista de los mestizos, quienes, son más bien retratados empleando referencias a sus deficiencias tanto en quechua como en castellano, su ignorancia, malas maneras, gusto social deplorable, y de hecho su inmoralidad. Tanto en términos regionales como nacionales esta definición distinguió a los intelectuales de piel marrón de los cholos ignorantes,

³⁰ He tomado prestada la frase “el terreno semántico clave” de Bentall y Knight (1993).

redefiniendo en términos académicos la taxonomía racial dominante basada en fenotipos.

Además de resolver una interrogante personal, la propuesta de los serranos en contra de la hibridez coincidía con la creciente contra-reacción a las ideas conservadoras, que propusieron el entrecruzamiento de los indígenas con razas de la costa e inclusive extranjeras, para crear mestizos y mejorar la estirpe nacional³¹. José Carlos Mariátegui, por ejemplo, escribió:

Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la región aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antrosociológica, concebible solo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos³².

Mariátegui, al igual que Valcárcel también adhirió a teorías de generación racial para definir el mestizaje como un estado de ignorancia. En el mestizo encontraba “impresión e hibridismo (...) que se traduce por un oscuro predominio de sedimentos negativos en una estagnación sólida y morbosa”³³. Suscribir las teorías de la degeneración tenía una sola consecuencia crucial que puede ayudar a entender las discrepancias entre los indigenismos peruano y mexicano. En síntesis, los políticos mexicanos liderados por Manuel Gamio y José Vasconcelos (cuyas propias identidades raciales probablemente no estaban en juego en México) rechazaron las nociones de pureza racial, y creían en las cualidades positivas de la hibridez³⁴. Con este fundamento teórico, el estado mexicano implementó un proyecto nacional que impulsó el mejoramiento de la raza mediante el mestizaje cultural. En el Perú, por el contrario,

³¹ Véase: Portocarrero (1995).

³² Véase: Mariátegui (1968) [1928], p. 34.

³³ Véase: Mariátegui (1928).

³⁴ Véase: Gamio y Vasconcelos (1926).

el predominio rechazo indigenista a la hibridez condujo a un proyecto de construcción de la nación en el que la “asimilación de la raza india” y la promoción del mestizaje no eran soluciones viables³⁵. Esta constituyó una diferencia fundamental entre los indigenistas (definidos en términos amplios) y el proyecto nacionalista competidor impulsado por los así llamados Arie-*listas* (por el *Ariel* de Enrique Rodó), un grupo conservador conducido por Víctor Andrés Belaúnde³⁶. Al defenderse de las acusaciones de sentimientos antiindios, Belaúnde escribió:

(...) [hace veinte años] fervorosamente sostuve que la cuestión indígena envolvía al problema fundamental del Perú y que nuestra imperiosa misión histórica era asimilar definitivamente la raza aborígen a la civilización contemporánea (...) [hoy] creo que el indio es la base de la nacionalidad y que reposando sobre él nuestra vida económica es justo que participe en nuestra vida espiritual³⁷.

Conservadores y progresistas como Belaúnde y Mariátegui, coinciden en una definición de raza que subordinaba la biología a la “fuerza del espíritu”. También consideraron que el legado de los incas merecía respeto y que la “inferioridad racial” de los indios requería una atención política y un “mejoramiento”. La discrepancia crucial entre ambos fue la forma, el lugar y la orientación con que concebían la consecución de este mejoramiento. Belaúnde y sus seguidores consideraron que la ciudad española, como una “fuente de mestizaje social, centro comercial agrícola,

³⁵ En relación con el indigenismo mexicano, véase: Alan Knight (1990).

³⁶ En contra de su mentor, en 1920 incluso Víctor Raúl Haya de la Torre se opuso al proyecto “asimilacionista” (sin embargo, Haya de la Torre cambiaría de opinión en la década de los 30). Véase: Haddos (1989). Acerca de la influencia de Rodó en los intelectuales latinoamericanos, véase: Hale (1984), p. 42. Véase, también: *El Sol* (Cusco) 17 de enero, 1928.

³⁷ Véase: Belaúnde (1964) y Mariátegui (1929).

foco de actividad industrial y núcleo religioso y cultural”, era el ambiente ideal para educar e incorporar al indio a la dominante “vida espiritual”³⁸. Los indigenistas, por el contrario, propusieron que la regeneración de la “raza india” debía tener lugar en su “hábitat natural”. El rechazo a la inferioridad de los indios requería que se mantuviera en su supuesto lugar propio. De acuerdo a Mariátegui: “En su medio nativo, mientras la emigración no lo deforme, (el indio) no tiene nada que envidiar al mestizo”³⁹.

Este desacuerdo (también inscrito en la geografía), fue central para la definición histórica del racismo peruano. Si bien ambas tendencias estuvieron cargadas de pensamiento racial, los progresistas consideraron la elección de los conservadores de la ciudad española como el ambiente propicio para la redención del indio, como la aniquilación de la cultura indígena. La posición no indigenista penetró la cultura académica/política como sinónimo de racismo, equivalente a sentimientos anti indios. Por el contrario, la propuesta progresista (vista como pro india) estuvo eximida de la acusación de racista, a pesar de que implicaba privilegiar la pureza racial/cultural en contra de la hibridez. Considerando el rechazo frontal inicial de raza, su antipatía frente al mestizaje podría parecer una contradicción, pero no lo era. Lo que Mariátegui rechazó fue la influencia terminal de la biología en la raza, su antipatía frente al mestizaje podría parecer una contradicción, pero no lo era. Lo que Mariátegui rechazó fue la influencia terminal de la biología en la raza, punto de vista que representaba por entonces una visión progresista. El rechazo conceptual de “raza” no fue históricamente posible durante su vida. Lo sería pocos años después.

³⁸ Véase: Belaúnde (1964).

³⁹ Véase: Basadre *et al.* (1981), pp. 41-42.

Segundo periodo

*La cultura esconde la raza: de indio a mestizo
y el indigenismo oficial*

El segundo periodo se inicia en los años treinta y culmina a finales de los sesenta. Empieza y termina con los dos golpes militares, cada uno representando diferentes ideologías políticas. Mientras el primero, conducido por el cholo Luis Miguel Sánchez Cerro, obtuvo el apoyo de la mayor parte de los sectores conservadores; el segundo, bajo el liderazgo de Juan Velasco Alvarado, representó el régimen más radical y progresista que el país haya visto. A través de todo este periodo, el APRA fue la principal oposición al gobierno.

La década de los treinta marcó una nueva era política en el Perú cuando los recientemente fundados partidos populistas (APRA y Partido Comunista) organizaron activamente al electorado y a la oposición clandestina al Estado. En las elecciones presidenciales de 1931, los candidatos fueron Víctor Raúl Haya de la Torre, un político provinciano costeño (fundador del APRA), y Eduardo Quispe, un “puneño indígena”, representante del partido comunista⁴⁰. Ambos fueron derrotados por Luis Sánchez Cerro, el primer presidente de apariencia chola que recibió un apoyo incondicional de la aristocracia. De acuerdo al historiador Jorge Basadre, para equilibrar su aspecto, “los aristócratas limeños le señalaron cómo vestirse; los jóvenes

⁴⁰ Además del APRA y del Partido Comunista, un frente político denominado Unión Revolucionaria participó en las elecciones presidenciales de 1931. Estuvo liderado por Sánchez Cerro, quien fue elegido presidente de apoyo de la vieja aristocracia. Fue asesinado en 1933, y Óscar R. Benavides lo sucedió, gobernando hasta 1939. Benavides proscribió al APRA y al Partido Comunista. Manuel Prada, un aristócrata, fue elegido y gobernó hasta 1945. Ese año ambos partidos salieron finalmente de la clandestinidad, para ser vultos a proscribir en 1948, por otro golpe de estado militar liderado por Manuel A. Odría, quien gobernó hasta 1956. Véase: Kapsoli (1977).

aristócratas le elegían sus corbatas y zapatos, e incluso le permitieron cortejar a las damas de la clase alta”⁴¹.

Durante este periodo, los intelectuales serranos ocuparon importantes puestos académicos en Lima. Lo emblemático de esta victoria fue el nombramiento, en 1930, de José Antonio Encinas como rector de la Universidad de San Marcos, hasta entonces un bastión de limeños y aristócratas. Encinas era un abogado puneño quien —al igual que Valcárcel— inspiró a Mariátegui. Años más tardes describió así su victoria.

El castillo feudal que era San Marcos se derrumbó en 1930. Sobre sus ruinas comenzó a edificarse un nuevo tipo de universidad en donde debía rendirse culto a lo nuestro. La vieja Universidad anquilosada por prejuicios clasistas había descuidado nuestra historia, nuestra geografía, nuestros problemas sociales y económicos. La nueva tuvo el propósito de abrir nuevos surcos. A ese deseo que comenzó a cristalizarse se le calificó de “comunismo”, apoyándose para ello en la inquietud política estudiantil (...). Para impedir esta liberación que provenía del elemento provinciano de la universidad, cerraron San Marcos y montaron a sus puertas una guardia permanente de soldados⁴².

Como es obvio, durante este periodo los intelectuales continuaron siendo absorbidos por el proyecto de imaginar su nación. No obstante, veladas referencias a la “raza” estuvieron conspicuamente ausentes del vocabulario empleado para referirse a ella. Los intelectuales peruanos, adalides del rechazo a los determinismos biológicos y raciales en América Latina, se unieron al rechazo progresivo a la noción de raza que

⁴¹ Véase: Encinas (1945).

⁴² Véase: Encinas *op. cit.*

empezaba a imperar en el mundo. Esta tendencia marcó el periodo en términos internacionales; devino en consenso como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial⁴³. Dados los antecedentes idealistas prevalecientes en la academia peruana, los intelectuales peruanos sutilmente reemplazaron la categoría “raza” por la de “cultura”, la misma que más tarde sería conocida como “identidad” en los círculos antropológicos especializados⁴⁴. Aunque como grupos étnicos el nuevo concepto continuó marcando a los “mestizos” e “indios”, la construcción de “gente decente”—y sus definiciones como “blancos” reales u honorarios— permaneció incuestionada.

Si durante el periodo previo el término “raza” se refirió a “un término espiritual”, durante ese segundo periodo “el espíritu devino en la referencia misma”. Téngase en cuenta la siguiente cita, perteneciente a Uriel García, y que utilizó como párrafo introductorio a su libro *El Nuevo Indio*, el cual simbolizó un punto de quiebre en la ideología racial/cultural.

Nuestra época no puede ser el resurgimiento de las “razas” que en la antigüedad crearon culturas originales, ni del predominio determinante de la sangre en el proceso de pensamiento, y por lo tanto de la historia. Más bien parece que hemos llegado al predominio del espíritu sobre la raza y la sangre⁴⁵.

Las teorías acerca de la “pureza racial” perdieron supremacía. Fueron sustituidas por proyectos de mestizaje, los cuales, está de más decirlo, fueron concebidos por los intelectuales

⁴³ Véase: Barkan (1992), pp. 271-341.

⁴⁴ Véase: Montagu (1962), pp. 919-928 para una explicación de cómo el término raza debería ser reemplazado por la noción de “etnicidad” en el trabajo antropológico.

⁴⁵ Véase: García (1930), p. 57.

como una condición espiritual de transición⁴⁶. Impulsado por los apristas, bajo la influencia de José Vasconcelos (quien ahora era bienvenido), el mestizaje fue considerado como un proceso indoamericano que promovía el aspecto indígena que supuestamente unificaba a las culturas americanas. En el Perú se entrelazaba muy bien con la retórica antiimperialista del APRA, y devino en el proyecto de identidad que se oponía al programa continental panamericano impulsado por los Estados Unidos⁴⁷. En este contexto político, los apristas y los opositores no apristas lanzaron una defensa del mestizo, ahora representado como el verdadero tipo peruano. Felipe Cossio del Pomar, un miembro del partido aprista exiliado en México, escribió:

(...) el mestizo se desarrolla en un escenario invadido por advenedizos europeizantes; avance lentamente hacia su destino (...) con la expresión definida del hombre representativo de un nuevo valor étnico⁴⁸.

El mestizaje fue decididamente un discurso acerca del “otro”. Aun cuando los académicos proclamaron para sí una identidad chola (como fue el caso de los promotores del neoindianismo cusqueño), lo hicieron desde su posición de intelectuales, individuos no marcados que podían, por tanto, reclamar cualquiera de las formas locales de cultura. Al igual que sus predecesores indigenistas, los paladines del mestizaje impulsaron el arte como la manifestación espiritual quinta-esencial. Sin embargo, su impronta populista los condujo a promover específicamente el arte vernacular, sobre todo las artesanías y el folklore.

⁴⁶ Mestizaje es una ley universal a la que escapan únicamente muy pocas minorías de “raza pura”; es un estado transicional en el proceso espiritual de América. Véase: Svirichy (1938), p. 3.

⁴⁷ Véase: Haddox (1989).

⁴⁸ Véase: Cossio del Pomar (1940), p. 69-70.

Durante este periodo florecieron nuevos escritores indigenistas como *Ciro Alegría* y *José María Arguedas*. Ambos eran serranos. El primero perteneció al APRA; el segundo fue un diletante político y uno de los más exitosos representantes de esta era intelectual. Durante este periodo Arguedas fue un prolífico escritor, así como un entusiasta promotor del folklore. En 1944, en un artículo periodístico titulado “En defensa del folklore musical andino”, declaró:

Las canciones folklóricas de los pueblos absolutamente originales, de aquellos que no tienen otra música que la folklórica, no pueden ser interpretadas por gente extraña (...) solo el artista nacido en el pueblo, el que heredó el genio del folklore, puede interpretarla y transmitirla a los demás⁴⁹.

El comentario de Arguedas se refería a la presentación de una famosa intérprete limeña de canciones vernáculas, *Emperatriz Chávarri*, cuyo nombre artístico quechua era *Ima Súmac*. Arguedas calificó su interpretación de las canciones serranas como una deformación de la música india.

Una joven que había crecido en Lima, cuya psicología había sido moldeada bajo la influencia humana total de los barrios de Lima (...) no podía estar en condiciones más negativas para convertirse en intérprete de la música india (...) ha deformado la canción india hasta hacerla accesible al sentido superficial, frívolo y cotidiano del público de la ciudad⁵⁰.

⁴⁹ Véase: *José María Arguedas* en *La Prensa*, 19 de noviembre, 1944. Posteriormente publicado en: Arguedas (1976), pp. 233-234.

⁵⁰ *Loc. cit.*

Por lo tanto, el llamado al “amestizamiento” estaba lejos de ser unánime, tal como ilustra el comentario de Arguedas. En la apreciación del escrito respecto a Ina Súmac, resuenan ecos del viejo “purismo” indigenista combinados con nociones de lugares raciales propios. Y estas no eran ideas marginales. En 1941, la Unión Panamericana impulsó la creación del Instituto Indigenista Interamericano estableciendo su sede en México; al crearse la rama peruana, Luis E. Valcárcel fue nombrado su primer presidente. Más tarde, durante la misma década, este académico fue nombrado Ministro de educación⁵¹.

Durante este periodo, el indigenismo a lo Valcárcel dejó de lado su ímpetu opositor y llegó a ser la política oficial del Estado, antagónica a la retórica promestizaje, la cual, por lo tanto llegó a ser emblemática de las posiciones antigubernistas de manera fundamental con el APRA, si bien no era el único grupo que las apoyaba. Desde su puesto de autoridad, Valcárcel se opuso al mestizaje y, en particular, exhortó a los cusqueños a “no ceder en su orgullo de Incas, no descender a la pueril condescendencia del cholismo” en tanto este era un “estado embrionario de evidente inferioridad, insipiencia y barbarismo, una mezcla híbrida en la cual solo la desintegración acelerada de lo colonial es percibida claramente”⁵². A pesar de los cuarenta años transcurridos desde que concibiera su proyecto indigenista, Luis E. Valcárcel mantuvo sus ideas acerca de la prevalencia de los “lugares propios” en la formación de los tipos sociales. Tan tarde como en la década del 60, todavía consideraba al indio que emigraba a la ciudad como un “desertor de un medio cultural originario”, quien al devenir en un mestizo en términos culturales, vivía una vida urbana marginal y llena de

⁵¹ Véase: Valcárcel (1981), p. 339.

⁵² Valcárcel, "Hora del Hombre". Lima, junio de 1994. Citado en Varallanos (1965).

resentimiento y frustración⁵³. Parafraseando el estudio de Walter Benn Michael acerca de Melville Herzkovits (un contemporáneo estadounidense de Valcárcel), el supuesto culturismo anticrista de los indigenistas solo podía ser articulado mediante un compromiso con la identidad racial⁵⁴. Cuando el terreno semántico clave viró de “raza” a “etnicidad”, fueron eliminadas las referencias explícitas a la biología. A pesar de ello, al igual que el concepto moderno de “raza”, la frase “grupos étnicos” suponía conglomerados de personas que compartían una cultura heredada (y subalterna). La herencia, el soporte consensual de la “raza” en todo el mundo, permaneció para delimitar a las “gentes” y sus “logros culturales”. “La raza, al ser relegada al ámbito de la naturaleza, en contraste con la etnicidad, entendida como identidad cultural, fue reificada como un fenómeno distinto”, escribe Verena Stolcke⁵⁵. Y yo añadiría: la “etnicidad” sirvió para legitimar las jerarquías culturales “naturales”.

Bajo influencia de Valcárcel, el Instituto Indigenista Peruano asumió la filosofía “asimilacionista” interamericana desde un punto de vista “purista”. En 1959 la rama peruana firmó un acuerdo con el Instituto Indigenista de México para implementar un plan nacional de integración de la población aborigen. El plan la definió como “una nación con dos sociedades y dos culturas, una de ellas la cultura nacional euroamericana y la otra, la cultura indígena andina”⁵⁶. También consideró que, si bien la última tiene que ser mejorada, esta tarea debía evitar los potenciales efectos negativos de la cholificación, la palabra local para el mestizaje. Si bien la palabra “raza” estaba obviamente ausente, esta solo fue sustituida de manera más evidente por un concepto de cultura organicista (y ciertamente evolucionista). Al

⁵³ Véase: Valcárcel (1964), pp. 9-15.

⁵⁴ Véase: Benn Michael (1992).

⁵⁵ Véase: Stocke (1993), pp. 17-37.

⁵⁶ Véase: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas (1983), p. 57.

igual que la “raza” esta cultura era estática y ahistórica y, lo que más, fue empleada para limitar a los individuos en entornos geográficos. En una versión original de la teoría cultural eugenésica, Óscar Núñez del Prado, un antropólogo cusqueño, explicó que el mejoramiento de los indios “debe evitar los aspectos negativos de cada cultura mientras trata de mantener aquellos más eficientes en la fusión de ambas culturas”⁵⁷. El proceso, continúa, debe evitar la formación de cholos, considerados como individuos inseguros y atormentados que no podrían identificarse plenamente con ninguna de las dos culturas que formaron el Perú⁵⁸.

En profundo contraste con los antigobiernistas abanderados del mestizaje, el indigenismo oficial consideró a los cholos como tipos deformados que vivían en un ambiente cultural impropio. El debate entre pureza versus hibridez no había desaparecido. Utilizando el aparato conceptual provisto por la “etnicidad”, los intelectuales indigenistas del gobierno continuaron presentando a los cholos como tipos despreciables, híbridos culturales desadaptados que han dejado el campo pero sin poder sobrevivir en la ciudad. En este sentido, el indigenismo purista peruano se parece estrechamente a las teorías sobre la degeneración racial antiaboliconista de los Estados Unidos, que consideraron la libertad como un “ambiente” no natural para los antiguos esclavos negros, la que les causaría una rápida degeneración⁵⁹.

No debe sorprender que la ausencia retórica de la raza de la escena académica no implicó la desaparición de los sentimientos raciales jerárquicos. La cita inicial de Basadre pertenece a este periodo. Como él, los académicos peruanos definieron

⁵⁷ Véase: Núñez del Prado (1970), p. 6. El proyecto comenzó en 1959 luego de un convenio firmado entre la Universidad del Cusco y el Instituto Indigenista Peruano; *ib.*, p. 29.

⁵⁸ *Ib.*, p. 6.

⁵⁹ Véase: Leys Stepan (1985), p. 101.

el racismo como conspicuas relaciones de odio entre gente de diferente cultura o color de piel. La comparación entre las relaciones raciales en los Estados Unidos y en el Perú fue un componente en esta definición. “¿Por qué los norteamericanos no aprenden de nosotros?”, se decía al comentar los disturbios raciales en Oxford, Mississippi, durante la década de los sesenta⁶⁰. “La tolerancia racial” tenía espacio para sentimientos raciales jerárquicos y creencias no igualitarias.

Tercer periodo

La clase silenciosa a la raza y a la cultura

Algunos intelectuales marxistas emergentes abrazaron el indigenismo —y su inspiración idealista— durante la década de 1920. Entre ellos se encontraba el eminente pensador José Carlos Mariátegui, quien recibió el estímulo de los paladines liberales del indio, como Luis E. Valcárcel y José Antonio Encinas y el socialista Hildebrando Castro Pozo. Las ideas de Mariátegui dominaron el panorama del movimiento social izquierdista peruano. Activo durante el periodo cuando la “raza” prevalecía como un concepto analítico, él no intentó sustituirla, sino que buscó temperar los determinismos biológicos y morales introduciendo, en su análisis, un componente económico. Citando *La Theorie du Materialism Historique* de Bukunin, Mariátegui rechazó “la naturaleza fija de las razas” y, a cambio, propuso que las razas se modificaban de acuerdo a las condiciones materiales que las rodeaban. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas —y no la naturaleza— determinaban las razas⁶¹. En el caso específico del Perú y el resto de países

⁶⁰ Véase: Pitié-Rivers (1965), p. 64. Sobre el tema, ver también Wade (1992).

⁶¹ Esta idea, y lo referido al pensamiento de Mariátegui sobre raza que presentó aquí se pueden revisar en “Problema Latinoamericano de las razas

andinos, esto implicaba que “la evolución natural (de la población indígena) ha sido interrumpida por la vil opresión de los blancos y mestizos y ha retrocedido a la condición de tribus agrícolas dispersas⁶².”

Antes que racial, Mariátegui pensó que el problema era “social y económico, pero la raza tiene un rol en él y los medios para confrontarlo”. El socialismo podía y debía “transformar el componente racial en un elemento revolucionario”. Las similitudes raciales eran útiles para desarrollar la conciencia de clase entre los oprimidos. Los campesinos indios, pensaba él, solo escucharían a miembros de su propio grupo. “Siempre desconfiarían de blancos y mestizos. Asimismo, blancos y mestizos difícilmente se autoimpondrían la tarea de llegar al medio indígena para instruirlos en ideas clasistas”⁶³.

La concepción de Mariátegui sobre las “fuerzas productivas” incluía al “ambiente”, cuyo elemento central estaba constituido por las “relaciones de producción”. En el Perú, los “ambientes” que albergaron salariales capitalistas fueron las fábricas, minas y haciendas. En esos lugares, inmersos en relaciones de producción asalariadas, los trabajadores comprenderían la opresión, desarrollarían la conciencia de clase y liquidarían los prejuicios raciales. La conciencia de clase podía inclusive redimir a los mestizos y negros, los cuales eran considerados por este eminente pensador como tipos raciales abyectos: “en el mestizo, solo la conciencia de clase destruiría el habitual desprecio y repugnancia que siente frente al indio”⁶⁴. También escribió: “La industria, la fábrica, el sindicato, redimen al negro de su

en América Latina”, un documento presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana en 1929, en Buenos Aires, Argentina. Fue publicado en Mariátegui (1981), pp. 21-86.

⁶² *Ib.*, p. 25.

⁶³ *Ib.*, pp. 45, 33 y 44, respectivamente.

⁶⁴ *Ib.* p. 32.

domesticidad. Borrando entre los proletarios las fronteras de la raza, la conciencia de clase eleva al negro”⁶⁵.

Sin embargo, la mayor parte de la población oprimida estaba constituida por indios; por lo tanto, la redención de la raza representaba la imperativa meta social y política del socialismo⁶⁶. Esta fue la razón por la que el marxismo de Mariátegui incorporó el indigenismo. Inspirado por Valcárcel y Encinas, y coherente con su esquema económico y ambiental de la raza/cultura, afirmó: “la raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo inkaiko (*sic*) era una raza de campesinos dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo”. La tarea de mejorar la raza india tenía que lograrse preservando, al mismo tiempo, esta simbiosis histórica entre los individuos y la tierra, porque “retirar (al indio) de la tierra es variar profunda y peligrosamente ancestrales tendencias de la raza”⁶⁷. Más aún, estas tendencias ancestrales contenían “gérmenes de socialismo” en la comunidad campesina indígena, un organismo vivo que ha sobrevivido los siglos coloniales, demostrando así “la vitalidad del comunismo indígena que impulsaba a los aborígenes a diversas formas de cooperación y asociación”⁶⁸. Las ideologías colectivistas y cooperativistas eran inherentes a la raza india, y constituían la expresión empírica de un espíritu comunista:

⁶⁵ Véase: Mariátegui (1929). Este escritor no ocultó el disgusto que sintió frente a los negros. Apelando a nociones de “lugares raciales propios” justificó sus sentimientos raciales argumentando que los negros no eran representativos del Perú auténtico que definía como indio. Los negros, decía, han convivido con los españoles por siglos y tienen en la sangre inclinaciones españolas. Sin ningún reparo, Mariátegui escribió sobre “los negros”. “Cada vez que se han mezclado con los indígenas los han convertido en bastardos, transmitiéndoles (a los indios) su domesticidad amorosa y su morbosa y extrovertida psicología”; véase: Mariátegui (1968) [1928], pp. 264-5.

⁶⁶ Véase: Mariátegui (1981), p. 32.

⁶⁷ Véase: Mariátegui (1968) [1928], p. 33.

⁶⁸ *Ib.*, pp. 67-68.

“La comunidad responde a este espíritu. Es su órgano”⁶⁹. La propiedad colectiva inscrita en el ambiente produjo un espíritu colectivo, que no estaba sino a un paso de ser llamado conciencia de clase. La comunidad indígena, en su versión moderna de cooperativa agrícola, podría potencialmente resolver la situación de atraso de los indios.

Durante este periodo los izquierdistas no proclamaron explícitamente la inferioridad de la cultura indígena. Sin embargo, sus agendas políticas subordinaron las diferencias raciales/culturales a la lucha de clases. Hugo Blanco fue un famoso organizador de sindicatos cusqueño, y uno de los pocos marxistas locales que reconocieron que la opresión indígena no era “simplemente económica”. Sin embargo, Blanco subordinó la dominación cultural “al problema de la tierra”. “Pero la lucha cultural india, con toda su riqueza, es tan solo una parte de toda la revolución peruana. Existe, pero no hay razón para exagerar su importancia (...)”⁷⁰. Admitió que la importancia de la cultura solo era ansilar, Blanco fue una de las voces aisladas entre los izquierdistas. Similarmente, estuvo solo en su identificación de los indios como revolucionarios.

A diferencia de Blanco, la mayoría de intelectuales creían que los indios eran “incapaces de crear liderazgo debido a que dependen emocionalmente del antiguo orden”⁷¹. Por el contrario, identificaron a los líderes campesinos como cholos. Durante los sesenta, un connotado intelectual peruano, Aníbal Quijano, expuso en una conferencia de manera conclusiva: “no existe liderazgo indio en el movimiento campesino en este momento. Aparece solo por excepción, y solo de manera totalmente aislada, y el líder indio está él mismo en proceso de cholificación”⁷².

⁶⁹ *Ib.*, p. 68.

⁷⁰ Véase: Blanco (1972), pp. 133-134.

⁷¹ Véase: Quijano(1978) [1965], p. 148.

⁷² Véase: Rochabrún (1972), p. 60.

Las anteriores declaraciones transmitían una definición de indios como analfabetos, tarados rurales necesitados de la conducción de “clases” más educadas para sobrevivir en una sociedad dominada por el mundo escrito. Las clases más educadas eran —por lo menos— “cholos”. Las afirmaciones de Quijano y sus sentimientos raciales fueron moldeados por las creencias de los intelectuales de fin de siglo acerca del rol de la educación en la transformación de la configuración racial del país y la nación, para crear diferencias sociales entre los individuos. Si en los años veinte, los intelectuales serranos habían eludido su fenotipo mestizo mediante el acceso a la educación académica, en este tercer periodo los intelectuales “exaltaron” a los líderes campesinos alfabetos redefiniéndolos como cholos, y desconociendo su indianidad. En los sesenta, las etiquetas de identidad estuvieron cargadas con referencias a estadios culturales o grados de conciencia de clase que obviamente conllevaban la marca del anterior pensamiento evolucionista bio-moral. El conocimiento racional, “inteligencia”, y la educación formal (rasgos de un estado superior de desarrollo social) fundaban legítimamente las diferencias sociales.

Al público, no solo porque era un político desconocido, sino también porque —en términos “radicales”— no pertenecían a ningunas de las categorías empleadas en la vida diaria o académica, para clasificar a los peruanos de “reales”. La “foraneidad racial de Fujimori lo expuso el escenario abierto de los peruanos socialmente blancos y, en particular, al de su competidor Mario Vargas Llosa y sus seguidores. Pero lo que es más importante, esta foraneidad contribuyó a dar término al silencio cultural en torno a la “raza”, silencio sostenido por sus miembros más conspicuos, hasta entonces prevaleciente en las esferas políticas y académicas peruanas. Ser japonés (o chinito como el mismo se identificaba) impidió que Fujimori silenciara su fenotipo y pasara implícitamente como “blanco”, una estrategia disponible para intelectuales y políticos no blancos prominentes.

En marcado contraste estuvo Mario Vargas Llosa, claro representante de la tradicional blanca dominante, los contemporáneos herederos de Víctor Andrés Belaúnde, el intelectual antiindigenista de las tempranas décadas del siglo. En un irónico giro histórico, que se remonta a inicios de la guerra, Vargas Llosa adoptó gradualmente lo que subsistía del indigenismo, incluyendo la definición de Valcárcel y Mariátegui de los indios como campesinos, y sus creencias de que la migración los transformaba cultural/racialmente en mestizos. Reprodujo, por lo tanto, ideas que limitaban la “cultura” a los “lugares propios”. Permite citarlo:

Los campesinos indios viven de una manera tan primitiva que la comunicación es prácticamente imposible. Es solo cuando se trasladan a las ciudades que tienen la oportunidad de confundirse con el otro Perú. El precio que deben pagar por la integración es el de una alta renuncia a su cultura, a su lenguaje, a sus creencias, a sus tradiciones, y costumbres, y la adopción de la cultura de sus antiguos amos. Después de una generación se convierten en mestizos. Ya no son más indios (...).

Pero aún lo más irónico, Vargas Llosa compartió las enseñanzas de Valcárcel y Mariátegui con Antonio Díaz Martínez, uno de los líderes de Sendero Luminoso. Díaz Martínez empleó la cultura y clase, geográficamente determinadas, para definir a los “campesinos” como aquellos agricultores que sientan tal “amor, apego y gratitud por la Pacha Mama, que fueron incapaces de romper sus lazos con ella”. Al igual que el escritor de derecha, creía que “el choque entre las ciudades occidentalizadas y las comunidades indígenas... previno la modernización tecnológica de la comunidad, la cual (en cambio) recurrió a sus principios mágicos y convencionales de su propia cultura”⁷³.

⁷³ Véase: Vargas Llosa (1999), p. 49.

Al llegar a los noventa, el liderazgo intelectual de Sendero Luminoso y Vargas Llosa, los extremos del espectro político peruano, compartían un crudo evolucionismo que establecían diferencias incommensurables entre la “sociedad indígena” y la que tenía que ser constituida bajo cada uno de sus proyectos. Ambos, de manera similar, veneraban el conocimiento racional como el principio fundador de sus proyectos. La creencia en la inferioridad del conocimiento indígena preracional de manera incuestionable y absoluta subordinada a “esa” sociedad dentro de sus paradigmas sociales e intelectuales.

Ambos líderes, en tanto productos históricos de la vida académica peruana, creyeron ciegamente en una incuestionable superioridad de sus personas, como consecuencia de su conocimiento académico. Sendero Luminoso expresaba esta idea, sin reparo, en su lema “encarnar el pensamiento Gonzalo”⁷⁴. Con esta metáfora Abimael Guzmán expresaba su superioridad intelectual y les decía a sus militantes que al encarnar sus ideas obtendrían el potencial para transformarse a sí mismos en el ser superior que el dominio del “conocimiento” había hecho de él. Vargas Llosa alardeaba de su superioridad intelectual en una desdeñosa evaluación del éxito populista de su alguna vez contendiente electoral:

El régimen por Alberto Fujimori en 1992 es la opresión política de un país informalizado, de cultura chicha (...) al que el exceso de inmoralidad política reinante volvió amor al amor y de un pragmatismo político a prueba de principios... en el ingeniero Fujimori los informales percibieron a uno de los suyos.

La comparación entre la “informalidad” y la “carencia de educación” en la cita anterior es de una arrogancia obvia,

⁷⁴ Gonzalo era el nombre de guerra de Abimael Guzmán.

donde “cultura chicha” —la etiqueta actual para designar la cultura vernácula contemporánea— se ubica en una posición inferior frente a la cultura “real”. Pero lo que es más intrigante, es el reavivamiento en los noventa de los antagonismos de los años veinte entre serranos y costeños, evidentes en la evaluación que hace Vargas Llosa del Perú contemporáneo como la “mescolanza, confusión, amalgama, entrevero que resulta de la convivencia forzada de millones de peruanos de origen serrano con la gente de la costa o con los habitantes occidentalizados de las ciudades andinas”⁷⁵.

Al igual que los intelectuales de principios de siglo, tanto Guzmán como Vargas Llosa apelaron a los poderes “naturales” del conocimiento científico para descalificar y subordinar legítimamente a los menos privilegiados culturalmente y a la clase menos favorecida. La definición conceptual positivista/idealista de raza que los modernos marxistas y liberales acuñaron en los veinte, ha llegado a ser, en los posmodernos años ochenta, parte de la cultura viva de los propios intelectuales. La definición idealista de raza, transformada en una “cultura” limitada geográficamente, estuvo implícitamente presente en las últimas versiones marxistas y liberales de los proyectos políticos peruanos. Es más, sin saberlo, fue compartida por sus promotores, Abimael Guzmán y Vargas Llosa, quienes, como herederos de los intelectuales peruanos de mediados de siglo, también expresaron su superioridad empleando vocabularios deracializados de clase y cultura respectivamente. Su innovación como intelectuales de finales de siglo fue su creencia (también compartida) en la naturalidad de la violencia en el Perú. En este aspecto, la frase repetida por Abimael Guzmán “salvo el poder todo es ilusión” es notable, así como el fundamentalismo de clase que expresa. Menos conocida es la igualmente infame frase de Vargas Llosa: “La violencia étnica existe en cualquier

⁷⁵ Mario Vargas Llosa, *El País*, julio, 1990.

sociedad que, como la nuestra, alberga diferentes culturas y tradiciones”⁷⁶. Si la frase de Guzmán expresó el fundamentalismo de clase, la expresión de Vargas Llosa puede ser considerada como fundamentalismo cultural, o la presuposición de que los humanos son inherentes etnocéntricos, incapaces de comunicarse interculturalmente y que, por tanto, las relaciones interculturales son hostiles por naturaleza⁷⁷.

Por cierto, ambos proyectos extremistas expresaron lo que algunos analistas de las formas europeas contemporáneas de exclusión han calificado como “racismo sin raza” o fundamentalismo cultural⁷⁸. Sin embargo, sea que se basen en una retórica de clase o cultura, las contemporáneas prácticas intelectuales discriminatorias peruanas no se derivan (tal como Stolcke ha remarcado para el caso europeo) de concepciones del siglo XIX en torno al Estado-nación que excluyó a los nacionales “auténticos” de los asimilados. Por el contrario, el silencioso racismo peruano reconoce el derecho de todo peruano de pertenecer a la nación. No obstante, también sitúa a los individuos en una escala diferenciada de acuerdo a su capacidad intelectual y su conocimiento académico. Esta justificación descansa en un supuesto evolucionista que privilegia el conocimiento racional sobre la así llamada sabiduría preracional. La retórica culturalista opone el conocimiento científico a la cultura “folklórica” o indígena, mientras que el discurso de clase propone la “conciencia de clase” como la forma superior de conocimiento racional.

El racismo silencioso presupone que los intelectuales encarnan (como en el lema de Sendero Luminoso) estas formas superiores y, de este modo, están legítimamente destinados al liderazgo político. Devino en silencio a través de la sedimentación histórica de retóricas de exclusión que naturalizaron

⁷⁶ *Ib.* 331.

⁷⁷ Véase: Stolcke (1995), p. 6.

⁷⁸ Véase: Stolcke (1995); Balibar (1991), pp. 31-48; Gilroy (1987).

exitosamente las jerarquías sociales mediante el uso de los conceptos de raza, cultura o clase. La idea persistente en los tres periodos fue que las diferencias era heredadas y, por tanto, históricamente inevitables. A lo largo de todo el siglo, la promesa de igualdad futura justificó la desigualdad presente. El giro desde “raza” a “cultura” y “clase” en los discursos —tanto académicos como de la vida diaria— no han significado el fin de la discriminación. Más bien, la discriminación es actualmente legitimada por el énfasis liberal en el poder redentor de la “educación”, tal como lo fue en los años veinte, cuando prevalecieron las creencias científicas en la raza. Aunque ya no están asociados (necesariamente) con ella, los sentimientos de superioridad intelectual que subyacen al concepto moderno de raza, se han filtrado en los discursos raciales jerárquicos. Sin embargo, el tomar distancia de la raza, les han provisto a los intelectuales de una reconfortante dosis de “alivio” de culpa racista, sin erradicar el racismo, el cual cohabita ahora con la discriminación de género, clase y origen geográfico. La hegemonía de jerarquías educacionales hace que el “racismo” sin raza, no solo sea posible, sino también, virtualmente invulnerable.

Bibliografía

Arguedas, José María (1976). *Señores e Indios. Acerca de la Cultura Quechua*. Montevideo: Ed. Calicanto.

Balibar, Etienne (1991). “¿Existe un Neoracismo?”, en: Balibar, E., y Wallerstein, I. *Raza, Nación y Clase*, pp. 31-48. Madrid: Lepala.

Banton, Michael (1987). *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Pres.

Barkan, Elazar (1992). *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blanco, Hugo (1972). *Lander or Death: The Struggle in Peru*. New York: Pathfinder.

Basadre, Jorge (1961-1964). *Historia de la República*, vol. 10. Lima: Ediciones Historia.

Basadre, Jorge *et al.* (1981). *La Historia y la Política*. Lima: Lluvia Editores.

Belaúnde, Víctor Andrés (1964). *La Realidad Nacional*. Lima n/d.

Benn Michael, Walter (1992). "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity", en: *Critical Inquiry* 18 (4), pp. 655-685.

Bentall, Jonathan y Knight, John (1993). "Ethnic Alleys and Avenues", en: *Anthropology Today* 9 (5), pp. 1-2.

Biddis, Michael D. (1966). "The Origins of European Racism", en: *Race* (7).

Cadena de la, Marisol (1995). "Race, Ethnicity and the Struggle for Self-Representation: De-Indianization in Cuzco, Peru (1919-1991)". Ph. D. Dissertation. University of Wisconsin Madison.

Callaway, Hellen (1993). "Purity and Exotica in Legitimizing the Empire: Cultural Constructions of Gender, Sexuality and Race", en: Ranger, Terence y Vaughan, Olufemi. *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, pp. 31-59. Londres: McMillan Press.

Cossio del Pomar, Felipe. *Cusco Imperial*. Paraguay: Editorial Guaranía.

Cueto, Marcos (1982). "La Reforma Universitaria de 1919. Universidad y Estudiantes a Comienzos del Siglo". Tesis de Bachillerato, Universidad Católica del Perú. Lima.

Encinas, J. A. (1945) “Prólogo”, en: Guevara, J. Guillermo. *La Rebelión de los Provincianos*. Lima: Ediciones Folklore.

Escalante, José A. (1975). “Nosotros los Indios”, en: Aquézolo, Manuel. *Polémica del Indigenismo*, pp. 39-51. Lima: Mosca Azul.

Frankenberg, Ruth (1993). *The Social Construction of Whiteness White Woman, Race Matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gamio, Manuel y Vasconcelos, José (1926). *Aspect of Mexican Civilization*. Chicago, University of Chicago Press.

García, Uriel (1930). *El Nuevo Indio*. Cusco: H. G. Rozas eds.

Gilroy, Paul (1987). “There Aint No Black in the Union Jack”, en: *The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press.

Gose, Peter (1996). “The Inquisitional Construction of Race: Limpieza de Sangre and Racial Slurs in 17th Century Lima”. Artículo presentado a la Reunión de AAA, San Francisco, 2 de noviembre.

Gould, Stephen Jay [1966] (1981). *The Mismeasure of Man*. Nueva York: Norton Company.

Graham, Richard (1990). *The Idea of Race in Latin America: 1870-1940*. Austin: Texas University Press.

Haddos, John H. (1989). “La influencia de José Vasconcelos en Víctor Raúl Haya de la Torre”, en: Bonilla, Heraclio y Drake, Paul W. (eds). *El APRA de la Ideología a la Práctica*, pp. 47-70. Lima: CLHES.

Hale, Charles A. (1984). “Political and Social Ideas in Latin America 1870-1930”, en: Bethel De, Leslie. *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV, pp. 367-442. Cambridge: Cambridge University Press.

Kapsoli, Alfredo (1977). *Los Movimientos Campesinos en el Perú*. 1879-1965. Lima: Delva eds.

Leys Stepan, Nancy (1985). "Biological Degeneration Races and Proper Places", en: Chamberlain, J. Edward; Gilman, Sander L. (eds.), *Degeneration: The Dark Side of Progress*, pp. 97-120. Columbia University Press.

Mariátegui, José Carlos (1928). "El Indio Mestizo", en: *Mundial* 428.
----- (1968) [1928]. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima
----- (1929). "Civilización y Feudalidad", en: *Mundial* 467, 31 de mayo.
----- (1981). *Ideología y Política*. Lima: Fondo Editorial Amauta.

Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas (1983). *Informe del Plan Nacional de la Población Aborigen*. Lima.

Montagu, Ashley (1962). "The Concept of Race", en: *American Anthropologist* 64 (5).

Mosse, George L. (1978). *Toward the Final Solution. A History of European Racism*. Nueva York: Howard Fertig.

Núñez del Prado, Óscar (1970). *El Caso de Cuyo Chico. Un Ensayo de Integración de la Población Campesina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Con la colaboración de William F. White.

Pitt-Rivers, Julian (1965). "Race, Color and Class in Central America and the Andes", en: Heath, Dwight B., y Adams, Richard N. (eds.). *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*. New York: Random House

Poole, Deborah (1997). *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Portocarrero, Gonzalo (1995). "El Fundamento Invisible" en: Panfichi, Aldo y Portocarrero, Felipe. *Mundos Interiores, Lima 1850-1950*, pp. 218-259. Lima: CIUP.

Prado, Javier (1909). “Memoria del Decano de Letras del Año 1908”, en: *Revista Universitaria de San Marcos*. Lima: Universidad de San Marcos.

Quijano, Aníbal (1978) [1965]. *Problema Agrario y Movimiento Campesino*. Lima: Mosca Azul.

Rama, Ángel (1996). *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.

Rénique, José Luis (1991). *Los Sueños de la Sierra. Cuzco en el Siglo xx*. Lima: Cepes.

Rochabrún, Guillermo (ed.) (1972). *¿He vivido en vano? Mesa Redonda sobre “Todas las Sangres”*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Romero, Emilio (s/f) “El Siglo de Mariátegui”, en: *Siete Ensayos. 50 Años en la Historia*, pp. 11-18.

Sánchez, Luis Alberto [1928] (1975). “Se han sublevado los indios”, en: Aquézolo, Manuel. *La Polémica del Indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

Skidmore, Thomas E. (1993). *Black in Into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Durham: Duke University Press.

Sivirichi, Atilio (1938). “Prólogo”, en: Vargas Fano, Américo. *Mestizaje. Algunos Aspectos de la Historia del Perú*. Lima: Linotipia Guadalupe.

Sobrevilla, David (1996). *La Filosofía Contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta.

Stepan, Nancy (1982). *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*. Conn: Archon Books.

Stoler, Ann (1992) .“Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule”, en: Dirks, Nicholas B. *Colonialism and Culture*, pp. 319-352. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tamayo Herrera, José (1982). *Historia Social e Indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones Treintaitres.

Valcárcel, Luis. E. (1925). “Poblachos Mestizos”, en: *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos.

------(1964). “Indigenismo en el Perú”, en: Valcárcel, L. E., et. al. *Estudios sobre la Cultura Actual en del Perú*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

------(1981). *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Varallanos, José (1965). *El Cholo en el Perú. Introducción al Estudio del Hombre y un Pueblo de Mestizos*. Buenos Aires: Imprenta López.

Vargas Llosa, Mario (1999).“*Questions of Conquest*”, en: *Harpers’s Magazine*, diciembre.

Stocke, Verena (1993).“Is Sex to Gender as Race to Ethnicity?”, en: Valle del, Teresa: *Gendered Anthropology*, pp. 17-37. New York: Routledge.

------(1995). “Talking Culture, New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, en: *Current Anthropology* 36 (1), pp. 1-24.

Young, Robert J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Nueva York: Routledge.

Wade, Peter (1992). “Race, Nature and Culture”, en: *Man* 28, pp. 17-34.

Williams, Brackette F. (1989) “A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain”, en: *Annual Review of Anthropology* 18, pp. 401-444.

Williams, Raymond (1985). *Marxism and Literature*. Londres: Verso.

**Incas sí, indios no:
apuntes para el estudio del
nacionalismo criollo en el Perú**

Cecilia Méndez

Prólogo a la segunda edición¹

Este artículo es sobre el presente. El presente en que fue escrito y el presente en el que es leído. Fue concebido entre 1991 y 1992, en circunstancias muy especiales de reencuentro con el Perú y descubrimiento de amigos. Muchas ideas, tal como han sido trazadas en este artículo, no hubieran germinado sin ellos; ninguna fuera del Perú.

Han pasado tres años desde que concluí la primera versión de este artículo y no estoy en el Perú. El momento y el lugar en los que escribo este prólogo quedan muy lejos de lo que me llevó a escribir Incas sí, indios no; y ello dificulta la revisión del texto. Pues el momento en el que fue escrito Incas sí... y la reflexión histórica que está en el centro de sus argumentos están totalmente unidos. Modificarlo sustancialmente resultaría en otro artículo, que no creo estar en condiciones de escribir porque ello es parte de un largo proyecto y porque, en lo sustancial, sigo suscribiendo las ideas originales del texto. A pesar de haber cambiado el momento político, y de no ser hoy la violencia política el centro del drama peruano como lo era en 1991 y 1992, creo que las premisas centrales de Incas sí, indios no, siguen vigentes. Precisamente porque el texto partía por llamar la atención en lo constructivo que emergía en el Perú, a pesar de la violencia, o al lado de ella, y que ahora, superada relativamente, quizá hasta podría percibirse más claramente. En esta segunda edición me he limitado a enriquecer algunas referencias, añadir otras, y a definir mejor algunas ideas que quedaban poco explícitas, sobre todo en la primera sección.

¹ Nota de la autora: esta edición ha subsanado los errores tipográficos de la segunda edición y sus múltiples reimpressiones, y ha introducido, también, ligeras modificaciones de contenido, sin alterar la estructura y argumentos centrales del texto.

A los agradecimientos originales debo sumar los de los amigos y colegas que, dentro y fuera del Perú, han seguido contribuyendo, con su entusiasmo, a que el texto siga teniendo sentido, al menos para mí; entre ellos, a Carlos Aguirre, Susana Aldana, Beatriz Garland, Pedro Guibovich, Martha Irurozqui, Natalia Majluf, Víctor Peralta, Alfredo Tapia, Silvio Rendón, Guillermo Rochabrún; y, más recientemente, a Rolena Adorno, Alejandro Cañeque, Roberto Fernández, Deborah Levenson, Juan Martín y Fermín del Pino, Deborah Poole, Sergio Serulnikov Mark Thurner, Brett Troyan, Gerardo Rénique, Barbara Weinstein, amigos y colegas en España y los Estados Unidos. Mi gratitud no menos sincera a todos los lectores de la primera edición, porque es a ellos a quienes se debe esta segunda.

Brooklyn, junio de 1995

Para interrogar hay que colocarse en algún sitio. Hace falta situarse si se quiere oír y comprender. Sería gran ilusión creer que puede convertirse uno en puro espectador, sin peso ni medida, sin memoria ni perspectiva, y contemplarlo todo con una simpatía uniformemente repartida. Semejante indiferencia (...) es la ruina de la apropiación y de la asimilación.

Paul Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*

Ideas preliminares: la historia como reconocimiento*

El Perú de hoy se desangra. La muerte de ciudadanos, niños y adolescentes en manos de las fuerzas policiales ha pasado de

*Agradecimientos a la primera edición, 1993: Este ensayo es la versión revisada de un texto que fue preparado para un coloquio sobre cultura, organizado por la Facultad de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) en noviembre de 1991. La maduración de algunas ideas que presento aquí le debe mucho a las conversaciones sostenidas con Guillermo Nugent y Juan Carlos Estenssoro. Muchas personas leyeron la primera versión y me ayudaron a confirmar que tenía sentido. Agradezco especialmente a Cecilia Monteagudo, Marcela Llosa, César Rodríguez Rabanal, Enrique Carrión, Carlos Iván Degregori, Jaime Urrutia, Orin Starn, Rafael Tapia, Sisi Acha, Fany Muñoz, Marisol de la Cadena, Nicanor Domínguez, Betford Betalleuz y mi hermano Pedro Méndez. Las discrepancias y escepticismo de Gabriela Ramos, Gonzalo Portocarrero, Carlos Contreras y Ricardo Portocarrero me llevaron a buscar una mejor fundamentación para alguna de mis propuestas. A todos mi reconocimiento. En Stony Brook mi gratitud a Brooke Larson, Paul Gootenberg y Eleonora Palco, con quienes la distancia no impidió la comunicación. Este ensayo representa un “excursus” de una investigación dedicada a estudiar las relaciones entre los campesinos y el Estado en el Perú posindependiente y cuenta con el apoyo económico de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y el Social Science Research Council de Nueva York.

accidental a rutinaria. Un partido que se dice popular asesina diariamente a inermes pobladores y campesinos. Estas dos situaciones, que no son las únicas que nos conmueven, grafican con suma claridad la realidad en la que parecemos estar inmersos: un “mundo al revés”. El que debe protegernos nos acecha, el que dice representar al pueblo lo humilla y asesina. Todo parece correr peligro, hasta lo más valioso: la vida. La percepción de la realidad se hace difícil en momentos de tal trastocamiento. Y para quienes estamos justamente abocados a la interpretación y análisis de lo que nos circunda, el reto además de humano es intelectual. La apabullante densidad de la realidad pone en duda las más firmes convicciones teóricas y hace tambalear nuestros propios esquemas conceptuales. Frente a ello hay dos caminos: o buscamos renovarnos y, creativamente, tratamos de encontrar en la propia realidad los nutrientes que renovarían nuestro pensamiento o resolvemos que esta situación (¿este país?) no tiene remedio: sucumbimos al pesimismo.

El pesimismo es una postura intelectual de larga trayectoria en el Perú. Hace más de medio siglo, el historiador Jorge Basadre resaltó, con agudeza, su carácter conservador: “los representantes más genuinos de la clase aristocrática colonial asumieron desde los primeros tiempos de la república una actitud de condena y de protesta. *La primera literatura de la desilusión sobre las cosas peruanas la hicieron hombres reaccionarios*” (el énfasis es mío)¹. La sentencia adquiere tanto más peso cuanto que nadie podría calificar a Basadre de extremista. Lo que el autor no dijo, sin embargo, podríamos sugerirlo. El pesimismo de los aristócratas decimonónicos no estaba tanto en relación a su propia clase sino al resto del país; a un pueblo que veían muy por debajo de ellos, inculto e irremediable. En nuestro siglo el pesimismo se “democratizaría” —sin perder su herencia aristocrática— al incorporar claramente a los sectores altos

¹ Véase: Basadre (1979), p. 156.

en el espectro de la decepción. Desde José de la Riva-Agüero, por lo menos, se empezó a increpar a las clases dirigentes por su ineptitud y abulia. “La mayor desgracia del Perú”, pensaba Riva-Agüero, fue la ausencia de una “verdadera” clase directiva². La herencia de Riva-Agüero la retomó, curiosamente, el marxismo-dependentismo de los setenta en su condena a las “burguesías entreguistas” presuntamente poco emprendedoras y nacionalistas.

Lo cierto es que el pesimismo, en cualquiera de sus vertientes, suele conllevar un rechazo y desprecio por lo propio, por el país en general (por insalvable), y se refugia, como contrapeso, en la admiración de “lo otro”, lo extranjero, lo que se presume sí llegó a ser lo que nosotros no podemos (¿no pudimos?) ser³.

² “Nuestra mayor desgracia fue que el núcleo superior jamás se constituyera debidamente, ¿Quiénes, en efecto, se aprestaban a gobernar la república recién nacida? Pobre aristocracia colonial, pobre boba nobleza limeña, incapaz de toda idea y de todo esfuerzo”, véase: Riva-Agüero (1969), p. 159.

³ El asidero, entre los intelectuales peruanos, de la famosa pregunta “¿cuándo se jodió el Perú?”—tomada de una novela de Vargas Llosa— expresa bien las convicciones pesimistas a las que me refiero. Quien parte de esta pregunta para interpretar la realidad peruana asume, obviamente, la idea de un “país jodido” (el ejemplo más explícito, en Milla Batres 1990). Las críticas al pesimismo intelectual peruano han comenzado desde los propios intelectuales y no estuvieron ausentes de las preocupaciones de Flores Galindo (1987a), pp. 121–123, tomo I. En este texto particular Flores-Galindo alude críticamente a estas tendencias, en una vena que podríamos considerar autocrítica (teniendo en cuenta que en su *Aristocracia y plebe*, que acababa de escribir, él mismo suscribía el escepticismo rivagüerino sobre la élite y la idea de un “país sin salida”). Sin embargo, el más contundente ensayo crítico respecto a las visiones derrotistas en la historiografía peruana le corresponde a Chocano (1987). Aunque discrepo del tratamiento que Chocano hace de Basadre (cuya producción ensayística soslaya), no conozco otro ensayo historiográfico de ese calibre innovador. En este mismo sentido, véase Rochabrún (1991), pp. 131–136. Para profundizar el tema de los intelectuales peruanos y su fijación con “la élite” puede resultar útil la lectura de Meisel (1962).

El pesimismo en el Perú es una actitud comprensible, dado el drama que vivimos. Pero preferimos optar por una actitud no pesimista. No solo por ser menos reaccionaria (en el sentido basadrino), sino también por ser más necesaria y acaso también más creativa.

Vemos, entonces, que en medio del caos, la muerte y la apariencia irredenta de nuestro país, algo nuevo, y más bien positivo, viene emergiendo en los últimos lustros. Algunos han hablado de cholificación del país; otros (con tufillo a viejos temores criollos) de “desborde popular” mientras hay quienes han preferido aludir a la “andinización” de las ciudades. Lo cierto es que estamos frente a un incontenible proceso de fusión cultural e integración en el que las comunicaciones y la migración vienen jugando un rol preponderante que parece estar marcando el nacimiento de una nueva nación. Tan seria aseveración requeriría un tratado para quedar cabalmente sustentada. Pero eso no lo podemos hacer hoy. Pues la propia, extrema, contemporaneidad del hecho nos impide formulaciones más precisas, y tampoco es el caso en este ensayo. Sin embargo, hay hechos innegablemente claros que pueden servir de indicios. Una manera de perfilar lo nuevo es definiendo el campo de lo viejo, de lo que está en crisis. Y lo que definitivamente está en crisis desde hace algún tiempo en el Perú es la normatividad oligárquica. Una crisis que se hizo palmaria con el gobierno de Velasco, pero que hoy adquiere contornos todavía más nítidos. Los esquemas de clasificación social del Perú oligárquico no tienen sentido. Y ello tiene que ver lógicamente con la extinción de los actores sociales de ese Perú oligárquico (los terratenientes y la oligarquía como clase gobernante), pero sobre todo con el trastocamiento del lugar asignado a quienes se suponía debían estar siempre debajo: los “indios”⁴.

⁴ Respecto a los criterios de clasificación social del orden oligárquico es sugerente lo que sostiene Guillermo Nugent: “la diferencia entre los criterios de selección colonial y los del neo-criollismo del 900 estaba en la dirección

Pues desde hace algún tiempo, también, las poblaciones andinas simplemente se han resistido, mayoritaria y abrumadoramente, a seguir ocupando el lugar subordinado que les deparó el orden oligárquico. Y queremos subrayar lo de mayoritario, pues desde luego siempre hubo indios que no se resignaron a ser simples “colonizados”. Pero justamente la particularidad de los cambios que ocurren en el Perú está dada por su carácter masivo. Cualquiera sea la sociedad nueva que emerge, esta se presenta menos jerarquizada, estamental y discriminatoria que la de la República Aristocrática. Pongamos un ejemplo significativo. La concesión del voto a los analfabetos hace apenas once años puede asombrar por su carácter tardío, considerando que somos una república independiente desde hace ciento setenta y siete años. Pero esta tardanza es precisamente un indicio de esos cambios que nos interesa señalar. Las masas campesinas analfabetas, las poblaciones que siempre fueron mayoritarias en el país, han reconquistado hace apenas quince años, su derecho a participar formalmente en las decisiones políticas nacionales. Y decimos “reconquistado” pues en teoría podían votar después de fundada la república hasta que la ley electoral de 1896 estableció la literacidad como requisito de ciudadanía.

Este trastocamiento del “viejo orden” implica también el derrumbamiento de viejos mitos. Uno de los de mayor duración en la historia peruana es el mito criollo del indio. El ocaso de este mito es concomitante al de una ideología, a la que nos referiremos como “nacionalismo criollo” que, con variantes, ha estado vigente como ideología del poder hasta por lo menos el gobierno de Velasco (1968-1975). Las siguientes páginas constituyen un análisis de las tempranas formulaciones republicanas

de los límites: en el primer caso, se trataba de regular el ascenso, pues importaba garantizar la ‘pureza’ la cúpula. En este siglo, el esquema clasificatorio apuntó al revés, hacia abajo. Se establecieron distinciones no para regular el ascenso, sino para definir quién está abajo, en el límite de la subordinación”, véase: Nugent (1990), p. 42 (manuscrito).

de esta ideología criolla, hoy en debate. Este no es un análisis en profundidad del nacionalismo criollo. Ello exigiría el rastreo de una impresionante cantidad de fuentes, empezando por la producción intelectual del último tercio del siglo XVIII, en que sugerimos deben buscarse los orígenes de esta ideología. El ensayo tiene apenas la pretensión de identificar algunos de sus rasgos, que aparecen ya con bastante nitidez en una etapa de nuestra historia que entre los historiadores recientes ha recibido una más bien pobre atención: los inicios de la República. Concretamente, analizaremos los elementos de esta ideología que se van perfilando en los debates políticos en el contexto de la Confederación Perú-boliviana (1836-1839) y que tienden a consolidarse tras la derrota de la Confederación. Con ello intentamos, también, llamar la atención sobre la importancia del periodo para cualquier estudio de las ideologías y de los prejuicios en el Perú.

Ha sido tópico en la historiografía marxista-dependentista de los setenta desestimar el valor analítico de la etapa inicial de la historia republicana. Ella ha sido vista como una época incomprendible, caótica; una sucesión de enfrentamientos “irracionales” de caudillos ávidos de poder: la “edad oscura” de la República. Nada parecía rescatable del análisis sino los “grandes cambios económicos” que por cierto no ocurrieron en esta etapa, de allí que la mayor parte de estudios se concentraran en la etapa del auge de la explotación del guano y el periodo posterior. El énfasis que la escuela dependentista puso en las “continuidades coloniales” de las jóvenes repúblicas latinoamericanas empalmaba bien con el economicismo marxista (de base igualmente estructuralista), y tuvo quizá el mayor peso en el desinterés por esta presumida “época de las tinieblas”. Lo que, no obstante, pasó desapercibido para estas teorías de las “grandes verdades” (las económicas) fue justamente el impacto de los cambios que sí ocurrieron: los cambios políticos y su potencia, y riqueza, para el estudio de las ideologías. Fue una convicción marxista tanto como una tendencia dependentista, por ejemplo, incidir en la

ausencia de nacionalismo tanto de los grupos criollos que participaron en la independencia, como de los vilipendiados caudillos (¡ni qué decir de la plebe o los campesinos!). Las consecuencias de tal razonamiento se tradujeron en un vacío historiográfico: si no había “nacionalismos”, ¿de qué ideologías se podía hablar?⁵

El segundo obstáculo para el entendimiento del periodo se lo debemos a la historiografía oficialista, justamente la que mejor encarna el nacionalismo criollo. La Confederación ha sido un tema tabú en las historias oficiales porque se la tomó como sinónimo de invasión, en lugar de lo que realmente fue: un proyecto político alternativo para el Perú. Esta historiografía tomó automáticamente partido por el caudillo Salaverry, quien fuera un tenaz opositor de Santa Cruz, y quien justamente representaba a los sectores criollos limeños aristocráticos aterrados con una probable “invasión de Bolivia”. Esta historiografía descuidó el hecho de que fue el propio gobierno peruano, liderado por Orbegoso, quien llamó a Santa Cruz, y que encumbrados liberales y amplios sectores de los departamentos del sur hicieron suyo el proyecto de la Confederación. Es decir, esta historiografía no tomó en cuenta el hecho de que para un sector importante de peruanos la Confederación fue alternativa, no invasión. El viejo desdén criollo por lo provinciano y la convicción de que lo criollo (o lo limeño en su acepción decimonónica) encarnaba al Perú no podían estar mejor representados que por esta interpretación de este periodo de la historia peruana⁶.

⁵ Entre las interpretaciones marxista-dependientistas que causaron mayor impacto en nuestro medio estarían las de Bonilla (1974); Cotler (1978) y Yepes (1971). Para la etapa de la independencia, el ensayo de Bonilla (ed.), (1972), Gootenberg (1989a), y (1989b). Ambos trabajos transforman la imagen dependientista de nuestras “clases dominantes” en la temprana República. Para una aproximación crítica al marxismo-dependientismo, a partir del mundo rural, véase: Méndez (1991), y Walker (1988).

⁶ Historiadores de la talla de Riva-Agüero, Nemesio Vargas y Vargas Ugarte,

Hemos hablado de ideologías en crisis. Y hemos aludido a crisis, no a extinción, pues es bien cierto que *nothing ever wholly dies*⁷. Es decir, nada muere del todo, y menos en materia de percepciones e ideologías. Si es evidente que ciertas formulaciones del nacionalismo criollo suenan cada vez más anacrónicas en los discursos políticos, sospechamos que algunos de los prejuicios que le son inherentes permanecen secretamente arraigados en nuestros juicios cotidianos y en la valoración de lo que nos circunda. De manera que si lo que acá digamos sobre Santa Cruz, Felipe Pardo y la Confederación suscita alguna reflexión sobre subjetividades vigentes, ese es justamente el propósito. Porque quisiéramos que las páginas que siguen sean leídas no únicamente como ejercicio del conocimiento sino también del reconocimiento.

Durante mucho tiempo los historiadores, partiendo de hipotéticos “deber ser” retrospectivos, han incidido en lo que no somos, lo que no fuimos o no tuvimos. Quizá es tiempo de empezar a hacer una historia en positivo. Muy probablemente no todo lo que vayamos descubriendo nos agrade. Pero bueno es, sin tremendismos, admitirlo. Porque hacer historia es también una manera de reconocernos, un esfuerzo por definirnos. Y si es verdad que el reconocimiento, como sostiene una familiar disciplina, es el primer paso de la cura, entonces hacer historia en el Perú, en estos convulsos tiempos, es sencillamente una urgencia.

se han mostrado benevolentes, cuando no abiertamente simpatizantes de Santa Cruz y la Confederación en sus respectivas obras de síntesis. Basadre es más bien ponderado, o variable, dependiendo de cuál texto suyo pueda citarse. Sin embargo, ni los textos escolares de las últimas décadas ni los museos nacionales suelen recoger estas perspectivas en su reconstrucción del periodo, y tienden a reproducir los tonos chauvinistas característicos de los detractores contemporáneos de Santa Cruz, inspirándose, tal vez, en la obra decimonónica de Mariano Felipe Paz Soldán o en la propia tradición prosalaverrista inaugurada por Felipe Pardo.

⁷ Véase: Hill (1988), p. 379.

Pero, por otro lado, al plantear una historia como reconocimiento queremos también confrontarla con otra forma de hacer historia: la de la idealización del pasado, o la “utopía andina”, que es la que últimamente viene suplantando a la historia de las negaciones (más típica de los setenta), no obstante contener algunos ingredientes de ella. Pues si se idealiza o exalta el pasado, en este caso el más remoto, es justamente en compensación por lo que se ve negado en el presente. De manera que, mientras los historiadores pesimistas ven al Perú como una especie de colofón de frustraciones históricas, insalvable derrotero de oportunidades perdidas, y donde poco queda más que, en los sentidos literal o metafórico, irse; los utópicos, viendo un presente igualmente negado, buscan en el pasado la fuente de compensación del malestar de hoy, y más creativamente, aunque no todos con el mismo acierto, plantean, a través de esta idealizada veta, los elementos para la construcción de una identidad nacional de la que se supone carecemos hoy. Y en este proceso viene jugándose tanto con el término andino, que no se encuentran dos personas que puedan ponerse de acuerdo en su definición. Mas sea lo que fuere “lo andino” que se propone como esencia de la “utopía”, este pareciera dar espaldas al presente. Precisamente porque la utopía andina se plantea como una lectura del pasado en función del futuro, soslaya los elementos constructivos que pudieran estarse gestando en el presente⁸.

Quizá aquí valgan algunas precisiones, tanto conceptuales como personales. El historiador que con mayor lucidez, agudeza y sensibilidad propuso, en nuestro medio, la historia como discurso utópico fue, en su último libro, el recordado Alberto Flores-Galindo⁹. Puede objetarse que en su concepción

⁸ He desarrollado más extensamente estos puntos en Méndez (1992a), pp. 13-14 y (1992b), pp. 15-17 y 41.

⁹ Véase: Flores-Galindo (1987b).

idealizada del pasado planteó claramente los matices. Y nadie puede poner en cuestión la legitimidad de su preocupación por los problemas del Perú ni su enorme contribución a nuestra vida intelectual y a la historiografía. Pero quiero aclarar que no estoy criticando a un historiador (a quien además he estimado profundamente y debo mucho) tanto como una forma de hacer historia. Una forma de hacer historia que supone al historiador como responsable de preservar, articular, o delimitar el campo de la "identidad nacional", porque ello conlleva un riesgo evidente de subordinar la historia a la política. No me refiero a la política en el sentido más amplio, porque ninguna historiografía, ni estas páginas, obviamente, se sustraen a ella. Sino a la política concebida como un movimiento "del intelectual al pueblo", donde la historia es más instrumento que conocimiento; instrumento de un cambio anhelado vagamente por los intelectuales, y en función al cual, precisamente, se inventan, recrean o glorifican, los héroes, los tiempos dorados y los mitos. Está claro que semejante modelo no es privativo de la utopía andina (o de lo que esta pudo haber devenido de no haber arrebatado la muerte al recordado Flores-Galindo). El modelo trasciende las orientaciones políticas; es el mismo que adoptan las historias oficiales, porque también es preocupación de éstas delimitar el campo de la identidad nacional; en este caso, no para un cambio, sino para preservar el *statu quo*. Y en ello, precisamente, radica el peligro de la defensa historiográfica del mito¹⁰.

¹⁰ El mito es el sistema ideal de reproducción de una ideología, sea cuál esta fuere, y sea cual fuere la instancia desde donde esta ideología se quisiera imponer. La idea del "mito movilizador" que Mariátegui tomó de Sorel, y en la cual Flores-Galindo se inspiraba, creo que debe ser repensada en el Perú pos Sendero: un país que está muy lejos de ser esa República Aristocrática en la que Mariátegui y otros vanguardistas de su tiempo vivieron y escribieron. La experiencia reciente del Perú ha demostrado que del "mito movilizador" al fundamentalismo y la invitación a la muerte hay apenas un pequeño trecho.

Los episodios que trataremos en la siguientes páginas no son gloriosos; no son dignos de imitarse o repetirse; no podrían ser idealizados. Ningún peruano podría enorgullecerse de la entronización del racismo que acompañó y contribuyó a la derrota de la Confederación Perú-Boliviana; menos aún de que este racismo fuera un ingrediente consustancial del nacionalismo que ha prevalecido más largamente en la historia y la sociedad peruanas. Pero al exponer estos hechos no estamos pensando solamente en el pasado, ni únicamente en una élite, como el lector, seguramente, tampoco lo está. No en otra cosa consiste el reconocimiento. Reconocer, admitir, lo bueno es fácil; idealizado más aún. Lo difícil es admitir lo que sentimos como negativo; o más precisamente, admitir que lo negativo que criticamos pueda pertenecer no solo a una lejana élite, o a un bárbaro pasado, sino a nosotros mismos. Sin duda la historia así entendida exige una dosis de autoreflexión y de apertura al psicoanálisis. Pero más que aplicar el psicoanálisis al pasado (y a sus personajes) —tentación siempre seductora y hoy en boga— se trata de aplicarlo a nuestra relación con él. Reconstruir el pasado de esta forma podría ser un camino para liberarnos de todo lo que de él pueda afectarnos, herimos, dañamos, ya sea en tanto individuos o como colectividad. Ser capaces de admitir antes que negar. De enfrentar antes que eludir o lamentar. La historia como reconocimiento supone un estado de conciencia reñido con el derrotismo, que no es sino una forma de sometimiento al pasado. Pero también nos invita a trascender la ilusión del mito¹¹.

¹¹ Más de medio siglo atrás (1938) Benedetto Croce escribió un hermoso libro dedicado justamente a reflexionar acerca del rol liberador del conocimiento histórico. “La historiografía nos liberta de la historia” (1938: 35), escribió. Podríamos agregar también del mito (se entiende, la buena historiografía).

El mariscal Santa Cruz y la confederación Perú-boliviana, ¿un conquistador indio contra el país de los incas?

La Confederación fue un proyecto con antecedentes en la historia prehispánica y colonial. Lazos comerciales unieron al sur del Perú con Bolivia durante siglos y lazos étnico-culturales unen a ambos países aún hoy. El proyecto de Santa Cruz fue crear un estado confederado sobre la base un mercado interno que integrara los territorios históricamente unidos del Perú y Bolivia. El proyecto implicaba, en alguna medida, la reestructuración de viejos circuitos mercantiles que habían articulado a ambas regiones en la Colonia, a la vez que promovía una política librecambista con el Atlántico Norte y los Estados Unidos. Este plan, que tuvo una considerable acogida en los departamentos del sur peruano, resultaba, sin embargo, contraproducente para las élites comerciales de Lima y de la costa norte del Perú, cuyos intereses económicos estaban estrechamente vinculados al comercio con Chile, vía el Pacífico¹². Y esta alianza entre las élites mercantiles de Lima y del norte peruano con Chile fue la que finalmente se impuso, en 1839, para derrotar a la Confederación. El conflicto fue, no obstante, bastante más que esa guerra comercial tan bien descrita por el historiador Gootenberg. Fue también una guerra ideológica librada en libelos y periódicos que competían en virulencia de invectivas. Las más agresivas provenían de los opositores de la Confederación, y su más conspicuo artífice fue el poeta satírico limeño Felipe Pardo y Aliaga.

En su breve existencia (1836-1839), la Confederación suscitó, en los sectores más militantes de la oposición limeña, lo que podríamos considerar la exteriorización más vívida de sentimientos racistas desde que se fundó la República. Se trató de

¹² Sobre esta guerra comercial véase: Gootenberg (1989a) y (1989b).

un momento crucial en la elaboración de concepciones sobre lo que era “nacional-peruano” y lo que no. El rasgo más relevante del discurso político antisantacruzino fue precisamente la definición de lo nacional-peruano a partir de la exclusión y el desprecio del indio, simbólicamente encarnado por Santa Cruz.

Interesa reparar en algunos epítetos que se emplearon para atacar a Santa Cruz. En primer lugar se le recriminó su condición de extranjero. Pero esta alusión, reveladoramente, parecía adquirir más fuerza cuando aludía a su condición étnica (el “indio”) que cuando se refería a su nacionalidad (el boliviano). La recurrencia con que sus enemigos que lo tildaban de extranjero, se valieron de su fenotipo indígena para atacarlo, pone al descubierto la verdadera connotación del término “extranjero”. Santa Cruz era más extranjero por ser indio que por ser boliviano. La idea de nacionalidad peruana, escasamente velada en las sátiras de Pardo, implicaba un primordial rechazo al elemento indígena. Más aun, este rechazo era un requisito de nacionalidad. Poco importaba que el padre de Santa Cruz hubiese sido un criollo peruano nacido en Huamanga, que se hubiese educado en el Cusco, que desde la llegada de San Martín hubiese combatido en los ejércitos patriotas por la propia independencia del Perú¹³. El estigma venía de su madre, una mujer aymara de apellido Calahumana, cacica de Huarina, de quien la pluma racista de Pardo también se ocupó.

Una segunda recriminación significativa fue la de “conquistador” o “invasor”. Pero, nuevamente, estos términos solo adquirirían la connotación despectiva deseada si eran seguidos de adjetivos que aludieran a la procedencia indígena del caudillo. Comunes fueron las alusiones al “Alejandro Huanaco”, y a “La Jeta del Conquistador”; expresiones ambas de la inventiva de Pardo¹⁴. El delito no era ser conquistador, sino que un “indio”

¹³ Para una biografía de Santa Cruz véase: Crespo (1944).

¹⁴ Las alusiones al “Alejandro Huanaco” aparecen en la letrilla “La Cacica

se atreviese a serlo. La denuncia, en los indignados denostadores del caudillo paceño, no conoció matices:

Que la Europa un Napoleón
Pretendiese dominar
Fundando su pretensión
En su gloria militar
¿Qué tiene de singular?
Mas, que el Perú lo intente
un indígena ordinario
Advenedizo, indecente,
Cobarde, vil, sanguinario,
eso sí es extraordinario¹⁵

El Conquistador Ridículo, título de uno de los periódicos que criticó a Santa Cruz, y las analogías con Guillermo de Normandía —el “bárbaro”— son igualmente elocuentes¹⁶.

Calaumana” publicada en el *Coco de Santa Cruz* (Lima, 25 de setiembre de 1835), y luego reproducida en el salvaterista *Para Muchachos*. Las octavas “La Jeta del Conquistador” están publicadas en Monguió (1973). Los periódicos citados en este trabajo se encuentran en la Oficina de Investigaciones Bibliográficas de la Biblioteca Nacional de Lima, excepto *El Comercio* que ha sido consultado en el Instituto Riva-Agüero.

¹⁵ *La Libertad Restaurada*, Cusco, 7 de julio de 1841 (reproducido de *El Comercio* N.º 609: nota del original). La composición corresponde a una etapa posterior a la derrota de la Confederación, cuando se supo de una incursión de Santa Cruz por el norte, y no podemos asegurar que se trate de Pardo. Pero el sentido de los versos es fiel a la idea que trasuntan las letrillas del satírico limeño en la época que nos ocupa.

¹⁶ Véase: *La Bandera Bicolor*, Arequipa 30 de marzo de 1839, periódico gamarrista que combatió a La Confederación. Ramón Castilla clamó también contra “el nuevo ridículo Macedonio”. Véase, *El General de Brigada Ramón Castilla a sus conciudadanos*, Quillota, 10 de octubre de 1836 Instituto Riva-Agüero.

Puede hacer el ridículo quien escapa a los moldes de conducta de él esperados, quien se sale de su lugar. Si Santa Cruz aparecía como ridículo ante Pardo y otros opositores fue precisamente porque siendo “indio” (inferior o bárbaro), se atrevía a hacer alarde de sus conocimientos de francés y a exhibir condecoraciones obtenidas del gobierno de Francia (lo civilizado-superior)¹⁷. Escribió Pardo:

De poder y metálico
vive tras este sólido
y de placer idílico,
ansioso un indio estólido
que aspira a prócer gálico¹⁸

Lo que incomodaba a Pardo y al sector criollo a quien él representaba es que un indio (un dominado) fungiera de conquistador (dominador): la imagen de la conquista invertida. Entre sátiras, y aún antes del triunfo de la Confederación, las letrillas de Pardo clamaban para que volviese a “su” lugar:

Farsante de Belcebú
No ves que á tu madre aquejas
¿Por qué hombre, el Bolivia dejas?
¿Por qué buscas la Pirú?
Mira la pobre señora
Tanta derrota y carrera
que el pimpollo que adora

¹⁷ En noviembre de 1836 Santa Cruz recibió del encargado de Negocios de Francia las insignias de Gran Oficial de la Legión de Honor Francesa. Pardo se burlaba de la ostentación que Santa Cruz supuestamente hacía de la condecoración pues aseguraba que se trataba de una distinción de baja graduación. Véase: Monguió (1973), p. 402.

¹⁸ Citado en Tamayo Vargas (1956), p.533.

forman la gloria guerrera.
 Esto su suerte le avisa,
 mas por vida del dios Baco!
 ¿tal ambición no da risa?
 Que este Alejandro Huanaco
 extiende hasta el Juanambú
 sus aspiraciones viejas! ¿Por qué hombre, el Bolivia dejas?
 ¿Por qué buscas la Pirú?
 La india dice: Huahuachay
 el balas vos no te gustas
 don Salaverry ay! ay! ay!
 pronto el clavijas te ajustas.
 La cosa no está sencillo
 vos tu suerte no onozco:
 ¿piensas bañar la Chorrillo
 porque ya entraste la Cozco?
 Vuelve a tu madre quietú.
 Andrescha, a ruina te alejas.
 ¿Por qué hombre el Bolivia dejas?
 ¿Por qué buscas la Pirú?¹⁹

Nada más denigrante, para un criollo como Pardo, que verse subyugado por un indio. Un indio que además es presentado como un cholo con atributos raciales negros:

Santa Cruz propicio
 trae cadena aciaga
 El bravo peruano
 humille la frente;
 que triunfe insolente

¹⁹ Citamos la versión tal como apareció en *Para Muchachos*. N° 1, 10 de octubre de 1835. En versiones posteriores la palabra buscas aparece como “boscas”.

el gran Ciudadano.
Nuestro cuello oprima
feroz el verdugo.
Cuzco besa el yugo
Humíllate Lima.
Así nos conviene.
Torrón, ton, ton, ton!
Que viene, que viene
el Cholo jetón!²⁰

El discurso antisantacrucino proveniente de Lima, tan bien encarnado en la producción literaria y periodística de Felipe Pardo fue, pues, primordialmente racista. Reflejó estereotipos, prejuicios y temores criollos sobre el indio más que una amenaza real de conquista del Perú por Bolivia. Santa Cruz, a la sazón presidente de Bolivia, inició su campaña militar luego de un llamado del propio presidente Orbegoso y tras un acuerdo de la Convención Nacional. La idea de la Confederación había sido previamente aceptada por connotados liberales peruanos como Luna Pizarro y otros caudillos de la independencia como el Mariscal Riva-Agüero²¹. Existía en ellos una esperanza de que la Confederación pusiera fin a la ola de anarquía, tan crítica en esos momentos, en el Perú. Santa Cruz tuvo además el apoyo de sectores importantes en Puno, Cusco y Arequipa. Esta realidad pone en evidencia el carácter altamente ideologizado de las acusaciones de invasión o conquista.

Un tercer aspecto merece atención. El discurso antisantacrucino, claramente despectivo de lo indígena, buscó, no obstante, legitimar su autodefinido nacionalismo (que no halló contradicción en la alianza con Chile) con alusiones a la memoria de los incas. Tales los versos de Pardo en su “Oda al

²⁰ “Letrilla” en *Para Muchachos*, 10 de octubre, 1835.

²¹ Véase: Basadre (1983), pp. 2-3 y 17-35.

Aniversario de la Independencia del Perú” (1828):

Oh sol, oh padre de la patria mía!
Cuanta hoy el alma siente
inefable alegría
al verte abandonando
el encendido alcázar de oriente
y tu luz en la esfera derramando!
(...)
Junín tus campos fueron
de su valor [los peruanos] testigos;
en cadáveres vieron
tornarse inmensa plaga de enemigos
y pagar a la prole soberana
del sabio Manco-Cápac
el tributo primero en sangre hispana²²

Años más tarde (1835) el mismo Pardo vendría a clamar, furibundo, desde El Coco de Santa Cruz: “Ha profanado [Santa Cruz] el suelo sagrado de los incas? Y el caudillo Salaverry, a coro con él: “Desaparezcan los vándalos que Orbegoso ha introducido en el seno de la patria, y purgando de esa plaga el suelo de los incas, reciba de un Congreso general el decreto de su suerte futura. Yo seré el primero en atacarlo”²³. Similares alusiones se repiten hasta el cansancio²⁴. El indio es,

²² Véase: Monguió (1973), p.306.

²³ *El Coco de Santa Cruz*, 25 de setiembre de 1935. Para Pardo el Perú no puede caer en “manos tan impuras” como las de Santa Cruz. Véase: *El Coco de Santa Cruz*, 22 de setiembre de 1835.

²⁴ Véase: *El Limeño*, N.º 5, 29 de mayo de 1834, periódico antiliberal y antisantacruzista. Más tarde, un periódico cusqueño de similar tendencia, y declaradamente gamarrista, elogiaba a quienes combatieron “(...) para contener y castigar al imbécil invasor que se atrevió a hollar el sacro suelo de los Incas (...)”, *La Libertad Restaurada*, 23 de mayo de 1839. Este mismo medio

pues, aceptado en tanto paisaje y gloria lejana. Es “sabio” si es pasado y abstracto, como Manco Cápac. Es bruto o “estólido” e “impuro” y “vándalo” si es presente, como Santa Cruz²⁵. Apelar a la memoria de los incas para despreciar y segregar al indio. Las raíces de la más conservadora retórica indigenista criolla, cuyos ecos son perceptibles en nuestros días, deben buscarse aquí.

Pardo no fue en modo alguno un personaje aislado. Sus letrillas llegaron a cobrar tanta popularidad entre los opositores del caudillo paceño que algunas de ellas fueron musicalizadas y se cantaron en teatros, plazas y “jaranas arrabaleras”²⁶. Contribuyeron, así, en forma no desestimable, a formar la opinión pública en contra de Santa Cruz antes de que este ingresase a Lima.

Pero la labor ideológica de Pardo, tan bien plasmada en su producción literaria y periodística, fue complementada con la del político. Pardo, conservador a ultranza, había fustigado duramente a los liberales agrupados tras el presidente Orbegoso cuando este asumió el poder (1833). Y cuando Salaverry, caudillo limeño y tenaz opositor de Santa Cruz, llega a la presidencia vía golpe de Estado (1835), encontraría en Pardo a su mejor aliado intelectual. Lo nombra ministro y le encarga comisiones diplomáticas en España, Bolivia y Chile. Desde este país, Pardo trabajará incesantemente para desbaratar todo proyecto de Santa Cruz. Más tarde, muerto ya Salaverry, seguirá su campaña antisantacruzista al lado del presidente Gamarra (con quien, sin

denunciaba al vilipendiado caudillo, quien, se decía, “está en Guayaquil después de haber inundado en sangre y lágrimas la tierra sagrada de los incas, a fuerza de conspiraciones y perfidias (...)”, *La Libertad Restaurada* 18 de mayo de 1839, reproducido de un diario guayaquileño.

²⁵ Para Pardo el Perú no puede caer en “manos tan impuras” como las de Santa Cruz. Véase: *El Coco de Santa Cruz*, 22 de setiembre de 1835.

²⁶ Véase: Porras Barrenechea (1953), p. 269; Basadre (1930), p.45, tomo II.

embargo, la relación tuvo algo de distensión)²⁷. Gamarra fue, al igual que Salaverry, un presidente abiertamente autoritario y estaba respaldado por una importante facción de conservadores doctrinarios. Anteriormente, desde *La Verdad*, los gamarristas abogaron por la necesidad de una aristocracia para que gobernara el Perú²⁸. Similares postulados fueron suscritos, sin ambages, por Felipe Pardo a pocos días de la revolución de Salaverry: “Nosotros —decía— estamos persuadidos de que una dictadura ejercida por un jefe ilustrado es el único medio de salvación que le queda al Perú”²⁹. Y tan abiertamente como proclamó su adhesión a las doctrinas autoritarias, fustigó a los liberales, a quienes tanto él como los demás conservadores solían enrostrar la anarquía reinante y su proximidad a lo popular. La lógica de este pensamiento era transformada en creación satírica, una vez más. Nótese cómo en las “operaciones de aritmética satírica” que siguen, los liberales se asocian a lo feo, lo inculto, lo sucio y lo impuro. Atributos que la lógica despectiva de Pardo siempre asoció a lo popular y de los que, como vimos, no se libraría, en tanto conspicuo enemigo, Santa Cruz.

SUMAR

Veinte arrobas de	ignorancia
Cuatrocientas de	torpeza
Cero de honor y	pureza
Veinte varas de	jactancia
Ochocientas de	arrogancia
mil de sama y otros	males
Narices largas	bestiales
Ni un adarme de	talento

²⁷ Sobre este punto véase las referencias de Basadre (1983) y la introducción de Monguió (1973). Pero el texto crucial sobre Pardo sigue siendo el brillante ensayo de Porras arriba citado.

²⁸ Véase: Basadre (1983), pp. 98 y 274-276, tomo IV.

²⁹ Citado en Porras (1953), p. 261.

Propiedades de
Suma total

jumento
liberales

RESTAR

De un quintal de estupidez
sacando tres de torpeza,
quedan cinco de vileza
cincuenta de impavidez:
Si esto restas otra vez
y en lugar de substractor
le pones un salteador
hallarás por diferencia
un pillastrón de insolencia
o un liberal y un traidor³⁰

El enemigo político no era un par sino un ser ubicado en un plano inferior. Pocos podrían disputar a Pardo un mayor ingenio para expresar el desdén.

En el otro espectro de la política, Santa Cruz y sus partidarios. No prescindieron estos de la sátira, el arma por excelencia del periodismo político de entonces. Pero estas composiciones eran más pobres, no solo en calidad literaria sino también en capacidad de expresar contenidos ideológicos; lo que en modo alguno quiere decir que dejaran de hacerlo³¹. En cuestión de manifiestos y periódicos, sin embargo, no se quedaron atrás. Si ciertos medios, como el cusqueño *La Aurora Peruana* alentaron la llegada de la Confederación explicitando las ventajas de una liberalización de las barreras aduaneras entre Perú y Bolivia, otros como *El Perú Boliviano*, tuvieron un

³⁰ Citado en Porras (1953), p. 257. La frase “operaciones de aritmética satírica” es también de Porras.

³¹ Para un ejemplo véase la letrilla “Por delante y por detrás”, en alusión a Salaverry, en *El Fiera-Bras* N° 5, Cusco, 29 de enero de 1836.

contenido más social. *Ad portas* el triunfo de la Confederación, en sus páginas se podía leer:

Improvisadas nuestras constituciones en medió del horrísono estruendo de las armas, o en el seno de las tormentas revolucionarias, por hombres formados exclusivamente por los libros, que tomaban por base de nuestra organización nociones abstractas, o ejemplos inadecuados, y que miraban las bellas teorías como el último límite de los conocimientos políticos, no se hizo la parte debida a los dos poderes que impelen la sociedad (...). Desatendiéndose asimismo la necesidad de simplificar la legislación, y de formar una adaptada a nosotros, *que todos entendieran*, y que no consumiese el tiempo la paciencia y las fortunas de los hombres verdaderamente desgraciados que tienen que presentarse ante un tribunal, quedando por tanto sin mejorarse nuestra condición civil, (énfasis nuestro)³².

El texto, de la pluma de García del Río, no traduce un liberalismo doctrinario, pero tampoco desecha el valor intrínseco de “las nuevas ideas”. Lo que cuestionaba era el poco sentido de la realidad con que estas quisieron aplicarse, el afán de mimetizar, las exageraciones en su aplicación. Los caudillos y legisladores de la independencia, proseguía el redactor de *El Perú Boliviano*, “se olvidaron de que cada pueblo encierra en sí el germen de su legislación y de que no siempre lo más perfecto es lo mejor (...). Desde entonces se dio una falsa dirección a las ideas y se pusieron en boga los principios democráticos más exagerados”³³.

Pero lo que más destaca en la propuesta pro-santacrucina de García del Río, es su discurso a favor del cambio, de la transformación que él prevé de triunfar la Confederación. Esta

³² *El Perú Boliviano*, Lima, 18 de abril de 1836.

³³ *Loc. cit.*

es comparada en los mejores términos con una “revolución”: el momento en que podrían empezar a realizarse los sueños de “un nuevo orden” no cumplidos desde 1824: “Un nuevo orden de cosas se prepara (...). Es tiempo, en fin, de que recoja el Perú los óptimos y sazonados frutos que la humanidad y la filosofía están aguardando de la Revolución Americana”³⁴.

La poca claridad del proyecto político encerrado en esta propuesta no oscurece su vocación de futuro y contrasta con la rigidez doctrinaria y el atemorizado conservadurismo de sus adversarios. Si estos hablaban de invasión y veían a Santa Cruz como un extranjero mancillando el territorio patrio, amenazando la integridad nacional, es porque en su concepción esa integridad nacional existía, se encontraba definida. Los adversarios de la Confederación con frecuencia aludieron a su eventual triunfo sobre ella como una “segunda independencia”. Logrado este en Yungay, dicha terminología devino oficial. Áncash se convirtió en un nombre análogo al de Ayacucho³⁵.

Cierto es, como hemos dicho, que la militancia de los adversarios de la Confederación tuvo móviles económicos: muchos veían en ella la amenaza de la desarticulación de los circuitos comerciales que garantizaban su prosperidad. Pero nada de ello resta la carga estrictamente ideológica de los discursos antisantacruceños. Esta, tan visible en las letrillas de Pardo, cobró vida propia. Su producto más importante fue la consolidación de una idea criolla de nación, fundamentalmente racista.

Así, mientras para unos la nación era algo definido y cerrado, para los otros, algo aún indefinido, pero abierto, recién

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ Encontramos abundantes ejemplos en *El Comercio* y *La Libertad Restaurada*. Felipe Pardo llegó a equiparar la decisiva intervención chilena en el conflicto, de la Confederación con la expedición libertadora de 1820, “que por entonces (dice de estos ejércitos) fueron a romper el yugo de una monarquía, hoy van a hacer pedazos el de un tiranuelo oscuro y vulgar, mas insoportable, mil veces más afrentoso para los pueblos que lo sufren”. Citado en Porras (1953), p. 280.

posible. Mientras para los unos la Confederación contrapuso civilizado con bárbaro, costa con sierra y culto con inculto, para los otros se trataba de la oposición de lo “viejo” con lo “nuevo”: los que quieren el cambio contra los que se resisten a él. Mientras los unos apelaron a una retórica de grandeza inca para despreciar lo indio, los otros, sin necesariamente acudir a aquel discurso, respaldaron un proyecto de Estado-nación cuya composición étnica sería abrumadoramente indígena³⁶.

No se trató, empero, del enfrentamiento de dos grupos homogéneos. Hondas divergencias separaban a los caudillos que con igual energía se opusieron a Santa Cruz. Por un lado Salaverry, representante de los sectores limeños más aristocráticos, criollos o “blancos”, también representados por Felipe Pardo. Por otro, Gamarra, cusqueño, la encarnación del caudillo mestizo, cuya oposición a la Confederación parecería contradictoria habida cuenta de que la anexión de Bolivia al Perú fue una idea siempre presente en sus ambiciones políticas (su muerte en Ingavi, en 1841, no podría ser más simbólica). Gamarra mismo, además, había sido blanco de burlas racistas con anterioridad a la Confederación³⁷. Pero lo que por sobre

³⁶ Debo aclarar que mi análisis se desprende únicamente de la prensa producida en lo que hoy es el Perú. Cabe la posibilidad de que desde el lado boliviano se hubiese buscado legitimar el proyecto de la Confederación apelando a los orígenes altiplánicos del Tawantinsuyu. Pero este tipo de discurso, si existió, y hasta donde tengo revisado, no partió nunca del propio Santa Cruz cuyo paradigma imperial estaba más cerca de la Francia napoleónica que del Imperio de los Incas.

³⁷ Sobre manifestaciones de racismo en contra de Gamarra: Basadre (1983), p. 291, tomo II. Existió un nacionalismo gamarrista, sin duda, no siempre compatible con el nacionalismo de Pardo. Mientras era obvio que para Pardo y otros criollos la nacionalidad se irradiaba desde Lima, para Gamarra el centro era el Cusco. Unos y otros nacionalistas se disputaban, no obstante, la legitimidad de la herencia del pasado inca. Y siendo Gamarra cusqueño tenía mayores posibilidades retóricas para reivindicar la herencia cultural de Manco Cápac y, por lo tanto, su calidad de “fundador” del “Perú”. Los criollos

estas discrepancias unía a los antisantacruzistas era el terreno ideológico: un conservadurismo doctrinario, una vocación nacionalista-autoritaria que para legitimarse apeló a la glorificación de lo inca. Santa Cruz, de otro lado, recibió el respaldo de sectores más bien liberales en el Perú y sus planes en lo económico contemplaron tratados de libre comercio con potencias como Inglaterra y Estados Unidos. Por nada de lo arriba expuesto debe, pues, inferirse que la Confederación perseguía la creación de una república india aislada del contacto ‘occidental’. Las mutuas simpatías de Santa Cruz con Inglaterra y Francia son bien conocidas. Su admiración por la cultura francesa y sus conocimientos de francés, de los que siempre hizo alarde, fueron justamente el blanco de las mordaces sátiras de Pardo. Tampoco, por último, fue Santa Cruz un personaje exento de autoritarismo o cesarismo, como lo han reconocido sus propios simpatizantes³⁸. Pero, y esto es importante, el autoritarismo doctrinario no fue el rasgo que definiera, como sí fue el caso de sus adversarios, a los partidarios de la Confederación.

Y una diferencia adicional, que es esencial: si algo más distanciaba a conservadores tras Salaverry y Gamarra, de los liberales que apoyaron a Santa Cruz, fue la mayor predisposición de estos últimos para establecer alianzas con los sectores populares. Orbegoso tuvo el respaldo de la plebe y los bandidos en la costa de Lima, y se dice que cuando el famoso negro León Escobar y otros bandidos prácticamente se posesionaron de Lima,

de Lima hallaron mayores complicaciones para legitimar esta apropiación simbólica del pasado imperial. Pero ello le da un carácter más soberbiamente complejo a su ideología. Para este análisis resulta particularmente rica la prensa gamarrista producida en el Cusco, especialmente *La Libertad Restaurada*, así como toda la gama de periódicos por entonces publicados en Lima.

³⁸ Véase, por ejemplo, Riva-Agüero (1965), p. 497. Según Basadre, el “cesarismo” fue, en ese entonces, una de las actitudes características del caudillismo:“(…) aquellos coroneles, aquellos generales sentían (...) la influencia totémica de Napoleón”. Basadre (1930), p. 116, tomo II.

en medio de la anarquía de 1835, hicieron su entrada vivando a Santa Cruz³⁹. Las analogías que hacían Pardo y otros conservadores entre liberales, “vándalos”, “salteadores” y Santa Cruz, no parecían estar totalmente infundadas. La relación entre liberales, Santa Cruz y los sectores campesinos es menos conocida. Pero no deja de ser significativo el hecho de que el caudillo boliviano supiese ganarse a su favor un grupo de campesinos que desde que se fundó la República la habían combatido con envidia: los iquichanos de Huanta, contumaces realistas, quienes, no obstante, llegaron a prestar todo su apoyo a Santa Cruz. Si bien su administración no se caracterizó por una legislación distintiva ni una particular política para con las poblaciones indígenas, el caudillo hizo gala de una sagacidad, de la que careció Bolívar, al ganar el respaldo político de sectores indígenas cuya fama de belicosidad era ya un mito.⁴⁰

Es imprescindible tomar todos estos factores en cuenta en cualquier análisis del significado de la derrota de Confederación. Esta fue seguida por una ola de gobiernos marcadamente autoritarios y conservadores como los de Gamarra y Vivanco. La década de 1840 representó una etapa de refulgir, sin precedentes, del pensamiento conservador en el Perú. Desde un reestructurado Convictorio de San Carlos, el clérigo ultramontano Bartolomé Herrera empezaba a impartir su doctrina.

El proceso de reestructuración del estado peruano tras la derrota de la Confederación fue llamado en su tiempo “restauración”. Pero Basadre acierta al decir que lo que en realidad hubo fue una “consolidación”. “Porque en 1839 quedó

³⁹ Para la relación liberales-plebe véase Charles Walker, “Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas”, en: Walker y Aguirre (1990).

⁴⁰ Véase: Méndez (1991). Nota de la autora a la edición del 2015: este texto ha sido superado por otros publicados posteriormente por la autora; véase especialmente *La República plebeya: Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2014.

aclarado que el Perú sería, en lo futuro, el Perú. Hasta entonces, el país había vivido periódicamente bajo la sensación íntima de la transitoriedad de sus instituciones”⁴¹. No deja de ser, pues, significativo que este proceso de “consolidación” peruano se haya efectuado en el marco de un resurgimiento conservador. Más allá de las divergencias y faccionalismos, lo que se consolidó con el triunfo de Yungay en 1839 fue, en términos ideológicos, un nacionalismo de raigambre elitista y autoritaria, cuyo más inmediato propulsor y beneficiario político fue el caudillo Gamarra. Con el tiempo, no obstante, lo que iría a primar en este nacionalismo sería más el legado de Pardo que el de Gamarra, ambos artífices de la derrota de la Confederación. Es decir, la definición de lo nacional no tanto en función de un rechazo xenófobo a lo extranjero (Gamarra), sino, fundamentalmente, del desprecio o segregación de lo indio (Pardo).

Dos hechos más son importantes, en términos más bien simbólicos, para comprender el sentido de esta consolidación. Y ambos ocurren en 1839, el mismo año de la derrota de la Confederación. El primero es la firma de un pacto entre los representantes de las comunidades llamadas iquichanas y del estado peruano, mediante el cual estos campesinos de la provincia de Huanta en Ayacucho juraron obediencia y sometimiento a la Constitución y a las leyes: el llamado Pacto de Yanallay⁴². El segundo, la fundación de *El Comercio*, diario de mayor antigüedad, estabilidad y duración en la historia del Perú.

El valor del pacto de Yanallay es más bien simbólico porque los iquichanos no abandonaron con él su actitud desafiante en relación al Estado. Pero era importante someterlos por lo que representaban. Declarados realistas, enemigos de la “patria”, se levantaron primero contra Bolívar y luego combatieron a Gamarra y respaldaron al “invasor” Santa Cruz. La

⁴¹ Véase: Basadre (1983), p. 119, tomo II.

⁴² Véase: García Calderón (1879), tomo II (Yanallay).

consolidación del Perú no solo implicaba, pues, el sometimiento del indio simbólico encarnado en Santa Cruz, sino de los indios realmente existentes representados por los ichichanos.

La fundación de *El Comercio* tiene un valor igualmente simbólico, aunque también histórico. Emerge como un diario de tipo comercial y, en lo político, más bien pluralista; incentivó la polémica oficiando de tribuna para las más encontradas tendencias y opiniones. De vocación liberal, sus fundadores, Aumántegui y Villota, entablaron no obstante excelentes relaciones con Felipe Pardo, a quien le dedicaron elogiosas páginas por la aparición de su propio periódico, *El Espejo de Mi Tierra*, en 1840. Pero con el tiempo y cambió de dirección, *El Comercio* fue tomando un carácter más netamente político y partidarizado. En 1871 lanzó la candidatura de Manuel Pardo, fundador del Partido Civilista y primer presidente civil del Perú⁴³. Manuel Pardo fue preclaro exponente de una oligarquía que por cien años gobernaría el Perú. Y era —¡nada menos!— que el primogénito de nuestro celeberrimo satírico, poeta y escritor.

En un bello libro, Benedict Anderson ha llamado la atención sobre el rol de los periódicos en la formación de una “conciencia nacional”. Las naciones, ha sugerido Anderson, son ante todo, “comunidades imaginadas”. Y el periódico, junto con la novela, fueron medios a través de los cuales fue posible representarse el tipo de comunidad imaginada que es la nación⁴⁴. Y en efecto, a través de *El Comercio*, por primera vez de manera diaria y sistemática, un grupo de peruanos podía acceder a noticias de las más lejanas provincias, y construirse, en base a estos fragmentos, su propia imagen del Perú⁴⁵. Pero

⁴³ Para una historia de *El Comercio*, véase López Martínez (1989).

⁴⁴ Véase: Anderson (1990).

⁴⁵ Un observador foráneo describió, con elocuencia, la popularidad alcanzada por el nuevo diario: “Qué crees que contenga *El Comercio*?. Desde las provincias lejanas, a *El Comercio* vienen tu rencillas del prefecto, del gobernador, del

al mismo tiempo, este diario fue adquiriendo relevancia como medio a través del cual se fueron forjando ciertas solidaridades de clase. Una clase sin duda influyente en la política y que a su vez orientaría la opinión pública sobre lo que pensaba que era, o debía ser, el país. No es que los demás periódicos no lo hicieran. Pero no deja de ser significativa la existencia de un medio de expresión diario tan estable en un país caracterizado políticamente por la inestabilidad. Sugerimos, en todo caso, que la fundación de *El Comercio* puede ser considerada como un hito importante en la formación de una conciencia sobre el Perú, coadyuvando a la formulación de una determinada imagen de lo que era, o debía ser, el país. Sin duda jugó un rol importante a la vez que fue expresión del proceso de consolidación posterior a la Confederación.

En la década de 1850 el país experimenta una apertura al liberalismo. Pero el estado liberal que se funda con Castilla y tras unos trastabilleos (que incluyeron el propio giro al conservadurismo de Castilla, en su segundo periodo) se afianza luego con Manuel Pardo, no podría escapar a su origen literalmente conservador. Castilla era un héroe de la restauración y Manuel Pardo hijo de don Felipe. Esta continuidad genética en la política no fue azarosa. Expresaba lo que estaba ocurriendo a nivel del Estado y la sociedad. La clase rectora del Estado, ahora predominantemente liberal, no se había renovado. Simplemente se había adaptado a las nuevas y favorables circunstancias creadas por el negocio del guano⁴⁶. Y el Estado, como bien ha sugerido Trazegnies, inició un proceso de “modernización tradicionalista; es decir, una modernización capitalista limitada por una profunda resistencia, por parte de las élites, a modificar las jerarquías

aduanero, allí se admite todo (...), No crea que solo los grandes señores aquí leen; el artesano, el trabajador de toda clase ahorra para tener *El Comercio* y el más pobre lo busca prestado. El que no sabe leer, escucha, entre los comentarios, discurre como los demás”. Citado en: Basadre (1983), p. 296, tomo II.

⁴⁶ Véase Gootenberg (1989a)

sociales tradicionales⁴⁷. Es muy probable que con ello el liberalismo peruano de la segunda mitad del siglo (al menos el que detentó el poder) perdiera el cariz popular que pudo tener en la primera. Las ideas decimonónicas de progreso, el positivismo y el desarrollo de la biología al servicio del racismo, se harían sentir con el correr del siglo en nuestro medio e influirían para dar “solidez científica” a esa ideología de desprecio y segregación del indio tan bien expresada por Pardo⁴⁸. Una “república sin indios” parecía ser el lema del progreso. La inmigración blanca aparecía como solución a los problemas del país. Sobre tales cimientos ideológicos se fundaría; más tarde, la llamada República Aristocrática (1895-1919), ese Estado oligárquico cuyas bases serían severamente resquebrajadas recién con Velasco y de cuyo desmoronamiento viene emergiendo una realidad que, con toda su violencia y desgarramiento, pareciera estar marcando los síntomas de la construcción de una nueva nación.

De la retórica al discurso histórico

Si hemos privilegiado la figura de Felipe Pardo en el análisis previo, es por varias razones. La primera es que en su producción es posible distinguir de forma especialmente rica elementos de una ideología a la que hemos llamado nacionalismo criollo, y que serán reelaborados y permanecerán vigentes durante la mayor parte de nuestro siglo. Existen en Pardo elementos de una retórica que el siglo xx convertirá en un discurso histórico

⁴⁷ Véase: Trazegnies (1980), pp. 30-34 y 41-48.

⁴⁸ Gerbi ha expresado bien el espíritu del pensamiento decimonónico: “El progreso hacia la civilización, dogma del iluminismo, se convierte y se oierde en la evolución biológica. El problema del salvaje, problema histórico filológico, se transforma en el problema del hombre, entendido en el sentido naturalista como especie o raza”, véase: Gerbi (1946).

instrumental al poder. Y nos interesa Pardo porque representa, además, una corriente de opinión significativa en un momento histórico sobre el cual ha habido una escasa reflexión entre los historiadores modernos, y que no obstante consideramos crucial en la definición de las categorías acerca de lo nacional-peruano. El análisis del discurso de Pardo es particularmente revelador no solo de la importancia histórica, sino sobre todo simbólica, de los acontecimientos que se definían en aquel periodo.

Tampoco es casual que hayamos privilegiado a un literato. La producción literaria no solo expresa sino que es parte del proceso de construcción de identidades, colectivas y personales. Y su asimilación puede tener tanto o más peso que la de los propios discursos historiográficos en la formación y reafirmación de dichas identidades. Pongamos el ejemplo más simple. Entre la declamación de una letrilla racista de Pardo contra los bolivianos y una arenga de Sucre a las tropas patriotas, lo primero podría impactar más que lo segundo a un escolar a quien se le pretende inculcar “nacionalismo”. Porque mientras Sucre habla de una patria inasible, Pardo se refiere al cholo que invade, y también habla de la patria. El texto literario tiene la capacidad de movilizar la subjetividad del lector a niveles difícilmente alcanzables a través de un texto puramente histórico. Torna concreto lo más abstracto. La defensa de la patria y la nación, para quien se identificara con una letrilla de Pardo, implicaba también la definición de una sensibilidad en relación al medio social y humano en su entorno. La defensa de la patria, en este caso, estaba claramente asociada con el rechazo al “indio conquistador”.

Nos interesa Pardo, entonces, justamente porque la riqueza expresiva de su producción satírica nos permite profundizar el análisis ideológico. Pardo se burla y se ríe. Queremos reparar en el sentido de esta risa. No se trata de una risa carnavalesca, en la acepción de Bajtín. Su risa no tiene el sentido de la risa popular, festiva, “donde están incluidos los que ríen (...)”, una risa que escarnece a los mismos burladores y (...) dirigida

contra toda concepción de superioridad”⁴⁹. No es este el caso. La risa de Pardo es más bien la del “autor satírico que solo emplea el humor negativo, se coloca fuera del objeto aludido y se le opone (...)”⁵⁰. Es por tanto una risa que refuerza el sentido de las jerarquías. Escarnece lo que considera inferior, lo que desprecia. Pardo no solo desprecia lo indio sino toda la expresión estética y política que pueda tener un cariz popular: su racismo en relación a los negros fue igualmente abierto. Y ya vimos cómo en su burla a Santa Cruz le asigno también este elemento racial. Pero si hemos puesto énfasis en el desprecio del indio es porque, en el contexto en que es expresado por Pardo, resulta singularmente revelador de una de las paradojas más desconcertantes del nacionalismo criollo. Como veíamos, no se desprecia a cualquier indio sino, particularmente, al que se ha salido de “su lugar”. Y su sometimiento es necesario para preservar la “integridad nacional”. Y aquí, creo, no hay segundas interpretaciones (o vuélvase a leer las letrillas citadas páginas atrás). La paradoja no fuera tal si solamente los indios no formasen la mayoría de la población en esa nación cuya integridad se pretendía defender.

Pardo, entonces, interesa no solo porque su producción encierra un discurso ideológico sino porque expresa una sensibilidad que está asociada a él: el desprecio. Y el desprecio, como señala Nugent, forma, aun hoy, parte de nuestra vida pública cotidiana y constituye “una de las más arraigadas enseñanzas de nuestra socialización”⁵¹. Pero las sensibilidades también tienen su historia. Y la del desprecio al indio en el Perú no es ni tan simple, ni tan obvia, ni tan claramente remota.

El desprecio surge por la convicción de la inferioridad de aquel a quien se desprecia. Podría argumentarse que el desprecio

⁴⁹ Véase: Bajtín (1971), p. 17.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Véase: Nugent (1990), p. 8.

al indio es tan antiguo como la creación misma del concepto, producto de la conquista en el siglo xvi. Puesto que indio, si bien para los españoles fue sinónimo de colonizado, no fue siempre el equivalente de un ser intrínsecamente inferior, degradado o bruto. Una vez superadas las polémicas sobre la humanidad de los indios que enfrentaron las clásicas posiciones de Las Casas y Sepúlveda, los administradores coloniales aprendieron a reconocer las cualidades de organización política de las poblaciones indígenas, aun cuando fuera para utilizarlas a su favor. Es decir, el segregacionismo paternalista no le impidió al Estado colonial reconocer en los indios cualidades y habilidades (antes bien, era necesario conservarlas, rescatarlas y aun cultivarlas para explotárlas). Por otro lado, la propia existencia de una aristocracia indígena impedía una ecuación exacta de indio con ser inferior. Si era noble merecía cierta consideración entre los individuos de su misma clase en el mundo criollo y español, y aun compartió muchos de sus rasgos culturales: vestido, religión, lengua, acceso a una educación privilegiada. Pero las cosas cambiarían mucho tras la derrota de la rebelión tupacamarista, en 1781, que fue seguida por la paulatina extinción de la nobleza incaica, y en lo inmediato, su deslegitimación. Estos cambios, que afectaron profundamente a la sociedad indígena misma, incidieron también en la percepción de los criollos y españoles sobre los indios. Por un lado, porque despojada de su aristocracia, la población indígena tendería a ser vista, de manera más indiferenciada, como colonizada o inferior. Pero por otro lado, y esto es más importante, porque la rebelión de Túpac Amaru fue un hecho traumático para los criollos. Marcó en ellos un profundo recelo y temor frente a las poblaciones indígenas, ahondando abismos, alimentando fantasías de horror. La rebelión de Túpac Amaru, acierta Monguió: “vino a endurecer la postura relativa al indio de toda una generación de peruanos ilustrados”⁵². Es

⁵² Véase: Monguió (1985), p. 350.

decir, el desprecio y visión negativa del indio crecieron a la par de los temores de un “desborde” y la consiguiente necesidad del sometimiento de estas poblaciones. Y si bien estas preocupaciones y temores fueron los del estado colonial luego de Túpac Amaru, marcarían todavía más claramente la ideología de los criollos que precisamente participaron en el proceso de emancipación. Porque eran los criollos quienes tenían que disputar con los indios no solo la legitimidad del liderazgo, en la lucha anticolonial sino, y sobre todo, el lugar que le correspondería a cada quien en una nueva, potencial, nación. La necesidad de marcar distancias se hacía más imperativa, y la consiguiente justificación de la natural inferioridad e incapacidad de los indios más necesaria⁵³. Las ideas de la ilustración, con su afán clasificatorio, regulador y jerarquizante, habrían coadyuvado a moldear las nuevas percepciones de los criollos sobre los indios, posibilitando la racionalización teórica de unos temores que eran producto de una experiencia histórica sin duda decisiva⁵⁴.

El desprecio de Pardo —buen ejemplo del ilustrado en el temprano siglo XIX— tenía, pues, una historia. Y se haría más vívido ante la amenaza de una, real o hipotética, invasión india.

Podemos, ahora, observar otro rasgo que tipifica el discurso nacionalista criollo: la exaltación del pasado inca. Vimos

⁵³ Con demasiada claridad lo expresa una opinión oficial de la Sociedad de Amantes del País, en respuesta a la carta de un lector que sugería la conveniencia de una unión entre las “dos repúblicas”: “Dexamos establecido (...) que tenemos por imposible la unión y comun sociedad del Indio con el Español, por oponerse a ella una grande diferencia en be caracteres, y una distancia tan notable en la enerjía de las almas (...)”. Y, tras otros argumentos, se añade: “todas estas y algunas mas distinciones que se dexan ver en todo Indio de un modo 6 de otro, aun uando mas se adorne y asee, son otras tantas diferencias que dificultan naturalmente esa union ideada, o propuesta...”, véase: Biblioteca Nacional (1966), p. 264 y 277.

⁵⁴ Para un análisis del discurso ilustrado sobre el indio americano véase Gerbi (1981). También útil en este sentido Duchet (1975).

cómo este elemento estuvo presente en la juvenil “Oda a la Independencia” de Pardo. Pero, más importante aún, se trató de un recurso retórico ampliamente utilizado por los propios caudillos y políticos antisantacruceños para legitimar su discurso nacionalista. Al igual que el desprecio del indio, la exaltación del pasado inca tenía ya una historia cuyos vaivenes estuvieron, asimismo, profundamente signados por la rebelión tupacamarista. Como sabemos, la sociedad colonial experimentó durante el siglo XVIII un fenómeno cultural que John Rowe denominó “el movimiento nacional inca”. Este movimiento implicó el resurgimiento y la reelaboración de diversas tradiciones incas y se plasmó en el teatro, la pintura, el vestido, y otras representaciones artísticas. Se trató de un movimiento dirigido por la nobleza inca, que tuvo nada insignificantes móviles y expresiones políticas y que culminó en el gran levantamiento de 1780⁵⁵. La represión que siguió a la rebelión implicó, entre otras medidas, la supresión de los cacicazgos rebeldes (es decir, la virtual extinción de la aristocracia nativa) y la prohibición explícita, para las poblaciones indígenas, de todo tipo de manifestaciones que pudiesen revivir la tradición inca. Se prohibió, incluso, que en adelante ningún indio firmase como Inca. A partir de entonces, serían los propios criollos quienes asumirían la reproducción de las tradiciones y la simbología incas. Pero, estas manifestaciones, como sugiere Estenssoro, serían “estilizadas fuertemente por la retórica oficial”, neutralizando así “el contenido político de los elementos culturales de origen indio”⁵⁶. Esta recurrencia al simbolismo inca y la apelación a una retórica de exaltación del pasado imperial por parte de los criollos se hizo aun más evidente en la época de la independencia. Basadre ha aludido al fenómeno como un primer indigenismo. Otros hablan de

⁵⁵ Véase: Rowe (1954). Se reproduce en Flores-Galindo (1976), pp. 13-53.

⁵⁶ Véase: Estenssoro (1990), p. 533, tomo III.

incaísmo. Una extinción definitiva de la nobleza inca tuvo su golpe de gracia con el decreto de abolición de los curacazgos dado por Bolívar en 1825. Es muy probable que este hecho haya reforzado el carácter criollo, o bien intelectual-mestizo, de toda retórica de exaltación del pasado inca en lo sucesivo, hasta el día de hoy.

Pero esta retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio (o lo que por tal se tuviera). Esta situación aparentemente contradictoria tenía, sin embargo, una lógica. Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Y además, apelar a las reales o imaginadas glorias incas para defender al Perú de una invasión, era una manera de establecer el carácter “ya dado” de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que esta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas. Y de ello no se librarían en lo sucesivo, los mejor intencionados indigenismos.

A medida que transcurriera la república, los elementos ya presentes en esa retórica nacionalista criolla temprana serían racionalizados y articulados en un discurso histórico instrumental al poder, coadyuyendo a la reproducción de una ideología que tendía al mantenimiento de las jerarquías sociales. La historiografía peruana del siglo xx —ciertamente la historiografía neocriolla más conservadora— ha jugado un rol decisivo en este proceso. Es sumamente sugerente que en el discurso historiográfico neocriollo la revolución tupacamarista sea reivindicada no por su contenido indígena, sino a pesar de él⁵⁷. Y, buenas intenciones al margen, el discurso criollo fue un discurso que al no renocer en

⁵⁷ “Los estudios recientes sobre la revolución de Túpac Amaru confirman su significado nacionalista, indicado ya admirablemente por Riva-Agüero. Pues no solo incluyó a los mestizos sino también a los criollos. No tuvo el carácter de una rebelión exclusivamente indígena”, véase: Belaúnde (1968), p. 94.

los indios capacidad para expresarse y representarse por sí mismos, les negaba la personalidad, atribuyéndoles, a cambio, una imaginada. Cualesquiera fueran los adjetivos que se usaron —y que oscilaron entre los despreciativos de torpe, bestia, falto de entendimiento, o los más condescendientes de dócil y sumiso, o ingenuo y bueno—, hubo uno que fue una constante, y muy evidente en el discurso historiográfico de nuestro siglo: arcaico⁵⁸. Los criollos se reservaron para sí los atributos de la modernidad.

Y aquí llegamos a un punto que no ha sido tocado en el análisis previo pero que podría ser profundizado en un estudio más detenido. Vimos que el debate ideológico en torno a la Confederación suponía, para los criollos enemigos de esta, no solo la oposición de blancos con indios, superior con inferior, sino también civilizado con bárbaro. La manera más antigua de expresar lo que hoy es más comúnmente dicotomizado como moderno y tradicional. El indio Santa Cruz era ridiculizado por su afrancesamiento, por sus ansias de hacer suyos los atributos de una civilización “superior” o moderna; y como es tan claro en la reacción criolla, estos no eran, ni podían ser, los atributos de un indio. Nuevamente esa necesidad normativa de establecer el lugar de cada quien. El establecimiento de las jerarquías sociales tenía así su correlato en una suerte de necesidad de normar las apariencias estéticas. Había y debía haber una para cada quien. Aquí el discurso criollo no careció de ambivalencias. Pues, desde la época que nos ocupa, los diferentes gobiernos enarbolaron, con mayor o menor intensidad, la bandera de la educación como la mejor manera de sacar a las poblaciones indígenas de la “postración” y el “atraso”. Pero quienes esto impulsaban no dejaban de temer las consecuencias

⁵⁸ “El indio de la costa y de la sierra (...) tuvo como característica esencial un tradicional instinto, un sentimiento de adhesión a las rama adquiridas, un horror a la mutación y al cambio, un afán de perennidad y de perpetuación del pasado, que se manifiesta en todos sus actos y costumbres...”, véase: Pórras Barrenechea (1969), p. 21.

de semejante proceso y establecieron también discursos paralelos donde la necesidad de mantener a los indios tal cual no dejaba de ser expresada. Se trataba de un registro no oficial, ciertamente, más bien velado en la ironía, pero no por ello menos válido o significativo⁵⁹.

El tema de la ideología criolla y su identificación con lo moderno, entendido como el aporte de los elementos culturales de occidente, es ciertamente más complejo. Y desarrollarlo rebasa los límites de este ensayo. Pero sugerimos que la propia obra de Felipe Pardo podría ser un importante punto de partida. Pues se trató de un conservador cuya producción, no obstante, representó innovaciones significativas en la creación estética de su tiempo (la narrativa y el teatro). Pardo fue en muchos sentidos también un moderno. Pero lo que en todo caso queremos resaltar aquí es que su propio interés de innovar la creación estética nacional con los aportes europeos⁶⁰ lo llevó a asumir posiciones conservadoras al rechazar explícita mente las manifestaciones estéticas populares (lo que se tradujo en su

⁵⁹ “Es muy digno de notarse que los subdelegados, curas, recaudadores, y demás funcionarios, no permitían á los indijenas juvenes vestirse con decencia: muchas veces se há visto, que con el pretexto de cualquiera ligera falta, despues de asotarlos barbaramente les mandaban quitar las medias y zapatos, y los hacían pisar barro encargándoles que no debían vestirse como los españoles; porque para ellos solamente estaba consignada la baieta el país, y las sandalias de cuero crudo: habiéndose preguntado la causa de tanta injusticia, respondían que los indígenas que se vestían como los españoles se hacían orgullosos y desobedientes: este era el común sentir de los mandatarios en los años inmediatos a la independencia”, véase: Choquehuanca (1833), p. 69. En ciertos lugares la tradición oral ha perpetuado este sentir de las élites, tan bien captado por Choquehuanca, entonces diputado por Puno, en frases como. “indio de jerga buen indio, indio de paño mal indio, indio de casimir Dios me libre” (informante: Arturo Tineo, Ayacucho comunicación de Jefrey Gamarra).

⁶⁰ Véase, especialmente, “Opera y Nacionalismo” de Pardo, en: *El Espejo de Mi tierra. Periódico de Costumbres*, N.º 2, Lima, 1840.

enfrentamiento con Manuel Ascencio Segura) y en un afán de establecer rígidamente los contornos de esa modernización⁶¹. Se trató de un caso típico de despotismo ilustrado, como sugirió Porras. Es decir, de una modernidad que tendía a reforzar, y solo podía lograrse, con el mantenimiento de las jerarquías sociales. Un lugar para cada cosa y cada quien. En otras palabras, su modernidad como literato fue perfectamente coherente con su conservadurismo como político.

Epílogo

Hemos llegado al fin de estos apuntes. Decíamos, al comenzar, que el nacionalismo criollo es una ideología en crisis. Y que esta crisis expresa el fin de un largo ciclo: el de la normatividad oligárquica. Y que la mejor expresión de esta crisis es la emergencia, en el Perú de los últimos veinte años, de procesos sociales que justamente cuestionan y desafían esa normatividad. Queremos terminar con un juego de imágenes, primero, y otro de preguntas, después.

Cuando en 1835 el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana estaba a poco de convertirse en realidad, los criollos de Lima anunciaron una temida conquista del Perú por el indio. Y derrocharon energías, viajes, tinta, dinero, amarguras y mucho ingenio para combatirla. Se habló también de invasión. Pues bien, aunque justamente la ausencia de referentes actuales para una ideología de tan largo aliento nos impide utilizar libremente la palabra “indio”, habiéndose esta sustituido por las de poblador andino o campesino, creo que cualquier peruano entenderá las analogías que me permito hacer al decir que “la conquista del Perú por el indio” es precisamente lo

⁶¹ Respecto a la polémica Pardo-Segura, véase las breves pero agudas observaciones de García Calderón (1910), pp. 11-12.

que en los últimos veinte años se ha producido. Y si bien la palabra “indio” ha entrado en desuso, no lo han sido las de “conquista” o “invasión” como tan claramente revelan los títulos de dos libros que se han dedicado a estudiar este proceso⁶². Pero quizá lo que le da el carácter revolucionario (permítaseme nuevamente una palabra en desuso) a este proceso es que la connotación que se le ha dado a estos términos hoy ha devenido en positiva. Se habla de la conquista de la ciudadanía, y de una invasión que es justamente el punto de partida de un proceso de construcción de nuevas identidades (“de invasores a ciudadanos”). De un proceso en el cual estas identidades precisamente se están construyendo y forjando; no son “dadas”. Y creo, por eso, que aquellos viejos términos con estos nuevos contenidos grafican mejor el proceso que describen, que la más reciente calificación de “desborde”⁶³. Porque, tal parece, son los viejos temores criollos que tal palabra connota justamente los que han entrado en retirada. Pero, aquí volvemos una vez más al comienzo. Decimos en crisis y en retirada porque recuérdese que “nada muere del todo”. Entonces, son las preguntas para el reconocimiento: ¿qué ha muerto y qué queda de ese conjunto de ideas, temores, prejuicios, discursos, retórica, sensibilidades y recursos satíricos que hemos rescatado de la historia en estas pocas páginas, en el Perú de hoy?, ¿qué como discurso abierto y político?, ¿qué como registro oculto, íntimamente sentido? Habrá probablemente tantas respuestas como lectores. Pero sin duda algo queda. Y en tanto sea así, entonces tenemos todavía mucho por hacer, decir, investigar, polemizar. En suma, construir.

⁶² Véase: Degregori, Blondet y Lynch (1986), y Golte y Adams (1990).

⁶³ Véase: Matos Mar (1985).

Bibliografía

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, Mijail (1971). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barcelona: Barral.

Basadre, Jorge (1930). *La Iniciación de la República*, tomo II. Lima: Rosay.

----- (1979). *Perú: Problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional del Perú.

----- (1983). *Historia de la República del Perú*, tomo II, III. Lima: Ed. Universitaria.

Belaúnde, Víctor Andrés (1968). *Peruanidad (selección)*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Benedetto, Croce (1971). *La Historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Biblioteca Nacional (1966). *El Mercurio Peruano*, tomo X, año 1794. Lima: edición facsimilar.

Bonilla, Heraclio (ed.) (1972). *La Independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

----- (1974). *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Chocano, Magdalena (1987). “Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana”, en: *Márgenes* 1: 2, pp. 43-60.

Choquehuanca, José Domingo (1833). *Ensayo de estadística completa (...) del Departamento de Puno*- Lima: Imprenta de Manuel Corral.

Cotler, Julio (1978). *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Crespo, Alfonso (1944). *Santa Cruz, el Cóndor Indio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Degregori, Carlos Iván; Blondet, Cecilia; y Lynch, Nicolás (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Duchet, Michéle (1975). *Antropología e historia en el siglo de las luces*. México: Siglo XXI.

Estenssoro, Juan Carlos (1990). “Discurso, música y poder en el Perú colonial”. Tesis de Maestría en Historia, tomo III. Pontificia Universidad Católica, Lima.

Flores-Galindo, Alberto (ed.) (1976). *Tupac Amara II, 1780, Antología*. Lima: Retablo Papel.

----- (1987a). “Independencia y clases sociales”, en: *Independencia y revolución, 1780-1840*, tomo I. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

----- (1987b). *Buscando un Inca, Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

García Calderón, Francisco (1879). *Diccionario de la legislación peruana*, tomo II. París: Laroque.

García Calderón, Ventura (1910). *Del Romanticismo al Modernismo poetas y prosistas peruanos*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas París.

Gerbi, Antonello (1946). *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima: del Banco de Crédito del Perú.

----- (1981). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.

Golte, Jürgen y Adams, Norma (1990). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gootenberg, Paul (1989a). *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Post Independence Perú*. Princeton University Press

----- (1989b). *Tejidos y harinas corazones y mentes: el imperialismo de libre comercio en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Hill, Christopher (1988). *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*. Londres: Penguin Books.

López Martínez, Héctor (1989). *Los años de El Comercio*. Lima: ed. El Comercio.

Matos Mar, José (1985). *El desborde popular*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Meisel, James (1962). *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite*. Ann Arbor: University of Michigan.

Méndez, Cecilia (1991). “Los campesinos, la Independencia y la iniciación de la República: el caso de los iquichanos realistas, Ayacucho 1825-1845”, en: Urbano, Henrique (comp.). *Poder y violencia en los Andes*, pp. 165-188. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

----- (1992a). “Entre el mito y el objeto perdido: ¿Dónde está ‘lo andino’?”, en: *Razón Diferente*, N.º 5, pp. 13-14.

----- (1992b). “República sin indios: La comunidad Imaginada del Perú”, en: Urbano, Henrique (ed.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Milla Batres, Carlos (ed.) (1990). *¿En qué momento se jodió el Perú?* Lima: Milla Batres.

Monguió, Luis (1973). *Poesías de Don Felipe Pardo y Aliaga*. Los Angeles: University of California Press.

----- (1985). “La Ilustración Peruana y el Indio”, en: *América indígena*, vol. 45, N.º 2, México.

Nugent, Guillermo (1990). *El laberinto de la choledad*. Lima. Manuscrito.

Porras Barrenechea, Raúl (1953). “Don Felipe Pardo y Aliaga, satírico limeño”, en: *Revista Histórica* 20.

----- (1969). *Mito, Tradición e Historia del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Riva-Agüero de la, José (1965). “La Historia en El Perú”, en: *Obras completas*, tomo IV. Lima: Pontificia Universidad Católica.

----- (1969). *Paisajes peruanos*, tomo XI de las obras completas. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Rochabrún, Guillermo (1991). “Ser historiador en el Perú”, en *Márgenes*, año IV, N.º 7.

Rowe, John (1954) “El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII”, en: *Revista Universitaria*, Cusco, 7.

Tamayo Vargas, Augusto (1956). *Literatura peruana*. Lima: José Godard editor.

Trazegnies de, Fernando (1980). *La Idea de Derecho en el Perú Republicano del siglo XIX*. Lima: PUCP.

Walker, Charles (1988). “The Social Bases of Political Conflict In Peru, 1820-1845”, en: Internacional Congreso de Americanistas, Amsterdam, julio (ponencia).

Walker, Charles y Aguirre, Carlos (eds.) (1990). *Bandoleros, abigeos y montoneros: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Yepes, Ernesto (1971). *Perú: un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fuente de los artículos

Hünefeldt, Christine (1988). *Mujeres: esclavitud, emociones y libertad. Lima 1800-1854*. Documento de Trabajo N.º 24. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De la Cadena, Marisol (1998). “El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú”, en: *Socialismo y Participación*, N.º 83. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), diciembre.

Méndez, Cecilia (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de Trabajo N.º 56, Serie Historia 10, segunda edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sobre los autores

Christine Hünefeldt es historiadora y antropóloga. Ph.D. en Etnología e Historia por la Universidad de Bonn, Alemania (1982). Sus principales temas de investigación giran en torno a la historia económica y esclavitud. Entre sus publicaciones destacan: *Amazonia: Environment and the Law, a plurilateral encounter* (coeditora con James M. Cooper, 2013), *A Brief History of Peru. Checkmark Books and Lexington Associates* (2004), *Promises of Empowerment: Women in Asia and Latin America* (coeditora con Peter H. Smith y Jennifer Troutner, 2004), *Liberalism in the Bedroom: Quarreling Spouses in Nineteenth-Century Lima* (2000), *Apuntes sobre el proceso histórico de la moneda en el Perú: 1820-1920* (1993) y *Paying the Price of Freedom: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854* (1994).

Marisol de la Cadena es antropóloga. Ph.D. en Antropología por la Universidad de Wisconsin-Madison (1996), Máster por la Universidad de Durham (1986) y licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (1985). Actualmente es docente de antropología en la Universidad de California (Davis). Sus temáticas de especialización giran en torno a estudios de la ciencia y la tecnología, historia de las culturas y memoria, antropologías del mundo, teoría crítica de la raza y antropología del Estado. Entre sus publicaciones destacamos: *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1910-199* (2000), *Indígenas mestizos: raza y cultura en los Andes* (2004), *Indigenous Experience Today* (coeditora con Orin Starn, 2007) y *Raza como cultura en América Latina* (2007).

Cecilia Méndez es historiadora. Ph.D. por la Stony Brook University de Nueva York (1996) y es profesora asociada de historia en la Universidad de California, Santa Bárbara. Especialista

en la historia social y política de la región andina de finales del siglo XVIII hasta la actualidad. Entre sus publicaciones destacan: *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850* (2005), *La república plebeya: Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850* (2014), *Incas sí, Indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (1995), entre otros artículos especializados.

MUJERES: esclavitud, emociones y libertad.
Lima 1800-1854

Christine Hünefeldt

**EL RACISMO SILENCIOSO Y LA SUPERIORIDAD DE
LOS INTELLECTUALES EN EL PERÚ**

Marisol de la Cadena

INCAS SÍ, INDIOS NO: apuntes para el estudio del
nacionalismo criollo en el Perú

Cecilia Méndez

ISBN: 978-612-46863-7-5



9 786124 686375