

Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional

Introducción al libro La piel y la pluma*

Nelson Manrique*

Existe consenso en torno a que el racismo antiindígena es uno de los componentes fundamentales de la dominación social instaurada por las repúblicas oligárquicas. El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues «naturaliza» las desigualdades sociales, consagrando un orden en el cual cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece fundado en un origen social sino anclado en la naturaleza. Como toda creación humana, el racismo tiene una historia, que puede ser reconstruida. En la dinámica social, el racismo es, ante todo, una ideología y, como tal, sirve para consagrar un status quo determinado, de manera que va cambiando de acuerdo a cómo cambian las relaciones socioeconómicas y las correlaciones de poder establecidas. No existe pues un racismo. Como toda construcción histórica, éste asume diversas formas de acuerdo al contexto social en que se genera. Su historia no puede desvincularse de la historia social.

El debate académico sobre la existencia de las razas es tan antiguo como la Antropología Física, que en sus orígenes pretendía ofrecer una clasificación científica de las «razas humanas». Para el tema que nos interesa, es irrelevante que las razas existan o no. No es nuestro interés demostrar su inexistencia o la (des)igualdad entre ellas. Parto de que no son las razas las que crean el racismo sino es a la inversa: el racismo construye las razas. Y la cuestión que verdaderamente importa es que basta que una fracción significativa de la población crea que las razas existen para que esta convicción

* Texto obtenido en http://www.andes.missouri.edu/andes/especiales/nmpielypluma/nm_pielypluma1.html

* Nelson Manrique, enero de 1999, nelson@computextos.com.pe / Ciberayllu

establecida en la intersubjetividad social tenga profundas implicaciones en la realidad social¹.

El racismo tiene también elementos de lo que Georges Duby denomina mentalidades: ese sustrato inconsciente que sirve de base a nuestras formas de pensar, nuestras reacciones cotidianas no racionalizadas, nuestros horizontes culturales generacionales, las ideologías políticas, y que, no siendo inmutable, sin embargo cambia en un tiempo histórico distinto al de los otros fenómenos mencionados, el tiempo que Fernand Braudel denominó la larga duración y que en el terreno del imaginario social ha sido explorado, entre otros, por el mismo Duby, L. Frevre y J. Le Goff. Naturalmente, la aproximación a este objeto de estudio exige recurrir a aproximaciones interdisciplinarias.

Debiera distinguirse el racismo teorizado; es decir los debates y la normatividad en relación a la cuestión racial, con sus recopilaciones legales, los estudios médicos, jurídicos y sociales, los expedientes judiciales, etcétera, que consagran la condición de los integrantes de las diversas «razas», y el racismo en estado práctico, como una praxis social, un sentido común, actitudes no racionalizadas, en buena medida inconscientes, profundamente enraizado en las vivencias cotidianas, que podría acercarse a lo que Le Goff sugiere con la expresión «l'imaginaire», pero que se distancia de él en que, en tanto ideología, impone una manera de mirar el mundo².

El racismo peruano es, en esencia, un racismo colonial. Se construyó a partir de las categorías mentales que portaban los conquistadores, forjadas en los conflictos que enfrentaron a los cristianos contra los musulmanes y los judíos en España en el crucial momento de su constitución como nación. El fundamento de la identidad española, una cuestión problemática, dada la enorme diversidad de los habitantes de sus reinos, terminó siendo la condición de cristiano viejo. Surgió así, a partir del siglo XIV, un cristianismo intolerante y excluyente que, comenzando con una persecución religiosa contra los semitas, devino en una feroz persecución cultural contra los judíos conversos, hasta cristalizarse en una abierta persecución racial, en particular los judíos, la obsesión por la pureza racial, consagrada en la instauración de los «estatutos de limpieza de sangre» que

¹ Lo demostró en el caso límite el holocausto nazi. Para un estado de la cuestión sobre el racismo y la discriminación étnica y racial a nivel teórico metodológico y en el debate académico en el Perú contemporáneo véase Juan Carlos Callirgos: La cuestión del otro (y de uno), Lima, 1993.

² «Lo ideológico implica una concepción del mundo que suele imponer a la representación un sentido que pervierte de la misma manera lo 'real' material, que aquel otro real, el 'imaginario'. No es sino con un golpe de fuerza que realiza para retornar a lo 'real' forzándolo a entrar en un cuadro preconcebido que lo ideológico tiene un cierto parentesco con lo imaginario». Jacques Le Goff: L'imaginaire médiéval. Essais, Paris, 1985, pp. II.

se generalizaron desde mediados del siglo XV y a lo largo del siglo XVI, descalificando a todo aquel acusado de tener «sangre infecta» (los cristianos nuevos), por razones abiertamente biológicas. Todo esto sucedía en el mismo período crítico cuando América era descubierta, conquistada y colonizada. Este hecho dejaría profundas huellas en la construcción del orden colonial. Enfrentados a una nueva realidad, los conquistadores terminaron construyendo nuevas formas de marginación y exclusión, ligados a la explotación colonial. Aunque a veces se ha invocado el mestizaje como una prueba de que los españoles no tenían prejuicios raciales, en tanto estaban dispuestos a mezclar su sangre con la de los conquistados³, este argumento no se sostiene cuando se repara en la naturaleza asimétrica de estas uniones, invariablemente establecidas entre varones conquistadores y mujeres conquistadas. Allí donde, por excepción, se produjo el mestizaje de varones indios y mujeres españolas fue en esos espacios marginales, de frontera, donde los grupos indígenas nómades no pudieron ser sometidos y en sus eventuales incursiones militares secuestraron a mujeres de la hueste conquistadora, las cautivas cristianas. En la intersección entre el racismo y la discriminación de género la mujer ha sido invariablemente un botín de guerra para los vencedores.

En la construcción del racismo colonial americano entraron en abierta contradicción el discurso que afirmaba la superioridad de la raza conquistadora y exaltaba la «limpieza de sangre» como el valor supremo sobre el cual debía organizarse la convivencia social, y el hecho objetivo —e incontrolable, tratándose de una empresa eminentemente masculina— del mestizaje generalizado entre los conquistadores y las mujeres indígenas de los dominios coloniales. La cuestión se complicó aún más cuando se generalizó el mestizaje con la población africana, traída en condiciones de esclavitud. El fracaso del intento de consagrar la separación entre la «república de españoles» y la «república de indios» —frustrado por la continuación del mestizaje— dio lugar a la constitución de las castas, una categoría cuya función era cuantificar el grado de mezcla racial de los habitantes del virreinato para perpetuar la segregación racial. Como toda ideología dominante, el racismo colonial no sólo fue portado por los colonizadores sino que fue interiorizado, y aceptado como «verdadero», por los grupos colonizados. Esto contribuyó poderosamente a la estabilidad del orden colonial.

³ «Tales sentimientos son impropios de un pueblo de vocación ecuménica que nunca hizo distinción entre razas superiores e inferiores y se mezcló ampliamente con todas». Antonio Domínguez Ortiz: La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna, s/r, p. 143.

Hasta fines del siglo XVIII la condición de los indígenas era más bien heterogénea, con la existencia de los curacas de sangre, con un conjunto de privilegios y una relativa consideración social. La rebelión de Túpac Amaru II intentó unificar a indios, mestizos, negros, y españoles americanos en un proyecto nacional pluricultural y multirracial. Su sangrienta derrota abrió el camino a la degradación de la condición general de los indígenas peruanos, en un proceso que culminó hacia mediados del siglo XIX con la desaparición del estrato indio noble y el establecimiento de una situación, que persiste hasta la actualidad, por la cual la condición de «indio» terminó equiparándose con la de «campesino» y «pobre» (sin que todos los campesinos y pobres, en cambio, sean necesariamente indios). Esta marginación económico social generalizada contribuyó a reforzar el estereotipo de la «inferioridad natural» del indio. En adelante en el imaginario nacional oligárquico el camino del progreso pasaría por la desindigenización de los vencidos.

La situación no cambió sustantivamente con la ruptura de los vínculos coloniales que nos unían con España. Al no cambiar en lo esencial el carácter colonial de las estructuras internas de dominación, el racismo antiindígena pasó a cumplir el rol de soporte de la dominación de la elite criolla y de los gamonales del interior. En el orden oligárquico que se implantó, el discurso racista sirvió para legitimar la dominación social, de la misma manera como antes sirvió a los colonos españoles cuyos privilegios heredaron de éstos sus descendientes criollos.

El racismo construye al objeto de la exclusión racial. El «indio» es el producto de un largo y contradictorio proceso de decantación de las ideas en torno a la naturaleza de la nación que se debía construir, y de construcción de las imágenes que las expresarían. Pasaron dos décadas y media desde el temprano discurso de escritores como el poeta Mariano Melgar, José Joaquín de Olmedo o Faustino Sánchez Carrión, que en la época de la Independencia imaginaban una nación que incluyera a los descendientes de los incas, hasta la formulación del proyecto que impuso la hegemonía limeña, cuya mejor exposición fue el sermón del sacerdote Bartolomé Herrera, del 28 de julio de 1846, por el 25 aniversario de la independencia, donde planteó que la expulsión de los españoles debía considerarse un paréntesis impuesto por Dios en la obra de unir a la nación bajo el catolicismo y la monarquía. Los criollos debían continuar esa obra de reconstrucción de la identidad nacional, respetando su legado hispánico, católico y monárquico, con un gobierno fuerte asentado en Lima, investido por Dios —o sea bendecido por la iglesia—

con el derecho soberano de dictar leyes para todos, como una aristocracia del conocimiento creada por natura. El sufragio selectivo debía apartar a los indios del voto, puesto que su «incapacidad natural» los hacía inelegibles para ciudadanos⁴. La prosperidad brindaba al país por el guano brindó las bases económicas para la consolidación de este proyecto y las elucubraciones de Gobineau, entusiastamente asumidas por las elites latinoamericanas, le dieron legitimidad como hechos científicamente comprobados.

Pero la contestación de los intelectuales del interior planteaba objeciones que debían ser rebatidas. La grandeza del imperio de los incas, que capturó la imaginación del mundo gracias, entre otras cosas, a la enorme influencia de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega, planteaba serios interrogantes en torno a la «natural incapacidad» de sus descendientes. Se construyeron entonces discursos que conciliaran la contradicción manifiesta. Uno afirmó que los incas eran una raza distinta a los indios. Tal fue la explicación brindada por Sebastián Lorente, un español afincado en el Perú, educador y autor de la primera «Historia del Perú», quien estaba convencido, además, de que la potencia genésica de la población europea terminaría por «blanquear» definitivamente al Perú así que se difundiese el mestizaje biológico. La otra fue recurrir a la degradación social de los indios como el resultado de una «degeneración racial», producto de la adicción a la cocaína, el alcoholismo, la servidumbre y el medio ambiente hostil. De una manera u otra, los indios contemporáneos terminaban siendo racialmente distintos a los admirables incas⁵.

Pero la construcción del discurso de la exclusión racial tiene vías muy complejas. Deborah Poole ha mostrado ejemplarmente la forma como una «economía visual», que comprendía el uso del espacio, las imágenes y las tecnologías de reproducción industrial de la imagen (las litografías y sobre todo la fotografía) crearon un circuito de producción, distribución, intercambio y consumo de imágenes, en un denso y rico intercambio entre Europa y los Andes, que modelaron una «imagen del mundo» de los pobladores de los Andes, disciplinando la mirada, contribuyendo a construir formas de ver la realidad y el lugar reservado al indio⁶.

⁴ Deborah Poole: Vision, race, and modernity. A visual economy of the Andean Image World, Princeton, 1997, pp. 147-149.

⁵ Cecilia Méndez: «Incas Sí, indios No: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú», Lima, 1993.

⁶ Deborah Poole: Op. cit, pp. 5-13.

Los conflictos sociales en el Perú republicano han estado permanentemente atravesados por la cuestión étnico racial. Ésta se ha articulado con las contradicciones socioeconómicas de manera específica de acuerdo a cómo ha evolucionado históricamente la correlación global de las fuerzas sociales. Una clara expresión de este hecho es la continua reducción del peso de la fracción de la población definida como «india» en el Perú a lo largo del siglo XX: a inicios de siglo Manuel González Prada consideraba que ésta constituía las nueve décimas partes de la población, hacia fines de la década del veinte se creía que representaba las cuatro quintas partes (como lo sostiene Mariátegui en numerosos textos), en la década de los cuarenta algo menos de la mitad⁷, y actualmente, de manera asaz impresionista —pues nadie puede definir con precisión qué es un indio— entre la tercera y la cuarta parte de la población⁸.

Estos cambios expresan no tanto un incremento acelerado del mestizaje biológico sino más bien cambios en las percepciones de las diferencias raciales, derivados en buena medida del incremento del peso demográfico de la costa, a expensas de la sierra, y de las ciudades, a costa del campo. El campesino inmigrante en la ciudad se desindigeniza y se convierte en cholo⁹.

Las ideologías racistas han permeado los diversos proyectos de construcción de la nación elaborados desde el siglo XIX. En sus rasgos esenciales, los intelectuales orgánicos de la oligarquía veían al Perú como un «país vacío», puesto que a la población nativa no se la consideraba peruana. Para la elite criolla y los sectores mestizos que compartían sus valores y su visión del mundo la constitución de la nación pasaba, para los más retrógrados, por la desaparición de los indios: su exterminio puro y simple —la «vía inglesa»—, una posición suscrita ampliamente por fracciones de los gamonales, que aparentemente no reparaban en la contradicción que suponía desear la eliminación del sector social que producía el excedente económico gracias al cual ellos existían. Para otros, algo de zootecnia: promover la inmigración de individuos de «razas vigorosas», que permitieran superar las taras biológicas de los indígenas a través del mestizaje biológico,

⁷ El censo de 1940 es el último en el cual figura la «raza» como criterio censal y sus resultados arrojan un 52.89% de blancos y mestizos (parece evidente que se decidió agrupar las dos categorías para no mostrar al grupo «blanco» como abiertamente minoritario); un 45.86% de indios; 0.47% de negros; 0.68% de «amarillos» y un 0.10% de raza no declarada. Perú. Ministerio de Hacienda y Comercio: Censo Nacional de Población y Ocupación de 1940, vol. 1, Lima, 1940, p. 267.

⁸ Nelson Manrique: Historia de la República, Lima, 1995, pp. 266-267.

⁹ Aníbal Quijano: Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú, Lima, 1980; José Varallanos: Lo cholo en el Perú, Lima, 1962.

gracias una política de cruces sabiamente administrada. Aún a fines del siglo XIX «desarrollo nacional» era sinónimo de inmigración y ésta a importación de población europea, como lo consigna la Ley de Inmigración de 1893 en su artículo primero¹⁰. Para los progresistas, en fin, se trataba de redimir al indio por medio de la educación, entendida directamente como la desindigenización: la redención del indio —como diría Guillermo Bonfil Batalla—, a través de su eliminación¹¹.

Los ejemplos sobre los juicios racistas en este período podrían multiplicarse indefinidamente, pero me limitaré a citar la opinión de uno de los intelectuales que hasta hoy sigue siendo considerado uno de los grandes forjadores del pensamiento educativo en el Perú, cuyo nombre ha sido perpetuado asignándolo a varios colegios de la República: Alejandro O. Deustua. La influencia política y social del personaje permite sospechar hasta qué punto sus afirmaciones eran aceptables para las elites ilustradas. Deustua fue civilista, llevó una vida de gran relieve dentro del mundo político y cultural peruano, siendo diplomático, senador, jefe de diversas misiones enviadas a estudiar los modernos sistemas de enseñanza, ejerciendo también el cargo de ministro de justicia y ocupando, entre otros puestos, la dirección de la Biblioteca Nacional y el rectorado de la Universidad de San Marcos¹². En uno de los últimos textos de su vasta producción, publicado en 1937, sentaba su posición sobre los indios:

«El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso (...). Esta bien que se utilice las habilidades mecánicas del indio; mucho mejor que se ampare y defienda contra sus explotadores de todas especies y que se introduzca en sus costumbres los hábitos de higiene de que carece. Pero no debe irse más allá, sacrificando recursos que serán estériles en esa obra superior y que serían más provechosos en la satisfacción urgente de otras necesidades sociales. El indio no es ni puede ser sino una máquina. Para hacerla funcionar bastaría aplicar los consejos que el Dr. E. Romero, ministro de Gobierno, consignó en una importante circular a los prefectos».¹³

¹⁰ Nelson Manrique: Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930, Lima, 1987, p. 240.

¹¹ Guillermo Bonfil Batalla: México profundo. Una civilización negada, México, 1989.

¹² Alberto Tauro: Enciclopedia Ilustrada del Perú, vol. 2, Lima, 1988, pp. 716-717.

¹³ Alejandro Deustua: La cultura nacional, Lima 1937. Nótese que la descalificación racial de los indios se extiende a su descendencia mestiza, de tal manera que los únicos integrantes de la

La opinión de Deustua condensa un sentido común racista ampliamente extendido en el Perú de antes de la Segunda Guerra Mundial. Contra lo que pudiera pensarse, no se trata de ideas circunscritas a los sectores más retrógrados de la sociedad. Por el contrario, se puede probar que, como sustrato inconsciente, el racismo, en sus diversas variantes, formaba parte del sentido común inclusive de los intelectuales progresistas que mayores simpatías sentían por los indios. Deborah Poole ha trazado un notable análisis de las secretas correspondencias existentes entre la concepción de lo que era el «indio» para los indigenistas que, como José Antonio Encinas, abogaban por leyes tutelares de defensa y redención de los indígenas y la de los racistas positivistas. Ambos compartían una visión criminalizada del indio, fuertemente influida por las ideas del italiano Enrico Ferri¹⁴. La idea de la «tutela» sobre los indígenas, por cierto, tampoco era algo que desagradara a los gamonales: «Sin alternativas que ofrecer, los hacendados se limitaron a 'solicitar garantías' ante la rebeldía indígena. Una vez recuperado el orden, se restablecería 'la armonía'. No había otro camino posible para controlar y proteger a una población que carecía del 'concepto de nacionalidad' y que, dado su 'estado de inferioridad mental y limitada capacidad jurídica' requería de un status particular ante la ley. De esta manera se evitaría que los indígenas fueran objeto de la manipulación de 'agitadores', al mismo tiempo que quedaban garantizados 'los intereses de los blancos'»¹⁵.

Queda una interrogante flotando. D. Poole ha anotado agudamente que buena parte de los teóricos indigenistas provincianos venían de una formación jurídica que permite asimilarlos a la categoría gramsciana de «intelectuales tradicionales», convencidos, debido a su propia inserción en la realidad social en la cual actuaban, de su autonomía, tanto con relación al bloque dominante cuanto de la población indígena que representaban¹⁶. Ante la crítica planteada a estos abogados indigenistas, que al impulsar la creación de leyes tutelares de defensa de los indígenas construían nuevas formas de exclusión, pues ponían a estos en un status diferente —e inferior— al del resto de los ciudadanos peruanos, cabe preguntarse hasta qué punto era posible pensar en

nación verdaderamente aptos terminan siendo los descendientes de los conquistadores y los inmigrantes de Europa y Estados Unidos racialmente no contaminados.

¹⁴ Deborah Poole: «Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana», Lima, 1990.

¹⁵ José Luis Rénique: *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima, 1991, pp. 82-83.

¹⁶ Es pertinente, en este caso, recordar las diferentes acepciones de representación sugeridas por Spivak: la representación mimética, que supone «hablar acerca de», y la representación política: «hablar por». Gayatri Spivak: «Can the subaltern speak?», Urbana y Chicago, 1988. De hecho, ambas se combinaban en el discurso indigenista, pero nos interesa particularmente la segunda, por sus implicaciones en la construcción de la normatividad jurídica en torno al indio.

alternativas diferentes desde del universo mental entonces existente. Como se verá en los textos dedicados a la revisión de las opiniones de Mariátegui y Arguedas sobre las razas y «el problema del indio» puede concluirse que el margen para la gestación de alternativas igualitarias era muy estrecho. Hay el riesgo pues de proyectar retrospectivamente una crítica políticamente correcta, hoy, anacrónicamente, sobre el pasado¹⁷.

Existe acuerdo en que Mariátegui (Lima 1895-1930), el fundador del marxismo peruano y uno de los pensadores más originales de América Latina, sentó las bases para la moderna reflexión social en torno a la cuestión indígena. Mariátegui sostenía que la base del problema era eminentemente socioeconómica y rechazaba categóricamente que el «problema del indio» fuera educativo, moral, religioso o «natural», rechazando vigorosamente la «solución» por medio del mestizaje biológico. Pero, como veremos en varios de sus escritos los límites entre lo cultural y lo biológico —entendido como lo genéticamente transmisible— son tenues.

Tópicos semejantes se encuentran en la producción antropológica de uno de los escritores menos sospechosos de abrigar prejuicios antiindígenas: José María Arguedas. En los años cincuenta Arguedas dedicó algunos estudios claves a las comunidades del Valle del Mantaro. Exploro su visión del problema nacional y el lugar reservado al indio en él a partir del análisis de estos escritos.

La perspectiva de la solución del «problema del indio» a través de la desaparición de los indios era un sentido común largamente interiorizado en la sociedad peruana. El racismo antiindígena que servía de soporte ideológico al orden oligárquico tenía raíces hondas. Pero, como toda construcción ideológica, la categoría «indio» estaba minada por profundas contradicciones, que, sin embargo, no mellaban su eficiencia como instrumento para construir órdenes sociales excluyentes. Diversos estudios recientes llaman la atención sobre la manera cómo se construyen las categorías raciales, de tal manera que el término «indio», visto como unívoco para definir a un segmento de la sociedad por oposición a los demás (indios/no indios) se fragmenta en un conjunto de significantes de

¹⁷ Esta observación, por cierto, no cuestiona para nada la importancia de la entrada que Poole propone, al invitarnos a reflexionar en las implicaciones que tenía que la juridicidad fuera el terreno privilegiado de acción del indigenismo como movimiento político: «La importancia de la ley como medio de construir el 'conformismo social' y de regular, o 'normalizar', la diversidad en la sociedad civil se hizo evidente en el interés mostrado por el gobierno en legislar casi todos los aspectos de la vida indígena andina, después de los levantamientos indígenas e iniciativas indigenistas de los años 20». Deborah Poole: Op. cit., p. 348.

los que se podría afirmar que lo único absoluto es la completa relatividad de los términos¹⁸.

Las contradicciones en la visión construida en torno a la cuestión racial y al indio en el Perú se encuentra en los orígenes mismos del discurso más importante construido sobre el tema, el indigenismo. Por cierto, este movimiento es plural y se requiere cautela al enjuiciarlo. Pero, a pesar de la multiplicidad de voces que provienen de él, es posible señalar algunas constantes en sus formulaciones, que derivan en buena medida de su carácter de discurso exterior al mundo indígena. Por una parte, está su marcada ambigüedad, que, como veremos, aparece plenamente desplegada ya en la novela fundadora del indigenismo literario, *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner. El indigenismo está atravesado por flagrantes contradicciones. Algunos de los indigenistas más conspicuos, siendo exteriores a la sociedad india, formaban con ella parte de un complejo social y cultural mayor —la constelación gamonal—, integrando el bloque de poder local que oprimía y explotaba al indio. El trágico fin de Andrés Alencastre (Kilko Waraka), estudioso de la realidad andina, un destacado revalorizador de su cultura y fino poeta en lengua quechua, muerto por sus excolonos cuando trataba de recuperar la hacienda que le había expropiado la reforma agraria, es sólo la manifestación extrema de un fenómeno mucho más generalizado de lo que se cree.

Por otra parte, formando parte de un país con una fuerte tradición centralista y viniendo del interior, marginado económica, política y socialmente, los indigenistas tenían reivindicaciones anticeutralistas frente a la sociedad criolla del litoral, que los marginaba y discriminaba, considerando a su mundo ajeno, «bárbaro» y «atrasado»: la gran traba que impedía la modernización de la nación. Los mistis, considerándose «blancos» por oposición a los «indios» en sus regiones de origen, podían proclamarse retóricamente «indios» cuando se dirigían a otros auditorios. Quizás el caso extremo sea el del gamonal cusqueño, escritor y parlamentario José Angel Escalante, un personaje de un asombroso oportunismo político, quien, cuando militaba en las filas del leguismo, escribió un ensayo polémico dirigido contra Mariátegui y Luis Alberto Sánchez titulado

¹⁸ Nathan Wachtel: *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie Xxe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Éditions Galimard, Paris, 1990. Marisol de la Cadena: «Las mujeres son más indias: etnicidad y género en el Cuzco», Cusco, 1991; «La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cusqueñas», en *Márgenes* N° 16, diciembre de 1998, Lima, pp. 53-84. Véase también la reflexión de W. Stein sobre la deconstrucción de los términos «indígena» e «indio», y la esencialización de las identidades, construyendo al «indio» o el «indígena» como un «otro». William Stein: «The Fate of 'El proceso del gamonalismo': Some Vicissitudes or the Other» (ms.), Buffalo, 1997.

«Nosotros los indios», en el cual, descalificando a sus oponentes, escribía: «les negamos el derecho de intervenir en la solución de nuestros conflictos, tanto porque no aciertan ni pueden acertar, puesto que no los conocen, cuanto porque nosotros, los indios, nos bastamos y nos sobramos, dentro de la actual ideología gubernamental, para buscar remedio a nuestros males»¹⁹.

Mirko Lauer nos ha recordado la necesidad de distinguir entre el movimiento indigenista como movimiento político y como movimiento cultural:

«en el movimiento político, indígena es sobre todo una metonimia de campesino, mientras que en el movimiento cultural indígena es una metonimia de autóctono. Lo que tenemos en ambos casos es el clásico deslizamiento del significado respecto del significante y la formación de nuevos núcleos de sentido (...). La primera figura —indígena /campesino— es reducible a una categoría histórica concreta de relación productiva con la tierra (...). No obstante, la segunda figura —indígena/autéctono— no es, aunque lo parezca, una categoría de relación concreta con la cultura sino, en el mejor de los casos, con la geografía (autéctono de un territorio dado). En lo cultural lo autóctono es un concepto genérico referido a una totalidad, con muy poco poder explicativo, que se fragmenta en numerosas especificidades que la mirada criolla no logra articular en la cultura, y que no se han logrado articular ellas mismas por fuera del programa político anti—oligárquico, programa que les es esencialmente ajeno»²⁰.

Explorando las posibilidades del indigenismo como movimiento cultural (lo que él denomina el indigenismo-2), Lauer considera que sus limitaciones deben entenderse como el resultado de «un desencuentro sincero entre un tema —lo autóctono— y quienes se interesaron por él —los indigenistas-2—, organizado por la ideología en tanto falsa conciencia. Por eso hay un énfasis en lo que podemos llamar las trampas de la modernización»²¹.

Ulises Zevallos Aguilar ha explorado el papel de representación del mundo indígena asumido por el «Grupo Orkopata», un núcleo intelectual puneño liderado por los hermanos Ántero Peralta y Gamaniel Churata, que editó el Boletín Titikaka entre 1926 y

¹⁹ José Ángel Escalante: «Nosotros los indios», en Manuel Aquézolo: La polémica del indigenismo, Lima, 1976, p. 52. Este texto fue escrito cuatro años después de que el leguismo había aplastado la rebelión indígena por las armas.

²⁰ Mirko Lauer: Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo/ CERA «Bartolomé de las Casas», 1997, pp. 13-14.

²¹ Idem., p. 17.

1930 en la ciudad de Puno, una zona considerada definitivamente periférica en el Perú, articulando una reflexión que se legitimaba con el recurso a la novísima etnología, el marxismo y técnicas artísticas vanguardistas, como la escritura automática de los surrealistas, con que G. Churata escribió uno de los textos más fascinantes de la literatura andina, *El pez de oro*. Zevallos Aguilar muestra cómo el grupo, más allá de sus logros artísticos y políticos, al compartir un imaginario marcado por la herencia colonial, y las polaridades sociales con las que ésta invitaba a pensar la realidad, terminó convirtiendo su quehacer en una suerte de acto de ventriloquia social por el cual los integrantes de la pequeña burguesía del interior terminaban expropiando el discurso indígena y presentando sus propias reivindicaciones como grupo social, en el contexto de un país embarcado en un proceso de modernización²².

Aún más problemático es el papel de los indigenistas que migraban a las urbes occidentalizadas y afirmaban la vigencia de sus sociedades originarias a través de la idealización del indio; no el de carne y hueso, al que en muchos casos explotaban y consideraban racialmente inferior, sino del «indio histórico», creador de una gran cultura, que sólo esperaba ser redimido de su triste condición. Queda pues planteada la cuestión de si el discurso del indigenismo no constituyó una expropiación del discurso indígena. Después de todo, la condición para que el indigenismo existiera, en tanto que representación política, era la «incapacidad» de los indígenas (racionalizada con muy diversos argumentos) para hablar por ellos mismos. Un discurso sobre los indios que, a pesar de ser en algunos casos coetáneo con el despliegue de las vastas movilizaciones indígenas, permaneció ajeno a ellas, discurriendo paralelamente a la praxis histórica de los indios que pretendía representar.

Un elemento capital para entender la naturaleza de la actual crisis social peruana es la persistencia contemporánea de formas muy arraigadas de discriminación étnica y racial en el Perú²³. Un dato significativo, para entender la violencia política de los ochenta, es que los cuadros intermedios que constituyen la columna vertebral de la estructura partidaria de Sendero Luminoso (los denominados «mandos»), no provienen de las capas más pobres de la sociedad peruana sino principalmente de la clase media baja provinciana: individuos jóvenes, provenientes de procesos de descampesinización

²² Ulises Juan Zevallos Aguilar: *Indigenismo y construcción de lo nacional en el Boletín Titikaka (1926-1930)*, Lima, 1997.

²³ He propuesto un modelo de interpretación de la crisis peruana en «Violencia en el Perú: El caso de Sendero Luminoso», en *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y análisis etnográficos*, N° 6, Madrid, diciembre de 1993.

reciente, en su mayoría con estudios universitarios, étnica y racialmente caracterizados como mestizos²⁴.

En el Perú de hoy se afirma que la población indígena es hoy minoritaria y que el mestizaje generalizado ha liquidado las bases sobre las cuales se asentaba la discriminación racial. Adicionalmente, las instituciones que permitían su reproducción social, como el tributo pagado por los indígenas, la servidumbre cuasi feudal en las haciendas tradicionales, el relativo aislamiento geográfico de las poblaciones indígenas, antes confinadas a la sierra y la selva, la escasa integración nacional, la debilidad del estado central, sobre la cual creció el gamonalismo, han desaparecido o están por desaparecer. La desaparición del racismo sería sólo cuestión de tiempo.

Esta forma de plantear la cuestión confunde los términos del problema. El racismo en un fenómeno que opera fundamentalmente en la intersubjetividad social. Los cambios sociales objetivos no tienen la misma velocidad que aquellos que se operan en las subjetividades. Y cuando se produce un desfase significativo entre unos y otros se crea una brecha que se constituye en una fuente potencial de violencia social. Si a ella se unen determinadas condiciones, como resultado en este caso de una crisis social generalizada, el resultado puede ser la emergencia de un proyecto político como Sendero Luminoso²⁵.

Las características del racismo peruano (y esto debe ser aplicable a la situación de otros países de América Latina) lo convierten en un fenómeno inabordable a partir de las categorías analíticas desarrolladas en otros contextos sociales. Una comparación puede ilustrarlo. El racismo blanco contra los negros, en los países anglosajones, supone la posibilidad de «objetivar» a aquel a quien se discrimina. En tanto el mestizaje fue más bien excepcional, el «blanco» discriminador siente al «negro» discriminado como algo ajeno y exterior a sí; un objeto sobre el cual se puede descargar la discriminación, el odio y el desprecio. En el Perú es imposible tal «objetivación» del discriminado, pues el sujeto discriminador no puede separarse del «objeto» que discrimina. Para la mayoría de la población peruana usar el término «indio» para insultar a otra persona, teniendo también sangre india en las venas, supone negar una parte de su propia identidad: discriminar, odiar y despreciar a elementos constitutivos del propio yo. La alienación radical. La

²⁴ Dennis Chávez de Paz: *Juventud y terrorismo. Características sociales y económicas de los condenados por terrorismo y otros delitos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1989.

²⁵ He desarrollado estos temas en el ensayo «Political Violence, Ethnicity and Racism in Peru in the Time of War», *Journal of Latin American Studies*, Vol. 4, N° 1, Londres, 1995

imposibilidad de reconocer el propio rostro en el espejo. Se produce así una forma de racismo profundamente enrevesada y difícil de abordar.

La ideología del mestizaje afirmaba que a medida que avanzara la mezcla biológica y cultural se iría a una uniformización racial de la sociedad peruana, eliminándose las causas del racismo. Tal cosa no ha sucedido. El mestizaje biológico ciertamente se ha generalizado. Con las grandes migraciones de la costa a la sierra y del campo a la ciudad existe una mayor interrelación entre las diversas matrices culturales del país, así como la creación de nuevas matrices de sentido que surgen del contacto entre ellas, pero el racismo sigue manteniendo una enorme fuerza. En una encuesta aplicada recientemente a adolescentes entre 11 y 17 años de edad, en las diez ciudades más importantes del país, 65.3% de los encuestados opinó que existe racismo en el Perú, contra un 28.0% que cree lo contrario. Un 45.1% opina que los más perjudicados por el racismo son los cholos, un 38.7% cree que los negros, un 12.9% los indígenas, y un 0.4 los japoneses y chinos. Un 90.9% opina que las personas más racistas son los blancos, seguidos por los japoneses con un 3.1%, y los negros, con un 2.2%. La reducción de la importancia que se le concede al racismo antiindígena y la elevación de la del racismo antimestizo entre los adolescentes constituye toda una revolución en las mentalidades en el país. Por otra parte, la contundencia de la opinión abrumadoramente mayoritaria que considera al estrato blanco el más racista manifiesta una preocupante polarización social²⁶. El racismo no ha desaparecido; habiendo sido predominantemente antiindígena, ha pasado a ser un racismo dirigido fundamentalmente contra los sectores mestizos de la población. La reseña del libro de Max Hernández dedicado al Inca Garcilaso y el mestizaje y el prólogo que redacta al libro de Juan Carlos Callirgos *La cuestión del otro (y de uno)* tocan esta cuestión.

Al momento de publicar estas líneas la cuestión del racismo ha mostrado, una vez más, su desagradable rostro con las denuncias contra las prácticas discriminatorias ejercidas por ciertas discotecas limeñas contra quienes no tienen un fenotipo aceptable según los propietarios del negocio. Y el respaldo que el Poder Judicial les ha otorgado, invocando como justificación la «libertad de mercado» muestra hasta qué punto el viejo tema del racismo sigue siendo una cuestión de actualidad. Una traba que impedirá construir cualquier orden moderno y democrático en tanto no sea encarada. Quizás haya llegado la

²⁶ Rádda Barnen: «Voces con futuro. Sondeo Nacional opinión de niños y adolescentes», N° 15, Lima, julio de 1993.

hora de dejar de esconder la basura bajo la alfombra y empezar a hacer la necesaria limpieza en casa.