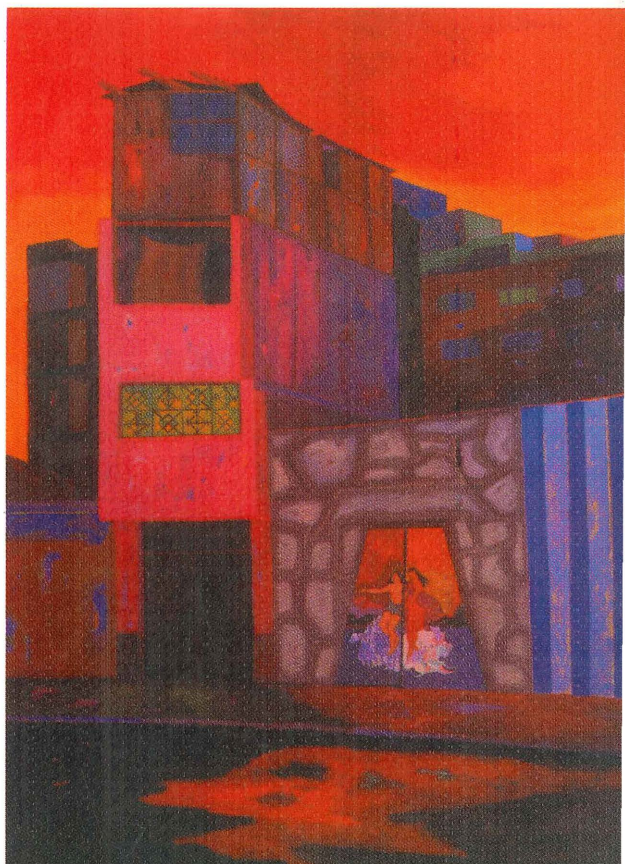


Compiladora: Narda Henríquez

Castillo / Del Castillo
De la Cadena / Holmquist
Mc Evoy / Muñoz
Vergara / Velázquez

ESTATUS SOCIAL, GÉNERO
Y ETNICIDAD EN
LA HISTORIA PERUANA

EL HECHIZO DE LAS IMÁGENES



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2000



EL HECHIZO DE LAS IMÁGENES

EL HECHIZO DE LAS IMAGENES

Estatus social, género y
etnicidad en la historia peruana

Narda Henríquez
(*compiladora*)

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial

Primera edición: noviembre 2000

El Hechizo de las Imágenes

Pintura de carátula: *Maniquis*, 1996 de Enrique Polanco

Copyright© 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria,
cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100,
Perú. Telfs. 462-6390, 462-2540, anexo 220

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier
medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los
editores

Depósito legal: 1501012000-3383

ISBN: 997-42-360-3

Impreso en el Perú

ÍNDICE

Presentación	7
Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía. Luis Jaime Castillo Butters y Ulla Sarella Holmquist Pachas	13
Artesanos y sirvientas. El papel de los hombres y las mujeres indígenas en la economía limeña (siglo XVII). Teresa Vergara Ormeño	33
Las mujeres son menos negras: el caso de las mujeres esclavas en la Lima del siglo XIX. Marcel Velázquez Castro	55
Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de <i>La Revista de Lima</i> (1859-1863). Daniel del Castillo Carrasco	97
“Bella Lima ya tiemblas llorosa del triunfante chileno en poder”: una aproximación a los elementos de género en el discurso nacionalista chileno. Carmen Mc Evoy	195
La educación femenina en la Lima de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Fanni Muñoz Cabrejo	221
La decencia en el Cusco de los años 20: la cuna de los indigenistas. Marisol de la Cadena	249
Imaginario nacionales, mestizaje e identidades de género. Una aproximación comparativa sobre México y Perú. Narda Henríquez	315

PRESENTACIÓN

Imagen y palabra se ofrecen en este libro para reconciliar nuestro pasado con nuestro presente, para desentrañar los misterios del ícono mochica, contrastar discursos sobre nación, etnicidad y género, analizar códigos y convenciones de poder y sexualidad. De qué otro modo habríamos de comprender el pasado y nutrir nuestras visiones de futuro, sino develando las claves que los símbolos nos ofrecen, trascendiendo el encantamiento de la imagen que seduce.

Los textos que este libro ofrece, si bien ponen de relieve la fuerza de las imágenes, resultan de un laborioso proceso de análisis en el que se evidencia la compleja interacción entre subjetividades y estructuras, códigos de género, de poder y prestigio, registros sobre la vida cotidiana y sobre la historia política nacional, la vida del común de las gentes y la de las élites, los discursos de moralidad y decencia, los imaginarios sobre nación y nacionalidad.

Este libro forma parte de una tarea permanente, que desde los estudios de género en la Universidad Católica hemos venido impulsando, destinada a promover el trabajo interdisciplinario. Como sabemos, el conocimiento requiere de miradas interpeladoras, del intercambio académico que ponga en cuestión los referentes cognitivos en los que se apoya el trabajo académico; se sustenta en la apertura a corrientes de pensamiento y perspectivas teóricas y metodológicas que alimentan los estudios e investigaciones que efectuamos con rigor.

Por ello, en los textos que aquí se incluyen hay también un diálogo implícito sobre la relevancia de las nociones de género, aunque estará claro al lector que hay diversos modos en que ello cobra significación.

Al respecto basta por ahora señalar que existe un corpus teórico amplio y diverso de los estudios de género y que las nociones de género no solo se remiten a los procesos de construcción de identidades en base a la diferencia sexual, sino que estructuran las relaciones sociales entre varones y mujeres y constituyen un eje de desigualdad social de carácter sistémico porque está instalado en las instituciones, estructuras valorativas, formas cognitivas, más allá de la experiencia directa de las personas. Está también claro que la utilidad analítica de estas nociones radica en que podamos mostrar el modo en que estas categorías están articuladas a otras dimensiones de la realidad y de la subjetividad. En ese sentido se puede observar en algunos de los textos que aquí ofrecemos que el conocimiento de la situación de las mujeres permite informar no solo sobre las relaciones desiguales entre varones y mujeres, sino también sobre criterios combinados de etnicidad, estatus social y género presentes en las jerarquías entre mujeres y entre varones, en tanto que otros textos muestran el modo en que los códigos de género y de raza están presentes en la construcción de los discursos sobre nación y nacionalidad.

Hasta hace poco, insistir en la necesidad de visibilizar la contribución de las mujeres en la historia hubiera sido considerado un reclamo, hoy es reconocido como una necesidad del conocimiento, hasta hace poco apelar a los códigos de género en el análisis de la sociedad mochica hubiera sonado a herejía, hoy es una fuente de inspiración en la investigación arqueológica e iconográfica, hasta hace poco una lectura del discurso de lo nacional en relación a las convenciones de etnicidad y género hubiera parecido un artificio de segundo orden, hoy reconocemos que ello nos ilustra sobre el modo en que los hitos de la

historia cristalizan en las vidas y en las mentes de seres concretos, de carne y hueso.

En este libro se reúnen textos de destacados investigadores de disciplinas como la historia, la arqueología, la sociología, la antropología y las ciencias políticas, docentes y colaboradores de la Universidad Católica. Los textos se presentan siguiendo el orden cronológico del período de estudio al que se refieren.

Luis Jaime Castillo y Ulla Holmquist nos ofrecen el resultado de un acucioso y laborioso estudio desde la arqueología e iconografía de la sociedad mochica tardía en relación a las funciones cambiantes de las mujeres de la élite y las fuentes de poder y prestigio de la época.

En el marco de la economía limeña del siglo XVII Teresa Vergara nos ilustra sobre la diferenciación en ocupaciones e ingresos de mujeres y varones. Mientras que Marcel Velázquez analiza el modo en que las mujeres negras transgreden con más facilidad las fronteras imaginarias del Perú colonial.

En los textos de Carmen Mc Evoy, Daniel del Castillo y Narda Henríquez se indaga sobre la construcción de una comunidad imaginaria, el papel de los intelectuales y la élite política. Carmen Mc Evoy se refiere al proceso de construcción del nacionalismo chileno en el contexto de la Guerra del Pacífico y nos muestra el uso de los códigos de género para exaltar a los vencedores y “feminizar” a los vencidos. Daniel del Castillo por su parte analizará el papel de *La Revista de Lima* como expresión de las élites criollas de mediados del siglo pasado, que se “imaginan” una comunidad nacional en la que el centro de la República es Lima, otorgándose a sí mismas una labor moral y civilizadora. Desde una perspectiva comparativa Narda Henríquez explora el papel de los códigos de etnicidad y género en los imaginarios nacionales en México y Perú.

Finalmente, contamos con dos textos que nos sitúan en el Perú de comienzos del siglo XX. Marisol de la Cadena se refiere al discurso de decencia como consenso logrado por las élites cusqueñas, incluyendo los indigenistas en los 20, y su relación con el comportamiento de las mujeres, la moral y sexualidad entre varones y mujeres. Fanni Muñoz nos introduce por su parte al ángulo lúdico de la recreación y el papel de la educación y el deporte en la Lima de comienzos de siglo.

Debo agradecer muy especialmente el entusiasmo, generosidad y colaboración de las autoras y los autores de los textos que aquí incluimos, ellos cristalizan algunas de sus más caras y creativas inquietudes y nos permiten reafirmar la necesidad del trabajo colectivo y acumulativo. Algunas fotos e ilustraciones reafirman también el poder de las imágenes que se perpetúan en recuerdos o que adquieren nuevos significados, desde el misterio del icono mochica de la Sacerdotisa de Moro hasta las bicicletas de las mujeres de comienzos de siglo.

Una de estas imágenes, la de Daniel del Castillo, querido amigo y colega desaparecido tempranamente, tiene su propio hechizo, hemos querido perennizar su gesto y su palabra; su presencia e ideas provocadoras seguirán acompañando los encuentros y tertulias entre colegas y amigos en los que se prodigó. Aunque no logró ver esta publicación supo de ella y eso mitiga en algo nuestra añoranza.

Debemos expresar nuestro reconocimiento a la Embajada de Países Bajos y a las autoridades universitarias, en particular al Rector, Dr. Salomon Lerner, por el apoyo al trabajo realizado, lo que nos ha permitido proyectar las labores institucionales tanto a públicos especializados como a públicos amplios.

En cierto modo este libro hurga en nuestras raíces y ofrece un retrato de familia, de algún modo también forma parte de un proceso de autoreflexión de los que escribimos estas líneas. Nos complace que su publicación coincida con los diez

años de trabajo académico en estudios género que hemos compartido con colegas de Ciencias Sociales así como de otras especialidades e instituciones.

Este libro no sería posible sin el constante empeño y estímulo que he recibido de Eloy Neira en la selección y revisión de los textos como en las muchas conversaciones en torno a los bosquejos de esta publicación y a los dilemas del país. En nombre de Patricia Ruiz Bravo, Ana Ponce y el mío propio sea este libro un símbolo de la tarea colectiva y diálogo académico que venimos impulsando desde hace diez años.

Lima, agosto del 2000

Narda Henríquez

MUJERES Y PODER EN LA SOCIEDAD MOCHICA TARDÍA

Luis Jaime Castillo Butters
Ulla Sarela Holmquist Pachas

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años la arqueología norteamericana ha desarrollado una subdisciplina a la que se ha venido a llamar la arqueología de género (Gero 1983, Gero y Conkey 1991). Esta, en principio centrada en la temática de mujeres, ha puesto énfasis en el examen de las evidencias que permitan reconstruir sus funciones, posiciones y atributos en sociedades extintas, y en ponderar las contribuciones que estas hicieron al desarrollo de la trama cultural. La arqueología de género contribuye entonces con un punto de vista diferente y, ojalá, carente de los prejuicios con los que tradicionalmente se ha analizado el pasado. A la luz de este renovado énfasis no solo se están diseñando investigaciones novedosas, sino que se está reexaminando los resultados de investigaciones pasadas en los que las nuevas aproximaciones puedan contribuir a la generación de líneas de interpretación alternativas.

Aplicando esta perspectiva, han resultado muy interesantes, por ejemplo, los estudios de la dieta y el procesamiento de los alimentos, la fabricación de cerámica y, particularmente, el examen de la organización interna de los sitios domésticos. En todos estos casos la actitud acrítica de la mayoría de los arqueólogos había ignorado, por ejemplo, que la organización

de espacio doméstico puede corresponder a un conjunto de unidades dominadas o controladas por diferentes géneros, que la producción de artefactos frecuentemente es una tarea especializada en manos de mujeres y que el procesamiento de alimentos, y la consecuente formulación de la dieta, suele ser una tarea femenina. En ámbitos más generales, por ejemplo cuando se discute acerca de la formación de los estados o la estructuración política de las sociedades del pasado, el silencio acerca del papel de la mujer es aún mayor. Si bien es muy infrecuente encontrar datos que nos permitan inferir si estos procesos y desarrollos estuvieron en manos de hombres o mujeres, a falta de información tendemos a inferir siempre la presencia de actores masculinos.

Hasta qué punto será posible que la arqueología de género se convierta verdaderamente en una alternativa innovadora y creativa dependerá de la seriedad del trabajo en el ámbito de la arqueología de género, de la aplicación de una metodología rigurosa y de la confrontación entre diferentes posiciones. Creemos que existe el serio riesgo de que esta aproximación devenga solo en una posición doctrinal y no en una postura científica. No debemos olvidar que cuando hablamos de género tenemos al menos dos, y que ambos deben ser tratados con rigor. La arqueología de género debe llevarnos, por lo tanto, hacia una arqueología más "consciente del género" (*gender aware*), es decir, del papel diferente y complementario que hombres y mujeres tuvieron en el pasado para la creación y mantenimiento de sus respectivas sociedades.

2. MUJERES EN EL ARTE Y LA ARQUEOLOGÍA MOCHICA

En este artículo presentaremos algunos datos acerca del papel de las mujeres de élite en la sociedad mochica tardía, período que nos ofrece numerosas ventajas para realizar un análisis bien fundamentado. En primer lugar, contamos con

una enorme cantidad de representaciones en el arte mochica que nos informan acerca de las funciones ceremoniales que fueron realizadas por mujeres. Podemos estudiar en este tipo de documentos el desarrollo de estas funciones y papeles a través de cuatrocientos años, verificando, además, la frecuencia de su representación relativa a la de los hombres. En segundo lugar, existe una gran cantidad de información arqueológica debidamente procesada, particularmente de contextos funerarios cuyos ocupantes principales fueron mujeres. Dos de estos contextos funerarios pertenecen a las llamadas *Sacerdotisas de San José de Moro*, que presentaremos en detalle más adelante. Finalmente, dado que la sociedad mochica fue una de las primeras sociedades estatales en América, estudiar el papel de la mujer en ella implica verificar como este va cambiando a medida que la sociedad en su conjunto va tornándose más compleja.

La representación de personajes femeninos ha sido tratada de manera general por casi todos los autores que han escrito sobre el arte mochica, y ha recibido especial atención de una serie de especialistas (Cordy-Collins 1972, 1977; Hocquengem 1977, 1987; Hocquenghem y Lyon 1980, Holmquist 1992) quienes han enfatizado diferentes aspectos. Las mujeres aparecen con cierta frecuencia en el arte mochica ejecutando una serie de acciones rituales y otras que podrían ser más bien de carácter doméstico. En base a un análisis de atributos (vestimenta, adornos, características faciales y corporales) y de los contextos en los que se desenvuelven las mujeres, podemos distinguir tres modalidades de representación: mujeres naturales, *mujeres con rasgos sobrenaturales* (Holmquist 1992), y mujeres esqueléticas. Trataremos en este breve estudio de la dos primeras, dejando el caso de las mujeres esqueléticas, que aparecen en la escena de la *Danza de los Muertos*, fuera del análisis.

2.1. MUJERES NATURALES

Mujeres con apariencia natural, usualmente representadas con una falda larga de color oscuro, un cinturón atado a la cintura y el pelo suelto o dividido en dos partes y trenzado, aparecen en escenas de sacrificio, asistiendo en las actividades rituales (Figura 1); en representaciones de partos, pariendo y como las matronas que asisten; en escenas del llamado arte erótico, en diferentes posturas y actividades, en muchos casos copulando analmente a la vez que amamantan a un bebe; como curanderas tratando a algún enfermo; como tejedoras (Figura 2); sujetando al Aia Paec, etc.

Ahora bien, las representaciones de acciones rituales y domésticas en las que no aparecen mujeres naturales son más numerosas, y están entre las más frecuentemente representadas. No vemos mujeres naturales, por ejemplo, en escenas de combate, entre los llamados corredores, en escenas de pesca o caza, en escenas de danza, etc. En general, la presencia de mujeres naturales en las escenas complejas del arte mochica es limitada, y está circunscrita a actividades secundarias en relación a las actividades centrales que se desarrollan en las mismas.

Por las características con que se representa a las mujeres naturales parecería que pertenecen a las clases bajas de la jerarquizada sociedad mochica, ya que no presentan ninguno de los atributos u ornamentos que luego veremos en las *Mujeres con Rasgos Sobrenaturales*. Cabría preguntarnos, entonces, si las mujeres naturales tienen una limitada presencia en el arte mochica como consecuencia de su género o por pertenecer a las clases bajas. Si comparamos a las mujeres con los hombres podremos saber si hay diferencias de género. Los hombres de clase baja, ataviados con vestimentas y tocados muy simples, tampoco figuran prominentemente en las representaciones, a decir verdad aparecen casi tan poco como las mujeres naturales. Entonces, la baja incidencia, tanto de hombres como mujeres naturales de clase baja, se debería a su posición social y no al género,

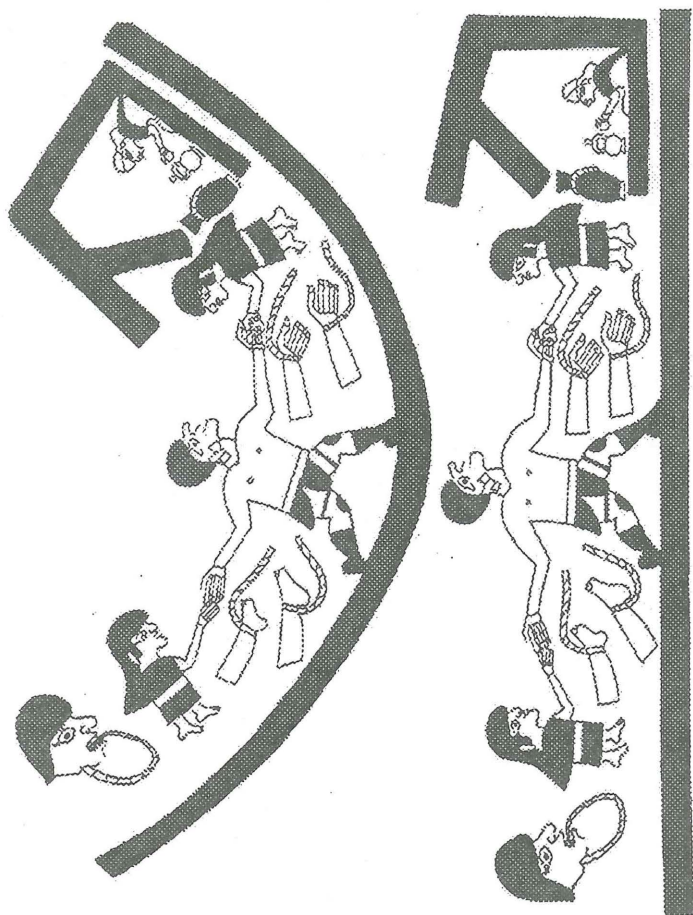


Figura 1: Mujeres naturales en escena de sacrificio (Kutscher 1983:Abb. 120).

ya que dada su limitada condición, ambos géneros sufren iguales limitaciones.

2.2 MUJERES CON RASGOS SOBRENATURALES

Estas mujeres, estudiadas primero por Hocquenghem y Lyon (1980) —como mujeres supernaturales antropomórficas—, y luego por Holmquist (1992), constituyen un grupo claramente diferenciable del anterior. Estas, si bien básicamente antropomorfas, son representadas con grandes colmillos típicos de las divinidades de más alto rango en el panteón mochica, pintura facial generalmente de un solo color, tocados elaborados compuestos por piezas trapezoidales que terminan en extremos aserrados o por múltiples elementos, orejeras adornadas con mosaicos de turquesa, faldas largas que cubren las rodillas, capas tachonadas con discos de metal, cinturones adornados con cabezas de serpientes, sandalias, collares y brazaletes de cuentas de piedra, concha y metal, etc., (Figuras 3 a 6). Su tocado, a diferencia de los que adornan a los hombres, no oculta el cabello, que aparece dividido en dos partes y trenzado, las trenzas terminando en cabezas de serpientes. En los casos en que el cabello no aparece es porque ha sido reemplazado por un apéndice escalonado, como ocurre en algunas representaciones de las escenas del *Entierro*. Es importante anotar que en el caso de las representaciones masculinas el cabello solo aparece suelto cuando un guerrero ha sido derrotado en el combate y ha perdido su tocado.

Bajo la elaborada representación de las *Mujeres con Rasgos Sobrenaturales* se esconde el mismo esquema con el que se representa a las mujeres naturales, es decir, falda larga, cinturón y pelo trenzado; pero en ellas todos los elementos son de mayor calidad, lo que indudablemente refleja una posición social privilegiada.

Las *Mujeres con Rasgos Sobrenaturales* aparecen representadas en solo cuatro escenas principales de la iconografía mochica: en

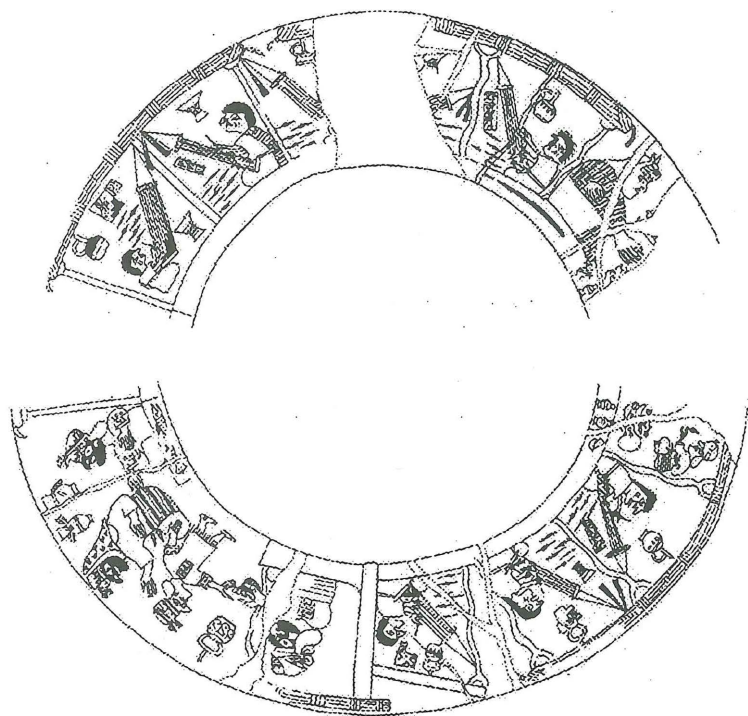


Figura 2: Mujeres naturales en actividades textiles
(Kutscher 1983: Abb. 156)

las escenas de *Transporte Marítimo* sobre grandes balsas de totora (Figura 3), en la escena de la *Rebelión de los Objetos* (Figura 4), en la escena del *Entierro* (Figura 5) y en escenas de *Sacrificio/ Presentación* (Figura 6).

La escena del *Transporte Marítimo* presenta un viaje ritual en que una serie de seres supernaturales transportan prisioneros para el sacrificio entre la costa y las islas guaneras y viceversa (Hocquenghem 1987). En ellas aparecen, sobre grandes balsas de totora, la Mujer con Rasgos Sobrenaturales, un personaje de Cinturón de Serpientes y otros animales antropomorfizados. Cada uno de estos personajes comanda su propia nave, la que suele ser lo suficientemente amplia como para estar compuestas de dos cubiertas donde se acomodan personajes auxiliares, múltiples ofrendas de cerámica y numerosos prisioneros desnudos y atados con gruesas sogas.

Una singularidad de estas representaciones es que podemos distinguir en ellas dos orientaciones claramente diferenciadas y que corresponden con los elementos que aparecen. Cuando los personajes, balsas y artefactos se orientan de derecha a izquierda, aparecen en las representaciones los prisioneros, que usualmente están muy simplificados y hacinados en la cubierta inferior (Figura 3). Cuando la dirección es de izquierda a derecha, ya no encontramos prisioneros en las balsas. Si asumimos que las balsas de totora se utilizaron para transportar a los prisioneros a las islas guaneras ubicadas al oeste de la costa peruana, tal como plantea Hocquenghem (1987), entonces las piezas que representan el transporte de los prisioneros debieron ubicarse al norte de los observadores, de forma tal que las islas quedaran a la izquierda. Este detalle iconográfico, minucioso y basado en una muestra reducida es, sin embargo, indicativo de la regularidad de las representaciones, del uso de un punto focal ubicado al norte, y del apego a las normas y convenciones, y por lo tanto de la rigurosidad en la representación de rituales y cultos.



Figura 3: La Mujer con Ragos Sobrenaturales en Las escenas de Transporte Marítimo (Kutscher 1983: Abb. 319)

En algunas de las representaciones del *Transporte Marítimo*, la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales* fue representada bebiendo de una copa que, como veremos más adelante, corresponde a la copa usada para beber la sangre de los prisioneros sacrificados. Aparentemente, esta modalidad aparece también en representaciones muy estilizadas, en las que la Mujer está sobre una luna creciente que parece reemplazar a la balsa de totoras (Cordy-Collins 1977). En cualquier caso, la mujer aparece bebiendo de la copa en la dirección izquierda-derecha, es decir, cuando está de regreso de las islas, y después de que se ha producido el sacrificio de los prisioneros.

La segunda escena mayor en la que aparece la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales* es la *Rebelión de los Objetos* (Figura 4). En esta escena la Mujer, junto con un búho antropomorfizado, parece dirigir una revuelta de implementos y artefactos que, antropomorfizados, atacan al hombre, toman prisioneros y proceden a sacrificarlos (Lyon 1981, Quilter 1990). Entre los artefactos más conspicuos aparecen implementos textiles —tales como agujas, palillos, espada de tejido—, así como prendas de vestir también antropomorfizadas (faldellines, protectores coxales, tocados, narigueras). Estos capturan prisioneros y los dirigen hacia la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales*, mientras hacen lo propio las armas antropomorfizadas frente al Búho antropomorfizado, lo que deja entrever que son estos personajes quienes comandan la rebelión. El desenlace de este enfrentamiento está representado en uno de los más conocidos ejemplos de la *Rebelión de los Objetos*, donde guerreros zoomorfos capturan a los objetos animados, y los dirigen hacia un personaje central con apéndices “radiantes”. La *Mujer con Rasgos Sobrenaturales* también se dirige (o es dirigida) hacia este personaje principal, probablemente poniéndose fin a la “Rebelión”.

La tercera representación es la llamada escena del *Entierro* (Figura 5), una de las más complejas imágenes del arte mochica por la gran cantidad de personajes involucrados y la presencia de numerosas actividades (Donnan y McClelland 1979). En

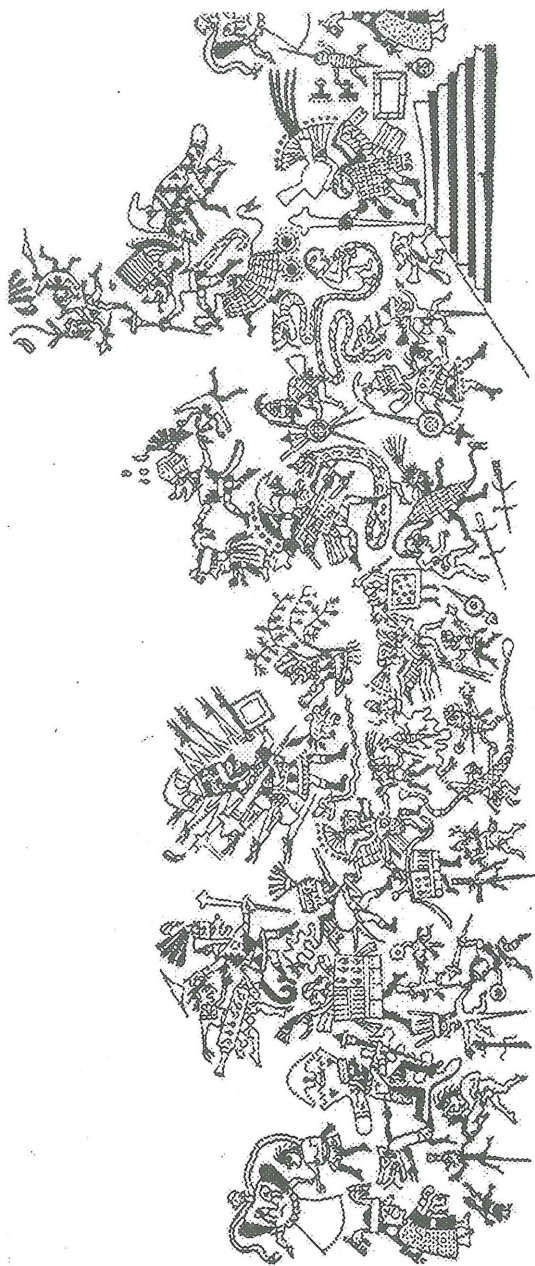


Figura 4: La Mujer con Rasgos Sobrenaturales en la escena de La Rebelión de los Objetos (Kuntscher 1983: Abb. 267)

estas imágenes se representan dos acciones principales, un entierro de un personaje de élite y una presentación de ofrendas de grandes conchas de *Strombus*. Estas dos escenas principales son complementadas por dos acciones secundarias, una asamblea de mujeres y animales antropomorfizados que asisten al entierro, y una serie de suplicios de aves y una mujer. En este complejo ritual vemos que aparecen mujeres semejantes a la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales* en la presentación de la ofenda de *Strombus*, y como parte de los personajes que acompañan el entierro. Asimismo, en la sección de los suplicios se puede ver a una mujer desnuda y probablemente con la cara desollada que está siendo picoteada por gallinazos.

Es en las representaciones del *Sacrificio/Presentación* (Figura 6) donde vemos a la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales* representada de manera más detallada. Ataviada con sus atributos distintivos —vestido largo y decorado con discos o elementos de plumas, cinturón que termina en cabezas de serpientes al igual que las trenzas, manta que cae tras el tocado compuesto por los dos penachos—, presenta a un personaje radiante una copa que aparentemente lleva la sangre de los prisioneros sacrificados.

Un detalle importante de estas representaciones es que en tres de ellas, *Rebelión de los Objetos*, *Entierro* y *Sacrificio*, además de las *Mujeres con Rasgos Sobrenaturales*, encontramos otras mujeres ataviadas como estas, con las mismas faldas y tocados. Estas, que en algunos casos pasan de la decena, parecerían ser una cohorte de mujeres que integran el séquito de la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales*.

Estas tres escenas, y por tanto los rituales que ellas representan, están entre las más complejas del arte mochica y en ellas las mujeres ejecutan papeles protagónicos: conducir una balsa de totora cargada con prisioneros hacia los lugares de sacrificio, restaurar el orden y aplacar la rebelión de los objetos, y sacrificar prisioneros y presentar la copa con sangre a la divinidad suprema. Sin embargo, cabe señalar, como hicimos en el caso anterior, que las *Mujeres con Rasgos Sobrenaturales*

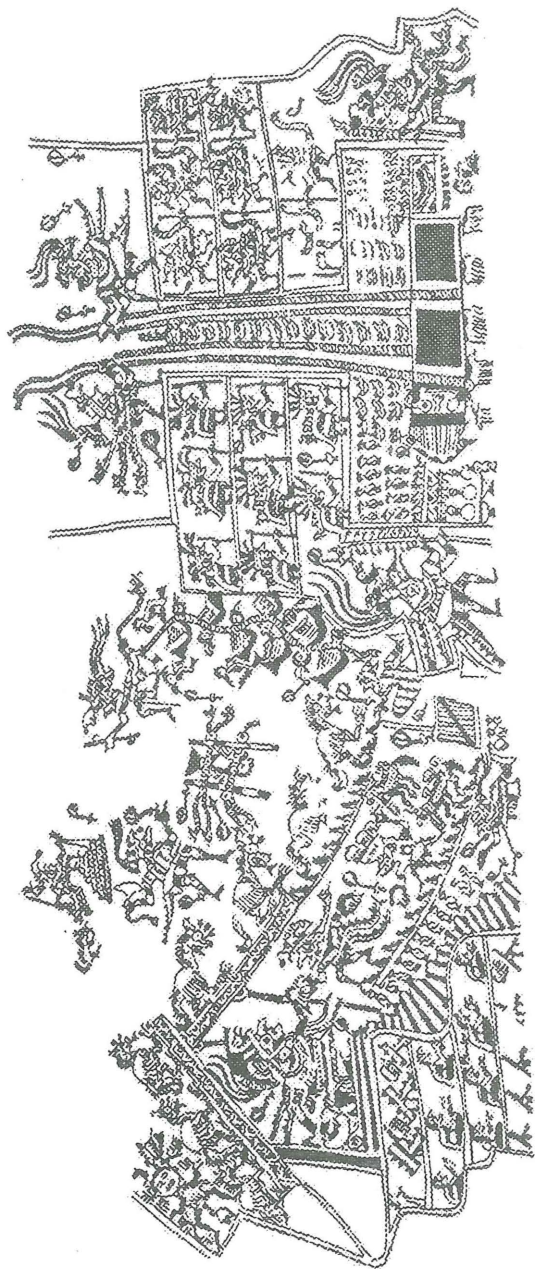


Figura 5: La Mujer con Rasgos Sobrenaturales en la escena del Entierro (Donnan y McClelland 1979: Figure 2)

no figuran en un gran número de escenas principales, por lo que podemos deducir que su papel, si bien importante en las actividades en las que aparece, es limitado.

En este caso, a diferencia de las mujeres naturales, su presencia está limitada a cuatro escenas mayores cuando —comparativamente— los hombres de la élite figuran prominentemente en todas las escenas. En este caso las diferencias no se pueden atribuir a una posición social disminuida, sino que parecen ser de género y función. Es decir, que entre la élite mochica son más las funciones que se le asignan a los actores de género masculino que a las mujeres de la misma posición, cosa que como vimos no ocurre entre las clases bajas, donde ambos, hombres y mujeres, son relegados a funciones muy limitadas.

En la fase final del desarrollo mochica, y particularmente en la región norte, ocurren una serie de cambios en los repertorios iconográficos que tienen una directa influencia sobre lo ya dicho. El estilo Mochica Tardío (circa 550-750 d. C.) de la región norte, y particularmente la cerámica encontrada en San José de Moro, presenta una incidencia mayor en los temas donde figura la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales*. Tanto en las colecciones particulares, como en las colecciones de excavaciones conducidas en el sitio, abundan representaciones de mujeres en la balsa de totora, y se encuentran con cierta frecuencia representaciones de escenas de *Sacrificio/ Presentación* y *Entierro*. Paralelamente, en algunos casos los papeles ejecutados por las *Mujeres con Rasgos Sobrenaturales* adquieren mayor preponderancia. La escena del *Transporte*, por ejemplo, se va reduciendo cada vez más, hasta que queda limitada a la sola representación de la *Mujer en la balsa*. Durante esta fase y en esta región la mujer se convierte, por lo tanto, en uno de los personajes más representados. Mientras tanto, la representación de mujeres naturales prácticamente desaparece, tanto como las representaciones de hombres de las clases bajas. En la fase Mochica Temprana son prácticamente inexistentes las representaciones en las que figuren mujeres, sobrenaturales o naturales. Es decir, en el desarrollo de la

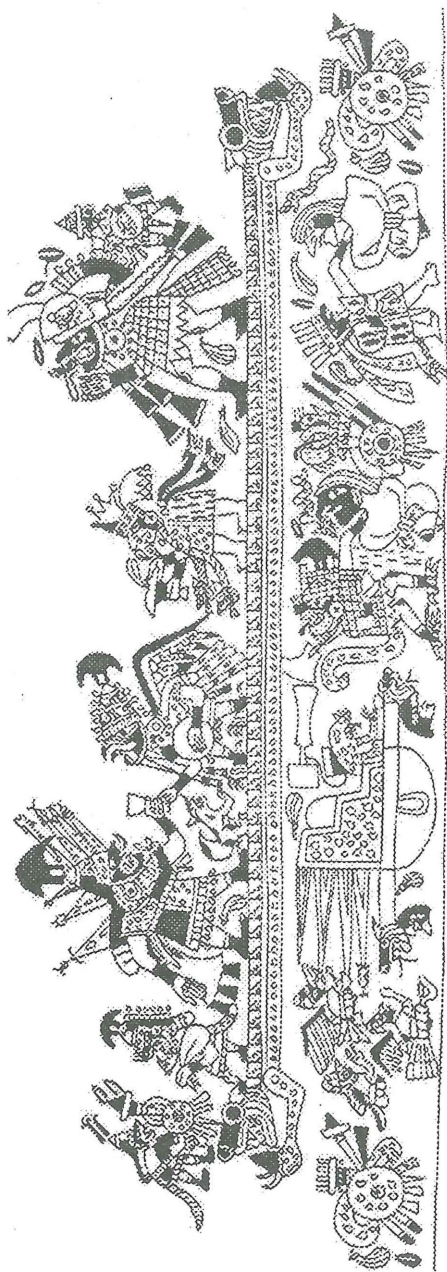


Figura 6: La Mujer con Rasgos Sobrenaturales en escenas de Sacrificio/ Presentación (Kutscher 1983: Abb. 156)

iconografía mochica vemos una tendencia creciente a la figuración de mujeres y particularmente de la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales*.

¿Significa esto, acaso, que a medida que pasa el tiempo la posición y funciones de las mujeres de la élite mochica van aumentando de importancia y de jerarquía, o es esto solo un hecho fortuito, fruto de la selección temática de los artistas? Para verificar estas dos posibilidades habría que confrontar los datos iconográficos con datos arqueológicos independientes. Como veremos, los datos arqueológicos existen y parecen apuntar hacia la primera opción. Las tumbas de mujeres de élite, casi inexistentes en la fase Temprana y Media, comienzan a aparecer con gran frecuencia en la fase Tardía. En este caso no se trata solo de tumbas de élite, sino de algunas de las tumbas más ricas encontradas. Es decir que sí parece ser cierto que la posición de la mujer va en aumento en la sociedad mochica. Todo parece indicar que los cambios no se producen en las funciones, es decir, en lo que hacen las mujeres, sino en los prestigios relativos de estas funciones.

3. MUJERES EN LAS INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA MOCHICA

Desde el año 1991 venimos excavando en San José de Moro, un centro ceremonial y cementerio mochica ubicado en la parte norte del valle de Jequetepeque (Castillo 1996, Castillo y Donnan 1994, Donnan y Castillo 1992, 1994). El hallazgo más importante registrado a la fecha es la tumba de una importante sacerdotisa que aparentemente tuvo un papel de gran importancia en la ceremonia de la *Presentación/Sacrificio* descrita anteriormente. Esta tumba consiste en una gran cámara que se encontraba a más de seis metros de profundidad, en la que fue enterrada una Mujer mochica de alto status, muy probablemente miembro de la élite de esta sociedad, de aproximadamente 40 años. Junto a ella y a sus pies aparecieron cuatro

mujeres más, conformando su séquito de acompañantes a la otra vida. El entierro principal se encontraba en el centro de la cámara, rodeado por ofrendas funerarias y flanqueado por otros dos cuerpos. Sabemos que el entierro de esta mujer no fue un incidente aislado, ya que en la campaña de excavación de 1992, en San José de Moro se encontró una tumba similar, esta vez correspondiente a una mujer de unos 20 años.

En ambas tumbas el cuerpo de la mujer principal se ubicaba dentro de un ataúd de cañas y estaba directamente asociado con numerosas ofrendas: diversos collares, dos pares de orejeras, una canastilla de costura, *spondylus*, etc. El ataúd estuvo cubierto con discos de cobre que se cosieron a los lados de su cara externa. También cosidos a los lados externos del ataúd aparecieron grandes piezas laminares de una aleación de cobre y plata en formas de piernas y brazos. Cosido a la cara superior del ataúd apareció una enorme máscara antropomorfa y dos piezas trapezoidales de un tocado ceremonial.

La enorme riqueza y complejidad de las tumbas de cámara de mujeres encontradas en San José de Moro abre una importante interrogante. ¿Cuál fue el papel de estas mujeres durante sus vidas que les permitió acceder a un tratamiento funerario tan complejo luego de sus muertes? Sin duda, el aspecto más importante del descubrimiento de estas tumbas es que los objetos enterrados con ellas, particularmente la presencia de la copa y el tocado, nos permiten identificarlas específicamente como sacerdotisas de la Ceremonia del Sacrificio, una de las ceremonias más sagradas de la religión mochica. Esta sacerdotisa sería, por lo tanto, correspondiente a la *Mujer con Rasgos Sobrenaturales* que participa de la *Ceremonia del Sacrificio*.

La coincidencia de los atributos y artefactos encontrados en las tumbas de estas ricas mujeres, particularmente el tocado y la copa, nos permite inferir que existió una importante conexión entre las mujeres enterradas y las sacerdotisas que aparecen en el arte mochica. Si esto es así, encontramos que

existe una correlación entre el poder de las mujeres y su papel en el sistema ceremonial. La riqueza con la que estas mujeres fueron enterradas, y el poder que deducimos se esconde tras esta riqueza, son un reflejo de su función. El incremento de la posición de las mujeres en la sociedad mochica tardía, que anunciaba la tendencia iconográfica antes descrita, encuentra su confirmación en los contextos arqueológicos de San José de Moro.

4. MUJERES Y PODER EN LA SOCIEDAD MOCHICA TARDÍA

Las sacerdotisas de San José de Moro son a la fecha las mujeres más ricas encontradas en contextos mochicas excavados por arqueólogos. Por riqueza nos referimos, obviamente, a un término un tanto peligroso, ya que la concebimos como una expresión de la complejidad cuantitativa y cualitativa del ajuar funerario con el que fueron encontradas. Lo que hoy ponderamos como riqueza pudo no ser tal en el pasado, además de que no sabemos a ciencia cierta si esta riqueza en la muerte es una expresión de la riqueza en la vida.

Cuando hablamos de mujeres de élite en el pasado debemos necesariamente preguntarnos de dónde procede su posición privilegiada y en última instancia cómo se gesta su poder. Si bien este es un tema que puede resultar excesivo para el registro arqueológico, creemos que una reflexión acerca de estos temas no es un ejercicio ocioso sino, más bien, una consideración necesaria acerca de los datos disponibles.

Tratando de definir el origen del poder de las mujeres que vivieron en las postrimerías del Estado mochica en San José de Moro caemos en la cuenta que pudo generarse de diversas formas que parecerían corresponder a la lógica del desarrollo de la sociedad en su conjunto, y a las circunstancias particulares de esta región. El poder y la posición de las mujeres que analizamos pudo generarse por asociación, es decir, porque una determina-

da mujer estuvo casada con, o fue madre de alguien en particular. Este poder está adscrito a la persona por cuanto su *performance* no deviene en mayor o menor poder, sino que se deriva solo de la asociación con un individuo. Podemos deducir que un poder adscrito es independiente de la función que ocupa el individuo, por cuanto su mayor fuente de poder está dada por su asociación. Una reina es tal porque está casada con un monarca o por ser su madre, sus otras funciones son menores y limitadas comparadas con el poder que deviene de su asociación con el rey. Cuando llega la hora de su entierro es de esperarse que se ponga énfasis en los rasgos que la acercan al monarca, es decir, aquellos que la definen como reina.

Otra forma de generar poder es por adquisición, es decir, por la función que una mujer ocupó durante su vida. En este caso en lo que se pone énfasis es en la realización de uno o varios papeles. Las sacerdotisas fueron enterradas con una clara referencia a su función en el sistema ceremonial. Su poder, por lo tanto, no deviene de su origen o adscripción, sino de su función. Pensamos que el tránsito de un poder basado en sistemas de adscripción a uno basado en sistemas de adquisición, y de función, refleja una complejización de las *performances* que las mujeres debieron cumplir en la sociedad mochica.

Estos cambios son aun más significativos si consideramos que en el caso mochica se trata de una sociedad que estuvo transitando desde formas de organización propias del cacicazgo a formaciones estatales. En los cacicazgos el poder está basado en clanes cónicos o sistemas de linaje definidos por asociaciones de consanguinidad y proximidad con el gobernante. Una mujer definirá su posición en base a su parentesco con él y transmitirá su linaje a sus descendientes, su posición estará adscrita desde su nacimiento y poco podrá hacer por variarla.

En sociedades estatales, más grandes y complejas que las anteriores, si bien el poder se mantiene aún en manos de una pequeña minoría de individuos emparentados entre sí, por su

propia dimensión tiene que ser más inclusiva, atrayendo hacia la élite gobernante a individuos capaces. En los Estados, un nuevo ingrediente aparece en la generación de la jerarquía social. Las funciones que ocupan los individuos son las que definen su posición.

En el caso mochica las tumbas de las mujeres identificadas como la *Sacerdotisa de la Ceremonia del Sacrificio* nos otorgan información importante que nos sugiere una serie de posibilidades respecto a la posición social que podría haber cumplido alguien como ella dentro de esta sociedad. A juzgar por la información arqueológica de contexto con la que se cuenta en la actualidad, parece ser que estamos frente a un caso de incorporación a la élite gobernante de la sociedad mochica en sus fases tardías de una mujer o linaje de mujeres. En las fuentes del poder de estas encontramos aspectos adscritos y adquiridos.

Tanto la arqueología como la iconografía mochica nos ofrecen un complejo y cambiante panorama en lo que se refiere al papel de la mujer a lo largo de su desarrollo. El examen minucioso de la documentación disponible nos permite abordar aspectos antes no considerados para períodos de tiempo en los que pensábamos que este tipo de investigación estaba vedada. Es decir, la arqueología puede aportar al estudio de la mujer en el pasado una profundidad cronológica y, por lo tanto, los fundamentos de muchas de las condiciones que siglos después —y ya maduras— vemos a través de los documentos históricos y etnográficos.

BIBLIOGRAFÍA

- CORDY-COLLINS, Alana. *The Tule Boat theme in Moche Art: A Problem in Ancient Peruvian Iconography*. Tesis maestría. Institute of Archaeology. University of California: Los Angeles, 1972.
- CORDY-COLLINS, Alana. "The moon is a boat! A study in iconographic methodology". En CORDY-COLLINS, A y J. STERN (eds.). *Pre Columbian Art History, Selected Readings*. Palo Alto: Peek Publications, 1977, pp. 421-434.
- CASTILLO BUTTERS, Luis Jaime. *La Tumba de la Sacerdotisa de San José de Moro*. Catálogo de la exhibición del mismo nombre. Lima: Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.
- CASTILLO, Luis Jaime y Christopher B. DONNAN. "La ocupación Moche de San José de Moro, Jequetepeque". En UCEDA, S. y E. MUJICA (eds.). *Moche Propuestas y Perspectivas*. Lima: s.e., 1994, pp. 93-146.
- DONNAN, Christopher B. y Luis Jaime CASTILLO. "Finding the tomb of a Moche priestess". *Archaeology*, vol.6 n.º 45, 1992, pp. 38-42.
- DONNAN, Christopher B. y Luis Jaime CASTILLO. "Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José de Moro, Jequetepeque". En UCEDA, S. y E. MUJICA (eds.). *Moche Propuestas y Perspectivas*. Lima: s.l., 1994, pp. 415-425.
- DONNAN, Christopher y Donna McCLELLAND. "The Burial Theme in Moche Iconography". *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, n.º 21, 1979.

- GERO, Joan. "Gender Bias in Archaeology: A Cross-Cultural Perspective". En GERO, J., D. M. LACEY y M. L. BLAKEY (eds.). *The Socio-Politics of Archaeology*. Amherst: Department of Anthropology, University of Massachusetts, Research Report n.º 23, 1983, pp. 51-57.
- GERO, Joan y Meg CONKEY (eds.). *Engendering Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie. "Un 'vase portrait' de femme mochica". *Ñawpa Pacha*, n.º 15, 1977, pp. 117-121.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie. *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial, PUCP, 1987.
- HOCQUENGHEM, Anne Marie y Patricia J. LYON. "A class of anthropomorphic supernatural female in Moche iconography". *Ñawpa Pacha*, n.º 18, 1980, pp. 27-50.
- HOLMQUIST, Ulla. *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica*. Tesis de Bachillerato. Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas-PUCP, 1992.
- LYON, Patricia J. "Arqueología y mitología: la escena de los 'Objetos animados' y el tema de 'El alzamiento de los objetos' ". *Scripta Ethnológica*, n.º 6, 1981, pp. 105-108
- QUILTER, Jeffrey. The Moche revolt of the objects. *Latin American Antiquity*, vol. 1, n.º 1, 1990, pp. 42-65.

EL PAPEL DE LOS HOMBRES Y LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA ECONOMÍA LIMEÑA (SIGLO XVII)

Teresa Vergara Ormeño

La activa participación de la población indígena en la economía urbana colonial es indiscutible. Desde hace buen tiempo diversos autores se han preocupado por mostrar la presencia de los hombres y las mujeres indígenas en el pequeño comercio, las manufacturas y el servicio doméstico.¹ Estos trabajos han contribuido a ampliar nuestro conocimiento sobre la participación de la población indígena en la economía colonial. Sin embargo, hacen falta estudios en los que se comparen las condiciones de trabajo que tuvieron los hombres y las mujeres indígenas. Este artículo intenta contribuir a llenar ese vacío

¹ Entre otros están los trabajos de: Lockhart para todo el virreinato, Burkett para Arequipa, Larson para Potosí, Glave para Cuzco y La Paz, Wightman para Cuzco, Zulawski para Bolivia, Poloni para Cuenca y Minchom para Quito. Los trabajos sobre las actividades económicas de la población indígena en Lima durante el siglo XVII son más bien escasos. Se puede encontrar información en los trabajos pioneros de Harth-Terre sobre los artesanos limeños, y en los trabajos de Paul Charney, Francisco Quiroz y Teresa Vergara. Así como en las memorias de bachillerato de Miguel Jaramillo y Alvaro Barnechea —la primera en economía y la segunda en Antropología— presentadas en la Universidad Católica.

estudiando las condiciones de trabajo que tuvieron los hombres y las mujeres indígenas que vivían en Lima en el siglo XVII. Me interesa resaltar las posibilidades que brindaba la ciudad según el género.

El Padrón de Indios de 1613 ha sido el punto de partida de este estudio.² Entre otros datos importantes, esta fuente registra las actividades económicas realizadas por la población indígena residente en Lima. El análisis de esta información me ha servido para plantear las diferencias de género en el acceso al trabajo, así como las menores oportunidades de trabajo y de mejora social existentes para las mujeres indígenas. Dada su estructura estática, el padrón requiere ser contrastado con otras fuentes para ver si las tendencias que muestra se mantienen en el tiempo.

Para este artículo he trabajado con dos tipos de documentos: los protocolos notariales y los testamentos de indios. Los protocolos han sido una fuente de especial importancia y el análisis de los contratos de trabajo de la población indígena me ha permitido confirmar la diferencia de género que existe en las actividades económicas realizadas por este grupo.³ Por su parte, el análisis de los testamentos me ha permitido entender la importancia de las relaciones sociales en el establecimiento de los indígenas en la ciudad y la función asistencial que cumplieron las cofradías.

² El padrón ha sido trabajado por David Cook, Paul Charney, Francisco Quiroz, Miguel Jaramillo y Alvaro Barnechea para ver las actividades económicas de la población indígena, pero poniendo el énfasis en las actividades realizadas por los varones. Asimismo, Cook (1989) lo ha sido utilizado para ver el número de inmigrantes en Lima y los lugares de procedencia. En un artículo anterior utilicé esta fuente para estudiar la migración indígena femenina hacia Lima y las actividades económicas realizadas por estas mujeres en la ciudad (Vergara 1997b).

³ Esta fuente también ha sido útil para conocer las obligaciones contractuales (plazos y formas de pago) y datos acerca de los trabajadores (edad, procedencia, etc.).

LA CIUDAD DE LIMA Y LA POBLACIÓN INDÍGENA

La ciudad de Lima, desde el momento de su fundación, concentró en su territorio una población formada por distintas castas que, de acuerdo con su condición económica y grupo étnico de pertenencia, desempeñaron las funciones que la ciudad requería en su calidad de capital del virreinato peruano.

Es conocido que Lima no tenía la suficiente capacidad para satisfacer sus necesidades en alimentos ni mano de obra, aun cuando la producción de los valles que la circundaban cubría una parte significativa de la demanda. Con respecto a la mano de obra, esta era insuficiente para cubrir los requerimientos de la ciudad. Toledo había intentado zanjar el problema ordenando que sirvieran a la ciudad mitayos de las provincias cercanas, tanto de la sierra como de la costa, pero esto nunca llegó a ser una solución real o duradera. Los encomenderos y otros españoles que tenían sus casas, industrias y chacras en la ciudad y los valles no lograban conseguir la mano de obra que precisaban a través de la mita. La situación mejoró en parte importando mano de obra esclava y contratando a los indios forasteros que llegaban a la ciudad (Sánchez Albornoz 1988: 195-202).

En 1613 el virrey de Montesclaros mandó efectuar un censo que dio como resultado una población de 25 167 personas. El escribano Miguel de Contreras tuvo a su cargo el empadronamiento de los indios. La información que obtuvo mostró que vivían en la ciudad 1 324 indios y 675 indias, es decir, el 8% de la población total de Lima de ese entonces (Cook 1968: 547). La mayoría de estos indios eran inmigrantes, los pocos que habían nacido en Lima —el 5%— lo eran de primera generación.

La procedencia de los inmigrantes fue muy diversa pero diferente en el caso de los hombres y de las mujeres. Los lugares con mayor número de inmigrantes masculinos no coincide con

los de las inmigrantes femeninas. La mayor parte de las mujeres provenía de las cercanías de Lima, de las provincias de Chancay, Huarochirí, Canta y Cañete. Luego estaban las que venían de la sierra central, donde Huánuco y Jauja tuvieron la supremacía. Las que venían de la costa norte procedían mayormente de Trujillo y las de la costa sur de Ica. De la sierra norte y de la sierra sur, solo Cajamarca y Cusco, respectivamente, tuvieron un número significativo de representantes (Vergara 1997b: 137).⁴

El mayor número de inmigrantes masculinos provenía de la sierra central, de las provincias de Jauja, Huamanga y Huánuco. Luego estaban los que venían de Huaylas, en la sierra norte, y Huarochirí, en la sierra de Lima. El número de inmigrantes procedentes de la costa fue mucho menos importante, siendo la mayoría en este caso de Trujillo. Igualmente, fue poco importante la migración de la sierra sur, viniendo la mayoría del Cusco y ninguno de Arequipa (Cook 1968: XI-XII).

Frente a los inmigrantes, los hombres y mujeres nacidos en Lima eran una minoría. Solo representaban el 7% de la población indígena que residía en la ciudad. Por lo general, se trataba de hijos de inmigrantes. La mayoría estaban casados entre sí conformando las pocas parejas que poseían bienes. En general, su situación era mejor que la de los inmigrantes (Cook 1968: *passim*).⁵

Las posibilidades que otorgaban las ciudades condicionaba el tipo de inmigración. Hacia Potosí, por ejemplo, emigraban por lo general familias enteras debido a las posibilidades de trabajo existentes en las minas para la pareja. Aun cuando el trabajo era básicamente masculino, y existían restricciones para la participación femenina en las minas, las mujeres pudieron

⁴ Sobre la migración femenina en el virreinato peruano durante el siglo XVI véase el trabajo de Burkett (1985).

⁵ Charney (1988), analizando la misma fuente, concluye que los indios que tenían esclavos y propiedades eran por lo general de edad madura y con un largo tiempo de residencia en Lima. Véase también Zulawski 1990.

dedicarse a algunas actividades como el cernido del mineral, lo que les permitía completar lo extraído por sus maridos. Los trabajos de Larson y Zulawski muestran que las mujeres llegaron a ser de gran ayuda representando en la práctica un factor importante en la fuerza de trabajo minero de fines del siglo XVI (Larson 1983: 178, Zulawski 1990: 100-101). En el caso limeño, las actividades no requerían de la participación de la pareja, por lo que el grueso de los emigrantes estuvo conformado por hombres y mujeres solteros o por personas casadas cuyas parejas permanecían en sus pueblos (Vergara 1997b: 145).

HOMBRES ARTESANOS, MUJERES SIRVIENTAS

La población indígena que residía en Lima, a pesar de ser una minoría, llegó a tener significativa presencia en las actividades económicas de la ciudad. En la ciudad existía una constante demanda de trabajadores para los sectores manufacturero y de servicios, a la que se sumaban los requerimientos del área rural que circundaba a la ciudad. Esta situación permitió a los varones contar con mayores posibilidades —podían colocarse por un “jornal” en chacras, huertas y talleres de maestros artesanos—. Los que tenían contactos o mayor tiempo de residencia en la ciudad podían dedicarse al comercio. Y los más jóvenes entrar a trabajar como servidores domésticos (Lockhart 1982; Charney 1988; Quiroz 1993, 1998). La demanda de mano de obra femenina, en cambio, solo fue importante para el servicio doméstico (Vergara 1997b).

De acuerdo con la información del padrón, en 1613, de las 640 mujeres indígenas que vivían en Lima solo trabajaban 192 (30%), la mayoría (82%) dedicadas al servicio doméstico. Una proporción bastante menor (16%) trabajaba en el pequeño comercio, mientras que el sector de transformación tenía una población minoritaria (2%) (Vergara 1997b: 143).

Es importante señalar que el hecho de que más del 50% de las mujeres encuestadas declarara no trabajar, no significa que en realidad no estuviera realizando alguna actividad económica. Hay que tener presente que, al ser el padrón una fuente oficial, solo muestra aquellas actividades formales que realizó la población indígena. Otras fuentes permiten conocer que parte del ingreso de las mujeres indígenas provino de actividades consideradas informales y/o prohibidas. Es probable que estas mujeres, y otras que no fueron contabilizadas en el censo, estuvieran dedicadas a la venta de la coca, de productos de sortilegio, o a la hechicería. En todo caso, llama la atención que las 9 mujeres solteras que declararon no trabajar vivieran en cuartos alquilados (Vergara 1997b: 137).

La información de los contratos de trabajo coincide con la del padrón. Todos los contratos analizados son de servidoras domésticas. Lo que estaría mostrando que esta fue la principal actividad a la que se dedicaron las mujeres indígenas de manera formal (AGN Protocolos Notariales, siglo XVII).⁶

El servicio doméstico fue una actividad, en general, mayoritariamente femenina. Mujeres españolas pobres, de castas y esclavas negras e indias también se dedicaron a esta labor.⁷ Los contratos de trabajo muestran que en el servicio doméstico existían niveles, ubicándose siempre las españolas en

⁶ Miguel Glave encuentra una situación similar en la ciudad de La Paz. Las mujeres estarían destinadas al servicio doméstico. Mientras que los varones estarían engrosando las filas de los arrieros, viandantes y jornaleros (Glave 1989: 342).

⁷ En el grupo de servidoras domésticas destaca el de las esclavas indígenas. Estas mujeres y niñas eran hechas prisioneras en los territorios que aún no habían sido pacificados, como el de los chiriguano y el reino de Chile, y vendidas como mercancía. Estas mujeres constituyeron un grupo relativamente numeroso y especial. En 1613 fueron empadronadas 55 indias chilenas. Era el grupo más numeroso de mujeres inmigrantes — aunque por motivos ajenos a su voluntad—. Mayor información sobre las indias chilenas en Vergara (1997b).

el nivel superior como amas de llaves. El nivel más bajo estaba compuesto por las que se dedicaban al servicio de la casa, cuyo contrato señalaba que se las contrataba para que sirvieran “en todo lo que se les mandase”. Labor que estaba en manos de mujeres de castas, indias y esclavas. En un nivel intermedio se encontraban las amas de leche. Estas mujeres eran contratadas para dedicarse exclusivamente a la alimentación y el cuidado de los niños. En Lima esta labor estuvo principalmente en manos de las esclavas negras, siendo menor el número de las amas indias (Vergara 1999b).³

Las mujeres indígenas encargadas del cuidado de la casa y otras labores recibían alrededor de 12 pesos de 9 reales al año. Pago bastante menor que el que recibían las amas —alrededor de 7 pesos de 9 reales al mes—. En ambos casos el pago incluía la casa, la alimentación, las medicinas, la enseñanza de la doctrina y la entrega de un vestido de algodón al año (AGN Protocolos Notariales siglo XVII). Encargarse de la alimentación y el cuidado de los niños era sin duda más ventajoso; las cargas eran menos pesadas y la paga más alta, pero se trataba de una ocupación temporal.

El contingente de servidores domésticos estuvo compuesto en gran medida por indias y niños traídos para dedicarse a este trabajo (Cook 1968: *passim.*, AGN Protocolos Notariales siglo XVII). Muchos habían sido traídos por sus encomenderos que residían en la ciudad. Las leyes permitían a los encomenderos utilizar a los indios de su encomienda para el servicio de sus casas. Pero señalaban que en el caso de traslado a lugares distantes este debía ser voluntario. En cuanto al servicio de los niños, este solo estaba permitido con la autorización de sus padres (Ots Capdequi 1965: 89, 99-100). En la práctica estas medidas no necesariamente se cumplían.

³ Para mayor información sobre mujeres indígenas dedicadas al servicio doméstico en otras ciudades del virreinato peruano véase los trabajos de Burkett (1985), Glave (1989), Zulawski (1990), Poloni (1992).

En menor número estaban los que voluntariamente se contrataban para este trabajo y los que eran traídos por sus parientes que trabajaban en la misma casa. En el caso de los niños era común que aquellos que vivían en Lima fueran puestos a trabajar por sus propios padres o entraran al servicio porque sus padres eran empleados en la casa (Vergara 1997b: 147).

La administración colonial estableció un cuerpo de leyes con la finalidad de proteger a las indias que trabajaban en el servicio doméstico. En 1609 la Real Audiencia de Santiago de Chile había señalado que las indias solteras que voluntariamente quisieran trabajar en el servicio de las casas podían hacerlo pero “bajo un contrato que no había de durar más de un año”. En cuanto a las casadas, se les permitió trabajar en las servicio de las casas siempre que contasen con el consentimiento de sus esposos. En 1628 Felipe III hizo más drásticas estas medidas emitiendo una real cédula en la que señalaba que las indias solteras solo podían trabajar como servidoras domésticas con la autorización de sus padres. Con respecto a las casadas señalaba: “ninguna india casada pueda concertarse para servir en casa de español, ni a esto sea apremiada si no sirviere su marido en la misma casa.” (Ots Capdequi 1965: 89, 100, 101, 179). Es poco lo que se puede decir sobre la aplicación de estas medidas en el caso de las solteras, pues en los contratos solo consta que se cumple con la duración estipulada. En el caso de las casadas no tuvieron efecto.

Para las mujeres indígenas no era fácil incursionar en otras actividades económicas. La ciudad no les ofrecía muchas posibilidades de trabajo más allá del servicio doméstico. Las labores artesanales estaban en su mayoría en manos masculinas y para dedicarse al pequeño comercio necesitaban tener recursos y/o contactos que muchas de ellas, inmigrantes en su mayoría, no tenían. Esta situación dificultaba que las indias pudieran trabajar en actividades mejor remuneradas y consideradas socialmente.⁹

Las mujeres indígenas dedicadas a las tareas artesanales fueron una minoría. El padrón solo registra cuatro indias dedicadas a las labores de costura. Este pequeño número coincide con los pocos testamentos de indias costureras que he ubicado. Para esta actividad no se realizaban contratos por lo que no es posible tener mayor información sobre sus condiciones de trabajo. Lo poco que se sabe sobre el trabajo de las costureras proviene de la información de los testamentos y de declaraciones hechas en peticiones o juicios. Se sabe que se dedicaban a la costura en pequeñas cantidades por lo que no eran una competencia para los sastres. Pero, al igual que ellos, la ropa que fabricaban era sobre pedido, solo que a ellas se les solicitaba mayormente zurcir ropa, hacer bastas, es decir, tareas pequeñas (Vergara 1997a: 153).

El padrón no registra más indias dedicadas a labores artesanales. Sin embargo, en los contratos de trabajo aparecen indias dedicadas a la elaboración de pan pero son poco numerosas. Estas mujeres eran contratadas para trabajar en las panaderías encargadas de hacer la masa para el pan. Las leyes prohibían obligar a las indias a dedicarse a este trabajo porque consideraban que los horarios eran demasiado exigentes. La prohibición se dio por primera vez en 1518 pero se volvió a repetir en la Recopilación de 1680 (Ots Capdequi 1965: 99-100).¹⁰

La situación de las mujeres indígenas no difiere mucho de las de los otros grupos étnicos. En general, el número de mujeres dedicadas a actividades artesanales no fue significativo,

⁹ Esta afirmación contradice lo señalado por Elinor Burkett (1985). Por lo menos para el caso de Lima, la información documental muestra que las mujeres indias tuvieron menores oportunidades que los varones.

¹⁰ Poloni (1992) encuentra una situación similar en la ciudad de Cuenca, basándose en las escrituras notariales solo halló una pintora y una ollera. Sobre mujeres indígenas trabajando en panaderías véase también Lockhart (1982) y Burkett (1985).

siendo la costura la actividad con mayor presencia femenina (Quiroz 1998, Vergara 1999b).

En el pequeño comercio, la participaron de las mujeres indígenas estuvo mayormente circunscrita a la venta de alimentos.¹¹ La necesidad que tenía la ciudad de abastecerse de productos agropecuarios brindó oportunidades de trabajo a los hombres y a las mujeres indígenas. La venta de verduras, frutas y comida en el mercado y plazas de la ciudad estaba mayormente en manos de las mujeres y, sobre todo, de las casadas (el padrón consigna 13 en total). En el caso de estas últimas se trataba de un negocio familiar en el que cada miembro de la pareja tenía una función. Los hombres, en su mayoría labradores, se encargaban de traer los productos de la campiña que las mujeres vendían en las plazas. Las otras mujeres debían movilizarse hasta las chacras del valle para recoger en el campo los frutos que luego venderían en la ciudad (Vergara 1997b: 149-150, Poloni 1992, Zulawski 1990, Minchon 1989).

Un producto indígena de gran demanda en la ciudad era la chicha. Esta bebida, importante componente de las ceremonias indígenas, había entrado a circular en los mercados urbanos. Las mujeres indígenas se dedicaron a prepararla y venderla en las plazas y chicherías pero no fueron las únicas, negras y mulatas también se dedicaron a este negocio.

¹¹ Aunque Lima no era la excepción parece haber sido una ciudad especialmente difícil para las mujeres indígenas. En Potosí, por ejemplo, Burkett encuentran que las indias tenían tiendas en las que vendían pasteles, dulces, artículos de plata, abarotes, pan, alimentos condimentados, y en general, artículos de primera necesidad. El amplio margen de posibilidades, más bien excepcionales, que esta ciudad brindaba a las mujeres indígenas, Burkett lo explica como consecuencia del auge minero y de la densa población indígena que tenía la ciudad (1985: 138). Una situación similar encuentra Zulawski (1990) en la ciudad de la Paz.

Las chicheras trabajaban bajo distintas modalidades. Solas, es decir, preparando la chicha y vendiéndola en las plazas; como dependientes en algún establecimiento dedicado a la venta de este producto o como dueñas de chicherías (Glave 1989, Vergara 1997b). Los testamentos de las chicheras indígenas muestran que la mayoría no eran dueñas de los establecimientos sino que se encargaban de su preparación y venta en los mercados. En su mayor parte se trata de nacidas en Lima que no tienen bienes pero que dejan una importante cantidad de dinero para su entierro, misas y limosna (AAL Testamentos de indios).

En este contexto, un rol importante fue el que jugaron las cofradías. Estas instituciones a través de sus mayordomos facilitaron a la población indígena pequeñas cantidades de dinero que les servían para establecer algún negocio. María Pazña, india chichera, en su testamento pide a Pablo Fernández, mayordomo de la cofradía a la que María pertenecía, que le perdone su deuda señalando “no tengo con que pagarle lo que me dio para hacer chicha” (Barnechea 1985: 43-44).

Las que vendían la chicha en las plazas normalmente compartían la venta de este producto con otros tales como maíz, frutas y verduras. En el caso de las chicheras dependientes muchas veces su contrato de trabajo incluía, además de una paga en dinero, el alojamiento y la comida o el tener participación en el negocio. Para las dueñas de chicherías el hecho de contar con un establecimiento que ellas mismas dirigían constituía un ascenso en comparación con el resto de las inmigrantes. Significaba contar con un excedente que les permitía no solo mantener el establecimiento y a los trabajadores del mismo, sino adquirir otros bienes. En el caso de las dueñas de chicherías casadas el negocio era más bien familiar. Las tareas de mantenimiento del negocio se repartían entre la pareja, los esposos viajaban continuamente a adquirir los productos necesarios para abastecer el local, quedando ellas a cargo de su administra-

ción (Vergara 1997b: 151-153).¹² El padrón registra once indias dedicadas a la preparación y venta de la chicha. El grupo estaba compuesto por siete solteras, una casada y tres viudas (Vergara 1997b: 151).

Los testamentos y las actas notariales muestran que algunas mujeres indígenas pudieron dedicarse a otra actividad: el préstamo de dinero. Se trata de mujeres cuyo negocio consiste en prestar plata con intereses. Las cantidades que manejan son importantes. En 1601 Inés Pazna, india viuda que vivía en el Cercado, le prestó a Melchor Enríquez, pequeño comerciante, 200 pesos de a 9 reales que debía devolver por partes cada cuatro meses. El documento no indica cual era el interés que Inés cobraba por esta operación señalándose más bien que el préstamo se hacía por “hazer plazer y buena obra” (AGN Protocolos Notariales, n.º 106: f205). Esta fórmula ocultaba la ganancia y estaba presente en todos los acuerdos de este tipo. La documentación no permite saber si estaban dedicadas a otra actividad ni cuál era el monto real de sus ingresos. Solo es posible señalar que contaban con un excedente que invertían en préstamos para obtener alguna ganancia, actuando de la misma manera que cualquier otro habitante de la ciudad en las mismas condiciones.

La situación de los varones, en cambio, fue diferente. Ellos tenían a su favor la demanda de trabajo no blanco en ciertos sectores como el comercio y las manufacturas. La importancia que tenían los bienes y servicios de los comerciantes y los artesanos indios para el abastecimiento del mercado urbano impidió que en 1603 prosperara una petición hecha en el cabildo de la ciudad para que los indios fueran reducidos en el Cercado (Charney 1988: 19-20).

¹² Glave (1989) encuentra una situación similar en la ciudad del Cusco.

También existía una importante demanda de mano de obra indígena masculina en el sector rural y en las huertas de la ciudad. Los productos cultivados y traídos a la ciudad por los indios cubrían un porcentaje importante del abastecimiento de la ciudad. Por eso tampoco se accedió a la petición de reducir en el Cercado a los indios chacareros que vivían en los valles de la comarca limeña (Vergara 1999a: 41-42).

De acuerdo a la información del padrón, de los 1 173 indios económicamente activos, entre los 10 y 50 años, el 64% se encontraba trabajando en el sector de transformación, el 23% en el sector de servicios y el 13% estaba dedicado a la pesca y a la agricultura (Charney 1988: 13).

La información de los protocolos notariales coincide con los datos del padrón y confirma la existencia de una mayor oferta de trabajo para los varones en la ciudad de Lima. Los contratos muestran el requerimiento de mano de obra masculina para realizar diversos trabajos. Se les solicitaba en los talleres artesanales, en el servicio doméstico, en las chacras del valle, en las huertas de la ciudad, en la construcción y en el puerto (AGN Protocolos Notariales, siglo XVII). A diferencia de las mujeres, el mayor número de contratos se encuentra en el sector manufacturero. La mayor parte de los indios que llegaba a la ciudad entraba a trabajar en los talleres de los maestros artesanos. Los que venían de las ciudades y ya tenían alguna experiencia lo hacían como oficiales, mientras que los más jóvenes trabajaban como aprendices (Quiroz 1998).

El padrón registra 614 indios trabajando como oficiales o aprendices en ocupaciones como la sastrería, la zapatería, la hilandería de seda, el bordado, la albañilería, la herrería, la carpintería, la confección de sombreros, de sillas, de alfombras (mantas) y la fabricación de herramientas. El grupo de los sastres era el más numeroso, con 246 indios (21%), seguido por el de los zapateros que eran 103 (9%) (Charney 1988: 27).

El servicio doméstico también contó con una importante proporción de trabajadores masculinos, solo que en este caso se trata mayormente de jóvenes y niños. El número de adultos dedicados a esta actividad era pequeño si se le compara con los dedicados a otras actividades. El padrón registra 225 indios (19%) trabajando como servidores domésticos en Lima en 1613 (Charney 1988: 27).

En el padrón es menor el porcentaje de indios dedicados a actividades como la agricultura y la pesca. Solo se registran 69 (6%) trabajando como agricultores y 60 (5%) como pescadores (Charney 1988: 27). En el caso de los agricultores la información de los protocolos no coincide con la del padrón. Los contratos de trabajo muestran un importante número de varones trabajando en las chacras y huertas de la ciudad. La diferencia en la información probablemente proviene del hecho de que los que trabajaban en las chacras solían residir en ellas, y el padrón solo registró a los indios que se encontraban en la ciudad al momento del censo. Los pocos agricultores ausentes que fueron consignados lo fueron debido a la información otorgada por sus parejas.

La agricultura y la pesca fueron actividades importantes para el abastecimiento de la ciudad. Los contratos de trabajo de agricultores no suelen indicar el tipo de tareas que debían realizar, indicando de manera genérica “para que sirvan en las chacras” o “en las huertas”. A través de otros documentos se sabe que los trabajadores se encargaban de todo lo relacionado con el cuidado de los cultivos y del traslado de los productos que se vendían en la ciudad. Los trabajadores de las chacras productoras de trigo, por ejemplo, luego de cosechar el cereal debían limpiarlo y trillarlo y luego empaquetarlo para facilitar su traslado (Vegara 1997a, Vergara 1999a: 44-46).

La gran demanda de pescado hacía de la pesca una actividad bastante rentable. Era, por lo tanto, una alternativa de trabajo nada despreciable. En 1613 el cacique de los indios de

Trujillo, don Juan Gonzales Cornejo, tenía veinte años viviendo en Lima dedicado a la pesca. El cacique poseía un chinchorro y tenía trabajando con él a varios indios trujillanos. Todos residían en Lima desde hacía varios años, y vivían con el cacique en unos cuartos que alquilaban en la casa del capitán Alonso Gómez (Vergara 1999a: 44-45).

Por ser una actividad rentable y con posibilidades de trabajo, gente de todos los grupos étnicos estaba dedicada a esta labor, algunos como empresarios y otros como simples pescadores. En 1608, el indio pescador Diego Díaz había llegado a Lima procedente de la parroquia de Luren en Ica. Tres años después había entrado a trabajar con Francisco Díaz, pescador español, quien desde hacía dos años pagaba por él el tributo. Este español tenía, además de Francisco, a otros seis indios, provenientes de distintos puntos del virreinato, trabajando para él a cambio de un jornal. Algunos vivían con él en su casa, ubicada en la calle de los pescadores. Esta situación podría indicar que recibían alojamiento como parte de su salario, algo común en la época. El resto vivían juntos en unos cuartos que les alquilaba Mariana de Castro en el barrio de San Lázaro. Baltasar de los Reyes fue otro de los exitosos empresarios españoles. Tenía trabajando para él a veinte indios trujillanos encargados de las labores de pesca y del traslado del pescado a Lima. Baltazar vivía en Surco, y su centro de operaciones era el puerto del pueblo (más tarde conocido como Chorrillos) (Vergara 1999a: 45).

LAS FORMAS DE PAGO: UNA MANERA DE MEDIR LAS DIFERENCIAS

Los salarios son un buen termómetro para medir las diferencias entre la población indígena que trabajaba en la ciudad. En el caso de los varones, los maestros artesanos y los oficiales son los que tienen mejores ingresos. Los maestros gracias a las ganancias de sus talleres pudieron adquirir propie-

dades; un buen número eran dueños de la casa donde habitaban y de la tienda donde funcionaba el taller, llegando algunos a poseer varios solares, casas y esclavos negros. El salario de los oficiales fluctuaba entre los 8 y 12 pesos de 9 reales al mes y, en algunos casos, incluía el vestido de hábito de españoles. Este ingreso les permitía alquilar un cuarto y, en algunos casos, adquirir las herramientas de su oficio. Es importante tener en cuenta que la posibilidad de adquirir bienes podía variar de acuerdo con el oficio de los maestros y de los oficiales (AGN Protocolos Notariales siglo XVII, Quiroz 1998).

Los que trabajaban en el sector agrícola —chacras de los valles y huertas de la ciudad— ganaban entre 50 y 70 pesos de 8 reales al año. Además, se les otorgaba vivienda, alimentación, uno o dos vestidos “de habito de indios”, medicinas y enseñanza de la doctrina. Los jornales les eran entregados, por lo general, cada tres meses (AGN Protocolos Notariales siglo XVII). Diversas leyes señalaban que los indios jornaleros y los servidores domésticos no podían ser privados de asistir a misa y a la doctrina y que debían recibir asistencia médica en caso de enfermedad, sin que se les descuente nada de su salario. También estaba prohibido que se les pague sus salarios en chicha, vino, miel o hierba (Ots Capdequi 1965: 178).

El salario de los servidores domésticos es considerablemente menor que el de los artesanos y que el de los trabajadores del sector agrícola. La cantidad de dinero que recibían era muy pequeña, fluctuaba entre los 6 y 12 pesos de 9 reales al año. Pero les daba derecho a tener casa y comida, un vestido de algodón de hábito de indios y las medicinas necesarias en caso de enfermedad. Además, el patrón se comprometía a que recibieran la enseñanza de la doctrina. Los contratos de trabajo por lo general eran anuales. Las leyes lo habían establecido así para tratar de proteger a los indios de los abusos de sus patrones (AGN Protocolos Notariales siglo XVII, Ots Capdequi 1965: 99-100, 179).

No hay diferencias en el trato que recibían los hombres y las mujeres que trabajaban en el servicio de las casas. El salario que recibían era el mismo y en ambos casos era menor que el señalado por la ley. De acuerdo con esta, los indios y las indias mayores de 18 años debían ganar 16 pesos anuales en lugar de los 12 que normalmente recibían. Las condiciones de trabajo solían mejorar cuando al realizarse el contrato se encontraba presente el protector de naturales o uno de los alcaldes de la ciudad (AGN Protocolos Notariales siglo XVII, Ots Capdequi 1965: 100).

REFLEXIONES FINALES

Aun cuando hombres y mujeres indígenas encontraron una ubicación en la economía urbana, su situación fue diferente. Las mujeres fueron mayoritariamente servidoras domésticas quedando, en consecuencia, adscritas al nivel más bajo en la escala social. Los varones, en cambio, no eran relegados a tareas serviles pudiendo dedicarse a otras ocupaciones.

Las necesidades de una ciudad como Lima hacían que la población masculina tuviera mayores posibilidades de trabajo y mejora social. En algunos casos puede parecer que esto no sea cierto; a simple vista, por ejemplo, las amas de leche se encontraban en mejor situación que los trabajadores agrícolas y que algunos oficiales artesanos —sobre todo si se tiene en cuenta que ellas contaban con vivienda y alimentación además del salario—. Sin embargo, no se debe perder de vista que su situación era, por lo general, temporal. Los artesanos, en cambio, eran trabajadores especializados cuyo conocimiento de un oficio les daba la posibilidad de un trabajo seguro y con mejores ingresos. En general, eran los que tenían las mayores posibilidades de encontrar trabajo en las ciudades, pudiendo mudarse con ese conocimiento de una ciudad a otra.

Las mejores condiciones de los artesanos no solo eran económicas. Desde el punto de vista social, el conocer un oficio los colocaba en una situación superior con respecto al resto de la población indígena. Por esta razón, la administración colonial los había exceptuado de la mita, y había prohibido que se les obligue a regresar a sus pueblos. Los oficiales artesanos, como se puede ver en los contratos de trabajo, podían vestir como españoles. A diferencia de los labradores, servidores domésticos y aprendices que vestían en “hábito de indios”.

El servicio doméstico, a pesar de lo recargado de las labores y lo mínimo del pago, tuvo *compensaciones*: casa, comida, vestido. Estas *ventajas* debieron ejercer alguna atracción que las inmigrantes valoraron a la hora de decidir el trabajo a efectuar —aunque el margen para la elección tampoco era muy grande—.

Las otras labores, como la venta de productos, la elaboración de la chicha y el préstamo de dinero, eran trabajos que requerían del manejo de una cierta cantidad de dinero y/o conexiones sociales. En ese sentido, para las indias que recién inmigraban era muy difícil acceder a una de estas labores por no tener las relaciones necesarias. En este contexto, un rol importante fue el que jugaron las cofradías.

La disímil situación de los hombres y las mujeres indígenas se iniciaba desde niños. Las niñas trabajaban en el servicio doméstico, actividad que por lo general seguirían realizando cuando fueran adultas. Los niños, en cambio, tenían la posibilidad de ingresar como aprendices en los talleres de maestros artesanos. En estos lugares entraban a trabajar como sirvientes pero a cambio se les enseñaba el oficio, lo que les permitiría, pasado un tiempo, convertirse en oficiales artesanos obteniendo las ventajas que ya he señalado.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de la Nación (AGN)

Protocolos Notariales. Siglo XVII

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Testamentos de indios

II. FUENTES ÉDITAS

COOK, Noble David (de.). *Padrón de los indios de Lima en 1613*.
Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos,
1968.

III. BIBLIOGRAFÍA

BARNECHEA, Alvaro. *Marginación, informalización y cambio cultural en la ciudad de Lima en el siglo XVII*. Memoria para optar el grado de bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica, 1985.

BURKETT, Elinor C. "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: El caso del Perú del siglo XVI". En LAVRIN, Asunción (ed.). *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: FCE, 1985.

COOK, Noble David. "Patrones de migración indígena en el Virreinato del Perú: mitayos, mingas y forasteros". *Histórica*, n.º 2, 1989.

CHARNEY, Paul. "El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613". *Histórica*, n.º 1, 1988.

GLAVE, Miguel. "Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el siglo XVII (1684)". En *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

- JARA, Alvaro. *Trabajo y salario indígena siglo XVI*. Chile: Editorial Universitaria, 1987.
- JARAMILLO, Miguel. *Formación de un mercado laboral, urbano e indígena en Lima a comienzos del siglo XVII*. Memoria para optar el grado de bachiller en Ciencias Sociales con mención en Economía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.
- LARSON, Brooke. "Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial". *Historia Boliviana*, n.º 2, 1983.
- LOCKHART, James. *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MINCHOM, Martín. "La economía subterránea y el mercado urbano. Pulperos, "indias gateras" y "recatonas" del Quito colonial (siglos XVI y XVII)". En MORENO YÁNEZ, Segundo (comp.). *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-yala, 1989.
- OTS CAPDEQUI, J. M. *El estado español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- POLONI, Jacques. "Mujeres indígenas y economía urbana. El caso de Cuenca durante la Colonia". En A.C. DEFOSSEZ, A. C. y otros. *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*. Colombia: Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Externado de Colombia, 1992.
- QUIROZ, Francisco. "Formas de pago en el artesanado Lima, siglo XVI". *Cuadernos de Historia Numismática*, vol. V, 1993.
- QUIROZ, Francisco. *Artesanos y manufactureros en Lima colonial*. Tesis para optar el grado de magister en Historia con mención en Historia Económica. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.

- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. "La mita de Lima. Magnitud y procedencia". *Histórica*, n.º 2, 1988.
- SIMARD, Jacques P. "Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca, siglo XVII)". En BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse (ed.). *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Paris/Lima: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Institut Français d'Etudes Andines, 1997.
- STERN, Steve. "La variedad y la ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos". En HARRIS, Olivia y otros (eds.). *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. La Paz: CERES, 1987.
- VARGAS UGARTE, Rubén. *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Tomo 2. Lima: Ediciones Librería Studium, 1954.
- VERGARA ORMEÑO, Teresa. *Hombres, tierras y productos: Los valles comarcanos de Lima (1532-1650)*. Lima: Instituto Riva Agüero, 1997a.
- VERGARA ORMEÑO, Teresa. "Migración y trabajo femenino a principios del siglo XVII: el caso de las indias en Lima". *Histórica*, vol. XXI, n.º 1, 1997b.
- VERGARA ORMEÑO, Teresa. "Tan dulce para España y tan amarga y esprimida para sus naturales: Lima y su entorno rural, siglos XVI y XVII". *Diálogos en Historia*, n.º 1, 1999a.
- VERGARA ORMEÑO, Teresa "La participación femenina en la economía colonial". En *La Mujer en la Historia del Perú*. Lima: Ediciones del Congreso de la República, 1999b (en prensa).

ZULAWSKI, Ann. "Social Differentiation, Gender and Ethnicity: Urban Indian Women in Colonial Bolivia, 1640 - 1725". *Latin American Research Review*, vol. XXV, n.º 2, 1990.

WIGHTMAN, Ann. *Indigenous Migration and Social Change. The forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham-London: Duke University Press, 1990.

LAS MUJERES SON MENOS NEGRAS: EL CASO DE LAS MUJERES ESCLAVAS EN LA LIMA DEL SIGO XIX

Marcel Velázquez Castro

1. INTRODUCCIÓN

La cultura afroperuana, pese a ser uno de los vectores principales en la conformación de nuestros circuitos históricos, culturales, económicos y sociales, no poseía una extensa tradición de estudios. Afortunadamente, en las últimas décadas empieza a observarse un interés constante centrado en el complejo fenómeno de la esclavitud.¹ Para los fines del presente artículo merecen destacarse los sucesivos trabajos de Hünefeldt, en los cuales, a través de una minuciosa búsqueda en diversos archivos, se logra reconstruir la vida privada de los esclavos (alimentación, vestido, trabajo, creencias, estructuras de poder y fiestas religiosas) y sus ambivalentes relaciones con los amos y otros sectores de la sociedad, en la ciudad de Lima en las primeras

¹ Entre otros, podemos mencionar: Bowser (1977) Trazegnies (1981), Hünefeldt (1979a, 1979b, 1988, 1992, 1994), Peralta Rivera (1990), Aguirre (1993), Romero (1994); con una perspectiva sociológica algo esquemática: Cuché (1975); con una perspectiva histórica institucional y regional: Tardieu (1997, 1998); intentando recuperar el léxico y el aporte cultural específico: Romero (1987, 1988); estudiando los vínculos de los negros y esclavos con otros sectores sociales: Harth-Terre (1973), Flores Galindo (1991); empleando las variables de etnicidad y clase social: Stokes (1987).

décadas del siglo XIX. Hünefeldt es la primera en estudiar la problemática de la mujer esclava y en introducir la variable género en sus múltiples análisis. También debe resaltarse el aporte de Trazegnies (1984) cuyo enfoque se origina en lo jurídico y desde ese plano aborda los demás componentes de la institución, demostrando que la instancia judicial era un mecanismo de recomposición de la relación esclavista, con lo cual incorpora al Derecho como un referente imprescindible en el análisis de la esclavitud. Estas dos perspectivas son articuladas y desarrolladas por Carlos Aguirre, quien es el primero en ofrecer una visión integral de la geografía de la esclavitud en la Lima del siglo XIX, resaltando la función activa de los esclavos en la desintegración de la institución esclavista.

El presente trabajo intenta analizar la construcción de la identidad de género de las mujeres esclavas negras de la Lima del siglo XIX, y sus estrategias de adaptación, resistencia y transformación de las estructuras sociales en las que se encontraban involucradas. Ellas ocuparon un punto atravesado por las relaciones de dominación jurídica, social, étnica y de género; aparentemente deberían haber ocupado el último estrato social y sin posibilidades de control ni modificación de su situación. Sin embargo, ellas fueron agentes decisivos en la lucha por su libertad, en la ampliación de sus ámbitos de acción, en el tramado de las redes domésticas del poder femenino y en el nuevo ordenamiento social, étnico y simbólico de la nueva sociedad. Pretendemos dilucidar las condiciones históricas, jurídicas y culturales que permitieron a este grupo de mujeres esa función protagonista. Emplearemos la perspectiva de género para comprender la dinámica de las relaciones al interior de la esclavitud y su articulación en la sociedad; y un análisis textual para identificar las redes de sentido en la representación del esclavo y sus roles de género —tanto en textos históricos o literarios como en expedientes judiciales—.

El marco espacial alude a la ciudad de Lima, centro administrativo y político durante todo el período estudiado, el

espacio físico donde se concentra la mayor población esclava y el lugar donde los esclavos litigan. El marco cronológico elegido nos remite a un lapso rico y complejo donde se desarticula el virreinato, se despliega la guerra de emancipación, se consolidan las bases del Estado republicano y se produce una abundante circulación de ideas y discursos; todo este panorama exacerba al máximo el dinamismo de las relaciones sociales y provoca modificaciones en las relaciones de género.

Este artículo se divide en cuatro partes. En la primera, estableceremos nuestro marco metodológico; delimitando las relaciones entre género y esclavitud, la estrategia de feminización del subordinado, la categoría sujeto esclavista y la relación entre los conceptos de negro y esclavo. En la segunda parte analizaremos la estructura familiar de los esclavos, la matrifocalidad y la división sexual del trabajo. A través de este recorrido por ciertas esferas significativas (familiar, laboral, sexual) podremos comprobar las ventajas de la mujer esclava negra en relación con el varón esclavo negro. En la tercera parte pretendemos diseñar la topografía de la identidad de género de las mujeres esclavas. Nos interesa destacar la articulación de cuatro aspectos: la identidad sexual, las relaciones y diferencias con las otras mujeres, la constitución simbólica de su valencia sexual y las relaciones con los amos. También realizaremos un apunte sobre la identidad de género del varón esclavo. Posteriormente, reflexionaremos brevemente sobre las imágenes socioculturales de la esclava; para lo cual estudiaremos un artículo del *Mercurio Peruano* y un fragmento de *Una huérfana en Chorrillos* de Felipe Pardo y Aliaga. En la parte final, demostraremos el mayor uso de la vía judicial por las mujeres esclavas y cómo esta situación formaliza la invasión de lo privado y lo subordinado a las esferas del poder público. Analizaremos un juicio seguido por una esclava contra su amo, en el cual podremos apreciar cómo se despliegan las argumentaciones amparadas en los estereotipos raciales, las identidades de género, las desigualdades sociales y los prejuicios racistas.

2. MARCO METODOLÓGICO

2.1. GÉNERO Y ESCLAVITUD

La categoría género ha sido definida de muchas maneras y desde diferentes disciplinas. Como todo concepto vinculado a la condición humana, está en permanente transformación y sus fronteras se desvanecen cada vez que intentamos fijarlas definitivamente. Sin embargo, se ha formado ya una tradición de estudios que ha ido configurando algunos elementos y relaciones centrales de esta categoría.

En este apartado intentaremos establecer las consecuencias de interpretar la esclavitud desde una perspectiva de género. Para ello utilizaremos la definición de Joan Scott: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y por ello comprende cuatro elementos interrelacionados (símbolos culturales, normas y saberes, instituciones sociales e identidad subjetiva); además, el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (1997: 21-22).

La esclavitud es un orden que niega jurídicamente la condición plena de personas a otros, pero que se sirve y mantiene contactos con ellos. La esclavitud crea una comunidad de seres definidos por su ausencia de dominio sobre su persona (cuerpo, trabajo, tiempo e hijos pertenecen a sus amos), porque el esclavo se encuentra siempre bajo el dominio de otro. Este presupuesto nos obliga a descomponer cada uno de los elementos de la definición de Scott.

Surge la pregunta sobre lo relevante que puede ser para los esclavos la diferencia sexual. Aparentemente, para una mujer esclava lo que la define es su adscripción al grupo de los esclavos, no su pertenencia al género femenino y lo mismo para un varón esclavo. Sin embargo, la historia demuestra que la diferencia sexual entre los esclavos es clave para definir el campo de acción, las tácticas y las estrategias que determinan su vida

cotidiana y sus caminos hacia la libertad. Por ello, el género de los esclavos determina la manera de recrear las relaciones sociales en las que se encontraban involucrados.

Los esclavos no desarrollaron una autopercepción de grupo social definido y con intereses propios, eran una masa heterogénea sin un proyecto colectivo; las razones de esta circunstancia son diversas. Flores Galindo considera que la violencia que rige “las relaciones entre aristocracia y plebe, [. . .] contamina el conjunto de la sociedad, se introduce y propala en la vida cotidiana y agudiza las tensiones entre los grupos o sectores populares: escinde y fragmenta” (1990: 133). La población esclava estaba fragmentada y desarticulada por los antagonismos de su propia comunidad; la principal escisión estaba dada por los esclavos *bozales*² y los esclavos *ladinos*.³ Dado que no pudieron conservar símbolos culturales propios que legitimaran sus modelos de lo “masculino” y lo “femenino”, los esclavos usaron y se apropiaron de los símbolos de los amos y los de la plebe forjando una amalgama para sus propias necesidades e intereses. Nótese que a través de la representación de los esclavos (en textos, pinturas, relatos orales, etc.) la sociedad les adscribió ciertas características correlacionadas con las diferencias sexuales que los esclavos siempre tuvieron presentes ya sea para negarlas, transformarlas o aceptarlas.

Las normas y saberes expresadas en las doctrinas religiosas, educativas y científicas establecían los significados del varón y la mujer en la sociedad virreinal, pero simultáneamente establecían que los esclavos (varones y mujeres) eran seres cuya condición humana era insuficiente o disminuida y, por lo

² Eran los recién traídos de Africa, se caracterizaban por no hablar la lengua de sus amos y tener serias dificultades para iniciar su proceso de aculturación.

³ Eran los nacidos en tierras americanas y lograban una rápida adaptación cultural dentro de los límites de su condición, despreciaban a los “bozales” y consideraban un insulto ser confundidos con ellos.

tanto, no podían ser incorporados en los mismos criterios. Nótese que la división sexual del trabajo entre los esclavos es una variable central en el análisis, y en la definición de Scott — como ya advirtió Teresita de Barbieri (1997: 13)— no se le incorpora. La identidad subjetiva de los esclavos no es una constante transhistórica sino una variable que se regula y se rediseña en cada período histórico; además, respondía a la posición que ocupase el esclavo en cada uno de sus actos sociales. Era muy distinta la formalización de la identidad subjetiva de una esclava frente a su ama, frente a su esposo, frente a sus hijos, o frente a otras mujeres de la plebe. La riqueza y complejidad de los esclavos radica en que supieron mantener y articular estos distintos *posicionamientos*.

Así vemos que la perspectiva de género aplicada a la esclavitud, crea una conjunción que erosiona y transforma ambos conceptos, así:

- A) La constitución de la esclavitud en el Perú presupone la destrucción de las relaciones de género de múltiples comunidades originarias africanas,⁴ y la violenta inserción de mujeres y varones esclavos como elementos independientes y desarraigados en una nueva sociedad. En Lima se les adscribía a las relaciones de género predominantes pero modificadas por su condición de seres humanos disminuidos. Analizando la esclavitud norteamericana, Fox-Genovese afirma que: para la mujer esclava, el poder de los amos sobre sus vidas y las vidas de sus hombres, distorsionó el sentido de los enlaces entre sus relaciones con hombres y su identidad como mujer (1988: 193); esta situación puede extenderse a la esclavitud limeña del siglo XIX. La esclavitud afecta decisivamente la identidad de género de los esclavos.

⁴ La diversidad étnica de la comunidad afroperuana fue una constante desde el inicio de la conquista hasta la abolición legal de la trata por el tratado hispano-británico (1817).

- B) El dominio jurídico de los amos implicó la virtual disponibilidad sexual de las mujeres esclavas; el amo era propietario y podía ejercer, dentro de ciertos límites, todas las facultades inherentes al derecho de propiedad (posesión, uso, usufructo, etc.). Nótese que esta situación (la dominación sexual de las mujeres esclavas) revalidó el poder de los hombres blancos, porque un grupo de hombres demuestra su poder sobre otro grupo de hombres forzando sexualmente a sus mujeres (Evans, 48). Existió intersección entre las relaciones de poder establecidas por el género y la esclavitud.
- C) La esclavitud fue una institución consustancial a la formación histórica de la sociedad virreinal, por ello tuvo un papel decisivo en la conformación de los sistemas de género de esa sociedad, y no debe ser pensada como algo extraño a ella. El poder patriarcal, predominante en las estructuras virreinales, se vio reforzado por la esclavitud. También debe destacarse cómo la esclavitud afectó las relaciones de género de la sociedad colonial; Mannarelli (1996: 63) considera que la verticalidad en las relaciones sociales (con los indios y los negros) afectó las relaciones entre los hombres y las mujeres blancos, y también la identidad femenina de las mujeres blancas y mestizas. La esclavitud afecta al sistema de género en su integridad. Nótese que refuerza pero a la vez socava (la mujer esclava es una figura que concentra mayores posibilidades que sus pares masculinos) el poder patriarcal.
- D) La legislación virreinal establecía algunas distinciones entre el varón esclavo y la mujer esclava. La distinción crucial, derivada de una antigua regla del derecho romano, era que la mujer transmitía su condición al futuro hijo (Cuarta Partida, Título XXI, Ley II); así, si un esclavo varón tenía un hijo con una mujer libre, el hijo era libre; pero si una mujer esclava tenía un hijo de un varón libre, el hijo resultaba esclavo. El género es un criterio que contribuye a ordenar el diseño social de la esclavitud.

- E) El caso de las mujeres esclavas es un contraejemplo de la “trenza de la dominación” estudiada por Marfil Francke (1990) quien postula la interrelación entre género, clase y etnia como unidad estructural de la dominación que articula todas las relaciones sociales, de producción y de reproducción en el ámbito privado y en el devenir histórico de los pueblos latinoamericanos. Esta hipótesis no se verifica en este caso, porque la mujer no es la más perjudicada en su grupo social.

En una sociedad multirracial y culturalmente heterogénea coexisten varios sistemas de género entre los cuales se pueden establecer relaciones de oposición, complementariedad y subordinación. La mujer esclava se articulaba como una variable funcional a los sistemas de género de otras comunidades étnicas; por ello, las mujeres esclavas gozaban de una serie de ventajas que le asignaban un lugar de predominio sobre el varón esclavo. Esta circunstancia fue ampliada por la propia praxis social de las esclavas quienes ensancharon sus esferas de actuación, participaron activamente en la creación de redes de poder privados, y utilizaron su identidad de género para acceder a ciertos niveles de poder. Existe un texto del *Mercurio Peruano*⁵ dedicado íntegramente a la nefasta influencia de las amas de leche (negras esclavas) sobre los niños y la totalidad de la familia. Se destaca la autoridad que adquiriría la esclava sobre la niña que amamantó, sobre los otros criados e incluso sobre la madre que aceptaba pasivamente esa posición. El conflicto se plantea entre: una voluntad masculina que desea dividir y separar un tramado de poder en el ámbito privado, marcadamente femenino (la nodriza esclava-la niña-la madre) y la recuperación del control real de sus hijos.

⁵ Véase FILOMATES, “Amas de Leche. Segunda carta de Filomates sobre la educación”.

2.1.1. LA FEMINIZACIÓN DEL SUBORDINADO

En este apartado retomaremos la segunda parte de la definición de Joan Scott. La idea de poder de Scott deriva de Foucault y por eso la incidencia en las relaciones interpersonales, porque el poder se internaliza y se ejerce en todas las relaciones sociales y no solo desde los aparatos institucionales. Sin embargo, parece limitarse al estudio de las formas de dominación interpersonales (varón ejerciendo dominio sobre mujer) (De Barbieri 1997: 13); cuando el género puede servir para excluir o perpetuar la dominación de todo un grupo social conformado por varones y mujeres. Tal es el caso de la esclavitud.

Dado que el género expresa relaciones de poder, es una estrategia recurrente el que a los grupos sociales subordinados se les atribuya características femeninas para mantener y reforzar su condición de dominados. Sherry Ortner (1995) sostiene que las fuentes de prestigio en las sociedades están mayoritariamente asociadas a los sujetos masculinos. En toda sociedad los hombres están definidos por categorías de estatus y función social (guerrero, rey, sacerdote, etc.) mientras que las mujeres están definidas por sus relaciones de parentesco (esposa, madre, hermana). El género sería un eficiente mecanismo de distribución asimétrica de prestigio, puesto que la condición masculina—intrínsecamente— estaría en una situación de valoración superior porque está correlacionada con las estructuras relevantes que otorgan estatus en los diferentes dominios de la sociedad. Aunque no debe olvidarse las jerarquías entre los propios hombres.

El esclavo era considerado como un ser racional incompleto, incapaz de gobernarse por sí mismo; era percibido como un ser instalado en los dominios de la naturaleza sin capacidad de acceder al plano de la cultura, prevalecía su cuerpo y sus deseos sensoriales sobre su alma y su razón.⁶ Todo esto nos

⁶ De los textos que desarrollan estos aspectos, debe destacarse: "Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales" publicado en el *Mercurio*

remite a las reiteradas cadenas de significación que se le adscribían a la condición femenina. En algunos textos se refieren a los esclavos como “niños” y no es casual que muchas veces a las mujeres, en los textos de la época, se les denominaba “niñas” para resaltar su condición de minusvalía social. En la mentalidad de la época, ambos deben estar siempre bajo la subordinación de un sujeto pleno (amo o esposo).

La sociedad puede conceder simulacros de prestigio para reforzar su lógica de poder, así se valoraba positivamente y se construía un imaginario alrededor del “esclavo fiel”; aquí opera la misma lógica (representaciones que refuerzan las jerarquías de género) que en la constitución discursiva de la “esposa fiel”. Esta fidelidad es mera internalización de la subordinación y nos demuestra las interrelaciones entre esclavitud y género. El esclavo como la mujer ocupan el lugar del otro; el espacio sobre el cual ejerce su poder el varón libre.

Sin embargo, no debe olvidarse la tendencia contraria: la sobrevaloración del poder de los esclavos. Esta tendencia formalizaba los temores de la clase dominante: el miedo a la rebelión, y la angustia ante la potencia sexual de los negros (temor de que los esclavos violasen a las mujeres blancas y la envidia ante la inagotable capacidad de goce sexual de las esclavas).

Podemos concluir que existió una ambigua relación frente al esclavo; por un lado, fue adscrito al campo semántico de lo “femenino”, asignándosele características y atributos que pretendían probar su incapacidad de vivir autónomamente; y, por otra parte, se construyó una imagen donde se acentuaba su hipotético poder acentuándose elementos vinculados con las esferas de lo “masculino”. No obstante, estas dos actitudes

Peruano el día 16 de junio de 1791; el capítulo XV del *Plan del Perú* de Manuel Lorenzo de Vidaurre escrito en 1810 y publicado en 1823; y la *Reclamación Sobre los Vulnerados Derechos de los Hacendados de las Provincias Litorales del Departamento de Lima* de José María de Pando publicada en 1833.

antagónicas confluían porque ambas reforzaban la necesidad de control y legitimaban la subordinación.

2.2. EL CONCEPTO DE ESCLAVO Y EL SUJETO ESCLAVISTA

2.2.1. “ESCLAVO” Y “NEGRO”

La palabra esclavo no deriva directamente del latín, está tomada indirectamente del griego bizantino; y se difunde en la Península Ibérica a través de los catalanes al final de la Edad Media.⁷ En los textos romanos se empleaba *servus* y aún en las *Siete Partidas* se conservó dicha voz con ligeras variaciones — siervo y servidumbre— pero ya en los textos legales del Derecho Indiano se emplea la voz moderna esclavo (esclavitud).

La definición jurídica de la esclavitud fue construida en Roma. Explica Trazegnies que las *Instituta* de Gayo, y luego el *Digesto*, establecen que esclavo es uno de los tipos de persona que no es dueño de sí mismo sino que otro tiene dominio sobre él. Dominio implica poder o potestad pero también propiedad: el esclavo es una propiedad de su amo. Sin embargo, los esclavos podían realizar ciertos actos que la ley les permitía y tenían derechos restringidos (1994: II: 154-155). En las *Siete Partidas* (Cuarta Partida, Título XXI, Ley VI) se mantiene la misma definición y esta tiene plena vigencia en el ordenamiento jurídico virreinal. Existió una profunda identificación entre los términos de “negro” y “esclavo”, ya que solo ellos podían ser esclavos; así, la Recopilación de Indias reúne en el mismo título todas las disposiciones sobre mulatos y negros sin diferenciar entre los libres y los esclavos.

⁷ La palabra “esclavo” deriva de “sloveninu”, nombre propio que se daba a sí misma la familia de pueblos eslavos, que fue víctima de la trata esclavista en el Oriente Medieval. La palabra se debió tomar del catalán, pues allí ya es frecuente en la Edad Media pues los catalanes importaron del Imperio Bizantino muchos siervos eslavos y circasianos en la Edad Media. Información tomada de Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*.

Los esclavos negros aparecen como *el otro* por excelencia, como el límite, el extremo inferior de la pirámide social, marcados por la diferencia (el color de la piel, el habla, la cultura y su estatuto jurídico).⁸ Se debaten entre la exclusión y la inserción; su actuación en la vida cotidiana de la ciudad y su aporte a la cultura popular son evidentes pero no impiden un violento racismo contra ellos. Estas tensiones entre las ideas y las creencias sobre la esclavitud conforman los estratos de la percepción que se formalizan en las diferentes estructuras textuales.

2.2.2. EL SUJETO ESCLAVISTA Y EL ANÁLISIS TEXTUAL

Intentamos analizar cómo se representa y se re-construye el género de los esclavos en ciertos textos significativos del siglo XIX. Asumimos para el presente trabajo la concepción de texto formulada por Walter Mignolo: un discurso que se inscribe en un universo secundario de sentido, es recuperado e interpretado por la comunidad hermenéutica y es conservado en la memoria colectiva (1986: 218).

Presuponemos una relativa autonomía de los sistemas de representación en relación a lo real, no creemos en el lenguaje como un universo autosuficiente, pues todo discurso es producto y productor de una actividad social. Sin embargo, el análisis hace imprescindible un sujeto cognoscitivo que sirve de punto de referencia y que es exterior a los elementos constitutivos de lo real que se representan en los textos, no está en el mismo nivel discursivo porque es una instancia construida y presupuesta por el texto; esta función la cumple el sujeto esclavista.

Como ya establecí en un artículo anterior, empleamos esta categoría para denominar: “los rasgos comunes en la

⁸ Aún hoy, gran parte de las manifestaciones culturales de los afroperuanos constituyen actos culturales que se convierte en espectáculo de la cultura hegemónica.

percepción del intérprete de la esclavitud; el que no se define según quién es sino por el lugar desde donde enuncia y cómo lo hace. [...] El sujeto esclavista es un presupuesto conceptual cuya función es delimitar los rasgos textuales en el surgimiento, expansión, momentos de ruptura y disolución del intérprete de la esclavitud” (Velázquez Castro 1996: 303).

La operación conceptual predominante del sujeto esclavista es la oposición, creando una red epistemológica de oposiciones vinculadas. En el interior del sujeto esclavista⁹ se percibe una fractura entre una tendencia que acrecienta la alteridad y una tendencia de disolución que disminuye la diferencia. Los procedimientos de subjetivización son las estrategias textuales a través de las cuales se instituye al esclavo como un sujeto (una persona como un centro de imputación de derechos y obligaciones, que controla su actuación y que tiene un objeto de deseo). Los procedimientos de deshumanización son las estrategias textuales por medio de las cuales se intenta negar la identidad entre el esclavo y el hombre, y se pretende asociar la figura del esclavo con una situación intermedia entre el animal y el hombre, o con un hombre incompleto. Estas dos estrategias pueden correlacionarse con las diferencias sexuales; cuando se representa mujeres esclavas predomina las estrategias de subjetivización mientras que en la representación de varones esclavos prevalece los procedimientos de deshumanización.¹⁰

La construcción textual del esclavo contiene marcas de género que son altamente significativas de la formalización de la diferencia sexual por el sujeto esclavista; esta distinción

⁹ Las tendencias opuestas del sujeto esclavista se observan con mayor claridad en los textos literarios por su mayor capacidad de articular distintas voces, concepciones e ideas dentro de una misma estructura textual.

¹⁰ La perdurabilidad histórica de estas estructuras se refleja en el Censo de Lima de 1908, donde se comprobó que solo una minoría de los negros estaban casados legalmente y que tenían un índice alto de procreación fuera del matrimonio.

refracta lo que ocurre en las redes sociales y simultáneamente contribuye a diseñarlas.

3. LAS VENTAJAS DE LAS MUJERES ESCLAVAS EN LAS REDES SOCIALES

En este apartado analizamos dos esferas claves de la vida de las esclavas: la familia y la división sexual del trabajo. A través de ellas podremos comprobar cómo se fue configurando una posición más ventajosa de la mujer esclava en las redes sociales de la Lima del siglo XIX.

3.1. FAMILIAS MATRIFOCALES

La esclavitud tendía a dar a la unidad familiar un tono marcadamente matrifocal, pues los hijos heredaban la situación de la madre, eran criados por ella y generalmente eran vendidos con ella (Bowser, 329-330). Las familias esclavas eran matrifocales, es decir, unidades domésticas en las que la cabeza de familia es la mujer; esto se explica porque el esclavo varón no puede cumplir con los roles de marido y padre que la sociedad exige a todo varón adulto. Debe resaltarse que esta estructura era común entre las clases bajas de la colonia donde existe un número considerable de familias que giraban alrededor de la madre (Lavrin 1978: 355).

Sin embargo, Mannarelli sostiene que no se debe hablar de matricentralidad porque el hecho de ser propiedad de alguien inhibía fuertemente la posibilidad de formar un hogar propiamente (1996: 263). Discrepamos de esta apreciación porque la pertenencia al amo se formalizaba en un vínculo jurídico que no destruía las relaciones sanguíneas y filiales, las cuales eran reconocidas y tenían ciertos efectos legales aunque estaban subordinadas a la relación matriz de la esclavitud. Además, la matricentralidad no es excluyente con otras relaciones que también concurrían en el caso de los esclavos (*padrinazgo, compadrazgo, etc.*).

Verena Stolcke considera que: “El matrimonio legal era la forma apropiada de unión entre iguales social y racialmente, mientras que las uniones interraciales (socialmente desiguales) daban como resultado concubinatos más o menos estables y/o unidades domésticas matrifocales” (15). De esto se deriva que la ilegitimidad y la matrifocalidad crecen en sociedades pluriétnicas donde el mestizaje racial es frecuente. Nótese que la comunidad de los esclavos es un elemento constitutivo de la tradición cultural criolla urbana signada por el mestizaje, las relaciones ilegítimas y por una ambigua valoración de la mujer como objeto y agente sexual.

La familia esclava no tenía un hogar, un espacio privado donde poder cumplir las funciones de cualquier familia (despliegue de las relaciones conyugales, paternas, filiales, mantenimiento del hogar, crianza de los hijos, etc.). La mayoría de esclavos urbanos vivía en la misma casa de sus amos, y por ello las parejas rara vez vivían juntos, dado que, muchas veces, no pertenecían al mismo amo.

La importancia de las asociaciones voluntarias en la vida social de los esclavos, a lo largo de todo el Virreinato y el siglo XIX, fue constante. Las cofradías religiosas, muchas veces asentadas en comunidades étnicas (yorubas, mandingas, congos, etc.), cumplían roles políticos y de asistencia social promoviendo la libertad de sus miembros y alentaban, con su praxis, una identidad cultural colectiva (Tschudi 1946: 116; Hünefeldt 1994: 101).¹¹

Se puede concluir que los lazos de filiación y alianza eran débiles en la comunidad de esclavos urbanos, siendo más

¹¹ En esta misma dirección, S.C. Stokes (219 y ss) incide en la importancia que tienen dos instituciones (el culto religioso del Señor de los Milagros y el club de fútbol Alianza Lima) en la constitución de la cultura afroperuana entre 1900-1930, con lo cual se confirma la alta significación de estas asociaciones colectivas que cumplían las mismas funciones de las antiguas cofradías.

importante la filiación materna que la filiación paterna; pero que existían redes asociativas que dotaban al esclavo de cierta identidad y posición al interior de la sociedad contribuyendo a su autoafirmación como sujetos. Por circunstancias históricas, sociales y jurídicas en la conformación de la familia esclava, la mujer esclava era el eje de las relaciones y se constituía en el referente de identidad más importante para los esclavos. Aunque puede parecer paradójico, las mujeres esclavas tenían un mayor control e influencia que otras mujeres libres, muchas de las cuales dependían plenamente del esposo para tomar decisiones respecto de sí mismas y de sus hijos.

El ideal de matrimonio en la sociedad limeña del siglo XIX era isogámico, los iguales debían casarse entre iguales. Lógicamente esto reforzaba las jerarquías sociales e impedía la movilización social. Dentro de esta tesis los esclavos debían casarse con esclavos. La Iglesia alentaba los matrimonios entre esclavos pero los amos se oponían a ellos.

Hünefeldt (1992: 51 y ss.) ha demostrado que la unidad familiar esclava era precaria y estaba marcada por la fragmentación, y su composición estructural estaba marcada por lógicas diversas: conviven esclavos y libres; negros, zambos y cuarterones; miembros en la ciudad y miembros en la hacienda. Lógicamente esta fragilidad y transitoriedad impedía que se sedimenten relaciones en forma permanente; existían lazos móviles que constituían un tipo de relaciones de género signadas por la reversibilidad y fuerzas de poder en múltiples direcciones. A lo largo del siglo XIX, la familia esclava fue desapareciendo y los ex-esclavos se sumaron a las clases populares reforzando políticas como la hipergamia y la ilegitimidad en sus relaciones sexuales.

3.2. DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO

Desde la perspectiva de la mentalidad dominante en las haciendas, las mujeres esclavas fueron regularmente asignadas a los mismos trabajos realizados por el varón (tareas agrícolas).

En la ciudad la situación era diferente, la mujer trabajaba en el cuidado de los niños, la cocina, y se incorporaban a la familia de los amos como una sirvienta (Fox-Genovese 1988: 193). Las esclavas, como empleadas domésticas, reproducían la división sexual del trabajo del resto de la sociedad. La vida cotidiana de la mujer esclava urbana transcurría en tres ámbitos diferentes: servicio doméstico en casa de sus amos, en la calle como jornalera pero residente en la casa de sus amos, y en la calle como jornalera pero residente fuera de la casa de sus amos (Hünefeldt 1988: 6). Era mayoritaria la proporción de esclavas domésticas.

Existía una ventaja de las mujeres esclavas jornaleras frente a las esclavas domésticas, ellas estaban insertas en el mercado laboral, podían establecer relaciones fuera del dominio del amo y tenían posibilidades de acumulación económica con lo cual crecían sus posibilidades de adquirir la libertad suya y la de sus familiares a través de la compra. La sociedad tenía una valoración altamente positiva del trabajo de la mujer esclava (Hünefeldt 1988: 33).

Los varones esclavos generalmente trabajaban fuera de la casa como jornaleros (aguadores y cargadores), eran alquilados, o en las pequeñas chacras cercanas a la ciudad. Los menos aprendían algún oficio y eran tomados por los maestros del rubro como ayudantes.¹²

No existió una tajante división sexual del trabajo entre los esclavos como sí se observaba entre los varones y mujeres libres. Por ello, al no ser decisiva la dicotomía: público (masculino)/privado (femenino), algunas mujeres esclavas gozaban de una mayor capacidad que el resto de las mujeres para incorporarse a los espacios públicos (mercado de bienes y servicios) y poder generar sus propios ingresos sin necesidad de depender de un trabajador masculino. Existe consenso entre los investigado-

¹² Stokes (1988) demuestra la segregación ocupacional de los negros, quienes no fueron integrados a los oficios y empleos vinculados a la modernización del país.

res sobre que la inserción laboral del esclavo en el mercado urbano permitió la acumulación económica, creó y fortaleció sus relaciones sociales, y fue factor decisivo en la erosión de la institución esclavista.¹³

4. LA IDENTIDAD DE GÉNERO DE LOS ESCLAVOS Y LAS ESCLAVAS

La identidad no existe aislada ni estática, es una trama de relaciones que articulan los nudos de sentido de lo biológico, lo cultural y lo social. Este proceso estructura los vínculos de dominación, subordinación, oposición y complementariedad que se establecen al interior de un grupo determinado y en la interrelación con otros grupos sociales.

La estructuración psíquica (la constitución de la subjetividad y de la sexualidad) de los esclavos era problemática. El varón esclavo niño no podía separarse simbólicamente de la madre porque esta era su único referente familiar y las figuras masculinas cercanas aparecían ante él sin atractivo, como figuras sin poder ni autoridad; la mujer esclava niña podía percibir que ser mujer era un privilegio en esas circunstancias. La mujer esclava era considerada más valiosa que el varón esclavo porque la parte más productiva de la propiedad esclava era la capacidad reproductiva de la mujer, invertir en una esclava mujer garantiza la posibilidad de obtener otro esclavo adicional.

Sostiene Norma Fuller (1992: 1) que la masculinidad o la femineidad emergen de un complejo juego de discursos, procesos de socialización y representaciones que los diferentes grupos se hacen sobre lo femenino y lo masculino. Las representaciones de lo masculino y lo femenino que pudieron haber surgido de la comunidad de esclavos no podían alcanzar la fuerza de un mandato sociocultural, porque se veían coaccionadas por las representaciones que les imponían los otros grupos

¹³ Hünefeldt (1987), Carlos Aguirre (1993: 135-165).

sociales, amparados en el dominio simbólico y real que ejercían sobre ellos. La esclavitud generaba problemas (psíquicos y sociales) diferenciales para varones y mujeres. Intentaremos destacar los rasgos más relevantes de la identidad genérica de ambos grupos.

4.1. IDENTIDAD DE GÉNERO DE LA MUJER ESCLAVA

Nos interesa destacar la articulación de cuatro aspectos: la identidad sexual, las relaciones y diferencias con las otras mujeres, la constitución simbólica de su identidad, y las relaciones con los amos.

A. Las mujeres esclavas generalmente intentaban unirse legítima o ilegítimamente con varones que tuvieran una mejor posición que ellas (libertos,¹⁴ hombres de otras etnias), es decir, con no esclavos. Su identidad sexual estaba íntimamente marcada por sus anhelos sociales. Las mujeres que vivían al interior de la casa de sus amos rápidamente se aculturaban e intentaban conscientemente una política de “blanqueamiento” de su descendencia. Las relaciones extraconyugales e ilegítimas, con hombres libres y de recursos, constituyen una estrategia deliberada rumbo a la libertad de ellas y de su descendencia (Hünefeldt 1988). De esto se desprende que la mujer esclava no deseaba conservar su posición sociocultural y que apeló a su identidad sexual para intentar modificar los otros estratos de su identidad y enfrentarse a las jerarquías sociales.

Verena Stolcke (1974), en su análisis de la sociedad cubana del XIX, advierte que no debe olvidarse la resistencia de las mujeres de color (esclavas o no) a los requerimientos de los otros grupos étnicos, esto se comprueba por la persistencia de la población negra, es decir que algunos esclavos elegían

¹⁴ Eran ex-esclavos que habían obtenido la libertad y tenían un régimen jurídico especial porque tenían ciertas restricciones, y obligaciones frente a sus ex-amos.

su pareja dentro de su propio grupo racial. Sin embargo, en el Perú la constante reducción de la población negra, a lo largo del siglo XIX, nos indica que aquí prevaleció el mestizaje antes que la preservación y la reproducción del grupo étnico originario —está acorde con esto la constatación de Patricia Oliart: muy rara vez la afroperuana es representada como pareja del hombre negro (1995: 81)—.

- B. El sistema de género de esa época asignaba un lugar y una función a cada grupo de mujeres. La mujer libre de las clases altas era muy controlada y su sexualidad cumplía las funciones sociopolíticas de preservar las diferencias sociales y la pureza de la raza. Paralelamente, la mujer esclava garantizaba la reproducción de la mano de obra esclava y satisfacía las necesidades sexuales de los hombres libres. Las consideradas funciones propias de la mujer (cuidado de los niños, cocina del hogar, alimentación y lactancia de los infantes) fueron desplazadas a las esclavas domésticas, pero estas no tenían la condición de subordinadas por su condición de mujer o esposa sino por su estatus sociojurídico.

Existían diferencias radicales entre ambos grupos de mujeres; mientras que la mujer blanca de los sectores altos era marginada de la actividad pública de la ciudad y su sexualidad estrechamente controlada, la mujer esclava gozó de amplia libertad sexual y participó activamente en el espacio público de la ciudad (la esfera laboral). La libertad sexual en sí misma no es valiosa, pero la no dependencia de un único sujeto masculino les permitió a las esclavas ampliar su horizonte de expectativas y obtener un cierto control sobre sus vidas.

- C. La pervivencia del mito de la mujer negra como una mujer altamente erótica y propensa por su naturaleza a los placeres sexuales, expresa la fuerza del imaginario en la mentalidad colectiva de una cultura. Patricia Oliart resalta que la mujer negra o mulata se instaura como objeto de abierto deseo sexual, “en contraste con la negación de la sexualidad o

atractivo de las indias y la sublimación de la sexualidad en el estereotipo de la mujer criolla” (1995: 283). Una de las razones de este estereotipo hay que buscarlo en las estructuras derivadas de la esclavitud y la interrelación entre sexo y raza. En esta línea debemos recordar la importancia de los refranes populares, condensaciones formales del sentido común de una cultura y la defensa del *statu quo*. En Cuba existía un proverbio muy difundido: “No hay tamarindo dulce ni mulata señorita”, este adagio incitaba a la posesión sexual de la mujer que era considerada social y racialmente inferior.

Denys Cuché (1975: 119 y ss.) plantea que la imagen de la mujer negra como una mujer sensual, inmoral y lujuriosa responde a varias razones: la pervivencia de mitos hispánicos que formaban parte de la mentalidad de los conquistadores, la “mora encantada”, la ausencia de mujeres blancas en los primeros años de la Conquista y el machismo de las familias aristocráticas que dirigían los impulsos sexuales del adolescente hacia sus esclavas negras. Gilberto Freyre (1977: 269) considera como una de las razones centrales de la atracción sexual del blanco hacia la negra, el hecho que la mayoría de niños blancos habían tenido nodrizas negras.

Es evidente que este estereotipo cumplía la función de desplazar la culpabilidad de las relaciones sexuales interraciales al elemento subordinado; ellas son configuradas como las responsables de estas relaciones. Alude también a la incapacidad de reconocer la propia voluntad en el acto de unirse sexualmente con una mujer de condición socialmente inferior.

- D. Las relaciones entre amos y esclavos adoptaban siempre formas ilegítimas. Solo se toleraba socialmente la relación sexual entre al amo y la esclava pero no entre la ama y el esclavo.¹⁵ Esto porque solo las mujeres podían introducir

¹⁵ La sociedad no toleraba las relaciones entre el esclavo y la ama ni siquiera

mestizos en la familia, mientras que los varones blancos podían negar fácilmente su paternidad cuando tuvieron uniones sexuales con mujeres negras (Stolcke 1974: 14). Hünefeldt sostiene que la relación entre el amo y la esclava era frecuente y rara vez el acceso sexual se daba violentamente. El amo satisface sus impulsos sexuales y la esclava obtiene ciertas ventajas (ropa, mejor trato y, en algunos casos, la libertad); a veces las esclavas se apoyaban en estas relaciones para exigir judicialmente la libertad (Hünefeldt 1988: 8). Nótese el uso de su propio cuerpo como el arma principal para obtener su libertad, las mujeres esclavas no poseían ningún bien real o simbólico, salvo su cuerpo y la aureola imaginaria que rodeaba su sexualidad. Ellas no dudaron en emplear estos *bienes* e intercambiarlos para conseguir mejorar su situación y tener acceso a cierto poder doméstico y social.

La pervivencia de esto puede medirse por un refrán cubano muy popular: “Mejor querida de blanco que mujer de un negro”, que refleja adecuadamente el carácter de estas relaciones. Se prefiere el hipotético ascenso social de la descendencia, a una relación legítima con un varón del mismo grupo social y racial. La sociedad toleraba las relaciones ilegítimas pero no soportaba el matrimonio legal porque ello implicaba un reconocimiento social de la posibilidad de ascenso de sujetos considerados inferiores social y racialmente.

4.2. EL VARÓN ESCLAVO: EL CUERPO INNOMBRABLE

La identidad masculina del esclavo también contenía una sobredeterminación del cuerpo y lo sexual en su persona.

en el nivel imaginario; así el desenlace narrativo castigaba cruelmente a los transgresores. Cfr. “La emplazada (Crónica de la época del virrey arzobispo)” publicada en la segunda serie de las *Tradiciones* (1874) de Ricardo Palma.

Existía un temor y a la vez una atracción por la potencia sexual del negro. Manuel Lorenzo de Vidaurre, en el *Plan del Perú*, formaliza esta tensión; por ello, no debe sorprendernos su honesto pavor ante el supuesto desenfreno sexual de los esclavos y la inmolación erótica de la mujer blanca, luego del hipotético triunfo militar de los esclavos. “¡Qué días tan tristes y funestos! Nuestras esposas, nuestras hermanas, nuestras hijas sacrificadas en el tálamo oscuro e infame” (1974[1823]: 133) .

Los varones esclavos generalmente trabajaban fuera de la casa; por ello, no tenían mayor posibilidad de desarrollar lazos afectivos con la familia de sus amos. Ellos buscaban sus compañeras entre esclavas negras porque perdían en la competición con los blancos por lograr mujeres de color libre (Stolcke 1974: 15). Gayle Rubin explica que las mujeres constituyen el supremo don, el máspreciado intercambio entre grupos de hombres (1997: 48 y ss.); es obvio que los esclavos negros no tenían potestad sobre ellas; así, el hecho de no tener mujeres que intercambiar con otros hombres reforzaba su condición de seres humanos disminuidos.

El varón esclavo no tenía casi ninguna posibilidad de articularse a otros sectores sociales a través de su descendencia porque difícilmente iba a ser aceptado como pareja por alguna mujer de algún otro grupo social. La pervivencia de estas estructuras se puede medir en la distinta apreciación que se tiene de las mujeres y de los varones negros —aun hoy—. Los segundos sufren constantes burlas que ponen en duda su capacidad intelectual (viejos rezagos de las discusiones sobre la capacidad racional del esclavo), un mayor racismo, y pocas posibilidades de exogamia.

4.3. LAS CONSTRUCCIONES TEXTUALES

La construcción textual de esclavo en los textos del siglo XIX nos permite apreciar los contenidos semánticos de la alteridad y de las dinámicas de género en diversos discursos.

Toda alusión es elisión pero hemos elegidos dos textos que nos proporcionan diversos elementos de la representación de la esclava mujer a través del discurso de los amos.

4.3.1. EL MERCURIO PERUANO¹⁶ Y LA ESCLAVITUD

El artículo publicado con el título de “Descripción anatómica de un monstruo”, tiene pretensiones científicas y en él subyacen las concepciones y valoraciones del cuerpo humano hechas por un ilustrado de finales del siglo XVIII, y permitirá identificar, en su manifestación textual, la imbricación de biología y racismo. Se alude a un parto de una esclava cuyo resultado fue un “monstruo digno de la consideración de los Físicos y admiración de los curiosos” (p. 8).

El “monstruo” es descrito con prolijidad y se acentúan sus rasgos que lo separan del cuerpo humano; al asignarle dos sexos y ausencia de cerebro, se funda así una alteridad radical que deshumaniza completamente al objeto descrito. Otro elemento interesante es la configuración de la ambigüedad en un elemento central a toda mujer —la fecundación—; el cuerpo de la mujer siempre ha producido atracción y temor, en este caso se intensifica la segunda tendencia. La esclava tiene el poder de parir hombres o monstruos, ella es pues un puente entre dos especies distintas, la verbalización del sustantivo “monstruo” remarca el poder y la voluntad de la esclava. La esclava se encuentra más allá de la condición humana, es una intermedia entre lo desconocido y lo conocido.

Toda la descripción y ciertas marcas textuales permiten concluir que el sujeto esclavista ha elegido un viejo procedimiento de deshumanización de la extrema diferencia, se intenta probar que el esclavo no establece solo una diferenciación interna entre la especie humana, sino que está asociado a otras especies porque el monstruo funda el espacio de lo no-humano.

¹⁶ El *Mercurio Peruano*, bisemanario de la Sociedad Académica de Amantes del País, fue publicado entre 1791-1795.

El monstruo es ante todo una metáfora, señala (*monstrum* viene de *monstrare*, mostrar) algo que no es él, desde la Edad Media señala hacia Satanás (Delacampagne 1983: 77). Pero también se le asigna a la mujer la condición de un agente poderoso, ella decide cuando parir “monstruos” y cuando parir “hombres”; esta configuración puede derivar de una asociación exacerbada entre mujer y naturaleza. La mujer negra esclava aparece instaurada como un sujeto de poder que puede convocar a las oscuras fuerzas de la naturaleza.

4.3.2. FELIPE PARDO Y ALIAGA Y LA ESCLAVITUD

El 11 de marzo de 1828 retorna Felipe Pardo y Aliaga a Lima, tenía 21 años y pronto se orientó hacia el grupo literario y político presidido por José María de Pando en su casa de la calle Piedra; Pando y Pardo eran limeños de nacimiento y españoles de educación. Porras (1926: 171) ha sintetizado las características de este núcleo de pensadores y literatos:

Fundado inicialmente en la comunidad de gustos y de simpatías literarias y hasta quizá en prejuicios sociales de rango, el grupo acabó, cediendo a la pasión absorbente de su época, por convertirse en una agrupación política. Por su triple carácter de cenáculo literario, de “élite” social y de partido aristocrático, tuvo naturalmente que vivir distanciado de la multitud, odiado por esta y pretendiendo dirigirla. El grupo fue pues conservador e impopular.

A la estrecha vinculación entre Pardo y Pando, podemos agregar un nuevo lazo: ambos desarrollaron una preocupación por el fenómeno de la esclavitud, y a través de sus textos constituyen momentos decisivos en la conformación del discurso sobre la esclavitud. Con Pando el sujeto esclavista alcanza su máximo desarrollo y mayor conocimiento sobre la institución, y con Pardo se representa el discurso del personaje esclavo

de procedencia africana con notable verosimilitud en textos literarios; en marcos discursivos diferenciados constituyen hitos centrales en el devenir del sujeto esclavista.

En la comedia *Una huérfana en Chorrillos*,¹⁷ existe una grata familiaridad entre la ex-esclava (Pascuala) y sus amos, se le interpela directamente pero sin expresiones violentas o denigrantes. Pero, el discurso de la liberta enuncia una autopercepción que marca la exclusión: “Ya... como la gente prieta/ No debe meterse en nada/ De los señores...” (p. 201). Nótese que la autodenominación “gente prieta” incluye a todos los negros (esclavos, libertos y hombres libres) y además alude a un rasgo físico, nuevamente el cuerpo como una función signo; nótese también que la oposición frente al otro estamento alude a una condición social: “señores”.

Este personaje es interesante porque permite mostrar cómo se conservaron, pese a que ya eran libres, las marcas de la esclavitud. Las jerarquías se marcan de una manera violenta; así, cuando la ex-esclava se opone a los planes de Custodio y Faustina, y los acusa, ellos reaccionan de manera agresiva, aludiendo a su origen racial y a su anterior condición: “¿De ese modo se atropella/ Vil mulata, á una señora?” (p. 263), “Calla, mulata insolente:/Calla, esclava miserable.” (p. 263). Pascuala no calla y, por el contrario, inicia un largo discurso(p. 263):

Fui esclava, mas no me infama/La tacha, en
manera alguna;/Que ser esclava es fortuna/
Teniendo un ángel por ama./Y mi ama á la
eternidad/No fue (Dios la tenga en gloria),/Sin
dejarme por memoria,/Mi carta de libertad,
(...) Mulata soy, pero no/Siento en ello
desconsuelo,/Que santos hay en el cielo,/Tan
mulatos como yo./Mulata soy, y me alegro/
Porque es muy puro y muy franco/Mi corazón,

¹⁷ Comedia en cinco actos en verso, compuesta en 1833.

y lo blanco/Luce más junto a lo negro./Mientras
que hay muchos malvados,/Según dice el señor
Cura,/Que la sagrada Escritura/Llama sepulcros
blanqueados.

Texto invaluable, pues constituye, en el ámbito de la literatura, la primera revalorización del estamento social de los negros, formulado por una ex-esclava, Pascuala actúa como interprete no solo de la esclavitud sino de toda la raza negra. No debe ser casual que sea un personaje femenino el encargado de asumir esta función.

Este discurso puede ser dividido en dos partes — derivadas de las acusaciones de “esclava” y “mulata” —. Sobre la primera, precisa que la esclavitud puede ser una dicha si el amo correspondiente es generoso y bondadoso, debemos subrayar la incapacidad de pensar la esclavitud como una colectividad. Pascuala no podía desconocer otras circunstancias menos favorables que la suya pero no le preocupan, lo individual prima sobre lo colectivo porque los esclavos no pudieron forjar una sólida autopercepción como grupo. Sobre la segunda, considera positivo el contraste entre su piel negra y su corazón blanco, lo esencial es la interioridad, nótese como interactúan los dos significados de “negro” y “blanco” (como meros colores y el sentido figurado de algo negativo y positivo). En esta segunda argumentación es notable el predominio de los factores religiosos, la igualdad no deviene de una concepción política sino de la dimensión religiosa y esta se convierte en la instancia desde donde se establece la verdad y la autoridad (prédica del cura). La existencia de santos mulatos implica un reconocimiento celestial que garantiza sus capacidades terrestres.

5. LOS LITIGIOS JUDICIALES

Pese a la importancia de la población esclava en el período estudiado, no existen muchas fuentes históricas que nos permitan reconstruir las creencias e ideas y el ritmo de la

vida cotidiana de los esclavos; y quizá los expedientes constituyan, dentro de las fuentes escritas, el principal testimonio de los esclavos y, aunque su voz nos llegue plagada de formalidades e intermediarios, es posible reconocer los mecanismos de autorrepresentación y la configuración de la relación esclavista desde la perspectiva del esclavo.

Existe un gran porcentaje de expedientes donde el propio esclavo toma la iniciativa de acudir a los tribunales para hacer valer sus derechos, aunque en muchos casos lo hacen a través de intermediarios para que les redacten sus escritos y precisen sus pretensiones. Es evidente que subyace una decisión del propio esclavo, y un nivel de percepción positiva de la vía judicial como un mecanismo de renegociar su situación individual o la de conseguir su libertad.

Al respecto, los trabajos sobre el tema son unánimes: la vía judicial significó un efectivo mecanismo para obtener una mejora en sus relaciones con los amos y en muchos casos para obtener la libertad. La gran mayoría de litigios entablados por esclavos contra sus amos tenían como motivación conseguir se les extienda su boleta de venta para así poder variar de amo o autocomprarse y obtener su libertad. Para obtener dicho fin se apelaba generalmente a la causal de sevicia pues si ella se probaba el amo estaba obligado a extender la mencionada boleta.

5.1. IMPORTANCIA CUANTITATIVA DE LA MUJER ESCLAVA EN LOS LITIGIOS JUDICIALES (1810-1821)

Tomaremos como universo el total de las Causas Civiles promovidas ante el Cabildo de Lima y la Real Audiencia durante el período de 1810-1821. Existen 51 expedientes donde el propio esclavo acudió a los tribunales a reclamar algún derecho, de los cuales 34 fueron promovidas por mujeres esclavas, 16 por varones esclavos y en una causa fueron codemandantes un hombre y una mujer esclavos. Es significativo el porcentaje femenino: 68% del total.

La posición de la mujer en la sociedad colonial fue la de sujeto complementario y subordinado. Su representación, desde el hombre de Iglesia hasta el hombre influido por el racionalismo, implicaba siempre una visión que combinaba el desprecio y el temor (Macera 1977: 297). El promover un litigio implica incursionar en la esfera pública y este hecho debe valorarse como una doble reivindicación: por su calidad de esclavas y mujeres. La mujer esclava absorbe todos los significantes negativos que constituyen la imagen de la mujer en el siglo XIX. Esto explica ciertas argumentaciones de los amos que hoy nos pueden parecer meras adjetivaciones o prejuicios pero que, en sus circunstancias movilizaban una compleja red de significaciones y valoraciones sobre la mujer.

5.2. (PRE)JUICIOS, ESTEREOTIPOS E IDENTIDAD DE GÉNERO EN LA ARGUMENTACIÓN JUDICIAL: NORBERTA NUÑEZ (ESCLAVA) VS. DN. CIPRIANO DOMINGUES; UN CASO DE "SEVICIA ESPIRITUAL"

Para exigir judicialmente cambiar de amo, los esclavos requerían probar la causal de sevicia. Los esclavos ensancharon el concepto que inicialmente estaba limitado al severo y constante castigo físico para convertirlo en un espacio donde se utilizaban las más distintas argumentaciones. Un camino muy usado por las mujeres esclavas era la denominada *sevicia espiritual*, que se producía cuando existían relaciones sexuales entre amos y esclavas sin el consentimiento de la esclava. Esto se daba ya sea por seducción de la esclava o por iniciativa del amo quien prometía a cambio la libertad. Existe un regular número de expedientes en ese sentido, generalmente en estos supuestos rara vez se obtenía la libertad porque la probanza era muy difícil pero se lograba una negociación y un reacomodo en la relación esclavista.

En los autos seguidos por Norberta Nuñez contra su amo, Dn. Cipriano Dominguez, se expresa la misma argumentación reforzada por la circunstancia del adulterio, pues la

esclava estaba casada y nació una hija de sus relaciones con el amo:

El Segundo punto es de derecho á cerca de si puede compelerse a mi amo judicialmente a darme la libertad como tambien á mi hija y suya por el concubinato forzoso que conmigo tubo, por el abuso que hizo de su autoridad para que sirva de escarmiento a otros amos y para indemnizarme de alguna manera el daño que me infirio contra mi expontanea voluntad, y la injuria atroz que por su delito hizo a mi marido.¹⁸

La esclava se presenta como una mujer que ha sido víctima de la potestad de su amo, resalta que los hechos ocurrieron contra su voluntad, es decir el amo se representa como un sujeto masculino que ha asumido la iniciativa sexual y ha satisfecho sus deseos sin que ella participase activamente en dicha unión. Además, incide en el perjuicio causado a su esposo, esto es revelador y se explica porque la esclava retoma un discurso común de la época: la honra de la mujer femenina es propiedad de su esposo y todo atentado contra ella causa inmediato daño en el esposo. Nótese que la esclava se está apropiando discursivamente de una *honra* que en la práctica social no le era reconocida y, además, está instaurando a su esposo esclavo como un sujeto masculino con las mismas atribuciones que los hombres libres.

Norberta Nuñez expresa la dificultad de la probanza del hecho y no oculta que lo ocurrido no le importaría si es que el amo hubiese cumplido con su palabra. Con esto se demuestra el uso instrumental que ella hace de conceptos como *honor sexual* y *la fidelidad matrimonial*; todo ello significaba muy poco frente a su más caro deseo: la libertad. En una sociedad jerárquica se da una necesaria correlación entre clase social y honor, conforme

¹⁸ A.G.N. Causas Civiles. Leg. 131. C. 1343. Fjs. 16, 1815. Se mantiene la ortografía del original

se descende en la pirámide social el honor se va disolviendo. Esto no impide que las esclavas apelen a los conceptos y signos asociados al honor para atraer a su favor la benevolencia y la sentencia del juez.

Parece nada comun que una sierva se presente contra el amo con quien haya tenido copula carnal ya que como nadie busca testigos para cometer ese delito se hace muy dificil el provarlo ya por que regularmente los amos cumplen sus ofrecimientos hechos en el acto de su fragilidad, cerrando de este modo las puertas al escandalo que ofende su pundonor y que tanto revaja su concepto. Asi que yo habria evitado esta presentacion si mi amo [...] no se hubiera resistido al cumplimiento de su oferta [...] por cuya negativa me he visto precisada a reclamarlo judicialmente para redimirme del cautiverio de un hombre que me alucino, que me seduxo y que en mi satisfiso sus inclinaciones pecaminosas. (f. 42 y 42v)

La esclava considera que este juicio daña la honra del amo, porque la moral esta subordinada a la opinión pública, más negativo y perjudicial se considera la publicidad de los hechos que los hechos mismos. Nótese la apropiación y utilización de las significaciones adscritas a la mujer, ella se presenta sin voluntad ni capacidad de resistencia, y el hombre aparece como un sujeto incontinente, que no controla sus deseos sexuales y utiliza a la mujer como un objeto para satisfacer los mismos. La identidad entre pecado y deseo sexual, propio del discurso religioso, refuerza su argumentación.

Las esclavas generalmente presentan pruebas testimoniales, así Norberta Nuñez presentó el testimonio de tres personas, quienes declaran que era público y notorio el interés y el acoso del amo a la esclava. El amo no se amilana y trae a

declarar al legítimo esposo de la esclava y a otra persona más, quienes declaran que la esclava es de “mal genio, díscola, revoltosa y cimarrona” e inclusive “lo que dicen chuchumeca”. Son obvias las referencias a los estereotipos raciales y sexuales; la esclava que se atreve a luchar judicialmente contra su amo recibe como sanción su adscripción al polo negativo del estereotipo de la mujer negra esclava. La acusación de prostituta es recurrente en las réplicas de los amos emplazados por sus esclavas. El poder de los amos sobre los esclavos era mayor que el de las relaciones conyugales, el marido esclavo no duda en ponerse del lado del amo y testificar en contra de Norberta. Esto refleja la fragilidad de los vínculos conyugales cuando los esclavos no vivían juntos.

El caso de Norberta es singular porque existe un hijo, fruto de la “sevicia espiritual”, y en el periodo probatorio se da una diligencia para el reconocimiento de la hija de Norberta:

examinada la citada Manuela, y con atención a la clase de la Madre, que es la de mulata blanca, o, quarterona; resulto no ser fácil formar un concepto seguro de la 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 ó de mulato sería otra muchacha mulata ó, quarterona; como la madre, en cuyas tres clases, esto es; de española, mulata, ó quarterona no parece en su exterior que pueda reputarsele; quedando más bien inclinado el juicio á que la citada Manuela puede proceder de cholo; pero sin que en nada de lo expuesto; puede estarse más que a unas conjeturas que son tan falibles. (f. 29 v)

Debe indicarse que Dn. Cipriano Domingues era “indio del Pueblo del cercado”, como él mismo indico en su contestación a la demanda y, por lo tanto, la prueba de

reconocimiento racial era un indicio más de su condición de presunto padre.

En su alegato, la esclava incide en la prueba que brindan a su postura los testimonios de los testigos y el reconocimiento racial de su hija, “pues la Naturaleza siempre exacta demarca a los fetos según las castas de sus autores” (f. 43). Concluye la esclava que su acción ha sido calificada competentemente y debe otorgársele la libertad ofrecida y declarar a su hija libre “por que no deve continuar en servidumbre la propia sangre de uno, ni menos ser vendida, pues seria tocar en lo mas insolito y temerario punto” (f. 43v).

La esclava se refugia en la retórica del parentesco filial para apoyar su argumentación y con esto también desenmascara la doble moral de los padres frente a los hijos ilegítimos. Los varones solo reconocen como hijos a aquellos que además de ser su sangre sean capaces de reproducir su condición social, en caso contrario no tienen mayor motivación para hacerlo y menos cuando esto implicaba un perjuicio económico directo; el reconocimiento filial implicaba la disminución de su patrimonio porque la hija de Norberta le pertenecía como propiedad legalmente.

Lamentablemente, el expediente está mutilado y no podemos conocer la decisión final. Sin embargo, constituye un buen ejemplo de las complejas interrelaciones de los discursos de la raza, género y esclavitud desde dos perspectivas antagónicas. La esclava se apodera de múltiples juegos de lenguaje (religioso, jurídico, moral, y biológico) e intenta utilizar en su beneficio las creencias e ideas que configuran los tópicos sexuales, conyugales, raciales y filiales de la época. Este uso heterodoxo de los razonamientos revela que las esclavas eran conscientes de las fisuras y contradicciones de los discursos sobre el matrimonio, la mujer y la sexualidad cuando se confrontaban con las prácticas sociales de la dialéctica amo/esclavo. Subyace a las argumentaciones de las esclavas, un ideal: gozar de todos

los beneficios y protecciones otorgados por la sociedad a la mujer libre pero evitar las obligaciones y cargas impuestas a las mismas.

Todo litigio judicial es un *posicionamiento* conflictivo en las redes del poder y esto era posible porque la mujer esclava tenía la posibilidad de involucrarse afectiva y sexualmente con quienes detentaban dominio sobre ella. Esta posibilidad era, casi, inexistente para el varón esclavo.

6. REFLEXIÓN FINAL

1. La articulación de la comunidad de esclavos en el sistema de género virreinal es compleja y asimétrica. Por un lado, refuerza la ilegitimidad, la política de la hipergamia, la reducción de la mujer a su cuerpo y a su capacidad reproductora, pero simultáneamente socava el poder patriarcal y las dicotomías masculino (público)/femenino (privado). La mujer esclava cumplía una función central en la reproducción del orden social y establecía diversos vínculos con varones y mujeres de otros grupos sociales; este engarce les permitió una posición ventajosa frente a los varones de su grupo social.
2. La presencia de un dominio jurídico sobre los esclavos, altera —pero no anula— los vínculos de parentesco. La esclavitud afecta decisivamente la identidad de género de los esclavos y afecta al sistema de género de toda la sociedad. Existe intersección entre las relaciones de poder establecidas por el sistema de género y la esclavitud, pero, además, el género es un criterio que contribuye a ordenar el diseño legal de la esclavitud.
3. La feminización del subordinado es una estrategia de las comunidades dominantes. Sin embargo, frente a la esclavitud se produce una contradictoria valoración: se le adscribe al esclavo características correlacionadas con la condición femenina (ausencia de racionalidad y cultura, imbricación

con la naturaleza, el cuerpo como elemento fundacional de su identidad, etc.); pero simultáneamente se le considera una fuente de amenaza constante y de poder latente (rebelde, transgresor y sexualmente poderoso).

4. Las familias esclavas eran matrifocales. Los lazos de filiación y alianza eran débiles en la comunidad de esclavos urbanos, siendo más importante la filiación materna que la filiación paterna. La mujer era el eje de las relaciones y se constituía en el referente de identidad más importante para los esclavos. Las mujeres esclavas tenían —en algunos casos— un mayor control e influencia sobre su familia que otras mujeres libres, muchas de las cuales dependían del esposo para tomar decisiones respecto de sí mismas y de sus hijos.
5. No existió una tajante división sexual del trabajo entre los esclavos como si se observaba entre los varones y mujeres libres. Las mujeres esclavas domésticas promovían tramas de poder femeninos al interior del hogar, o relaciones afectivas con los amos. Las mujeres esclavas jornaleras gozaban de una mayor capacidad que el resto de las mujeres para incorporarse a los espacios públicos (mercado de bienes y servicios) y poder generar sus propias vínculos sociales o ingresos económicos sin necesidad de depender de un trabajador masculino.
6. La identidad de género de la mujer esclava era un espacio conflictivo, a través de su identidad sexual, ellas intentaban modificar los otros estratos de su identidad y revertir las jerarquías. La valencia sexual que le asignaba el imaginario para reforzar su condición de subordinada se convirtió en su mejor arma. Las mujeres esclavas no poseían ningún bien real o simbólico, salvo su cuerpo y la aureola imaginaria que rodeaba su sexualidad. Ellas no dudaron en emplear esos *bienes* e intercambiarlos en pos de mejorar su situación y tener acceso a cierto poder doméstico.

7. La identidad masculina del esclavo estaba resquebrajada, el hecho de no tener mujeres que intercambiar con otros hombres reforzaba su condición de seres humanos disminuidos. El varón esclavo, a diferencia de la mujer esclava, no tenía casi ninguna posibilidad de articularse a otros sectores sociales.
8. La configuración de la sexualidad de los esclavos negros se representa como el espacio de las fantasías deseadas y temidas; estableciéndose relaciones de subordinación complementaria entre dos sistemas de género propios de una cultura hegemónica y de una cultura marginal. La distinta apreciación y asignación de símbolos culturales a la mujer y el varón negro, reafirma que las mujeres son menos negras. Esta valoración diferenciada de la identidad de género del varón negro y de la mujer negra, tiene efectos negativos para la propia reproducción de la cultura afroperuana.
9. El discurso sobre la esclavitud contiene implícitamente una idea de sí misma de la sociedad peruana del siglo XIX y de sus fronteras imaginarias. La operación conceptual predominante del sujeto esclavista es la oposición, creando una red epistemológica para marcar y conocer la alteridad. Dos elementos, de la compleja representación de la mujer esclava por el sujeto esclavista, son: la instauración de la mujer como un agente de poder y un vínculo entre lo humano y lo no-humano (*Mercurio Peruano*); y como el sujeto enunciador del primer discurso donde se reivindica la condición de negra y la calidad de ex-esclava (*Una huérfana en Chorrillos*).
10. Las mujeres esclavas usaron la alternativa judicial para reclamar sus derechos en mayor proporción que los varones esclavos. En las argumentaciones judiciales, los amos apelaban a los estereotipos raciales, a las desigualdades sociales y a la denigración de la mujer, para hacer prevalecer sus razonamientos. La condición femenina permitió a las mujeres esclavas acceso a múltiples juegos de lenguaje y códigos culturales que aprovecharon eficientemente; así

hacen un uso instrumental de conceptos que son altamente valorados por la sociedad virreinal (virginidad, honra, filiación, matrimonio).

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO EL SABIO. *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia y glosadas por el Lic. Gregorio Lopez*. Paris: Lecointe y Lasserre, editores, 1843.
- ANÓNIMO. 1964 "Descripción anatómica de un monstruo". *Mercurio Peruano*, I: 7-8. Edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964 [1791], pp. 7-8.
- AGUIRRE, Carlos. *Agentes de su Propia Libertad*. Lima: PUCP-Fondo Editorial, 1993.
- BOWSER, Frederick. *El Esclavo Africano en el Perú Colonial 1524-1650*. México: Siglo Veintiuno, s.a.
- COROMINAS, Joan y José A. PASCUAL. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- CUCHÉ, Denys. *Poder blanco y resistencia negra*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.
- DE BARBIERI, Teresita. "Certezas y malos entendidos sobre la categoría género". *Contextos*, n.º 3, 1997, pp. 1-26.
- DELACAMPAGNE, Christian. *Racismo y Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- EVANS, Sara M. *Nacidas para la libertad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1989.
- FILOMATES. 1964. "Amas de Leche: Segunda carta de Filomates sobre la educación". *Mercurio Peruano* I, 1964 [1791], pp. 59-62.
- FOX-GENOVESE, Elizabeth. *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1988.

- FLORES GALINDO, Alberto. *La Ciudad Sumergida: Aristocracia y plebe en Lima 1760-1830*. Lima: Editorial Horizonte, 1990.
- FRANCKE, Marfil. 1990. "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación". En Manrique, Nelsol y otros (eds.). *Tiempos de ira y de amor: nuevos actores para viejos problemas*. Lima: DESCO, 1990, pp. 79-106 .
- FREIRE, Gilberto. *Casa-Grande y Senzala*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977 [1933].
- FULLER, Norma. *La disputa de la femineidad en el psicoanálisis y las ciencias sociales*. Lima: Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 1992.
- HARTH-TERRE, Emilio. *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Librería editorial Juan Mejía Baca, 1973.
- HÜNEFELDT, Christine. "Los Negros de Lima: 1800-1830". *Histórica*, vol. III, n.º 1, 1979a, pp. 17-51.
- HÜNEFELDT, Christine. "Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821". *Histórica*, vol. III, n.º 2, 1979b, pp. 71-88.
- HÜNEFELDT, Christine. "Jornales y esclavitud: Lima en la primera mitad del siglo XIX". *Economía*, vol. 10, n.º 19, 1987, pp. 35-57.
- HÜNEFELDT, Christine. *Mujeres, Esclavitud, Emoción y Libertad: Lima 1800-1854*. Lima: IEP, 1988.
- HÜNEFELDT, Christine. *Los Manuelos, Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX: Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: IEP, 1992.
- HÜNEFELDT, Christine. *Paying the price of freedom*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- LAMAS, Marta. "Cuerpo e identidad". En ARANGO, Luz Gabriela, Magdalena LEÓN y Mara VIVEROS (comps.). *Género e identidad. Ensayo sobre lo femenino y lo*

- masculino*. Bogotá: Tercer mundo editores, Ediciones Uniandes y Programa de estudios de género, mujer y desarrollo, 1995, pp. 61-81.
- LAVRIN, Asunción. "Algunas consideraciones finales sobre las tendencias y los temas en la historia de las mujeres de Latinoamérica". En *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 347-379
- MACERA, Pablo. "Sexo y coloniaje". En *Trabajos de Historia*, Tomo III, 1977, pp. 297-352.
- MANNARELLI, María Emma. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1996.
- MIGNOLO, Walter. *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: UNAM, 1986.
- OLIART, Patricia. "Temidos y despreciados: raza y género en la representación de las clases populares limeñas en al literatura del siglo XIX". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ (comps.). *Otras pieles: Género, Historia y Cultura*. Lima: PUCP, 1995, pp. 73-87.
- OLIART, Patricia. "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX". En PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850 -1950*. Lima: CIUP, 1995, pp. 261-288.
- PARDO Y ALIAGA, Felipe. *Poesías y Escritos en Prosa*. París: Imprenta de los Caminos de Hierro, 1869.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl. "Don Felipe Pardo y Aliaga". *Boletín Bibliográfico* IV, 5-6, 1926, pp. 165-174.
- ORTNER, Sherry y Harriet WHITEHEAD. "Indagaciones acerca de los significados sexuales". En *Género e identidad. Ensayo sobre lo femenino y lo masculino*, 1995, pp.127-179.

- ROMERO, Fernando. *El negro en el Perú y su transculturación lingüística*. Lima: Editorial Milla Batres, 1987.
- ROMERO, Fernando. *Quimba, Fa, Malambo, Ñeque. Afronegrismos en el Perú*. Lima: IEP, 1988.
- RUBIN, Gayle. 1997. "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "Economía Política del sexo". 1975. En *Género. Conceptos Básicos*. Lima: PUCP, 1997 [1975], pp. 41-65.
- SCOTT, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". 1986. En *Género. Conceptos Básicos*. Lima: PUCP, 1997 [1986], pp. 13-29.
- STOKES, Susan Carol. "Etnicidad y clase social. Los afroperuanos de Lima 1900-1930". En STEIN, Steve (ed.). *Lima obrera II*. Lima: El Virrey, 1987, pp. 171-252.
- STOLCKE, Verena. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- TARDIEU, Jean Pierre. *Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII*. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997.
- TARDIEU, Jean Pierre. *El negro en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: PUCP-BCR, 1998.
- TRAZEGNIES DE, Fernando. *Ciriaco de Urtecho: Litigante por Amor: Reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: PUCP, 1981.
- TRAZEGNIES DE, Fernando. *En el País de las Colinas de Arena*. Lima: PUCP, 1994.
- TSCHUDI, Johann Jakob von. *Testimonio del Perú 1838-1942*. Lima: Consejo Económico Consultivo Suiza-Perú, 1946.
- VELÁZQUEZ CASTRO, Marcel. "José María de Pando y la consolidación del sujeto esclavista". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* n.º 23, 1996, pp. 303-325.

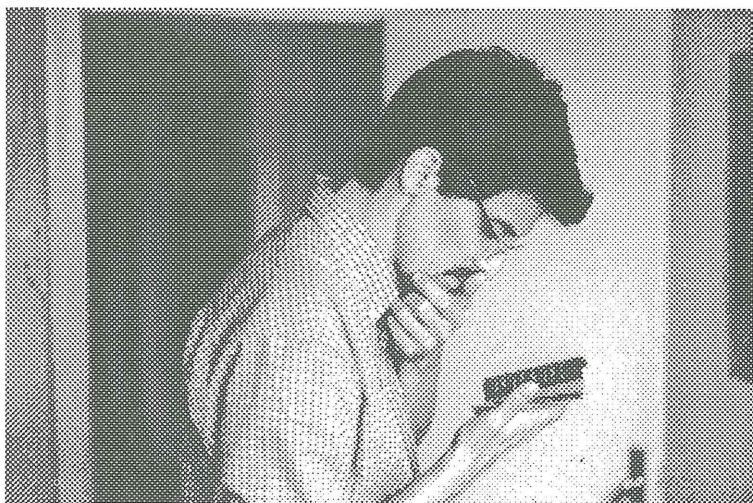
VIDAURRE, Manuel Lorenzo de. "Plan del Perú y otros escritos". En: *Colección Documental de la Independencia del Perú*. Tomo I: Los Ideólogos, vol. 5. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1974 [1823].

UN DESEO DE HISTORIA

NOTAS SOBRE INTELLECTUALES Y
NACIONALISMO CRIOLLO EN EL SIGLO
XIX A PARTIR DE

*LA REVISTA DE LIMA (1859-1863)**

Daniel del Castillo Carrasco



Daniel del Castillo Carrasco (1965-2000)

* Este texto corresponde a la tesis de Licenciatura en Sociología cuya revisión y edición corresponde a Eloy Neira y que ha tratado de respetar su forma original.

1. PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

En mi experiencia como sociólogo, dedicado en especial a cuestiones de cultura y literatura peruana del siglo XX, me di cuenta del vacío que existía en mi formación en cuanto a la historia intelectual anterior a nuestro siglo. Sobre todo en lo referente al siglo XIX. Este vacío tenía como uno de sus efectos el llevarme a utilizar con cierto descuido, o dar por sentado, ciertos términos y conceptos que en realidad siempre resultaron problemáticos.

Lo criollo, la cultura criolla, el pensamiento criollo, tan utilizados en ensayos y trabajos de literatura y sociología, aunque resultaban siendo términos que aludían a fenómenos y conflictos reales, imprescindibles para entender las tensiones culturales en nuestro país, carecían, al menos en mis trabajos, de la fuerza comprensiva suficiente para hacer más sólidos los argumentos, y traspasar los límites de la intuición, de la “aproximación” e incluso del abierto impresionismo conceptual. Evidentemente, el llenar este vacío requería en buena medida buscar el auxilio de los historiadores; y sobre todo de historiadores de la cultura. Pero me decidí como sociólogo, y por una mezcla de necesidad y curiosidad, a navegar por terrenos que no eran los míos, que me eran profesionalmente ajenos; es decir, por los terrenos del historiador. Me decidí a *ir a las fuentes*: en este caso *La Revista de Lima*, una revista que empezó a publicarse en 1859, y que tuvo mucha importancia en el proceso cultural peruano de mediados del siglo XIX.

Así, revisando por mí mismo una fuente del siglo XIX, creí poder entender más profundamente y de manera más vivencial el *pensamiento criollo*, y comprender procesos culturales que siempre me parecieron fundamentales para entender mi país; procesos que de distinta manera siguen condicionando lo que somos como sociedad. Y así, además, creí también poder fortalecer categorías y conceptos —como *cultura criolla*— que sé que seguiré usando en futuras investigaciones. La presente tesis

es pues el trabajo de un sociólogo metido a historiador. Espero en realidad recibir la crítica fuerte y rigurosa de los sociólogos, pero —y este es solo un deseo— cierta indulgencia —aunque no condescendencia— por parte de los historiadores. La indulgencia con la que se mira a un aprendiz.

Me gustaría hacer unos pocos agradecimientos. En primer lugar a mi amigo y profesor Gonzalo Portocarrero, que ha sido en estos años mi maestro en cuanto a reflexiones, lecturas, intuiciones. Siempre estimulándome a trabajar y a pensar con creatividad, y con sentido de comunidad, frente a la tentación del individualismo que tanto impera en nuestros tiempos. Gonzalo me ha dado además incondicionalmente su afecto y su tiempo. En segundo lugar, me gustaría agradecer a su esposa, Patricia Ruiz Bravo, que con su estímulo y su compañerismo, así como con su inteligencia y vitalidad, siempre me ha ayudado —y quizás sin que ella misma lo supiera— en los momentos de mayor agotamiento y desaliento.

Me gustaría agradecer también a mi familia, a mis hermanos y sobrinos, que son mi principal abrigo, y esa alegría cotidiana que muchas veces, en el apuro de labores y trabajos, pierdo de vista. Y me gustaría agradecer finalmente a Marissa Béjar, que ha sido en este tiempo mi ángel de la guarda.

2. INTRODUCCIÓN

La presente tesis trata sobre el discurso de nación y las ideas de modernidad de las élites criollas en los años 60 del pasado siglo, tal como se expresaron en *La Revista de Lima*. Aunque definir *élites criollas* en términos sustanciales y no meramente descriptivos es parte de lo que pretendemos hacer aquí, por el momento vamos a entender como tales a los grupos intelectuales de Lima, que se desempeñaron sobre todo en la actividad periodística, y que ejercieron una considerable influencia no solo en la política coyuntural, sino en los proyectos

e imágenes de país que se formularon en ese crucial período que es el último tercio del siglo XIX.

Nos han interesado en particular tres cuestiones. La primera, el discurso con que estos grupos ilustrados limeños de mediados de siglo intentaron conciliar su propia autodefinición como modernos, es decir, interesados en fundar una nueva comunidad ética, basada en la razón, la ciencia y la libertad política, y una realidad heredada caracterizada por inmensos abismos étnicos, conflictos de castas, rigidez estamental y explotación. Nos ha interesado rastrear el difícil equilibrio — en los discursos y en las subjetividades— entre el espíritu del *enlightenment* y la propia experiencia o vivencia de lo colonial.

Mantener este difícil equilibrio ha sido un componente central de la tradición del pensamiento criollo en nuestro país. Incluso ahora, cien años después, nos cuesta mucho integrar, dar sentido, a dimensiones tan distintas de nuestra existencia social como son las exuberantes realidades de la sociedad de la información, las éticas y estéticas posmodernas, y los rezagos coloniales, el racismo aún bastante duro, y los espacios de lo estamental, de lo autoritario-burocrático, presentes en buena parte de nuestro territorio nacional.

La segunda cuestión que nos ha interesado es el proceso mediante el cual se produjo la hegemonía cultural de Lima sobre el resto del país. Más precisamente, la hegemonía de lo costeño criollo sobre lo sureño andino. Esta fue quizás la operación intelectual más importante del siglo XIX, operación en realidad muy poco estudiada y, sin embargo, trascendental para entender lo que ideológicamente como país somos hoy.

La victoria política y militar de Lima sobre el sur del Perú, consolidada en los años 40 del siglo pasado, implicó también el ascenso de una visión y un proyecto de país, incluso de una sensibilidad, por encima de otras visiones, proyectos y sensibilidades provenientes sobre todo de las élites arequipeñas, cusqueñas y bolivianas, ubicadas, las dos últimas, en coordena-

das andino-céntricas, que de triunfar hubieran condicionado otro derrotero cultural para el Perú.

Como ya es consenso entre los historiadores, el triunfo de Lima implicó el triunfo de una forma de Estado en su matriz más burocrático-centralista, y en su espíritu más colonial-institucional —Lima fue después de todo el gran centro organizador del Virreynato—. La ciudad que organiza y administra sobre una *tábula rasa*, sobre un inmenso espacio de incivilización y barbarie: ese será un componente importante de la mentalidad triunfante, y que se expresará luego en muchas de las visiones, incluso las más progresistas, de los intelectuales limeños y criollos.

La Revista de Lima sale a la luz en el momento en que esta hegemonía cultural se está produciendo; se expresarán ahí entonces muchos de los elementos básicos de aquella. Más que la revista de una clase social, es la revista de un *espíritu*, el espíritu criollo del siglo XIX, el de la modernización aristocrática y centralizadora, de romanticismo nacionalista, y de orgullo étnico —aunque razonado— frente a lo andino caótico e inhóspito.

La tercera cuestión que nos interesa está muy vinculada a la anterior. Por encima de las ideas políticas y económicas específicas presentes en *La Revista de Lima*, hemos fijado la mirada en los imaginarios nacionalistas. Esos intentos llevados a cabo desde el espacio intelectual y emocional criollo limeño —triunfante— de repensar, redefinir —aunque quizás sería más exacto decir *inventar*— una *cultura peruana*, con tradición, con orígenes comunes, que al mismo tiempo nos dieran proyección a futuro.

Para la mentalidad de la época, de la misma manera como existía una Francia, una Inglaterra, ancladas en mitos, leyendas, y en la historia común de sus gentes, tenía también que haber un *Perú*, con igual sustancialidad, con igual carta de legitimidad ante el resto de naciones civilizadas y libres.

En *La Revista de Lima* se manifestará entonces el intento de *imaginar una comunidad* —para utilizar los términos de Benedict Anderson—, en medio de la fractura étnico-social y el caos político. Se expresará el *deseo de historia* de unas élites políticas e intelectuales, que si bien se encontraban más seguras existencialmente que a principios de la vida republicana, se hallarán bastante desconcertadas aún frente a este amplio país, en gran parte desconocido y amenazante.

La Revista de Lima, junto con el *Mercurio Peruano* y *Amauta*, forma parte de esas revistas hito de nuestra vida republicana, forjadoras de las ideas más consistentes sobre el Perú. De allí la importancia de abordarla. En esta revista escribió además buena parte de esa generación que afrontó la guerra con Chile, y que aunque quedó luego olvidada —generación derrotada a fin de cuentas—, dejó su impronta en el pensamiento del siglo siguiente.

En esta tesis intentaremos analizar solo una muy pequeña parte del inmenso caudal de propuestas, visiones, ideas, proyectos, presentes en la revista. Más que un esfuerzo de erudición —para el que no nos encontramos preparados— será uno de interpretación: proporcionar algunos elementos más para comprender el siglo XIX. Nos sumamos así, con un trabajo muy puntual, a la tarea emprendida desde hace algún tiempo por varios historiadores, que han sabido ver en el siglo pasado, sobre todo en su último tercio, algo más que esa *edad oscura* entre el fin del colonialismo y el comienzo de la modernidad; y que han identificado, en el pensamiento social de esa época, algunas de las matrices intelectuales más importantes para entender el siglo XX.

La tesis consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo, llamado “Ubicación histórica”, proporcionamos información al lector sobre la época en que se escribe *La Revista de Lima*, y desarrollamos nuestra hipótesis sobre el lugar de dicha revista en el proceso de consolidación de la hegemonía cultural de Lima, y de lo limeño, sobre el resto de espacios nacionales.

En el segundo capítulo, titulado “Los redactores, la generación”, proporcionamos al lector información sobre los intelectuales y periodistas que escribieron en dicha revista, y desarrollamos nuestra hipótesis sobre el nacionalismo romántico-literario de esa generación, y el *deseo de historia* como matriz fundamental de todos sus esfuerzos intelectuales.

En el tercer capítulo trabajamos temas específicos, identificamos discursos, ítems a lo largo de la revista. Discursos que luego veremos repetirse bajo distintas circunstancias como parte de todo un horizonte de pensamiento criollo. Estos ítems son primero “Incas e historia”, donde se muestra la retórica criolla de los “orígenes” de la nación peruana. Segundo, “República, plebe, indios”, donde se ve el precario equilibrio entre el espíritu del *enlightment* y la experiencia estamental-colonial, así como la desconfianza de las élites en los contingentes urbano-populares, en la llamada plebe; y desconfianza también en el campo andino, considerado como territorio dormido e incivilizado, casi como un “espacio vacío” aún por dotar de vida, por despertar. Y tercero, “Inmigración”, tema que recorre febrilmente buena parte del siglo XIX, y donde se pone de manifiesto el núcleo más duro de una concepción racista de la historia, y los sueños de los criollos limeños de dotarnos de las fuerzas espirituales y raciales, que en Europa supuestamente habían abierto una nueva época de civilización, libertad y progreso.

El cuarto capítulo son las conclusiones. Pero antes hago una breve explicación de cómo fui aproximándome al tema y a la revista —sobre todo a raíz de una investigación previa sobre cultura y horizontes de comprensión en J.C. Mariátegui—. Hago además en este cuarto capítulo cierto hincapié en lo útil que podría ser para la sociología aclararse históricamente ciertos términos —como *lo criollo*, o la *tradición criolla*, o el *pensamiento criollo*—; términos que a veces ella —la sociología— usa un poco descuidadamente.

3. UBICACIÓN HISTÓRICA DE *LA REVISTA DE LIMA*

La Revista de Lima —de aquí en adelante *LRL*— fue una revista quincenal, fundada por José Antonio de Lavalle y Arias, y cuyo primer director y principal inspirador fue el célebre médico y político José Casimiro Ulloa (Basadre 1993: 79). Apareció por primera vez en octubre de 1859, y siguió editándose hasta mayo de 1863.¹

En términos periodísticos su objetivo fue dar acogida a los numerosos escritos que no cabían dentro del formato de los diarios, sin que llegaran a ser propiamente libros. Y, según Lavalle —tal como explica en su nota editorial del primer número— venía a llenar un vacío intelectual en la vida limeña y nacional. Recordemos que en esos momentos en Lima existían periódicos dedicados centralmente a la coyuntura, tal como *El Comercio*.

El Comercio ya era un periódico importante en esa época, y proporcionaba información proveniente de todo el mundo. Pero al parecer se encontraba jalonado por las comidillas políticas del momento, e incluso por los enfrentamientos individuales que aparecían en una sección suya de “asuntos personales” —donde cualquiera podía acusar o difamar a otro en asuntos políticos, judiciales o económicos (deudas)—. Todas estas cuestiones lo habían convertido en un periódico demasiado “apasionado” y le ganaron fuertes críticas: lo llegaron a llamar “pasquín inmundo”, “clarín de difamación”.²

El Heraldo (1854-?), periódico de opinión, moderno y de estilo claro, había sido cerrado por Castilla en 1856. El resto de diarios de la época, al decir de Gargurevich, no estaban dedica-

¹ Hemos consultado 6 tomos de la revista, que llegan hasta 1861. Lima: Imprenta del Comercio, por J. M. Monterola

² Juan Vicente Camacho en *La Revista de Lima*. tomo II, p. 324. Véase también Gargurevich (1977: 28).

dos a formar opinión ni *crear cultura*, sino a presionar en causas muy precisas relacionadas con el manejo de la hacienda pública: “Los aristócratas fundan diarios y ponen su dinero para transformar el Estado, sin preocuparse demasiado por captar votos populares” (Gargurevich 1977: 28). Más allá de Lima, al parecer, el panorama no era mejor. En las ciudades principales el género periodístico no podía salir de la “gaceta” o el “folleto”: “el diarismo de influencia debía además radicarse en Lima o correr el riesgo de pasar desapercibido, pues el periodismo provincial no solo impactaba en una zona muy reducida” (Gargurevich 1977: 13).³

LRL aglutinó a un grupo heterogéneo y muy talentoso de escritores y periodistas de la época. Varios de estos escritores habían pertenecido a la célebre “Bohemia Limeña” —inicios de los 50—, adolescente, romántica y desenfadada, conocida por nosotros a través de la evocación de Ricardo Palma.⁴ *LRL* fue, como explicaba Basadre, el órgano de una élite intelectual; personas distinguidas por su condición social, o por su prestigio literario o profesional (Basadre 1993: 79). Y en ella se trataron temas de legislación y derecho, cuestiones internacionales, economía y política, ciencias sociales, historia, biografía, literatura, bellas artes, teatro, y también cuestiones coyunturales, anécdotas políticas y artísticas.

La publicación de *LRL* se corresponde con los últimos años del régimen de Ramón Castilla, con el inicio del ocaso de la “era del Guano”, y con el primer intento importante de organización del Estado-nacional. La Lima de entonces contaba con aproximadamente 96 000 habitantes; 40% “blancos”, 33% “indios”, 11% “negros”, y 14 % “mestizos” según las categorías de la época (Luna y otros 1993: 7 y ss.). El Perú contaba con algo más de dos millones de habitantes, la inmensa mayoría confor-

³ Esta última opinión de Gargurevich hay que tomarla con ciertas reservas: pueden estar mostrando un sesgo limeñista en el análisis.

⁴ Ricardo Palma. “La Bohemia de mi tiempo”. En *Tradiciones Peruanas*.

mada por los llamados “indios” ubicados al interior de las economías campesinas. La ciudad de Arequipa contaba con cerca de 20 000 habitantes, la de Huamanga con 9 000, la del Cusco con 8 000, la de Cajamarca con 7 000, la de Ica con 6 000, la de Piura con otros 6 000, la de Huancayo con 4,000, la de Huaraz con 4 000, y así (Maleta y Bardales 1988).

Nos encontrábamos —1860— en un período de cierta estabilidad política, en comparación con los años y décadas anteriores. Se venía abriendo, quizás en parte por eso, el espacio para un civilismo limeño de raíces fuertes, espacio que se consolidaría a fines de esa década. Recordemos que habían pasado solo 9 años desde que Domingo Elías, a la cabeza de su “Club Progresista”, había intentado organizar, al lado de los liberales más connotados del período como Pedro Gálvez y José Sevilla —todos ellos ligados al célebre colegio Guadalupe—, la primera tentativa de oposición política electoral —el primer germen de partido político— a los partidos militares, en esos momentos —1849-51— representados por Vivanco, Castilla y Echenique (Basadre 1994: 92 y ss.).

Los caudillos Vivanco, Castilla y Echenique habían sido los eternos rivales, y alrededor de este último se aglutinaban las fuerzas más conservadoras y antiliberales. Pero para la época que estudiamos la fuerza centralizadora de Ramón Castilla ya se había impuesto sobre las demás. Castilla era presidente por segunda vez gracias a una sangrienta revolución de signo liberal —aunque típicamente militar caudillista— que lo llevó al poder en 1855. Poder que logró afianzar, tras fuertes dificultades y brotes insurreccionales en su contra, recién en 1857.

Un escenario liberal se había abierto entonces en 1855 gracias a la vía armada, y tal se respiraba aún al voltear la década. En realidad de allí para adelante todo el pensamiento criollo limeño mantendrá un filón fuerte de liberalismo. En palabras de Jorge Basadre, en esos años, que corresponden con el ascenso de Castilla al poder, se incubó “[...] el más vasto movimiento

ideológico y social que ha habido en nuestra historia durante el siglo XIX” (Basadre 1994: 93). Con este auge liberal se producía, al menos en términos ideológicos, una suerte de segunda Independencia del Perú. De ahí en adelante un tipo de pensamiento abiertamente reaccionario como el del Padre Bartolomé Herrera ya no sería posible.

El substrato liberal sirvió de base para el afianzamiento de las élites culturales limeñas en sus sueños de organizar civilmente la República. Los intelectuales y políticos más importantes de lo que resta del siglo, incluso los más aristocráticos y conservadores, se formarán en este substrato. Pero lo paradójico para estas élites limeñas fue que su liberalismo germinó y se desarrolló al amparo de un proyecto estatal fuerte, autoritario, *tutelar*. Es decir, bajo la sombra de un caudillo como Castilla del que en el fondo, y a pesar de las múltiples desavenencias, dependían.⁵

El esfuerzo central del régimen de Ramón Castilla estuvo orientado, como es bastante sabido, al fortalecimiento del Estado asentado en Lima. El *Estado criollo*. Así, incrementó de manera considerable el aparato burocrático y el ejército, valiéndose de los ingentes recursos provenientes del Guano (Basadre 1983; Bonilla 1974). Y con el fortalecimiento del *Estado criollo*, se produciría también, a través de múltiples canales económicos, culturales, institucionales y personales, el fortalecimiento de la sociedad criolla.

Una Lima, amurallada aún, recobraba después de medio siglo la vieja confianza en sí misma como centro de poder. Luego de años de decadencia, ese peculiar mundo criollo, aristocrático y plebeyo a la vez —que tan bien nos describe Alberto Flores Galindo (1984) en su texto sobre la Lima del

⁵ Ignacio Noboa, importante escritor de la época, escribiría en *LRL*, comentando un intento de asesinato sufrido por Castilla en 1860, que “habríamos perdido la única autoridad que por lo menos merece nuestra resignación y nuestro silencio”, tomo I. P. 591.

XVIII—, recobraba identidad. Ese mundo de comerciantes hijos de la antigua aristocracia naviera; de tenderos y artesanos aliados a ellos en sus luchas contra extranjeros, ingleses y norteamericanos, ávidos de mercados fáciles, y contra “sureños jactanciosos”; ese mundo de burócratas y funcionarios acostumbrados durante siglos a mandar en todo el reino. Ese mundo se recomponía.

Se recomponía y recobraba una identidad que se había visto opacada por la miseria de las guerras de la Independencia y las guerras civiles, y por los proyectos separatistas y federativos —el más radical de ellos la Confederación Peruano-Boliviana (1836-39)— que los golpearon desde los inicios mismos de la Independencia. Podría decirse quizás que el Guano descubierto en las costas estaba haciendo posible una criollización de la nación peruana desde Lima, o, poniéndolo en las palabras más moderadas de Basadre, “acentuando el carácter costeño de la vida republicana” (1994: 119).

Esta suerte de reconstitución de Lima y de lo criollo coincidía con el proceso de modernización y cosmopolitización en los usos y costumbres, y sobre todo en la vestimenta, que se produce en Lima entre los años 40 y 50 del siglo XIX. Tal como nos cuenta Ricardo Palma, la Lima que él conoció en su infancia y adolescencia —los años 40— era una Lima aún virreynal por sus cuatro costados, hispana, y pobre: “Hasta 1850 se siguió viviendo, en Lima, la vida colonial, como en los días de los virreyes Abascal y Pezuela” (Citado en Holguín 1994: 382). La Lima de la era del guano, y que él vive ya siendo adulto, es por el contrario, la Lima afrancesada, que cambia definitivamente sus “tapadas” por el refinamiento y sofisticación de la moda europea:

Puede decirse que la moda de la saya y el manto imperó en Lima durante el larguísimo transcurso de cerca de tres centurias, sufriendo solo pequeñas modificaciones [...] Pero, como al

cabo todas las cosas tienen su fin, y no hay en este mundo nada inalterable, la saya y el manto, después de ese largo transcurso de tiempo, perdió completamente su imperio desapareciendo del todo a mediados de este siglo, en que fueron, al fin, destronadas por las modas francesas, las que, por lo visto, han sido más eficaces que las ordenanzas de los Virreyes y las prohibiciones de la Iglesia. (Prince 1992)

Evidentemente no solo fueron cambios en los usos y costumbres. Debajo de ellos estaban todas las transformaciones en cuanto a modernización urbana, edificaciones, e incluso alcantarillado —es decir el cambio de sistema de acequias y tuberías de barro por el de cañerías de fierro, que se inicia en 1857—.

La novedad de la Lima romántica de Castilla estuvo en la luz a gas, en los ferrocarriles, en las verjas de fierro que bordean los atrios de las iglesias de siempre y de los flamantes monumentos, en el embellecimiento de la alameda de los descalzos o el Paseo del Prado.⁶

Y en los edificios públicos, grandes edificaciones símbolos del Estado Criollo y la modernidad —sobresaliendo por encima de casas y calles de estilo básicamente colonial—, cuya construcción se lleva a cabo principalmente durante la era de Castilla.⁷

De esta época para adelante Lima intentará ser —al menos en la imaginación y el deseo— una ciudad modernizante y cosmopolita, y se preocupará permanentemente por estar sintonizada con las corrientes —y hasta vibraciones— culturales de Europa.

⁶ Pacheco 1895. Citado por Luna y otros (1993: 15).

⁷ *Ibid.* p. 16. Véase también Gunther y Lohmann (1992: 187 y ss.).

Podemos entonces hablar de un proceso de recriollización de la nación —es decir de la recomposición de Lima como eje cultural y político—, pero con un talante modernizador, europeizante, no arcaizante ni excesivamente hispanófilo.⁸ Recriollización que agudiza de manera fuerte las rivalidades con las élites y clases medias provincianas, por ejemplo arequipeñas: “Llegado el año de 1854 eran muchos los agravios que tenía que expresar la clase dirigente y el pueblo de Arequipa al de la capital de la República. Y tales agravios no eran nimiedades ni meras rivalidades entre el localismo sureño y el centralismo capitalino; eran cuestiones mucho más profundas” (Neyra y otros 1990: 473).

El historiador citado hace referencia a la época de la consolidación de la deuda interna, el favoritismo —para con las élites limeñas— y escándalo que implicó. Pero, remontándose más atrás, hace referencia a la derrota del proyecto Confederado —Confederación Perú-Boliviana—, que de no producirse hubiera significado una posición distinta de Arequipa en el plano nacional. Cita aquí a Francisco Mostajo: “[...] cuando en la República advino la Confederación, que si no la hubiesen derrumbado, habría sido Arequipa, tarde o temprano, la capital de ese sistema político, urbe tentacular en remoto futuro” (Neyra y otros 1990: 439).

Pero recriollización que también agudiza las rivalidades con las élites cusqueñas, que empiezan justo en ese período a elaborar una suerte de discurso “proto-indigenista”, fuertemente anti-limeño y anti-Estatal (Peralta 1994: 141 y ss.).

Recriollización de la nación peruana. Afianzamiento del espacio limeño como el espacio de la modernidad y el

⁸ Ya terminando el siglo se hará más evidente el denso vínculo cultural entre las élites criollas aristocráticas limeñas y la *Europa moderna*. Europa como referente, como imaginario central, y como substrato de un proyecto modernizador —en tensión con lo más tradicional y plebeyo del criollismo— llevado a cabo desde la “República aristocrática”. Véase Muñoz (1997) y Nugent (1992).

progreso, frente a provincias mucho menos efervescentes. Y es que, incluso en términos étnico-existenciales, se podría decir que las élites limeñas habían vivido a la defensiva durante las décadas previas. Algunos de sus representantes más connotados, como Felipe Pardo Y Aliaga, habían reaccionado rabiosa e históricamente frente a proyectos que los amenazaban étnicamente desde el sur. Recordemos solamente sus invectivas contra el caudillo Santa Cruz, jefe de la Confederación Peruano-Boliviana, llamándolo indio usurpador, indígena ordinario, Alejandro Huanaco, etc.⁹

Los intelectuales liberales limeños en auge, núcleo del cual saldría buena parte de los redactores de *LRL*, no podían evitar sustraerse de este escenario, de esta limeñidad en recomposición, y de alguna manera expresarla. Su liberalidad se construía en tensión con los otros espacios nacionales, regionales, que se mantenían en dinámicas la mayoría de veces opuestas a la capital, o en todo caso no convergentes. La sierra central, con sus ciclos de plata y ganadería, el sur andino, con sus lanas, y sus circuitos comerciales que los vinculaban más a la Paz que a Lima. Y esta tensión Lima-*provincias* se revestía, como hemos visto, tanto de amenaza política como étnica.¹⁰

⁹ El tema de la recriollización de la nación y el del afianzamiento de una conciencia criolla a mediados del siglo XIX, es trabajada por Cecilia Méndez (1993). De ese texto hemos extraído el caso del escritor Felipe Pardo y Aliaga como síntesis de una conciencia limeñista autoritaria y de marcado desprecio étnico. Pero su ensayo nos ha servido como uno de los ejes para construir toda nuestra línea de interpretación histórica.

¹⁰ Manrique (1990) hace hincapié en la imposibilidad de comprender el siglo XIX peruano sin abordar los espacios y las lógicas regionales. Por lo mismo, hace hincapié en la dificultad para pensar los procesos políticos y las crisis económicas en el Perú, tomando, como ha sido frecuente entre nuestros historiadores, solo como referencia lo que sucede en Lima y su espacio más inmediato. Refiriéndose a los trabajos de historias basadas solo en fuentes documentales de instrucción limeñas —como los debates parlamentarios—, Manrique nos dice: “En general, en un país tan escasamente integrado como el Perú del siglo XIX, solo excepcionalmente lograba el Estado reflejar los procesos históricos que rebasaban el ámbito

El liberalismo de estos intelectuales se reproducía dentro de determinadas coordenadas políticas: las delimitadas por un proyecto de poder como era el del Estado criollo, enfrentado a las potenciales y reales *revueltas, sublevaciones, alianzas* y programas políticos del sur. Proyecto de poder que en términos culturales implicaba también el establecimiento de un orden desde Lima, un trazo o diseño de nación realizado desde la ciudad capital.¹¹ E incluso —como veremos más adelante— de una linealidad histórica reconstruida desde una interpretación criolla-blanca del devenir nacional y republicano. Por más radical que se fuera en términos doctrinarios, la desconfianza del intelectual limeño hacia todo lo que provenía del espacio sureño andino era muy marcada. Quizás se podía encontrar también aquí los ecos de la revolución tupacamarista y una suerte de miedo atávico a lo andino (Flores Galindo 1980: 107 y ss.).

Al liberalismo limeño se le acusó siempre de ser contradictorio y hasta bastardo: “no excesivamente antimilitarista, por sus vínculos con los modernizadores pretorianos; ni excesivamente federalista, por su unión a un proyecto centralizador; ni minimalista, por su compromiso con la realización de un Estado más fuerte y extendido” (Gootemberg 1990).

Necesidad de modernizadores pretorianos que protegieran la hegemonía de Lima sobre el resto de la nación mediante programas centralizadores del Estado y a la vez

inmediato de la capital. De allí que el grueso de las historias “nacionales elaboradas exclusivamente en base al estudio de este tipo de fuentes documentales sea en buena medida, apenas historias de Lima”. Esta tendencia, a “limeñizar” la historia del Perú, tiene que ver también con los procesos culturales de criollización a los que venimos aludiendo. Véase más adelante.

¹¹ El tema de las ciudades latinoamericanas —sobre todo las que fueron centros políticos y administrativos durante la colonia— y sus capas de letrados, en su papel de organizadora, diseñadora y planificadora del orden social, sobre el *espacio vacío* de la incivilización, es magistralmente trabajado por Angel Rama (1980).

expansivos. Cabría añadir modernizadores pretorianos pero con capacidad para asumir proyectos ilustrados, que llevarán la civilización desde Lima, y que para hacerlo contarán con la capacidad de los intelectuales de la capital, dispuestos y prestos a diseñar mil bosquejos de país posible.¹²

Como habrá notado el lector estamos empleando, a lo largo de este trabajo, términos como élites criollas, sociedad criolla, sociedad limeña. Sin embargo, no hemos usado aún el término clase social, y no nos hemos acercado demasiado a una interpretación clasista, sino más bien cultural y étnico-regional, del siglo XIX.

Y esto es algo que puede resultar un tanto extraño, sobretodo tratándose de ubicar históricamente a una revista que fue considerada por importantes investigadores como el órgano de expresión de la plutocracia comercial limeña de la era del Guano, plutocracia que después fundaría el Partido Civil (Bonilla 1974; Cotler 1982; Kristal 1991).

La cuestión sobre el “carácter de clase” de *La Revista de Lima* fue resuelta de manera consistente por Jorge Basadre, cuando en la séptima edición de su *Historia del Perú Republicano* polemiza con la interpretación que sobre dicha revista da Heraclio Bonilla —y luego Julio Cotler— en su *Guano y burguesía en el Perú* (Basadre 1994: 75 y ss.). Esta pequeña polémica Basadre-Bonilla, que no se limita solo a *LRL*, ha pasado un tanto desapercibida, tal como bien indica Nelson Manrique (1990: 240).

Heraclio Bonilla afirmó en su libro sobre el Guano, que los escritores de *LRL* —nombra a cada uno de ellos— conforma-

¹² Se podría tal vez afirmar, forzando una especulación, que modernizadores pretorianos serán durante el siglo XX Leguía, Velasco y Fujimori. Todos ellos con capas de ilustrados y liberales detrás. Todos ellos dispuestos a defender a Lima de las incomodidades y amenazas provenientes del sur andino. En el caso de Alberto Fujimori, proteger a los limeños y al Estado criollo de la amenaza de un proyecto —esta vez criminal y reaccionario— como el de Sendero Luminoso.

ron un grupo de civiles encargados, a través de dicha publicación, de la labor de convencimiento y presión sobre los caudillos militares en beneficio de la clase terrateniente comercial, para ensanchar el poder de esta a través de la especulación financiera. Esta interpretación es luego asumida por Cotler en *Clases, Estado y Nación en el Perú*.

Basadre responde haciendo entre otras cosas un breve recuento biográfico de los redactores de *LRL*, demostrando la poca probabilidad, y en algunos casos la imposibilidad, de que estos escritores hayan tenido vínculos orgánicos con la plutocracia —algunos eran abiertamente reacios a ella, y cuestionadores radicales del sistema de concesiones guaneras—, y que además hayan efectuado una labor de presión política. Basadre expresa su desconfianza hacia algunas interpretaciones economicistas marxistas de la historia —más precisamente de los fenómenos culturales—, como la que, según él, efectúa el autor de *Guano y burguesía*.

Como es bastante sabido, los historiadores e investigadores que produjeron durante los años 70 —Bonilla entre ellos—, pusieron un particular énfasis en las burguesías y oligarquías peruanas para explicar fenómenos políticos y culturales de gran envergadura, incluso para dar nombre a regímenes y etapas enteras de nuestra historia, como por ejemplo “Estado Oligárquico”. Luego, ya en los años 80, se han construido interpretaciones un tanto más matizadas del tipo de articulación política y cultural que lograron nuestras burguesías y oligarquías, logrando una imagen menos compacta en términos clasistas, y más compleja del siglo XIX.

La crítica que la historiadora Rory Miller hace del “modelo oligárquico” —refiriéndose al período de fines del XIX e inicios del XX— quizás pueda ser aplicada al conjunto del siglo XIX. Ella nos dice que “en lugar de modelar el proceso político peruano en términos de alianzas de clase, más prometedor sería hablar de redes clientelísticas que ligan a políticos, representantes de grupos específicos entre los hacendados de la

costa, con representantes de los hacendados de la sierra. En esta formulación, las decisiones económicas fueron mucho más particulares y patrimoniales que universales y clasistas” (Citada en Jacobsen 1992).

En el campo de la comprensión cultural, durante algún tiempo las ciencias sociales modelaron el proceso peruano únicamente en términos de clases y alianzas de clase, como por ejemplo Efraín Kristal cuando explica el origen del indigenismo peruano en el siglo XIX, hablando de la casi completa funcionalidad de este discurso a las élites oligárquicas:

Hacia la década de 1860, los *intelectuales y políticos de la oligarquía exportadora* demandaban mano de obra india libre para la construcción de vías férreas, carreteras y puertos, así como la extracción de recursos naturales [...] formaron círculos intelectuales y publicaron un importante órgano, *La Revista de Lima*. Los *intelectuales del sector exportador* acusaban a la oligarquía latifundista de haber producido la degradación del indio. (Kristal 1991: 30, subrayado nuestro)

Pero quizás, sin negar todo el importante aporte de esta perspectiva, sería más conveniente hablar ahora, para comprender el proceso cultural peruano del siglo XIX, de “horizontes discursivos”. Horizontes que sintetizando evidentemente prácticas históricas —es decir, no generándose en el aire— dan articulación, sentido e identidad a amplios grupos sociales.¹³

¹³ El término “Horizonte discursivo” así como “Horizonte de comprensión” que utilizamos en este trabajo, lo hemos extraído de los aportes del filósofo alemán Gadamer. La relación entre discursos y prácticas la hemos tomado de Giddens (*La Teoría Social hoy*). Quizás podríamos ampliar más diciendo que por horizonte de comprensión entendemos a un conjunto articulado de discursos con los cuales una sociedad se hace inteligible a sí misma en determinado momento de su vida histórica. Por “discurso” entendemos las conexiones de sentido, la trama de significaciones, que organizan la intelección —dan realidad— y cargan valorativamente

Esto no significa eliminar el factor clase de la comprensión y reconstrucción analítica de una sociedad. Ni descuidar la capacidad que en determinadas circunstancias posee una clase social dominante, compacta y consciente, para generar proyectos culturales y discursos hegemónicos claros. Pero ese no es el caso del Perú del siglo XIX —ni de Lima—, ni siquiera de su segunda mitad.

La Lima de la segunda mitad del siglo XIX no fue articulada por una clase —o agrupamiento de clases— que haya sabido revestir su racionalidad económica —guanera o cualquier otra— de ropaje ideológico y político. *LRL* no fue el órgano de una clase compacta y consciente de sus intereses. La Lima del XIX fue articulada a niveles más sutiles y profundos: fue articulada a nivel de los imaginarios, de los discursos sobre los *otros* —allá lejanos, en las cumbres andinas—, de las visiones de la historia, de la conciencia étnica.

En revistas como *La Revista de Lima* estos discursos, estas visiones, se fueron componiendo, aclarando, asentando. También obviamente tensionándose y hasta contradiciéndose —por ejemplo con el caso excepcional y vanguardista de Francisco Laso—. Y en un siglo particularmente obsesionado con la Historia, y con las “fuerzas históricas” que daban orígenes a las naciones, las articulaciones discursivas que proporcionaron identidad al espacio limeño, a lo limeño —a lo criollo en su versión siglo XIX— estaban referidas en una proporción importante a las fuerzas históricas, civilizadoras y libertarias —de las cuales ellos se sentían representantes— que le hacían frente a la oscuridad, caos, arcaísmo, anarquía, que representaba sobre todo el espacio sureño andino.

Retomemos y resumamos. Si entre la Independencia y el gobierno de Castilla los sueños federalistas, regionalistas y de

determinada dimensión conflictiva de la vida social. Así, hay discursos sobre el poder y la autoridad, discursos sobre el orden —desigualdad, jerarquías—, discursos del *nosotros* —identidad—, etc.

las pequeñas aristocracias y burguesías provincianas —que fueron el sostén de los innumerables levantamientos militares (Guardino y Walker 1992)— pudieron haber tenido algún asidero, a partir de la segunda mitad del XIX, Lima volvería a ser el *centro de la república*, y la imagen criolla-limeña del Perú se haría hegemónica. La reconstrucción de la hegemonía limeña —de sus élites, sus redes políticas, su cultura, su sociedad— se produjo lentamente. Se basó no solo en el incremento del poder material y político otorgado por el Guano, sino en la capacidad de crear —o recrear— imágenes y discursos de nación, de procesar influencias culturales internacionales, de reconstruir, en fin, la *ciudad letrada*. Como bien nos dice Patricia Oliart:

La segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX fueron, por una serie de circunstancias históricas, un período privilegiado para la producción de imágenes y representaciones acerca del país. Fueron años de intensa y sistemática exposición de ideas, de creación de normas y reglas para la nueva nación. Muchos de los libros escritos por los intelectuales peruanos de entonces expresaron, entre otras cosas, la necesidad de definir y determinar las características del país y sus habitantes. (Oliart 1995: 73)

Lima como forjadora de las imágenes hegemónicas. Con ello se estaba retomando además una tendencia de *larga duración* iniciada a mediados del siglo XVIII. Recuérdese que lo más consistente de la llamada Ilustración Peruana —representada tan bien por *El Mercurio Peruano* y por Hipólito Unanue— germinó en el escenario cultural, o mejor dicho al amparo, bajo la protección, de la aristocracia colonial limeña. Aristocracia de carácter comercial, con un enorme poder económico y político sobre los demás espacios de la sociedad virreinal (Flores Galindo 1984: 54 y ss.).

Y con decir imposición de Lima, nos estamos refiriendo también al espíritu de sus élites: centralista y verticalmente ordenador, hijas estas al fin y al cabo del alto funcionariado colonial. Espíritu además progresista en tanto antifeudal, aristocráticamente ilustrado y siempre despreciativo del *oscuro* conservadurismo provinciano, aún cuando este se asumía liberal y revolucionario.

En ese sentido, el anticaudillismo y antimilitarismo — antimilitarismo morigerado como hemos visto en relación con Castilla— de los políticos limeños más refinados y sensibles, y de la tradición liberal en general, será en parte expresión del menosprecio hacia las provincias, mestizas e impredecibles. El civilismo de estas élites tendrá siempre la impronta de lo criollo limeño contrapuesto al *aventurismo* sobre todo sureño-andino (llámese Confederación, llámese después Piérola o Cáceres).

En este reinicio o refundación de mediados de siglo, encontramos en un lugar estratégico a *La Revista de Lima* y sus redactores. Ella expresará lo más sofisticado de un pensamiento que se pretende articulador de lo nacional, diseñador y constructor, tanto en el discurso y los símbolos como en la acción. Más que una revista de *clase*—como un tanto limitadamente han sugerido Heraclilo Bonilla, Julio Cotler y Efraín Kristal— encontramos que *LRL* es expresión de un *horizonte discursivo* que articula a diferentes capas de la sociedad limeña.

4. LOS REDACTORES, LA GENERACIÓN

En su cuestionamiento a las tesis de Heraclio Bonilla sobre el carácter de clase de *La Revista de Lima*, Jorge Basadre realiza, en su *Historia de la República del Perú*, pequeñas reseñas biográficas sobre los principales redactores de dicha publicación. Su intención fue, como ya dijimos, demostrar la poca probabilidad de que buena parte de los mencionados por Bonilla hayan tenido vínculos orgánicos con la llamada plu-

toocracia guanera y con los círculos financieros.¹⁴ Salvo el caso de acaudalados como Manuel Pardo, el resto de redactores son más bien intelectuales connotados provenientes de distintos círculos y con variadas posiciones:

La Revista de Lima fue por cierto, el órgano de una élite intelectual. Quiere decir que en sus páginas colaboraron personas heterogéneas, distinguidas por su posición social o por su prestigio literario o profesional. Cabría ubicarlos en la aristocracia (Felipe y Manuel Pardo, J.A. de Lavalle, por ejemplo); la antigua burocracia judicial o militar (Benito Laso, Manuel de Mendiburu); la abogacía (Luciano Benjamín Cisneros, Francisco García Calderón, Antonio Flores); la medicina (José Casimiro Ulloa); la ciencia (Hipólito Sánchez) y un grupo que cabe llamar intelectual profesional (el colombiano Próspero Pereira Gamba, el venezolano Juan Vicente Camacho, la argentina Juana María Gorriti, los peruanos Trinidad Fernández, Manuel Adolfo García, Armando de la Fuente, Ricardo Palma, Francisco Lazo y otros). (Basadre 1983: 79)

Y efectivamente, *LRL* alberga tanto al aristócrata e hispanófilo José Antonio de Lavalle, como a esa personalidad muy crítica y culturalmente desgarrada que fue la de Francisco

¹⁴ Resulta un tanto curiosa la poca comunicación existente entre las ciencias sociales y otras especialidades, como la historia de la literatura. Si Heraclio Bonilla le hubiese consultado, por los años en que escribió *Guanos y Burguesía*, a Augusto Tamayo Vargas sobre *La Revista de Lima*, este le hubiese señalado que dicha publicación fue una de las más importantes revistas románticas de su tiempo, junto con *El heraldo*, en todo caso, una revista articuladora de un *movimiento cultural*, más que representante de una perspectiva económica-social específica. A Tamayo le hubiese resultado muy inapropiada la tesis sobre la relación discursiva e ideológica entre *LRL* y la oligarquía guanera. Véase Tamayo (1992: tomo II).

Lazo, pintor y escritor. Abrigó tanto al pragmático e industrialista Manuel Pardo, como al romántico y plebeyo Ricardo Palma —que escribió ahí cinco de sus primeras tradiciones, o proto-tradiciones— (Holguín 1994). Poetas, juristas, médicos con influencia política como José Casimiro Ulloa, se dieron todos ellos cabida en dicho espacio.

Casi todos eran muy jóvenes. Lavalle, Pardo, Palma tenían alrededor de 27 años. Jóvenes eran también Casimiro Uloa, 30 años, y los hermanos Cisneros —Luciano y Luis— alrededor de los 20 años. Francisco Laso estaba a la mitad de sus treinta. Recibieron, sin embargo, la colaboración de escritores maduros como Ignacio Noboa, y la influencia de un consagrado de las letras, el hispanófilo, conservador y satírico criollo Felipe Pardo y Aliaga.

Felipe Pardo y Aliaga (1806-1868) ya fue mencionado en nuestro primer capítulo a propósito de la actitud criolla frente al proyecto Confederado. Es quizás la figura cultural más importante de los inicios de la República. Hijo de un funcionario colonial —Regente de la Audiencia del Cuzco— Pardo expresa al mundo criollo, que en medio de la vorágine republicana de guerras, caudillos, constituciones y discursos, sabe distanciarse un tanto de la retórica igualitaria, y mirarse descarnadamente —empleando la sátira como arma—, en todo su ser estamental y jerarquizante. El es el satírico con un pie en la colonia y otro en la república, que a pesar de creer en la Patria y en la Independencia, desconfía agresivamente de los proyectos utópicos enarbolados por salvadores y jefes liberales y revolucionarios (Tamayo 1992: 436).

Será considerado por Basadre como el conservador por excelencia, junto con Bartolomé Herrera (Basadre 1994: 100). Cecilia Méndez considera que en la producción literaria de Felipe Pardo “es posible distinguir de forma especialmente rica elementos de una ideología, que hemos llamado nacionalismo criollo, y que serán reelaborados y permanecerán vigentes

durante la mayor parte de nuestro siglo” (Méndez 1993: 28 y ss.).

Ese nacionalismo criollo consistirá básicamente en un intento de fundamentar la idea de Patria y Nación sobre el competente hispánico y limeño —contrapuesto a lo andino mestizo— de la sociedad. La libertad y la independencia, que hicieron posible nuestro inicio como país soberano, no podían erigirse en base a la abjuración de nuestra tradición española. Veamos el final de su “Canto a la Independencia de América” aparecido en la *LRL*. Después de calificar los tiempos coloniales como “siglos de mortal letargo”, Felipe Pardo nos dice:

Letargo sí, no dura servidumbre
 Ni infame esclavitud; antes mi lengua
 se anude en mi garganta
 que una sola expresión
 de la tierra lejana
 que fertiliza el Tajo y el Guadisma
 arroje impuro lodo
 Sobre su propio nombre: el nombre Godo.¹⁵

Pero además Pardo, en esta línea, se dedica a corroborar la existencia de jerarquías raciales y estamentales más fuertes que cualquier prédica o institución igualitaria. Jerarquías indispensables para estructurar el orden, y que no podían ser ignoradas por los liberales, postulantes de la “soberanía del pueblo”, a riesgo de caer en un verdadero caos. Aquí podemos traer a colación uno de sus poemas más famosos, citado en varios libros de historia de la literatura, y que apareció en *LRL*:

Aunque temo no baste mi talento
 Por afanoso que en la empresa incube,
 el Sanedrín bosquejaré, do estuve,
 costándome el reloj mi atrevimiento,

¹⁵ *LRL*, tomo I, p. 185 y ss.

Hierve tráfico torpe y fraudulento:
 llueven puñadas y empellones, sube
 de cigarros y alcohol en densa nube
 diabólica algazara al firmamento.

—¿Son tunantes? —¿Son locos? —¿Son
 muchachos?

—¿Son acaso borrachos?— Hay de todo:
 Niños, locos, tunantes y borrachos,
 que cumplen con la Ley; pues de este modo
 constituyendo electoral colegio,
 ejerce el Pueblo-Rey su poder regio.¹⁶

Como bien dice Cecilia Méndez —hablando precisamente de Pardo—, la producción literaria es parte del proceso de construcción de identidades colectivas y personales, “su asimilación puede tener tanto o más peso que la de los propios discursos historiográficos” (Méndez 1993: 29). Una sola imagen, poderosa, contundente, como la mostrada en este poema, podía tener más influencia que muchos discursos y proclamas. Y así lo experimentaron buena cantidad de criollos que se vieron expresados, y silenciosamente aliviados, en la sátira de Felipe Pardo.

Pero a pesar de todo, el proyecto —o la visión— de Felipe Pardo y Aliaga no podía resistir el empuje liberal que nos encontrábamos viviendo por estos años. Tanto para él, como para Bartolomé Herrera, estos son tiempos de derrota. Su lugar en *LRL* no es el de guía ni inspirador, sino más bien el de trasfondo irónico, desmaravillador. Pardo será derrotado por el liberalismo. Pero hará pagar al liberalismo peruano un precio por esta derrota: lo impregnará de un cinismo y una sensación de inautenticidad de la que jamás pudo despojarse.

El filón más fuerte de la obra de Felipe Pardo y Aliaga, la sátira, quedará como componente fundamental de la cultura

¹⁶ *LRL*, tomo I, p. 339

criolla. Así, cuando el criollo intente conciliar, en su espacio subjetivo, el mundo de las leyes y las instituciones formales por un lado, y las relaciones sociales reales —impregnadas de distancias, jerarquías, racismos abiertos o solapados— por el otro, utilizará las armas de la ironía mordaz, utilizará la “ambigüedad moral del humor”. Esto bien señala Gonzalo Portocarrero, en un estudio suyo reciente el personaje de la “China Tudela” (Portocarrero 1997).

Basadre nos hace una buena descripción de esta matriz intelectual y espiritual, cuando nos comenta los últimos trabajos de Felipe Pardo:

Planeó dos constituciones para el Perú: una en artículos y otra en octavas, una en serio y otra en chunga. La Constitución en serio revela su sagacidad de político que tanto contrasta con el dogmatismo de Herrera: la escribió cuando se reunió la Convención del 55, siendo comentada en 1859 por don José Antonio de Lavalle: reconoce el régimen republicano democrático, la abolición de las vinculaciones, las libertades personales, el Legislativo bicameral [...] La Constitución en verso revela más el fondo íntimo del pensamiento de Pardo: es un cuadro de la realidad política del país y una serie de consejos impregnados en la filosofía de su generación, de su desengaño y experiencia personales que se resumían en un prosaico ideal: el ejecutivo con buen garrote que diera orden y progreso a palos. (Basadre 1994: 102)

Felipe Pardo es el *trasfondo íntimo*, no solo de los conservadores, sino también de muchos liberales criollos del siglo XIX. TrASFondo que se revelaba cuando la pasión revolucionaria, luego de desventuras y percances, se trastocaba en desesperación. En todo caso, la mayoría de intelectuales de LRL, aun

discrepando con Pardo en muchísimos aspectos, asumieron su radical desconfianza frente a los proyectos provenientes del *lado oscuro* de la sociedad: lo indio, lo mestizo y lo andino.

El que escribe la nota editorial del primer número de *LRL* es José Antonio de Lavalle (1833-1893). El mantuvo una fuerte presencia en la etapa de consolidación de la revista. Lavalle es conocido básicamente por su labor como historiador costumbrista, biógrafo y como diplomático. Publicó en 1859 la biografía del precursor Pablo de Olavide. Publicó además dos volúmenes de biografías y retratos de los gobernadores y virreyes del Perú que ejercieron mando entre los años 1553 y 1824, y una Galería de Gobernantes del Perú independiente. También biografías de José Bravo y Lagunas, Pancho Fierro y Francisco Laso entre otros. Es autor además de *Mi misión en Chile*, texto donde cuenta su experiencia como diplomático en los oscuros momentos de inicio de la Guerra del Pacífico (Rivera 1980: 300, Tamayo 1992: 464).

José Antonio de Lavalle fue hijo de un general limeño —Juan Bautista de Lavalle y Zugasti— última autoridad virreinal en Arequipa (1825). Estudió en el Colegio Guadalupe y fue discípulo del historiador liberal Sebastián Lorente. Se inició muy joven (1851) en la carrera diplomática, y luego en la actividad periodística, siendo su principal obra la fundación y dirección de *La Revista de Lima* (Tauro 1987: 1147).

Lavalle es el aristócrata ilustrado. Al igual que Felipe Pardo y Aliaga —que fue su suegro—, en su vida intelectual y pública se harán manifiestos tres componentes espirituales. Primero, el recuerdo casi directo del orden colonial a través de su padre. Segundo, el nacionalismo criollo —con su “Idea del Perú” mercuriana— de los ilustrados del siglo XVIII. Tercero, una adhesión, más intelectual y principista que emotiva —voluntad más que corazón—, a la *República*.

Lavalle sabe, y así lo escribirá, que el antiguo régimen significó un abuso del poder español sobre las colonias. Pero no

está tan seguro que las instituciones de ese régimen —instituciones jerárquicas y estamentales— hayan sido malas. Piensa que quizás esas instituciones se correspondían con una realidad sociológica profunda —el de las razas, castas y estirpes que conformaban el Perú real—.

En todo caso tendrá sentimientos encontrados, y, quizás producto de ello, albergará una empatía natural hacia Felipe Pardo y su conservadurismo. Se convertirá en el introductor de Pardo en los círculos de *LRL*. El es el que hace la presentación de los poemas de este en la revista. El es el que hace el comentario a su propuesta constitucional en 1859.

La diferencia con Felipe Pardo estribaba en la sátira. Felipe Pardo afronta esa *realidad sociológica profunda* del Perú —que creían ver los conservadores— con ironía mordaz, con cinismo, con una imaginación satírica que provoca la risa cómplice —y también cierto desasosiego y desesperanza—. Lavalle carece casi por completo de estos atributos. Cuando afronta la realidad sociológica de las castas lo hace con brutalidad, con lo que hoy llamaríamos un abierto y agresivo racismo:

Inteligencia, civilización, robustez, energía y hermosura física se encuentran reunidos en los europeos [...] los negros, los chinos, los indios, los árabes etc. introducirían en el Perú un elemento de fuerza material; pero no fuerza intelectual [...] ¿A qué aumentar la variedad introduciendo chinos? ¿A qué aumentar el número y la fuerza de los negros? ¿A qué, por último, introducir una población que lejos de civilizar nuestras masas, las embrutezca y degrade más?¹⁷

Conservador en un tiempo de liberalismo y de avanzada, Lavalle optará por mantener distancia frente a las discusio-

¹⁷ *LRL*, tomo I, p. 809.

nes y luchas propiamente políticas. Pero su compromiso será abierto para con la *Patria*, con el país; a través de la carrera diplomática.¹⁸ Otra forma de mantener su compromiso abierto con la Patria fue intentando construir al Perú desde las letras. Fundamentar la nación en una historia y tradición de siglos que tenía que ser recuperada para el incierto presente. Para hacer este presente menos incierto, o para dotarlo de sentido. Aquí vemos, repetimos, rasgos del proyecto ilustrado del siglo XVIII, y también vemos manifestarse las enseñanzas de su profesor Sebastián Lorente en el Guadalupe, para quien “después de la Historia Sagrada, lo más importante era la Historia Patria” (Rubio 1990: 85 y ss.).

A mediados de siglo XIX las fuentes para hacer una “historia peruana” eran bastante precarias. Lavalle se quejará constantemente en las páginas de *LRL* de la oscuridad que rodeaba a nuestro pasado:

[...] en cuanto a la historia del Perú, cualquier cosa, por insignificante que sea, que sobre ella se encuentre, es un verdadero tesoro para el investigador, en la escasez de datos y noticias que existen, y en la oscuridad que envuelve uno de sus más largos y más interesantes períodos, la época colonial.¹⁹

Pero Lavalle y su generación poseerá un arma fundamental de su tiempo: La invención romántica. Frente al vacío de los datos, sobraba la imaginación, la intuición, la creatividad, la capacidad de ficción. Cosas que aterrarían a los positivistas unas décadas después. En esto compartía un elemento espiritual con Ricardo Palma y con Vicente Camacho —tradicionalistas ambos—, también redactores de *LRL*.

¹⁸ La diplomacia fue durante mucho tiempo en el Perú reducto de aristócratas, más comprometidos con el Perú que con los peruanos.

¹⁹ *LRL*, tomo II, p. 7.

Lo importante era crear el *sustento* de Patria. Y para unos intelectuales que cuando estudiantes se habrían embriagado de las lecturas del Sir Walter Scott, y de los mitos románticos de su tiempo, ese sustento se construiría en el terreno borroso entre literatura y *realidad*. Lavalle se convertiría, así, en un tradicionalista al igual que Palma. Pero un tradicionalista de raigambre aristocrática, mientras que Palma lo era de raigambre plebeya. La actitud, el estilo, la sensibilidad y la filosofía de ambos frente al pasado será distinta, porque tendrán orígenes sociales distintos, provendrán de distintas posiciones en el edificio colonial-republicano.²⁰

Ambos, Lavalle y Palma, se conocieron desde adolescentes. Compartieron los mismos espacios intelectuales, los mismos amigos, la misma Lima estudiantil. Compartieron también al mismo profesor Sebastián Lorente, y la misma formación romántica y liberal de la época. Además compartieron la misma fascinación por su ciudad, la ciudad de Lima:

[...] interés y curiosidad juveniles que produjo el tomar contacto con hechos y situaciones, restos materiales y otras manifestaciones pretéritas cargadas de misterio y de leyenda, y cuya realidad, aunque prosaica, se la imaginaron poética, idílica o soñadora en virtud de su natural y exacerbada fantasía. Lima era rica en testimonios coloniales capaces de inspirar la creación romántica [...]. Ciertamente fue una actitud nueva, o por lo menos inédita en cuanto a expresión colectiva, la que su generación demostró frente al entorno ciudadano, el cual descubrió cargado de historia y sobre todo de leyenda. (Holguín 1994: 142)

²⁰ La relación entre el tradicionalismo de Lavalle y de Palma fue trabajada, aunque un tanto simplificada —en relación al movimiento romántico—, por José Carlos Mariátegui en “El proceso de la literatura” (1975: 244 y ss.).

Aunque a veces Lavalle figura en la *bohemia limeña*, no fue propiamente un bohemio —quizás su talante no se lo permitía—, pero sí estuvo cercano a esos estudiantes revoltosos, y compartió su mundo de aventuras y chanzas.

La “Bohemia Limeña” (1848-1860), ya es hora de decirlo, es el núcleo central de esta generación, y la semilla de todo lo importante que se hizo en política, historia y literatura en la Lima de mediados de siglo y de la preguerra con Chile. Fue un grupo de estudiantes adolescentes románticos, amantes de la poesía francesa —Lamartine, Víctor Hugo—, las ideas iluministas y revolucionarias, y, fundamental, de la prosa legendarista y tradicionalista de Sir Walter Scott, con su concepción de nación fundada sobre hazañas míticas, personajes heroicos, pueblos fuertes, historia vital.

Grupo de estudiantes limeños, de distintos orígenes sociales pero habitando los mismos espacios y círculos; habitando la misma Lima intelectual y literaria, aldeana y colonial, por un lado, y cosmopolita, por el otro. Articulados sobre todo alrededor de los colegios de Lima: el Convictorio de San Carlos y nuestra Señora de Guadalupe, el Colegio de Medicina. Permeados, por lo mismo, totalmente de las polémicas doctrinarias de su tiempo, y de las luchas entre conservadores y liberales, de Herrera de un lado y los hermanos Gálvez del otro, a los que podían escuchar debatiendo en los mismos salones donde estudiaban.

Atentos además a las explosiones revolucionarias, a las sublevaciones; entusiasmándose por uno u otro caudillo, por Echenique, por Vivanco o por Castilla. Y articulados también por la actividad periodística febril de esos años, periodismo, en su caso, a un paso de lo colegial y lo serio (Holguín 1994: 381).

La Revista de Lima es, desde cierto punto de vista, la revista de esos colegiales cuando llegaron a ser adultos. Ya habían ensayado previamente, 10 años atrás, con la publicación de *El Seminario de Lima* (1848), publicación que solo tuvo dos números y que es considerado por Ricardo Palma como el

origen de la “Bohemia”.²¹ José Casimiro Ulloa —en esos momentos con solo 19 años— junto con Arnaldo Márquez y Nicolás Corpancho —adolescentes ambos—, fue el que la sacó adelante. Y el mismo la volvería a sacar adelante —al lado de Lavalle— más seria y política, bajo el nombre de *Revista de Lima*, una década después.

José Casimiro Ulloa (1829-1891) es una figura central de ese grupo generacional, y tal como lo indica Basadre, el inspirador de la *LRL*. Estudió en el Colegio de Medicina de Independencia, graduándose en 1851 (Holguín 1994: 142). Fue ese mismo año a Francia, comisionado por el gobierno peruano para estudiar la organización de la enseñanza médica. Estuvo pues en ese país en uno de sus periodos más importantes: el de la dictadura de Luis Napoleón Bonaparte, y el aplastamiento de las instituciones liberales republicanas, después de la efervescencia revolucionaria de 1848.

A su regreso lo encontramos ya maduro y poseedor de un liberarismo convencido, vital y sobrio al mismo tiempo. Simpatiza con el movimiento revolucionario iniciado con Castilla al igual que muchos de los miembros de su generación. Mirará con atención tanto al radicalismo proto-socialista de un Francisco Bilbao, como las posiciones más morigeradas de un José Simón Tejada. Fue, llegando a sus treinta años, Secretario de la Comisión Fiscal del Perú en Francia, y como tal se hizo enemigo del sistema de concesiones del guano, y, años después, enemigo acérrimo de Manuel Prado y el civilismo (Tauro 1987: 2145).

Casimiro Ulloa es el liberal consistente, el más informado sobre cuestiones de Estado. Mientras que Lavalle representa

²¹ Sobre “La Bohemia Limeña” véase Holguín (1994: 139 y ss.): “Ciudad pequeña con centros de desahogo y comercio intelectual contados y conocidos, la pintoresca capital peruana no ofrecía obstáculos insuperables para que los “Bohemios” entablaran rápidas y constantes relaciones entre sí respaldados por sus compartidas aficiones”.

a la aristocracia ilustrada, comprometida solo en parte con el liberalismo. Ulloa es el pro-hombre de la clase media progresista, liberal, ponderada. Capaz de juicios reivindicativos sobre los “indios”, capaz de una comprensión histórica un tanto más abierta, y menos esencialista, sobre la situación subordinada de los campesinos indígenas en la vida republicana.

Su liberalismo consecuente lo llevaba a repudiar íntimamente toda forma de dominación que aplastara el espíritu del hombre. Como la que se había llevado a cabo sobre el individuo de los Andes. El investigador Gustavo Buntix —en un trabajo sobre el escenario cultural de mediados del XIX— encontró un texto de Ulloa en *LRL* en el que justamente se muestra esta concepción básica, principista, pero también producto de cierta meditación histórica, sobre la situación del indígena:

En otro aleccionador contexto —el comentario a los libros históricos de Lorente— Casimiro Ulloa habla del “aire de vejez” que supuestamente caracteriza “la fisonomía de ciertos indígenas”, y las teorías que ello ha motivado sobre un origen del hombre americano anterior al europeo. La explicación de Ulloa es más práctica y política [...] ‘estas ruinas de la humanidad no han sido obra gradual y lenta del tiempo que gastará un día las razas como gastará la tierra, sino la obra impía y violenta de los hombres, el triste sello de la servidumbre, tan fatal a la organización como a las dotes del espíritu’.²²

Sin embargo no podemos hablar de un Casimiro Ulloa indigenista. Existe cierta ambigüedad en otros momentos de su reflexión, que nos hacen ver que a pesar de su progresismo, no llegó a escapar al horizonte de comprensión de su época. No parece querer discutir con demasiado énfasis lo que en esos

²² José Casimiro Ulloa en *LRL* tomo VI, citado en Buntix (1993).

momentos se pensaba como natural: la inferioridad del indígena. Un ejemplo es cuando suscribe plenamente un artículo, no suyo, sino llegado a la redacción de *LRL*, entre cuyos párrafos aparece esta frase:

En el Perú cuya debilidad es indisputable, no rige el Derecho de Gentes, sino en cuanto a las obligaciones pasivas que impone: su población es diminuta; *la raza indígena es inferior a la europea*, y es bien claro que si la migración [europea] fuese copiosa ella tomaría un carácter absorbente y dominante.²³ (Énfasis nuestro)

Aún así, en otro artículo suyo aparecido en *LRL*, no vacilará en hacer una defensa férrea de los “indios”, frente a los abusos cometidos por muchos hacendados en las zonas serranas, coaccionando sus libertades básicas: “La libertad del indio [...] es tan sagrada como la de cualquier blanco [...] El trabajo debe ser libre para ser fecundo” (Citada en Kristal 1991: 30).

Ulloa jamás se adscribiría a los que, antes y después de él, llamarían al indio una “máquina de trabajo”, o “ser abyecto y degradado”. Quizás su actitud puede ser calificada como de auténtica preocupación liberal, solidaridad al mismo tiempo íntima y distante —actitudes que también poseerán intelectuales de las clases medias limeñas en el siglo siguiente, con respecto al tema rural—. Esperanzado además en que el progreso político y económico iba por sí mismo a elevar la condición de estos conciudadanos.

El espíritu de *LRL*, su proyecto cultural e histórico, no puede ser entendido sin el aliento que le dio José Casimiro Ulloa. En la ideología criolla del XIX, el representa el punto medio entre el aristocratismo ilustrado de un Lavalle, y las posiciones más disruptivas de, por ejemplo, un Francisco Laso.

²³ *LRL*, tomo I, p. 312.

Francisco Lazo (1823-1859), hijo del precursor de la Independencia e ideólogo liberal Benito Laso, escribió también profusamente en *LRL* Estudio en Arequipa dibujo y pintura, y fue discípulo de Ignacio Merino. Viajó a Europa en 1843 y regresó en 1849. En *LRL* escribirá también sobre sus experiencias en el viejo continente. Deseoso de conocer el paisaje de los Andes, los tipos humanos y las costumbres del país, recorrió pueblos y ciudades del sur. Una suerte de peregrinación hacia el *Perú desconocido*, que hicieron y seguirían haciendo después muchos limeños. Se estableció otra vez en Europa, París, entre 1852 y 1855 (Tauro 1987: 1144).

Francisco Lazo es el pintor de *El Habitante de la Cordillera* y de las famosas *Pascanas*. Figura central de la plástica del siglo pasado, junto con Ignacio Merino y Luis Montero. Hombre desgarrado y visionario, precursor del siglo XX peruano en relación a la búsqueda existencial, imaginaria y vital de lo andino desde la realidad de las urbes criollas.²⁴ Pero además cuestionador inteligente y profundo de la sociedad estamental, del racismo y de las posiciones más reaccionarias de su época.

Ya antes de la aparición de *LRL* había sacudido a sus contemporáneos con su célebre folleto *Aguinaldo para las señoras del Perú* (1854), donde hace una de las críticas más severas y certeras que se han hecho a la educación peruana, y que molestó por aquel entonces al gobierno echeniquista. Folleto que logró el apoyo y entusiasmo de los "Bohemios", y entre ellos la simpatía de Ricardo Palma.

Lazo es fundamental para entender el espíritu límite de lo criollo: lo criollo cuando llega a sus contradicciones y abismos. Pone en *LRL* la nota disruptiva, descentrante. Es el prefigurador de una radicalidad social más que política. Su visión de sociedad posible se alejó un tanto del imaginario criollo más centralista y etnocéntrico. La ironía que refleja en sus artículos llega a ser desconcertante. Sus retratos sobre el

Perú y los peruanos, son sabios. Se le podría considerar un sociólogo culturalista *avant la lettre*.

Trabajaremos a Francisco Laso, en sus concepciones sociales y políticas, y de manera más detenida, en el capítulo tercero. El es para nosotros, repetimos, una de las figuras de vanguardia más fascinante del siglo XIX, y ameritaría por sí mismo trabajos de mayor profundidad, como los que felizmente ya vienen realizando Gustavo Buntix y Natalia Majluf.

Ricardo Palma (1833-1919) también escribe en *LRL*, llegando a ser incluso director de la publicación en su etapa final. Escribe tanto poesía como pequeñas tradiciones que prefiguran su trabajo posterior (Holguín 1994: 619). También había pertenecido a la “Bohemia limeña”, y será a lo largo de su vida la expresión más importante del espíritu romántico criollo en busca de patria, de raíces de suelo, de “historias” más que de historia.

Mientras que Lavalle expresará, como veremos en el capítulo posterior, un romanticismo historicista de carácter hispanizante —el intento de reconstruir imaginariamente al Perú desde las clases españolas y los personajes criollos— Ricardo Palma en *LRL* será expresión de un intento de fundamentación plebeya de la nación. Plebeya criolla, porque, a diferencia de Laso, su relación existencial con la cultura andina no escapó de los marcos —y los prejuicios— clásicos de su época.

Manuel Pardo (1834—1878) es la otra celebridad en *LRL*. Hijo de Felipe Pardo y Aliaga, se educó mayormente en el extranjero, y estuvo en contacto directo con el progresismo y el industrialismo europeo, llegando a estudiar incluso con uno de los discípulos de Saint Simón. Pardo es la aristócrata que se da cuenta que el futuro está en la máquina, en la expansión productiva; que la civilización avanza a ritmo del ferrocarril.²⁵ Civilización avanzando sobre el *páramo* andino. Considera que

²⁴ El texto fundamental aquí es el de Buntix (1993).

²⁵ Sobre Manuel Pardo véase Mc Evoy (1994).

la política hasta hora ha sido discusiones un tanto estériles —y ahí expresa cierta desazón propia de su tiempo— y que es el pragmatismo y el progresismo el que nos hará fortalecernos como República. Escuchémoslo en *LRL* hablar sobre el congreso de 1860:

El Congreso de 1860 es fiel intérprete de la actual opinión del Perú. En ella la sed de mejorar materiales lo domina todo. Pudo haber un tiempo en que los principistas alucinaron a los pueblos con sus sistemas de política de secta. Hubo un tiempo en que el Perú creyó en la necesidad de una Constitución, hubo un tiempo en que el Perú creyó en la posibilidad de tener una Constitución, pero tras la esperanza vino la fría lección de la práctica inexorable y no tardó la época en que los pueblos se dijeron al oído sin que nadie se atreviera a repetirlo en alto voz ¿Para qué queremos una constitución? ¿Para qué sirve una constitución? ¿Las constituciones malas empeoran nuestra suerte? ¿Las constituciones buenas alivian nuestros males? Las Constituciones son por ahora una letra muerta [...].²⁶

Manuel Pardo también es el acaudalado, el plutócrata que defenderá el derecho de los *nacionales* a apoderarse de las concesiones guaneras. Su presencia en *LRL* es la principal causante de que se haya identificado a dicha publicación con la oligarquía del guano. Fue bien amigo de varios de los redactores, y muchos de estos simpatizaron y apoyaron diez años después a su Partido Civil.

Nos gustaría señalar también entre los redactores de *LRL* a los bohemios Juan Vicente Camacho (1829-1872), los

²⁶ *LRL*, tomo III, p. 100.

hermanos Luis y Luciano Benjamín Cisneros, y a Manuel Nicolás Corpancho (1831-1863). El primero, Camacho, trabajando paralelamente con Ricardo Palma en la “tradición” como género literario, y ayudando a darle forma desde *LRL*. De paso contribuyendo a forjar desde el trabajo ficcional una suerte de substrato nacional criollo. Luis B. Cisneros es el gran poeta “nostálgico, sosegado y profético a la vez” de esa generación, luego sería funcionario y diplomático (Tamayo 1992(2): 501).

Manuel Nicolás Corpancho, poeta y dramaturgo, es también una figura clave en el movimiento cultural articulado alrededor de *LRL*. El expresa, desde el punto de vista que nos interesa aquí, el puente entre política y cultura, entre un proyecto de poder como fue el de Castilla, y un proyecto ideológico cultural, liberal romántico y nacionalista, como el de los bohemios de *LRL*. Corpancho fue Secretario de Castilla y buscó la ayuda gubernamental para la tarea cultural.²⁷

Se establecían así lazos difíciles, complejos, sujetos a múltiples mediaciones y tensiones, entre un proyecto de Estado Criollo y los intelectuales que expresaban en ese momento lo más creativo de la sociedad criolla limeña. La base para estos lazos era la necesidad de un *discurso del Perú*, que se medía en términos de una Historia peruana, una Literatura nacional. *Era el movimiento romántico el que se encontraba en capacidad de imaginar construir esa historia*. Y sus intelectuales lo hicieron, intentando fusionar la matriz histórico interpretativa europea, ilustrada y romántica, con la experiencia peruana.

Pero la experiencia peruana era una experiencia colonial. Y ellos se encontraban, queriéndolo o no, y a pesar de toda la radicalidad y sensibilidad que podían mostrar, en el lado de

²⁷ “En la Secretaría del Libertador un poeta de 25 años, dulce de carácter, delicado y casi infantil en la figura, como lo describe Palma, pero lúcido y penetrante, con un talento versátil, inquieto, establecía un nuevo puente entre el gobernante y la intelectualidad romántica” (Tamayo, 1992(2): 484).

los dominadores, en Lima. La Lima aristocrática, antiguo centro del poder virreinal, intentando recuperar sus viejos blasones. Y desde ahí pensaron e imaginaron *Patria*.

Lo cual implicó, en términos generales, primero una substancial ignorancia de la realidad andina, y por lo mismo un discurso fofo, básicamente despectivo, paternal sino prepotente, con respecto a los “indios”. Y segundo, una sustancial incomodidad frente a la realidad de la “plebe” criolla y mestiza. Incomodidad que intentó ser llenada con la pasión política —la de los liberales radicales—²⁸, o con el sarcasmo —actitud básica de los aristócratas ilustrados—.

Con todo, el de *LRL* es un grupo intelectualmente consistente. Poseía todos los elementos para hablar de —usando un término más cercano a nosotros— “proyecto cultural”. A través de artículos de distinta índole, sobre geografía, historia incaica y virreinal, economía, pintura, relaciones internacionales, políticas de inmigración, etc., uno nota ese deseo de componer este “discurso del Perú”, una historia integral, total, basada tanto en los cánones científicos de la época —la *empiría*— y a la vez impregnada de los sentimientos y los ideales del romanticismo y el nacionalismo.

Sentimientos e ideales que habían inundado la literatura alemana e inglesa desde fines del siglo anterior, y la literatura francesa iniciado ya el XIX. literaturas que exaltaban *raíces*, las *energías*, las mitologías y baladas populares y nacionales, y que nuestros redactores de *L.R.L* conocían a profundidad.

Existía el deseo en los redactores de *LRL* de componer una historia que, dando consistencia al pasado y al presente, pusiera a la “patria” peruana, con todo lo que tenía de particular, en movimiento, junto y a la altura de las ondas nacionales de lo

²⁸ “El Perú responde con una generación que escapa del paisaje del hombre peruano, pero que trata de cimentar su obra sobre la libertad y la Pasión” (Tamayo, 1992: 485).

que ellos llamaban el orbe civilizado. Esta era una operación simbólica fundamental para élites que —consciente o inconscientemente, y dentro todavía de un romanticismo casi adolescente— querían asumir la dirección espiritual de un país. En esta labor de composición, de invención, se mostraban continuadores de Hipólito Unanue y José F. Sánchez Carrión, los primeros en elaborar —entre fines del XVIII e inicios del XIX— una retórica sobre la singularidad del Perú *en la historia*.²⁹

En esta búsqueda por componer un discurso histórico integral se encontraba impregnados de un sentimiento casi adánico:

Un país como el nuestro [...] que casi puede decirse que carece de prensa, cuya literatura está aún en la infancia [...] y que sin embargo tanto necesita de prensa y de libros, porque todo esta en él por crear, en la política como en la historia, en la administración como en la literatura, en las ciencias como en las artes.³⁰

²⁹ Solemos considerar la generación a la que pertenecieron los redactores de *LRL* como una generación fracasada —y aquí seguimos evidentemente a Manuel Gonzales Prada—. Sin embargo, los miembros de esta generación afirmaron un lugar discursivo, un punto de enfoque, una *mirada desde*, que, como estamos tratando de argumentar, condicionó incluso buena parte del siglo XX peruano. Dicha generación llegó a conocer, es verdad, brutalmente sus límites al llegar la Guerra con Chile. Los límites de su proyecto fueron los límites, más que de su clase, de su conformación étnica y cultural. Fueron los límites, ahora lo sabemos bien, de *lo criollo* en sí mismo como propuesta de lo nacional. A pesar de su imaginación y coherencia, no pudieron construir verdaderos puentes con ese Perú mucho más grande que ellos mismos. Pero partes fundamentales de su visión se mantendrían presentes incluso en sus detractores políticos posteriores. Desde que ellos, la generación de *LRL*, aparecieron en escena, una óptica, una posición, un espíritu, una *historicidad* criolla —limeña— dominaría nuestra vidas de país, nuestros proyectos, nuestras rebeliones, nuestra *modernidad*.

³⁰ José Antonio Lavalle, en el primer número de *LRL*. tomo I., octubre de 1859.

Si la modernidad tiene de Adán y de Fausto, ellos se afirmaban como modernos. No porque renegaran de alguna herencia, o de la tradición —de hecho no lo hicieron, aunque se ubicaron críticamente frente a ella—, sino porque se sabían demiurgos, diseñadores de un inmenso país, *espíritus ilustrados* poniendo en movimiento la Historia, en medio de lo que ellos veían —envueltos en sus propios prejuicios— como pura oscuridad e ignorancia.

Componer una trama histórica, dar cuenta de nuestra singularidad y universalidad a la vez, y conectar así discursivamente a nuestro país con el inmenso movimiento de transformación y liberación humana que ellos sentían se estaba llevando a cabo, a escala planetaria, desde la Revolución Francesa. He ahí resumido su proyecto.

Gracias a la épica de la Guerra de la Independencia podíamos sentirnos parte de ese movimiento. Teníamos también nuestros héroes de la libertad; éramos contemporáneos de las revoluciones europeas. E incluso, en varios sentidos, antecesores. Pero el caos político que sobrevino, la inmovilidad productiva, la así llamada *indolencia de las razas autóctonas* —léase indios—, todo ello conjuraba, dentro de su visión, contra lo ganado, y amenazaba con ponernos en el grado de los *pueblos sin historia*, parte de la barbarie, la incivilización. Esta amenaza preocupaba obsesivamente a nuestros redactores de *LRL*, y se manifestaba, por ejemplo, en los artículos sobre política exterior.

Y es que más allá de la lucha discursiva por la historia, de la carrera por civilización representada en los ideales de la ilustración y las imágenes del romanticismo nacionalista, más allá de todo ello existía el *demos criollo real* y los *indios*, como realidades refractarias al discurso. Existían los múltiples colores y rostros de la urbe limeña, las muchedumbres seguidoras de caudillos; las aglomeraciones bulliciosas alrededor de las mesas electorales. Existían las castas y los barrios de indios, existían los mestizos y lo *mestizo* como realidad siempre desbordante.

Existían el desorden, la mezcla, la ambigüedad, lo que no es “ni uno ni otro”.

Todo eso, para la inmensa mayoría de intelectuales del período, y también para nuestros redactores de *LRL*, resultaba generalmente amenazante porque no se dejaba capturar por las categorías de la época: categorías que hablaban de razón, de lógica, de principios triunfantes y, al mismo tiempo, de pueblos homogéneos y fuertes, de energías nacionales y raciales claras. Cómo escribir una *historia del Perú*, a la manera como existía una *historia de Francia* por ejemplo, con todo este inaprehensible material.

Esto es muy importante. El horizonte en el que nos encontramos es el del occidente ilustrado y romántico de mediados del siglo XIX; que cree que la dinámica del mundo se explica tanto por un movimiento de ideas —libertad, democracia— y la expansión de la razón, como por el accionar de energías nacionales y raciales —la idea de pueblo o *volk*— que en último término eran los mejores depositarios de esas ideas nuevas. Hegel la había establecido de manera insuperable:

La encarnación del espíritu es a la vez una realidad individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad solo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal. El individuo no podría realizarse plenamente sino participando en aquello que lo sobrepasa y lo expresa a la vez, en una familia, en una cultura, en un pueblo. Solo así es *libre*. (Citado en Hypolite s.d.)

El gran iniciador de la investigación histórica, Francois Guizot, explicaba en 1820 que parte de la dinámica de la Revolución Francesa se debía a una confrontación entre los Galos y los Francos, las dos razas o pueblos que originaban la nación francesa. Lo racial, pues, al lado de lo social. Y este otro

célebre historiador, Jules Michelet, iniciaba en 1831 su famosa *Historia de Francia* con un capítulo sobre las razas (Poliakov 1974: 31 y ss.).

La Europa de inicios del XIX experimentaba —y esto es parte fundamental del romanticismo— el auge de las historias y leyendas sobre celtas, sajones, francos y galos, sobre las *razas germanas*, las *razas mediterráneas* y la *latinidad*. Los héroes de la razón y las luces se confundían con los héroes de la sangre. Se creaba así un relato ilustrado y romántico al mismo tiempo.³¹

Este relato ilustrado y romántico entraba aquí, en nuestro país, en una tensión subterránea con lo criollo. Tensión con el núcleo mismo de lo criollo, que a pesar de los enormes esfuerzos por mirarse en el espejo de España se intuía profundamente otro, oscurecido, imposibilitado de cualquier pretensión de pureza o sueño de unidad ancestral, legendaria. Rodeado, penetrado, atravesado además por la indígena, que no era sino la dimensión otra de él mismo.³²

Nuestras élites intelectuales, criollas, limeñas, y nuestros hombres de *LRL* experimentaban una tensión, que tenía que ser resuelta discursivamente, entre el movimiento de ideas revolucionarias —y los pueblos que supuestamente las encarnaban—, y nuestra *prosaica* y mestiza realidad. Tensión entre por un lado la razón, la libertad, la república, las fuerzas *nacional-raciales* civilizadoras que en otros lares habían abierto, presunta-

³¹ No deja de resultar esto paradójico desde nuestra perspectiva actual. Nosotros veremos a nuestros padres ilustrados, sobre todo franceses, porque nos enseñaron a poner la *razón* por delante, como arma contra prejuicios e ideologías opresivas. Sin embargo, para los contemporáneos de las Revoluciones Burguesas, iniciadas en 1789, era perfectamente posible hacer coincidir la más firme y rabiosa defensa de la razón con el más acendrado racismo (racismo desde nuestro lenguaje de hombres de la segunda posguerra mundial). Esta temática es espléndidamente tratada por Alejo Carpentier en su novela *El siglo de las luces*.

³² “La construcción de una identidad criolla es también la invención de una alteridad indígena” (Buntix 1993: 45).

mente, una nueva época para la humanidad, y le habían dado a esta un nuevo *horizonte ético* —una ética de la historia— y por el otro el *ethos* urbano limeño, la realidad concreta y visible, la comunidad peruana.

Comunidad vista —y aquí el lado más aristocrático (Lavalle) de la intelectualidad de LRL salía a la luz— generalmente como desordenada e inasible, *debilitada* por la mezcla, la bastardía, al mismo tiempo que anclaba, engarzada a un *no pueblo* de habitantes indolentes y moralmente aplastados, como se pensaba que eran los indios.

Resolver esta tensión era *desear una historia*. Y esto implicaba realizar diversas operaciones intelectuales. Realizar intentos creativos y consistentes —desde luego dentro del horizonte cultural de la época— por razonar un devenir, o imaginarlo. Y, muy importante, ubicarse ellos mismos, los criollos en Lima, como elementos centrales de ese devenir. Aquí es donde poder, proyecto político y cultura coincidían.

Resulta fascinante para cualquiera que pasa revista a *La Revista de Lima* ver como todos los temas, todos los artículos —sobre historia, economía, política internacional, educación, etc.—dialogan entre sí porque todos inmediatamente remiten a un fondo común, *lo nacional aún no pensado, y pensándose*. Y resulta aún mucho más fascinante descubrir ecos de sus discusiones en nuestros debates actuales.

Pero también resulta asombroso —y con esto queremos cerrar el capítulo segundo—, encontrar que a esa suerte de *ética de la historia*, ilustrada y romántica, revolucionaria y *racista*, de leyes y poderosas fuerzas civilizadoras, adoptada por los criollos, le sale al frente, aunque muy tímidamente, una otra ética, que se podría llamar *ética de la estética*, expresada sobre todo por artistas como Laso: una forma distinta de ver el mundo, de ver las posibilidades del pluralismo cultural.³³ Dentro de esta otra

³³ El término lo hemos extraído de Maffessoli (1991).

ética se da vuelta a la lógica idealista y rígida del *devenir histórico*, y se vivencia una relación más espontánea y optimista con la plural realidad popular peruana.

5. HISTORIA, REPÚBLICA Y RAZA EN *LA REVISTA DE LIMA*

Como ya dijimos, nuestra tesis intenta dar cuenta del discurso de nación y las ideas de modernidad de las élites criollas limeñas de mediados del siglo XIX. Creemos de alguna manera haber explicitado ya en los dos primeros capítulos la *forma de una época*, y haber dado cuenta del horizonte de comprensión de los intelectuales que redactaron *La Revista de Lima*.

En el presente capítulo vamos a intentar identificar algunos discursos importantes que aparecen en dicha publicación, y que pueden ayudarnos a entender mejor dicho horizonte de comprensión; el de nuestros compatriotas de hace un siglo. Y ayudarnos a entender también cómo ellos buscaron imaginar una comunidad nacional en medio de profundos abismos sociales y étnicos, abismos de los cuales, como veremos, ellos fueron plenamente conscientes.

El capítulo se divide en tres partes. En la primera parte, llamada “Incas e historia”, vamos a desarrollar la idea de cómo los criollos republicanos —y los redactores de *LRL*— necesitaron afianzar un discurso sobre “los orígenes” de la nación peruana —remontándose al incanato— para darse legitimidad a sí mismos, para dar sustancialidad histórica a la patria, y también para pensar en términos utópicos un pasado al cual se podía recurrir, como una suerte de fuente moral, para rescatar parte de las virtudes que ellos querían para su República.

En la segunda parte, titulada “República, plebe, indios”, vamos a hablar del *pesimismo criollo*. Pesimismo resultante del darse cuenta que tenían las fuentes económicas y materiales para levantar la República y, sin embargo, dentro de su visión de las cosas, no contaban con las “fuerzas espirituales” suficientes para esta labor.

Vamos a señalar en esta parte la desazón de los intelectuales de la élite, al mirar al pueblo de la ciudad limeña, a los que se suponía ciudadanos capaces de defender los principios republicanos. Igualmente señalaremos su desazón y pesimismo al mirar al campo, a los indios, en su supuesto inmovilismo y *ahistoricidad*.

En la tercera parte, llamada “Inmigración”, vamos a hablar de un sueño que recorrió buena parte del siglo XIX. La de un Perú poblándose de europeos que traerían, supuestamente, la fuerza espiritual y las virtudes morales necesarias para reforzar nuestra precaria República. Vamos a trabajar el tema de la “Inmigración” como una suerte de sueño de compensación, que empataba con una visión romántica e ilustrada de la historia, que como ya hemos explicitado anteriormente, hablaba en términos de pueblos homogéneos y fuertes que encarnaban los principios de razón, libertad y progreso. Es decir, los principios de la nueva forma de civilización que la humanidad estaba construyendo a partir de la Revolución Francesa.

5.1. INCAS E HISTORIA

El conocimiento sistemático sobre el período incaico seguía siendo bastante pobre a mediados del siglo XIX. Ya hicimos mención de la queja de José Antonio de Lavalle en *LRL* sobre la oscuridad que rodeada nuestro pasado. En otro lugar él escribirá que la historia preincaica e incaica “se pierde en la oscura noche de los tiempos, envuelta en mil fábulas y tradiciones, las más de ellas sin sentido común” (citado en Holguín 1994: 337), repitiendo casi textualmente el lamento que 70 años antes hiciera Hipólito Unanue en su *Idea del Perú* al hablar de un Imperio, el Incaico, “cuya fundación por los Incas quedó envuelta en las tinieblas, en un conjunto de fábulas y en una tradición incierta”.³⁴

³⁴ Primer tomo del *Mercurio Peruano*, citado por Neyra (1967: 57).

El sentimiento de estar viviendo el descuido de la historia patria —y como parte importante de ella, de la historia incaica— aparece recurrentemente en las páginas del *LRL*.

Entre los Estados de América del Sur, en el Perú es quizás en donde se revela más visiblemente esta sensible tendencia a descuidar la Historia Nacional. Aquí aparece una brillante juventud que no parece preocuparse de las empresas y hazañas de sus antepasados [...].³⁵

El autor, Enrique Tabouille, ensaya una explicación de este aparente desinterés, aludiendo a la mayor inclinación que sienten los jóvenes hacia la historia de otros países:

Pero el viejo mundo de donde irradia la civilización, la atrae y la cautiva: a buen seguro, conoce mucho mejor las conquistas de Gengis-Kan que el gran sublevamiento de Tupac Amaru, y los vergonzosos secretos de la monarquía expirante de Luis XIV le son más familiares, que la historia de la decadencia del poder español en América.

No era que los estudios nuestro pasado remoto no existieran. Ya para mediados del siglo tenemos importantes obras científicas como las de Humbolt, Prescott, Rivero y Tschudi. Pero al parecer las expectativas por una *historia patria* empezaron a desbordar los estudios hasta ese momento realizados. Escuchemos a Casimiro Ulloa en *LRL* hablar sobre la cuestión:

La América es hasta hoy un mundo desconocido, no obstante los trescientos y más años que han transcurrido desde que Cristóbal Colón sorprendió el secreto de su existencia. Ignorada

³⁵ *LRL*, tomo I, p. 276

hasta mediados del siglo XV, sus descubrimientos y conquistas sucesivas ni han podido hacerla conocer en toda su extensión, ni menos descifrar los enigmas que envuelve la historia de su antigua civilización. Muchas y serias tentativas se han hecho con este objeto. El genio y la crítica se han puesto muchas veces a la obra para interrogar las tradiciones, los monumentos, las lenguas, las razas, con el objeto de buscar en cada uno de estos elementos la letra que pudiese servir a completar la palabra de esa civilización, las piedras que se pudieran reunir para reconstruir ese edificio levantado por una raza cuyo origen mismo se escapa a todas las indagaciones. Historiadores y viajeros, naturalistas y sabios han recorrido de uno a otro de sus extremos el nuevo mundo, preguntando a sus ruinas cuál fue el pensamiento, cuál fue la raza que lo dejó escrito en esos monumentos que han desafiado hasta hoy las iras del tiempo.³⁶

Asombro, respeto, casi veneración por un pasado que se intuye como poderoso y vital. El investigador Gustavo Buntix, en un muy importante artículo ya citado, a podido rastrear este mismo sentimiento en la obra pionera de Mariano Eduardo de Rivero y Juan Diego de Tschudi *Antigüedades Peruanas*, publicada en 1851, es decir, por la época que venimos estudiando (Buntix 1993: 29). Citemos en extenso un párrafo de la obra de Rivero y Tschudi:

Pueda esta publicación sacar de su letargo a la juventud peruana, pueden nosotros desvelos avivar su entusiasmo y hacerles comprender que el polvo que pisan, latió, vivió, sintió, pensó

³⁶ "Bibliografía", LRL tomo VI, p. 254

en otro tiempo; que la justicia debe llegar tarde o temprano para todo individuo o pueblo; que Babilonia, Egipto, Grecia y Roma no son los únicos imperios que merecen servir de pábulo a una imaginación generosa; que a sus pies yace una civilización naufragada, petrificada como Niobe en su noble quebranto [...] que miles recuerdos líricos, que innumerables efectos dramáticos, que los más sabios consejos políticos y morales, deben brotar de un orbe fallecido, pero galvanizado por el estudio y entusiasmo artísticos. (Buntix 1993: 31)

Buntix hace un interesante paralelo entre esa dimensión de la mirada criolla, más empática con el pasado, dispuesta al diálogo y al aprendizaje, y aquella otra, alimentada en las primeras décadas de la vida republicana con los trabajos que el sabio alemán Alexander von Humbolt había realizado a fines del XVIII, y en la que lo andino es visto básicamente como *paisaje*: no principalmente civilización, sino sobre todo hombres reducidos al estado de naturaleza.

La perspectiva de von Humbolt reinventa el Nuevo Mundo fundamentalmente como naturaleza. Una naturaleza romántica hecha espectáculo y potenciada por fuerzas espirituales [...] en casi toda la obra de Humbolt se comparte el mismo desinterés por lo humano. Los americanos suelen aparecer solo como presencias serviciales, instrumentos para la labor del europeo, cuando no como un encanto adicional de la naturaleza salvaje. (Buntix 1993: 22)

Cabe matizar que Alexander von Humbolt no ignoró la realidad de la civilización Inca, tan manifiestamente presente —a través de las ruinas— a lo largo de su viaje por nuestras tierras. Declara su admiración por el avance material de este

Imperio —gracias a un Estado centralizador, prudente y equilibrado—, por sus caminos, sus sistemas de riego, etc.; pero no puede ocultar su rechazo espiritual por lo que él creía fue una teocracia despótica en la que la libertad del individuo se encontraba totalmente aplastada.

Inauguraba quizás con este tipo de enfoque dual sobre el período incaico, es decir, admiración técnico-social por un lado, rechazo espiritual, político-filosófico por el otro, una perspectiva que recorrerá toda la reflexión histórica criolla a lo largo de los dos siglos siguientes.

Ahora bien, si es cierto que la imagen naturalizada de lo andino, la realidad de los Andes enfocaba como paisaje portentoso y *solitario* —es decir sin gente, *deshumanizado*— caló muy hondo en parte de las élites criollas de inicios de la vida independiente, también lo es que para mediados del siglo las imágenes más sugerentes las proporcionaban enfoques como los de Rivero y Ulloa.

Ahora bien, en la L.R.L hemos encontrado representada la primera perspectiva *naturalista* —humboltiana— sobre todo en los aristócratas ilustrados como Felipe y Manuel Pardo, e incluso, aunque menos, en José Antonio Lavalle.

Felipe Pardo y Aliaga en su *Canto a la Independencia de América*, que aparece citada y comentada elogiosamente en LRL, intenta hacer una suerte de historia del Perú en verso, y divide su canto en tres partes.³⁷ En la primera parte, que es una *oda pindárica*, habla de la etapa previa a la llegada de los españoles; en la segunda, que es un *canto épico*, habla de la aventura de la Conquista; y en la tercera hace una rápida pintura de la Independencia. En las partes dos y tres el autor describe aventuras humanas, empresas vigorosas realizadas por hombres y pueblos. En la primera parte, la previa a la Conquista, el autor describe paisajes, naturaleza, no aparecen hombres:

³⁷ LRL, tomo I, p. 185 y ss.

Pródiga derramó naturaleza
 sus más preciados dones
 Engalanó de espléndida riqueza
 las índicas regiones
 Los árboles, las flores y los frutos
 que más el hombre estima
 Las pintorescas aves y los frutos
 Del más contrario clima
 De América el inmenso continente
 En sus espacios cierra
 La mano del señor omnipotente
 Posó sobre la tierra.³⁸

Sería muy arriesgado afirmar que en la conciencia criolla del siglo XIX se produjo un cambio desde la concepción *naturalista* de la realidad andina hacia la concepción más *historicista*, basada en la presencia interpeladora de la civilización Inca. Creemos que ambas concepciones convivieron y conviven hasta hoy. No eran, después de todo, opuestas. En realidad, y esto lo desarrolla muy bien Gustavo Buntix, se podía asumir una posición de rescate, defensa y orgullo del pasado Inca, y, al mismo tiempo, asumir que esa civilización se había disuelto en la historia hasta devenir pura naturaleza: hombres indiferenciados de las plantas y las rocas:

hombres que hoy pasan la vida y mueren
 clavados como las piedras o las plantas en el
 punto en que la naturaleza los echó [...] ilotas
 miserables, pecheros adictos a la tierra e
 instrumentos ciegos de todo el que alce un palo
 para mandarlos.

Así escribirá Manuel Pardo en *LRL*. Hombres como Mariano de Rivero o Casimiro Ulloa no inventaron por supuesto esta reivindicación y admiración por el Imperio Inca.

³⁸ *LRL*, tomo I, p. 185 y ss.

La defensa del pasado Inca se había elaborado en la intensidad de las luchas primero culturales, y después políticas y militares contra la metrópoli española, en el período independentista:

Estos hombres del reformismo del siglo XVIII, y más nítidamente, los de la revolución, creen haber salvado prodigiosamente un gran vacío histórico. Aquel que los separa a ellos, epígonos del alto período colonial, con los últimos incas. Los une su común aversión al Imperio Español. Y rechazando la “ominosa cadena”, es decir, la colonia, fabrican el prestigio del imperio incaico. Criollos, todos educados bajo la ilustración y el propio escolasticismo español, en ese afecto tardío a los desposeídos Incas se sienten solidarios. En el encuentro con el mito de una edad feliz, del paraíso perdido, del imperio idílico bebido del Inca Garcilaso.

La Utopía Andina no fue, pues, solo una cuestión de andinos. Es parte de un imaginario más abarcador. También criollo, al menos cuando estos, los criollos, vivían sus momentos más intensos y convulsionados, en los que creían estar presenciando y produciendo verdaderas rupturas en el tiempo.

En la época de la Independencia, y en las décadas siguientes, se fue haciendo muy claro para los criollos peruanos, y limeños sobre todo, el hecho que no podrían fundamentar la singularidad de su país —el Perú— sin establecer puentes con la civilización Inca. En general, tal como nos señala la historiadora Ascensión Martínez Riaza:

en los intentos de articulación del Estado nacional, una de las metas que se marcan los patriotas es la de reconstruir sus orígenes, para oponer una *historia peruana* a la impuesta por la metrópoli [...] durante el primer período constitucional la prensa ya aludió al pasado

incaico, reconociendo que como civilización había alcanzado un alto nivel y que la colonización española la había desmantelado, conduciendo al indio a un lamentable estado de apatía y sumisión. (Martínez 1985: 196 y ss.)

La civilización española había desmantelado, destruido, otra civilización, la de “nuestros hermanos mayores”, tal como proclamaba el Congreso Constituyente de 1822. Esta queja antihispánica será un componente fundamental de la identidad criolla en su filo más radical. Escuchemos a Francisco Lazo en *LRL*:

Desde que el Padre Valverde, con el ojo torvo de feroz, inquisidor, mide y magnetiza al soberano de los Andes, desde que esa boca, antro de furiosas tempestades, da el grito de matanza, porque el infeliz Inca no sabía el latín ni el castellano para comprender los misterios de la Biblia; desde que el brutal Pizarro, toma la rica cabellera del monarca peruano, y lo arroja de su anda para arrastrarlo en la tierra, desde entonces, decimos, la civilización naciente de los Incas desaparece. El Perú, desde que se juega en una noche el sol de oro, ya no es sino un campo en donde se transplanta otra raza, otra civilización.³⁹

Cabe matizar que Lazo se encontraba, como hemos visto, en el lado extremo de la conciencia criolla. El “feroz Valverde”, el “brutal Pizarro”, serán para un Felipe Pardo por el contrario personajes épicos, y la barbaridad e injusticia de la conquista no pueden ser achacados a España sino a los tiempos en que se vivía: “tanto borrón y repugnante hazaña crimen fue de los tiempos, no de España”.⁴⁰

³⁹ *LRL*, tomo I, p.79.

⁴⁰ *LRL*, tomo I, p. 185 y ss.

Con Lazo estamos pues en el centro de un discurso disidente, no hegemónico —la mayoría de criollos sentía más bien como Pardo— pero, y he aquí lo notorio, discurso heredero también de un imaginario criollo atrapado en sus propias ambigüedades emocionales e interpretativas.

Si tuviéramos que generalizar diríamos que lo que predominó en el mundo cultural criollo, y esto se encuentra muy bien reflejado en *LRL*, fue un *incaismo* sin anti-hispanismo. Una solución de compromiso, una ambigüedad si se quiere. Un deseo de historia, de arraigo y legitimidad, la sensación de estar llenando ellos —los criollos— un vacío histórico, y ser los portavoces de una vieja reivindicación, la del Inca vejado. Pero a la vez el sentimiento íntimo de ser españoles-americanos, y por lo mismo, el de tener que construir su república en oposición o por encima de la *república de indios*.

Para mediados de siglo los criollos limeños saben que existe una historia incaica de la cual tienen que apropiarse para fortalecer simbólicamente a su país frente a la comunidad internacional y frente a los demás países de Sudamérica: “les es imprescindible encontrar lazos que los arraiguen en el territorio que reclaman, el Tahuantinsuyo, y deciden asumir como propio el legado incaico” (Martínez 1985: 196).

Ahora bien, la historiadora Martínez nos dice que se trata a fin de cuentas de una elaboración artificial, de una coartada necesaria para justificar la separación de España, porque en definitiva “los criollos pretendían substituir a los peninsulares en la gestión de los asuntos peruanos sin variar las distancias que les separaban de la sociedad no blanca” (Martínez 1985: 197). O, como diría otro historiador, “*contestin colonial rule and at the same time protecting its flanks from the rubalterns*” (Turner 1997: 3).

Y esto es en gran parte cierto. Pero las prácticas discursivas, en este caso el *incaismo criollo*, no solo pueden ser vistas como intentos racionales de dar solución a determinados conflictos políticos. Al menos en la época que estudiamos encontramos

algo más que un intento de legitimar discursivamente un *statu quo* político. El discurso incaista forma parte del horizonte *nacionalista romántico* del que hemos estado hablando a lo largo de este trabajo; es el *background* con el que cuentan los criollos para constituir identidades y sentimientos.

El incaismo le proporciona incluso imágenes que les ayudan a pensar en términos éticos y utópicos. La civilización Inca empieza a ser vista como un referente de *polis* posible, en la que se practicaron las virtudes de la honradez, la justicia, la solidaridad y el espíritu comunal; en la que el Estado se preocupaba de todos logrando una verdadera paz social. Y aquí vemos inevitablemente las huellas de Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios Reales*, libro que la mayoría de los criollos intelectuales conocía a la perfección.

No es quizás en los estudios científicos donde este filón ético utópico aparece de manera nítida, sino más bien en la literatura. De allí que no es casual que muchos artículos científicos del XIX empiecen declarando su desconfianza hacia los textos de Garcilaso, asumiendo su falta de rigurosidad y su pertenencia al reino de la ficción y la fábula literaria: Hipólito Unanue la hace y, en *LRL*, Casimiro Ulloa:

El único historiador nacional de esos tiempos, Garcilaso, no solo cedió a un espíritu altamente inclinado a lo maravilloso, sino que no pudo desprenderse de las preocupaciones de su origen que le han hecho mirar las cosas bajo un prisma engañoso. En consecuencia de todo esto, no es posible abordar el terreno de la historia antigua del Perú, sin exponerse a grandes desvíos.⁴¹

Pero los literatos y poetas criollos, aquellos que por ejemplo en *LRL* intentaban fundamentar románticamente la nación, no tuvieron reparos en utilizar las imágenes de Garcilaso,

⁴¹ Casimiro Ulloa, "Bibliografía", *LRL*, tomo VI, p. 254.

y otras, en las que el Estado Inca aparecía como un ejemplo de república ética y armoniosa. Hay un tono de elegía hablar del Imperio:

Tupac Yupanqui, el rico en todas las virtudes como lo llaman los Huaravecs del Cuzco, va recorriendo en paseo triunfal su vasto imperio y por donde quiera que pasa se elevan unánimes gritos de bendición. El pueblo aplaude a su soberano porque él le da prosperidad y dicha.

El texto es de Ricardo Palma, apareció en *LRL* bajo el nombre de "Palla-Huarcuna. Tradición de la época de los Incas".⁴² Ricardo Palma, bajo el espíritu del romanticismo, intentará en todo su proyecto literario reconstruir el pasado peruano para dar sustancia a nuestra realidad como nación: dotar al pasado incaico y virreinal de una fuerza no rígida ni acartonada sino vital. Su falta de "rigurosidad" histórica fue justamente su ventaja en un tiempo que más que verdades científicas se necesitaban poderosas imágenes, experiencia compartida, sentimiento de continuidad, emociones.

El Incanato resultaba un espacio ficcional muy rico para dotar a la cultura criolla de esas imágenes, utopías, emociones. Más significativo que la prosa de Palma en cuanto al tema del incaico, es el poema "Manco Capac" de Arnaldo Márquez, aparecido en el Tomo V de *LRL*. El poema es síntesis de todo lo imaginario de la época. Se refiere a los "tiempos dorados", esos tiempos dorados que al parecer toda sociedad necesita imaginar para constituirse como tal. Una suerte de paraíso perdido, que aunque nunca existió históricamente, nos dice mucho sobre los deseos, los valores, los conflictos, de la sociedad que los sueña y añora:

Cada cual tiene su hogar
de la intemperie al abrigo

⁴² *LRL*, tomo I, pp. 535-536.

y un campo que cultivar;
y no se ve en el lugar
ni salteador ni mendigo

Ni se ve en puerta o ventana
cerrojo, llave o pestillo,
que la precaución es vana
donde la mente es tan sana
y el corazón tan sencillo

Aquí la ley iguales
a todos da los deberes
y los goces naturales
no a unos pocos los placeres
y a todo el resto los males

Por eso entre los *peruanos*
no hay malvados ni mendigos
por hambrientos o villanos:
aquí son todos amigos,
y más que amigos hermanos.

Y guardan en los graneros
para los años severos,
en múltiple provisión
todos los frutos postreros
de la pasada estación

Así de la carestía
se encuentra el pueblo al abrigo,
y trae la paz cada día
la abundancia y la alegría
y el bien de todos consigo.⁴³ (Subrayado mío)

⁴³ LRL, tomo V, pp. 455 y ss.

La cultura criolla podía sentirse legítimamente heredera de un Imperio poderoso, de una arcadia social: el Perú, —y no Bolivia, ni Ecuador, ni Chile, nuestros conflictivos vecinos— había sido el centro de esta civilización. El Perú era el *país de los Incas*. Definitivamente en una época como mediados del siglo XIX, en que las naciones latinoamericanas se encontraban en formación y en una muy aguda disputa por el poder entre ellas —entre otras cosas para delimitar fronteras— el reivindicar a los Incas resultaba simbólicamente fundamental.

Y curiosamente fue desde Lima de donde intelectual y literariamente se hizo más por fortalecer y dar forma a este discurso incaista. La recriollización del Perú en el siglo XIX implicó la apropiación de una vertiente histórica e imaginaria —la incaica— que, en sentido estricto, pertenecía más al espacio andino, al sur, más precisamente a las élites cusqueñas. *LRL* también sirvió de espacio para expresar estos intentos de pensar nación, pensar a los “peruanos” —ver el poema de Márquez o el escrito de Lazo ya citados—, remontándonos a los orígenes.

5.2. REPÚBLICA, PLEBE, INDIOS

Porque en pueblos tan sumisos como los nuestros, donde todo se espera del Gobierno, donde la sociedad no es *sui juris*, ni parece aspirar a gobernarse a sí misma, donde las ideas de República constituyen el sentimiento de muy pocos, la especulación de muchos, y un lenguaje nada inteligente para el mayor número; el gobierno alternativo, y aun el mismo sistema representativo, el origen de los poderes, los derechos políticos en fin, son teorías de que hacen alto tan reducido número de personas, que no llegan a formar fuerza bastante para convertirlas en una verdad práctica, y solo sirven de juguete e irrisión del que más puede; así es, que en nuestra práctica del derecho público

no hay otras formas, ni otra división posible de gobiernos, que la de buenos y malos, no otra medida, termómetro o distintivo para calificarlos, que los bienes o males que de ellos emanen.

La cita es de *LRL* de 1861. Expresa el pesimismo criollo aún en los momentos de mayor salud republicana; cuando las arcas están llenas, cuando se acaba de promulgar —1860— una Constitución después de un muy vital debate parlamentario, Constitución destinada a perdurar 60 años, cuando el conservadurismo más estamental y ultramontano se encuentra en retroceso; y cuando Lima ha recuperado su hegemonía cultural y política sobre el resto del país. Pero recoge lo que en ese momento se veía como el fondo oscuro y apático —en medio de la prosperidad material— del *demos* urbano limeño.

Como ya hemos explicado, los años de la publicación de *LRL* se corresponden con los del auge liberal y la hegemonía de los proyectos más progresistas en relación a cómo construir una república. El año de 1854 marca, como todos sabemos, un hito: la abolición de la esclavitud y del tributo indígena. Aunque en la práctica el sojuzgamiento cotidiano de los negros e indios continuaba, se percibía que el Perú había logrado su segunda Independencia, y así lo sentían muchos criollos de la época, que apoyaron fervorosa y exaltadamente a Castilla, y lo proclamaban un héroe revolucionario.

Y es que supuestamente ahora sí se podía organizar sanamente una República: las leyes consagraban a todos como iguales, como ciudadanos. Y de la igualdad y la ciudadanía surgía el espíritu público, tan necesario en un país sujeto a constantes asonadas y aventuras. Castilla así lo había hecho manifiesto en los decretos que abolían la esclavitud (3 de diciembre de 1854) y el tributo (5 de julio de 1854).

Considerando:

V: Que la regeneración política, proclamada por los pueblos para corregir los abusos monstruosos de la administración del general Echenique, tiene el fin esencial de hacer prácticos los derechos de libertad, igualdad y prosperidad escritos en la Constitución de la República y de hacer en adelante imposibles las dictaduras deshonrosas, fundadas sobre el envilecimiento de las masas. (Decreto de supresión de la contribución de indígenas)

Pero nuestro redactor de *LRL*, arriba citado, está aludiendo pesimistamente a un *ethos* que no podía ser captado por las leyes, decretos y Constituciones, y que incluso entraba en abierta confrontación con estos: “donde todo se espera del gobierno, donde la sociedad no es *sui juris*, ni parece esperar a gobernarse a sí misma”. El habla desde la experiencia de la calle, de la urbe, desde las conversaciones y opiniones cotidianas; y con una mirada ciertamente aristocratizante, juzga a una sociedad que, aparte de unos pocos grupos ilustrados, parece estar constituida en su mayoría por plebe.

Plebe y no ciudadanos era lo que, en la mirada de muchos intelectuales, estaba produciendo nuestra sociedad. Por ejemplo, sabían que la manumisión de los esclavos ocasionaría crisis presupuestal y encarecimiento de los alimentos por falta de brazos, consideraban que ese era un precio justo que colectivamente se tenía que pagar por el crimen de la esclavitud (Basadre 1980: 211 y ss.). Pero se encontraban menos resignados y más temerosos frente a lo que ellos creían un aumento del bandolerismo —cosa que según Basadre (1980: 212) obedeció más a un prejuicio que a la realidad—, y frente, aún peor, a la degradación de la actividad político-electoral en la ciudad. Actividad que, ciertamente, ya desde los inicios de la República tenía ribetes de fenómeno bandoleril.

Según Basadre, la abolición de la esclavitud llevó a los negros a la política. En un tono algo prejuicioso el historiador nos dice: “se convirtieron en agentes de las algaradas electorales; fueron los adalides del capitulerismo criollo hecho de gritos y embriaguez” (Basadre 1994: 128).

La descripción que hace Manuel Vicente Villarán de los procesos electorales es aún más viva:

La víspera se reunían en los locales ubicados en las cercanías de las plazas públicas, bandas de plebe asalariada. Allí, durante la noche, eran armadas y embriagadas y al despuntar el día se disputaban a viva fuerza las mesas y las ánforas. Quien tenía las mesas había ganado la elección y para ello había que expulsar de la plaza al bando contrario [...] las autoridades eran un factor decisivo. Soldados disfrazados o sin disfraz intervenían. (Citado en Basadre 1980: 210)

Manuel Atanasio Fuentes caricaturiza en 1855 los procesos electorales en Lima, dibuja una mesa con botellas y debajo pone “elementos de popularidad”, dibuja un armario con fusiles y debajo escribe “las garantías individuales”, dibuja un barril y escribe “el espíritu público” (Basadre 1980: 211). Cabría aquí otra vez citar a Felipe Pardo y Aliaga en *LRL*:

Hierve tráfico torpe y fraudulento:
 llueve puñadas y empellones
 Sube de cigarros y alcohol en densa nube
 diabólica algazara el firmamento...
 Hay de todo
 Niños, locos, tunantes y borrachos,
 que cumplen con la Ley; pues de este modo
 constituyendo electoral colegio,
 ejerce el Pueblo-Rey su poder regio.

La República pensaba desde Lima eran también — aunque no le gustara a los aristócratas— los pobres de la ciudad, que participaban en estos procesos, símbolos de la democracia. La República era también la plebe de los viejos barrios, barrios que progresivamente dejaban de ser pluriétnicos y plurisociales —aristócratas, comerciantes, obreros compartiendo la misma zona— y adoptaban un perfil más mestizo popular —los blancos ricos se iban yendo hacia el sur—, o *criollo popular*.

Y lo criollo popular, como se sabe, no era necesariamente del gusto de los que querían forjar, desde el Estado y desde la actividad letrada, una república sobria y de fuertes principios. Lo criollo popular, la plebe urbana limeña, era más bien —en la visión de las élites, como la mostrada por el poema de Pardo— caótica y disoluta, poco capaz de un esfuerzo político constructor.

Y es que en realidad, tal como indica Aldo Panfichi, por esa época, se va formando en los viejos barrios y en los terrenos baldíos aledaños a la ciudad, una plebe limeña criolla con características propias, con una cultura propia, distanciada de la tutela aristocrática (Panfichi 1995: 37 y ss.). Es con esta plebe con la que tienen que contar también, para bien o para mal, los proyectos liberales republicanos, ellos son al fin de cuentas la fuente de la *soberanía popular*. Esa era la plebe que debía devenir *pueblo* consciente, y que supuestamente debía levantarse a la hora de tocar las campanas de la insurrección contra cualquier tiranía.

Aparte de las contiendas electorales, y ocasionales tumultos, la Lima del siglo XIX no se caracterizaba por ser una urbe dada a las grandes agitaciones políticas en defensa de los principios republicanos. Habían habido, hasta la fecha que estudiamos, dos grandes levantamientos popular-democráticos, uno en 1834 contra la oligarquía gamarrista, y otro en 1844,

encabezado por Domingo Elías, en rebelión contra las fatigantes contiendas entre caudillos (Basadre 1980: 178).⁴⁴

Basadre nos cuenta que a la luz de estos levantamientos los contemporáneos pretendieron ver una cierta maduración cívica en los limeños: “una confianza ingenua en el poder del pueblo para impedir en lo sucesivo cualquier despotismo”. Pero esto no resultó cierto. Fue más bien la apatía y el “cierra puertas” ante el sonar de las botas, por un lado, y el bandolerismo electoral, ya descrito, por el otro, las constantes en nuestra *polis*. Pardo y Aliaga lo expresa así:

Y apenas tienen del motín barrunto
gritan los ciudadanos: “Cierra puertas”
y calles vense y plazas en un punto
como por golpe eléctrico desiertas
¿Qué extraño pues que el mandarín presunto
las puertas halle del poder abiertas
si al anunciar su criminal empeño
solo tranca las suyas el limeño?

El imaginario romántico liberal se había alimentado de las grandes revueltas europeas urbanas, de 1789, de 1830, de 1848. Nuestros jóvenes liberales y radicales limeños de los años 50, también habían crecido al amparo de términos como Convención, Asamblea Popular, Insurrección. Pero todo eso solo podían buscarlo fuera de Lima. Allí, en valles y serranías, en el extenso territorio patrio, haciendo de secretarios de los caudillos en disputa, Gálvez, Corpancho, el mismo Palma, daban rienda suelta a sus sueños republicanos.

Los que imaginaban una dinámica ciudadina políticamente activa, con ciudadanos militantes dispuestos a defender los logros revolucionarios, solo encontraron en Lima una plebe

⁴⁴ En el año 1872 se daría el espectacular y sangriento levantamiento contra los hermanos Gutiérrez.

“bullera pero apática, inconsistente, ininteligible en el fondo”. Los Francisco Bilbao y los Enrique Alvarado —dos de los más afanados radicales de la época—, los entusiastas agitadores agrupados en torno a periódicos fugaces como *El Porvenir*, *La actualidad*, *La revolución* no pudieron encontrar demasiado piso para sus afanes (1980: 94). Ninguno de estos sectores fue después de todo influyente a la hora de las grandes decisiones, y su idea de ciudadanos-militantes no pasó de ser un sueño, que ellos mismos abandonarían después, sumándose a las canteras del escepticismo.

Todo esto puede llevar a explicar un gran vacío encontrado en *LRL*. A pesar de ser muchos de sus redactores ardientes liberales, de haber iniciado su vida política en las “horas gloriosas” de la Revolución liberal y de la Convención del 55, no encontramos a lo largo de los seis tomos de la publicación que hemos revisado, ningún artículo o poema dedicado a la acción popular urbana, sea pacífica —como las elecciones— o beligerante; o que apele a la imagen del levantamiento democrático del pueblo en la ciudad. Eran entusiastas admiradores de Víctor Hugo, y no mencionaron las barricadas, símbolo del liberalismo revolucionario. Eran admiradores de la Constitución Francesa e Inglesa, de la soberanía popular, pero el pueblo casi no aparece en los artículos, más que como sujeto potencial, construido luego de un arduo trabajo pedagógico.

Esto no fue quizás solamente por desconfianza aristocrática y elitista hacia las masas, hacia la plebe urbana, como se suele decir. Fue quizás más porque no creyeron encontrar un referente sociológico, real, en los limeños, que alimentara el sueño de un pueblo actuando por principios, por valores republicanos. Fue una suerte de desencanto lo que predominó en los intelectuales, atrapados entre las botas militares, de las que ellos mismos dependían, y la desidia casi generalizada.

Ellos fueron conscientes, y *LRL* así lo muestra, de la distancia entre los papeles, las doctrinas, y los hechos. Optaron entonces, al menos ese es el espíritu de esta publicación, por una

moderación esperanzada, que no renunciara a las ideologías por el puro pragmatismo. Optaron por el esfuerzo intelectual de comprender, de enseñar, aunque estuvieron limitados por el horizonte cultural en el que vivían.

Felipe Pardo —aunque con su clásico espíritu satírico y burlándose de las ilusiones de muchos liberales—, captaría algo de la posición entre el desencanto, las ganas de creer, y la necesidad de pragmatismo en su poema “Constitución Política”, escrito en 1857:

¿Quieres dar libertad?
 En realidad palpable, no es papeles;
 Da justicia severa, no teorías;
 Gobierno firme y fácil, no pasteles;
 Danos paz, danos orden, y no orgías;
 danos a su deber empleados fieles;
 danos educación y no doctrina
 como en la que en tu ley se nos propina.

Curiosa sensación la de los intelectuales de *LRL* de estar viviendo la prosperidad material, el auge de la ciudad, la posibilidad de manejar recursos para construir un orden nacional, y sin embargo no contar con un espíritu público, un *demos* consistente, que respaldara sus esfuerzos. Los más aristocráticos apenas pudieron reprimir sus deseos de echarle la culpa a la bastardía de la urbe, incluso al elemento caótico y bandolero traído por cholos y negros.

En contra de estas posiciones tenemos otra vez a Francisco Laso, que en su vanguardista artículo “Croquis del carácter peruano” de *LRL*, intenta combatir todos los prejuicios de su tiempo —de ahí que este artículo sea un excelente texto para, por negación, indagar en el horizonte cultural y racial de la época—. El tono de un tanto paternal —y no escapa del todo al prejuicio—, pero expresa claramente un intento de pensar democracia y orden sin valerse de criterios de casta, y lo que es

mejor, sin valerse del esencialismo racial que estaba tan en boga en su tiempo.

Es el orden social, y no la raza, lo que produce los males. Si los problemas sociales y políticos que afrontamos los tuvieran que afrontar en Europa, sus pueblos —*blancos y puros*— se comportarían de la misma manera:

Los negros que generalmente han sido tratados en otras colonias de un modo cruel, siempre tuvieron mejor suerte en el Perú; y es de notarse que, el negro de quien se dice que es malo por naturaleza, sea en el Perú, es decir, en el país donde se le trata mejor, menos perverso de lo que quieren suponerlo. Si el negro fuera malo por instinto, demasiado campo tuviera en el Perú, país clásico de la impunidad, para desarrollar sus malas propensiones. Mas se ha visto el año 55 que habiéndose emancipado en un solo día a millares de esclavos, estos, no usaron de su independencia sino para cantar alegres por su libertad. ¿Cuando se habla de asesinatos y de robos por qué se culpa a los negros y no a los malos gobiernos incapaces de establecer una buena política? Bajo el detestable sistema de abandono en el que vivimos, si la plebe estuviera compuesta de rusos y polacos, estos tal vez cometieran más excesos que nuestros cholos y negros. Si en París y en Londres la policía estuviese *tan bien organizada* como la del Perú, ciertamente no se podría andar a medio día por las calles sin ser saqueado.⁴⁵

Pero aún así ni el mismo Lazo escapa del pesimismo criollo a la hora de pensar la urbe política, la falta de carácter de los limeños para la actividad republicana creadora:

⁴⁵ LRL. tomo II, p. 311.

El costeño es inteligente, franco, alegre, expansivo en todo menos en política. El costeño, en general, está más dispuesto a la hilaridad que a la reflexión. El costeño, *siempre en general*, es más decididor que profundo: por esto prefiere la crítica, la burla, al raciocinio; se complace hablando de la mujer, del juego y de cualquier cosa ligera; pero, bosteza si se le habla media hora de una cuestión seria; enmudece si se le habla de política, y toma su sombrero si se ataca al gobierno.⁴⁶

El extraño sentimiento de desolación republicana se ahondaba aún más al poner la mirada en el campo. No es el miedo a un posible levantamiento indígena lo que aparece más frecuentemente en el horizonte cultural criollo de esos años, al menos por lo que extraemos de las páginas de *LRL*. Es más bien la incomodidad por lo que ellos veían como un inmovilismo serrano que lindaba en parte con el naturalismo y en parte con el salvajismo y la barbarie.

En general, la ciudad criolla se había venido distanciando del campo desde los inicios de la vida republicana. En la medida que ideológicamente refutaban el orden colonial, los criollos refutaban también, al menos formalmente, las instituciones y las categorías españolas que durante tres siglos habían venido construyendo una muy delicada y compleja relación campo-ciudad, costa-sierra, dominados-dominantes, estamentos-gobierno. La república liberal, a diferencia de la Colonia, no supo mayormente cómo definir a los indígenas (Noéjovich 1991), y por lo mismo estos fueron expulsados del orden racional, casi como *expulsados de la historia*, al menos en el campo de las percepciones (Nugent 1992).

La abolición del tributo indígena, en 1854, implicaba la ruptura del último vínculo legal Estado-indios, vínculo que

⁴⁶ Ibid, p. 312.

había sido base fundamental del edificio colonial. En el plano de la ideología resultaba un triunfo incuestionable del liberalismo. Recordemos todas las luchas desde inicios de la república por sacar al indio de cualquier definición especial, y nombrarlo simplemente ciudadano. Tal como proclama San Martín, el 28 de agosto de 1821:

Siendo un atentado contra la naturaleza y la libertad obligar a un ciudadano a consagrarse gratuitamente al servicio de otro [...] que sea extinguido el servicio que *los peruanos conocidos antes con el nombre de indios o naturales*, hacían bajo la denominación de mitas, pongos [...]. (Subrayado nuestro)

Pero la desvinculación legal con respecto a los indios por parte del Estado, que fue una tendencia del siglo XIX y que para la época que estudiamos llega a su momento cúspide, implicó una desconexión cultural aún mayor entre el mundo criollo limeño —base del poder— y las poblaciones andinas.

Se podría quitar el apoyo legal —basado en los conceptos coloniales— a los indios y comunidades en nombre del igualitarismo republicano. Pero esto hubiese implicado construir nuevas bases institucionales para esa población que, de otra manera, quedaba flotante y extrañada del todo social, como efectivamente sucedió. Los intentos del Estado por reinventar su relación con los *indígenas*, redefinirlos dentro del vocabulario liberal, se vieron mayormente frustrados (Noéjovich 1991: 46 y ss.).

Paradójicamente entonces, en el horizonte de comprensión republicano los *indios* tuvieron menos lugar. Para el funcionario colonial el indio era un hecho, un dato de la realidad, perfectamente asimilable; para el funcionario republicano, el indio no podía dejar de ser una paradoja desesperante, una incomodidad. Como tal se le trata en todos los textos, artículos, ensayos que se escriben en la época. Y como tal se le trata

generalmente en los artículos sobre derecho, educación pública, hacienda, etc., escritos en *LRL*.

En la medida que esta —1850-60— es una época de gran producción jurídica, en que las bases constitucionales y administrativas del país fueron reorganizadas (Trazegnies 1979: 161), *LRL* también reflejará el intento de los intelectuales del Estado —escribirán allí varios que ya eran o serían altos funcionarios y secretarios de ministerio— por formular políticas adecuadas para la nación. *Los indios* tenían también forzosamente que ser considerados en estas políticas, y el tono desesperado con el que se trata el tema resulta muy significativo de la desolación y menosprecio criollo republicano hacia la sierra. Apreciamos el tono de Tomás Dávila en su celebrado artículo “La instrucción primaria”, en *LRL*:

Y aunque todas las constituciones que se han publicado en el Perú han garantizado la instrucción primaria gratuita, no habiéndose hecho efectiva hasta hoy tan preciosa garantía, puesto que nuestros indígenas cada día son más ignorantes y estúpidos [...]. Partamos del incuestionable hecho, que los indios tienen la más profunda aversión a la escuela, y prefieren estar escondidos en las breñas o páramos, muertos de hambre [...] Ha más de treinta y nueve años, que nos titulamos independientes, y esa infeliz raza se halla más ignorante y más abyecta que en tiempos del coloniaje [...].⁴⁷

“Prefieren estar escondidos en las breñas y páramos”. Esta frase es profundamente significativa de la visión y desazón criolla con respecto al Ande. Manuel Pardo, en su proyecto para conquistar el Perú por medio de los ferrocarriles, razonará también sobre los beneficios que traerían estos para el país, al

⁴⁷ *LRL*, tomo I, p. 588 y ss.

lograr sacar a los indígenas de su letargo, de su “estupidizante sueño”. Citémoslo otra vez:

Si los ferrocarriles están llamados a ejercer una misión de resurrección en los desiertos salvajes de América, no lo están menos de a efectuar una revolución moral e intelectual en las masas atrasadas e ignorantes que forman el grueso de nuestra población. Este benéfico influjo lo ejercerán las vías de dos maneras. Una, dando movilidad a los *hombres que hoy pasan su vida y mueren clavados como las piedras o las plantas en el punto en que la naturaleza los echó*. [...] solo mejorando su condición puede dárseles esos principios de dignidad e independencia personal sin lo que jamás pueden ser otra cosa que ilotas miserables, pecheros adictos a la tierra e instrumentos ciegos de todo el que alce un palo para mandarlo.⁴⁸

Curiosa conjunción de progresismo modernizador y desprecio. Absoluta ignorancia de la sociedad rural, de los pueblos del Ande, más allá de su evidente pobreza. La República, en esta imagen, solo se haría posible avanzando sobre lo salvaje, sobre lo bárbaro, sobre hombres cuasi-plantas, o cuasi-piedras. Hombres totalmente fuera de la historia. Y serían justamente los criollos de Lima, los llamados a efectuar este avance —al menos imaginar que se podía hacer—, y organizar una República verdadera. Su desolación frente a las precarias bases para construir esta, la República, tenía que ser compensada con el fuerte voluntarismo, el entusiasmo por la empresa cultural y el deseo de historia; voluntarismo, entusiasmo y deseo que se manifiestan claramente en las páginas de *LRL*.

El avance criollo era, como ya hemos dicho, un avance sobre la oscuridad, el caos, sobre el Perú profundo e incognos-

⁴⁸ “Estudio sobre provincia de Jauja”. *LRL*, tomo I, p. 391.

cible. En esta categoría estaban no solo los campesinos y sus aldeas, sino todas las zonas de las *mancha india*, las urbes andinas con sus clases medias, clases de las que solo podía venir anarquía, feudalismo, señores de horca y cuchillo, embrutecedores de las masas. Señores que organizaban a la *indiada* para sus descabellados fines políticos. La desconfianza hacia los proyectos políticos del sur andino era notoria.

Aunque es destacable la falta de un verdadero intento de comprensión de la realidad social andina, más allá de la mera condena y desprecio, no se pueden decir que todos los intelectuales de *LRL* compartían el mismo tono. Otros, como Casimiro Ulloa, se mostraban más moderados y abiertos. Y, otra vez, tenemos el ejemplo de Francisco Lazo intentando hacer una suerte de sociología del Ande y de sus gentes, rechazando cualquier fácil naturalismo y racionalismo excluyente:

El desprecio que generalmente se tiene y se ostenta por la raza indígena nos parece tanto más injusto, cuanto que encontramos en el indio peruano cualidades muy distinguidas y raras en el hombre; nadie es más sobrio que el indio, nadie muere con más calma y resignación. No obstante estas cualidades el indio es considerado perezoso y cobarde [...]. La raza indígena, pues, es una buena raza a la cual no se ha sabido considerar.⁴⁹

Para resumir, nos encontramos —en la autopercepción de los limeños ilustrados— con una República precaria, desolada. Pero esto podía servir para dotar, a los intelectuales comprometidos, de un sentido fuerte de misión civilizadora. Más aún cuanto que para los ojos del mundo europeo, ellos eran vistos como miembros de una nación salvaje. Las ganas de

⁴⁹ “Croquis sobre el carácter peruano” *LRL*, tomo II, p. 305 y ss.

reivindicar frente a la comunidad internacional su derecho a pertenecer al conjunto de las repúblicas libres es intensa en las páginas de *LRL*.

Y esto se mezcla además con una suerte de culpa por sentirse los herederos de la *España reaccionaria*, de sus instituciones coloniales y arcaicas, siempre vapuleadas por el resto de la Europa ilustrada. Escuchemos a Ignacio Noboa en *LRL* en un artículo significativamente titulado “El pueblo peruano es como todos los demás pueblos”. Refiriéndose a los permanentes juicios que hacen los viajeros europeos sobre nosotros, Noboa afirma:

Sin más que no haber esclavos negros, en Francia o Inglaterra, algunos de sus ilustrados hijos, se espantan de la esclavitud y aún no pueden concebir como pueda echarse mano para el servicio de la gente de color, sin más que ver a las mujeres por las calles con la cabeza tapada con sus pañolones, declaran que nuestras señoras no tienen gusto; sin más que ver a nuestros jinetes en sus monturas de cajón, se sonríen de nuestras extravagancias, sin más que ver una corrida de toros, se duelen de nuestra barbarie; sin más que ver nuestras haciendas de agricultura, se admiran de nuestro atraso, y así sucesivamente deploran, en todos los ramos, nuestra falta de actividad, de luces, nuestras tendencias erróneas, nuestra escasez de tino y de conocimiento en cuantas materias tienen relaciones con la sociedad que habitamos.⁵⁰

Este es un sentimiento predominante en *LRL*, casi nos atreveríamos a decir un complejo. República precaria, desolada, de costumbres poco compatibles con el espíritu del *enlightment*,

⁵⁰ *LRL*, tomo V, p. 16.

criticada fuera, por los países de la revolución y la libertad; países que ellos sentían como compañeros de historia.

Los criollos de Lima se sabían los llamados a efectuar una suerte de salvación nacional para que el Perú —ya lo hemos dicho en el capítulo anterior— se *enganchara* con la historia nueva que se venía escribiendo desde 1789 en todo el orbe civilizado. Pero miraban hacia la ciudad y creían ver solo “plebe y casas sin espíritu republicano”. Miraban al campo y veían indios “clavados como las piedras y las plantas”. Entonces, en el imaginario del siglo XIX, se creyó ver como parte de la solución a nuestra precariedad, el inocular nuestra historia con la razas fuertes y viriles que venían construyendo la Europa moderna y libre.

El sueño de la inmigración europea caló, de esta manera, muy hondo en la conciencia criolla. Este fue en *LRL* uno de los temas más tratados, y en el que todos los intelectuales tuvieron algo que decir.

5.3. INMIGRACIÓN

La educación y la mejora moral de todos los pueblos y especialmente de los pueblos americanos, no se debe esperar de los libros ni de las doctrinas: la regeneración moral del pueblo como ha dicho Alberti, no es planta que se reproduce de semilla, sino que *es necesario transplantar* para que se propague. Nuestros pueblos necesitan por cierto y con harta urgencia de hábitos de moralidad, de orden, de amor al trabajo, de respeto a la ley y a las autoridades, que les darán al mismo tiempo sentimientos de propia dignidad y de independencia relativa; pero estos hábitos y estos sentimientos no los infunden las leyes ni los libros, los partidos políticos ni las escuelas primarias: todas las Biblias que un representante de la República quiso repartir a

los pueblos del Perú no inspirarán a esos pueblos los sentimientos religiosos y morales que puede inspirarles la *inmigración*. (Subrayado nuestro)

Así escribía Manuel Pardo en su artículo sobre la inmigración vascongada, aparecido en *LRL*.⁵¹ Y así, todos los redactores coinciden en que un refuerzo importante para nuestro proceso de civilización, para nuestra permanencia en la historia, lo daría la inmigración europea.

Ya hemos dicho que una de las características de las conciencia criolla limeña era sentir el espacio existente más allá de las murallas de Lima como espacio del desorden, de caos, o como un *espacio vacío*. Si en los valles o serranías solo se podrían ver hombres confundibles con las plantas y las piedras, hombres-naturaleza, es decir los indios, la sensación que quedaba era entonces la de un enorme espacio por civilizar.

Eran los hombres europeos, campesinos “sanos y honestos”, robustecidos con las virtudes propias de la “raza blanca” los llamados a cumplir esta misión. Repitamos aquí las palabras de José Antonio de Lavalle en *LRL*:

La cuestión de la inmigración está resuelta en la opinión: todos estamos de acuerdo en la necesidad de importar al Perú nuevos pobladores; lo que queda por decir es, cuáles serán esos pobladores europeos, africanos o asiáticos. En nuestra pobre opinión, nada convendrá más que la introducción de europeos. Inteligencia, civilización, robustez, energía y hermosura física se encuentran reunidos en ellos.⁵²

Esa *pobre opinión* era la de todos sus contemporáneos. Y seguiría siéndola a lo largo de todo el siglo XIX. Escuchemos a Hildebrando Fuentes en 1892:

⁵¹ *LRL* tomo II, p. 103.

⁵² *LRL*, tomo I, p. 808.

La inmigración levantará con su valor mágico los grandes centro de población en todo el territorio peruano; sembrará nuestras grandes llanuras, irregulares quebradas y apiñados bosques de ciudades europeas, con todos los atractivos y comodidades de la civilización moderna; hará surcar nuestros mares y ríos por las embarcaciones que son vehículo de comercio; el silbato de la locomotora hará vibrar sus notas de la quebrada al llano, del llano a la puna; los penachos de humo saldrán a borbotones de las fabricas.(Citado en Marcone 1992)

No sabemos si algún otro país en el mundo confió tanto en la capacidad de un proceso civilizatorio transplantado desde Europa. No es tampoco que se buscara una segunda invasión europea. O la disolución del Perú como país en el *continuum* de la civilización blanca. En realidad, la idea era que la ciudad criolla se mantuviera firme y floreciente, orgullosa de sus tradiciones, de su capacidad de organización y mando en toda la república. Era el campo el que tenía que ser llenado con componentes caucásicos. Los criollos querían ver *farmers* dóciles y trabajadores alrededor suyo. Todos ellos obedientes al Estado.

Inconscientemente muchos asumieron que el Perú tenía que regenerarse y limpiarse de su bastaría. Eso solo se lograría a través de las décadas y quizás los siglos, pero tenía que empezarse ya. Los componentes *oscuros* de nuestra nacionalidad se irían con el tiempo disolviendo, perdiéndose en una mayoría que si bien sería mestiza, el fuerte componente blanco sería el hegemónico (Portocarrero inédito [1994]).

Una vez decidida una política de inmigración el asunto fue cómo hacer atractivo nuestro país a los ojos de los europeos. Evidentemente, si desde afuera se tenía la imagen de un país salvaje, desprovisto de leyes, y donde se tenían a cientos de miles

de individuos —los indios— bajo espantosas condiciones de servidumbre —tal como denunciaban muchos viajeros, y además tal como afirmaba la *leyenda negra* sobre nuestro país— los miembros de esas naciones, por más pobres que fueran, no vendrían.

Ellos, los posibles inmigrantes, eran en la imaginación criolla miembros de países libres y civilizados, y con un fuerte sentido de dignidad personal. No iban a caer en manos de hacendados explotadores. Continúa Lavalle:

pero los europeos no pueden ser destinados como jornaleros a las haciendas de la costa: el sistema que se observe con ellos, tiene que ser necesariamente el adoptado en los Estados Unidos y en el Brasil, en donde se introducen como propietarios por cuenta del gobierno.⁵³

Entre líneas se puede leer cierta aprehensión y culpa: los jornaleros de la costa, como los campesinos colonos de la sierra, eran sometidos en el Perú a condiciones que los europeos considerarían humillantes, de vulneración de la dignidad personal. Los inmigrantes blancos no debían ser sometidos a las condiciones en que trabajan los *coolies* chinos, o los esclavos negros, incluso los que ya no lo eran.

En el fondo estaba evidentemente la idea de que estas dos razas, asiáticos y negros, eran inferiores: era casi propio de su naturaleza el poder soportar la condición servil; mientras que en la naturaleza de los blancos estaba el instinto de la libertad, o un espíritu amplio que no se dejaba aplastar fácilmente. Sigamos con Lavalle en *LRL*.

Manifestaba nuestra decisión por la inmigración europea, y poniéndola fuera de toda comparación con la africana y con la asiática,

⁵³ *LRL* tomo I, p. 808.

solo nos queda examinar cual de estas dos sería la mejor, dado que sea necesario apelar a la una o la otra. Para esto apelaremos a nuestra propia experiencia, adquirida en el trabajo de campo efectuado con chinos y con negros. Es verdad, que el chino es más sumiso que el negro: lo es también que el chino es más hábil que el negro, para cierta clase de trabajos que demandan prolijidad y esmero; pero es innegable que es mucho menos robusto, mucho menos enérgico, y mucho menos capaz de amoldarse a la civilización del país.⁵⁴

Los criollos más elitistas y aristocráticos siempre repudiaron la idea de una mezcla demasiado profusa de razas, pero para civilizar nuestro país se debía adoptar cierto concepto de mestizaje donde, como ya hemos dicho, lo blanco predominara. Aunque algunos hubieran deseado que el avance blanco europeo se hubiera dado sobre el retroceso o reducción de las demás razas, el realismo y el pragmatismo obligaba a pensar en buscar los componentes de las *razas inferiores* que fueran compatibles con las virtudes que se querían resaltar para construir la república. Detrás del término “amoldarse a la civilización del país” para referirse a los chinos, se encontraba todo este razonamiento. Continúa Lavalle:

El negro es más susceptible de mezclarse con la raza blanca o con la indígena y de esa mezcla salen otras razas, sino tan perfectas como la caucasiana, a los menos superiores a la etiope y a la mongólica: un término medio del cual han salido seres notables por la elevación de su carácter y de su inteligencia. El chino, dado a vicios solitarios y contra natura, rara vez se mezcla con las otras razas, y cuando lo hace,

⁵⁴ Ibidem, p. 808.

produce seres cuya parte moral e intelectual aún no han podido observarse en el Perú; pero que físicamente son monstruosos.⁵⁵

A los extremos a los que podría llegar el imaginario racista. Por último el problema de las razas era también un asunto de *estética*. Y esto se encontraba fuertemente arraigado en el inconsciente criollo. Sin embargo, podemos hallar también aquí, en la misma época, en la misma publicación, el pensamiento disruptivo, disidente. Francisco Laso —tantas veces nombrado en nuestra tesis— en su hermoso artículo “La paleta y los colores”, nos hace soñar con una posibilidad diferente, con maneras distintas de ver las cosas. Aplica su visión estética para proponer una ética y una política:

En el gran taller de la tierra, en el cual Dios omnipotente y sabio ha colocado razas de diversas índoles y diferentes colores, ¿por qué estos colores no han de ser útiles los unos a los otros, modificándose en sus propiedades para llegar a la perfección en el cuadro de la humanidad [...] Qué es lo que constituye al hombre, es acaso la piel, no: —es la forma— es la inteligencia —es el corazón—. Pues, si por la forma ya hay en la mezcla hermosura, si por la inteligencia la mezcla ha dado un Dumas y por el corazón Lima tiene un Fray Martín de Porras, claro es que la mezcla produce buenos resultados en todo, y que solo falta el cultivo de las castas oscuras para tener seres perfectos en abundancia.

Cuando hemos asistido en Lima a una solemnidad religiosa o alguna fiesta cívica, al ver mezcladas tantas fisonomías diferentes y, sobre todo, al fijarnos en la variedad inconmensurable

⁵⁵ Ibidem, p. 809.

de los colores que resultan [...] no hemos podido menos que comparar a esa reunión de peruanos con una paleta ricamente adornada con abundantes colores y variadísimos tonos [...].⁵⁶

El componente fundamental de todos los discursos sobre la inmigración tenía que ver con las *fuerzas espirituales* que los europeos tenían que introducir a la nación:

Aunque se nos tache de cansados, repetiremos, que los negros, los chinos, los indios, los árabes introducirían un elemento de fuerza material; pero no fuerza intelectual, de civilización ni de progreso, que es a lo que debemos aspirar. El Perú es un país poblado con gran variedad de razas, y cuya civilización está por desgracia lejos de ser perfecta, ¿a que aumentar esta variedad introduciendo chinos?, ¿a qué aumentar el número y la fuerza de los negros?, ¿a qué por último introducir una población que lejos de civilizar nuestras masas, las embrutezca y degrade más? Procuremos que el elemento blanco domine en el Perú, y que su población crezca con pobladores hábiles, inteligentes, cultos y civilizados.⁵⁷

En el capítulo anterior hemos explicado que el romanticismo nacionalista inglés, alemán y francés se basaban en la idea que la hegemonía de la libertad y la democracia no habían sido fruto de una razón abstracta, sino de una razón insertada en un *volk*: Hegel es aquí la figura paradigmática. La República democrática, los principios ilustrados que se encontraban detrás de ella, eran el fruto del combate de pueblos homogéneos, fuertes y viriles que estaba abriendo nuevos caminos para la

⁵⁶ LRL, tomo I, p. 231.

⁵⁷ José A de Lavalle, LRL tomo I, p. 809.

historia, que estaban abriendo una nueva era para la civilización.

Los criollos limeños intuían que sin esas fuerzas espirituales no se podría construir aquí una República. Por ello, el empeño por la inmigración no se debía a un asunto meramente biológico: era un asunto político en el más profundo sentido del término.

En el Perú debía ser posible la existencia de una fuerza espiritual, una *raza*, que sostuviera el proyecto de nación, y que hiciera posible *una historia*. Esa raza iba a ser la conjunción de lo mejor de la herencia española —ellos mismos—, y los blancos migrantes que iban a poblar nuestro territorio. Los indios también participarían, pero en la medida que se fueran haciendo cada vez más mestizos. Los negros y los chinos se mantendrían siempre como elementos subordinados, y para algunos, debían en realidad desaparecer. ¿Qué raza era esa que sostendría el proyecto de nación? En *LRL* no aparece esto demasiado explícito. Pero en varios artículos se menciona a la *raza latina* como nuestra fuente de más profunda identidad.

En un momento en que nos encontrábamos en un soterrado antagonismo con los Estados Unidos, se fue fortaleciendo la idea de una *latinidad* contrapuesta al espíritu agresivo anglosajón que amenazaba desde el norte. Bajo estas circunstancias se fue alimentando cada vez más la noción del papel de *lo latino* en la era de libertad que se había abierto en el mundo.

Es por ello que cuando se pensaba en la inmigración, buena parte de los criollos vio con mayor simpatía la llegada de elementos españoles y mediterráneos. Quizás se pensó que de esa manera afianzaríamos, daríamos una inyección de energía a nuestra debilitada criollidad, hispanidad. Pero además, en la medida que era la ciudad criolla la que debía mantener siempre el control sobre la población, se temió que la fundación de colonias alemanas o inglesas en zonas alejadas del país, podría ocasionar con el tiempo el intento de estas colonias de separarse del territorio patrio y pretender su independencia.

Una población de cinco a seis mil inmigrados por año, yankees, ingleses o alemanes, lo que haría hoy un total de veinte y cinco a treinta mil aventureros posesionados de la embocadura de todos nuestros ríos navegables. ¿Cómo nos arreglaríamos para sujetar a nuestras leyes y bajo nuestro dominio una nación extranjera y relativamente populosa, que podría oponer una masa de quince a veinte mil hombres a las pequeñas fuerzas que nuestros disturbios políticos nos permitieran destacar de vez en cuando hacia esos parajes remotos? [...] colonizar con ingleses, americanos o alemanes, *gentes de costumbres, hábitos y hasta de preocupaciones distintas y aún opuestas a las nuestras* las márgenes de Ucayali y del Amazonas, es decir, territorios que al más ligero esfuerzo pueden fácilmente desprenderse del resto del país.⁵⁸ (Subrayado nuestro).

La cuestión cultural estaba muy presente. No se trataba para Pardo, ni para muchos de sus contemporáneos, de traer cualquier migración Europea, y bajo cualquier forma. La idea de *latinidad*, aunque no muy bien procesada todavía, se encontraba presente. Escuchemos al mismo Pardo hacer un incondicional elogio en *LRL* de lo que representaba ese elemento de latinidad: la inmigración española vascongada. Inmigración que esos momentos se estaba llevando a cabo en nuestro país:

Sin que por un momento abriguemos la idea de ensalzar la inmigración española a costa de los demás nacionales de otros países que han venido al nuestro en grandísimo número, y vienen cada día, a ejercer la mayoría de ellos honradamente sus industrias [...] séanos permitido manifestar

⁵⁸ Manuel Pardo, "Estudios sobre el Jauja". *LRL*, tomo I, p. 102 y ss.

sin embozo nuestra predilección por esos extranjeros que hablan nuestra misma lengua, que adoran a la Divinidad del mismo modo, por cuyas venas corre la misma sangre que por las nuestras, que están animados por los mismos sentimientos, que hasta están sujetos a las mismas preocupaciones que nosotros, y a los que se les aplica el nombre de extranjeros únicamente porque no hay nombre intermedio que aplicarles entre el de extranjeros y el de nacionales. ¿Ni por qué hemos de tener embozo por manifestar en alta voz nuestra predilección? Por ser menos intensas que las simpatías de familias o la de nacionalidad no son menos reales e indudables la de raza. No le dan la preferencia los americanos del norte a la inmigración anglosajona, y la inmigración sajona a la América del Norte. ¿Por qué no hemos de declarar nosotros los americanos del Sur nuestra simpatía por la inmigración española que a su vez prefiere venir a establecerse en estos pobres pueblos atrasados, que ir a participar de la civilización de los anglosajones de nuestro continente?⁵⁹

El sueño de la inmigración española fracasó. Los vascos que vinieron al Perú no se hicieron esos dóciles granjeros que se esperaba de ellos. Rechazaron este país maquillado que se les presentaba, detrás del cual solo habían haciendas y explotación. La inmigración europea fracasó. Nuestras serranías no se poblaron de robustos y honestos blancos que sembrarían progreso por donde quiera que pisaran.

Los criollos de Lima siguieron soñando y deseando historia. Siguieron imaginando sus orígenes legendarios, tra-

⁵⁹ Manuel Pardo, "La inmigración vascongada". *LRL*, tomo II, p. 107.

tando de reconstruir su pasado, siguieron pensando en su República fuerte, anclada en fuerzas espirituales, raciales, poderosas, en un pueblo que defendiera principios en vez de seguir caudillos. Siguieron profundamente alejados de los indios, considerándolos parte de una naturaleza que tendría que ser despertada e incorporada a la civilización.

Hasta que llegó a la guerra con Chile. Y el romanticismo nacionalista se convirtió en un realismo amargo, seco. Y los sueños empezaron a cambiar. La República criolla sería herida en lo más profundo. Y es que con el tiempo, y bajo el primer influjo de las doctrinas radicales como el anarquismo, esa *plebe apática* se haría radical e irreconocible. Y también los indios, con el inicio de las sublevaciones campesinas, abandonarían “sus piedras y sus plantas” para reclamar su lugar en la Patria. Aún así, después del desastre, Lima conservaría su lugar como centro de la República. El proceso iniciado con el Guano, es decir la conquista del Perú desde Lima, continuaría a través de la llamada “República Aristocrática”. Y muchos de los imaginarios, mucho del horizonte cultural que hemos tratado de reconstruir aquí, se mantendría bajo distintas formas y discursos a lo largo del siglo siguiente.

En *La Revista de Lima* podemos por eso aún reconocer parte de lo que somos como país. Los sueños criollos del siglo XIX siguen siendo, bajo formas distintas, todavía parte de los sueños de hoy.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Cuando en 1995 realizamos con Sandro Venturo un trabajo sobre la vigencia de José Carlos Mariátegui en los jóvenes de hoy, descubrimos algo que debía ser evidente para la comunidad intelectual y política en ese momento, pero que sin embargo no lo era (Del Castillo y Venturo 1995). Más allá de los textos aislados del Amauta, de sus artículos, o de tal o cual idea doctrinaria, Mariátegui debía ser ubicado en el *horizonte de*

comprensión de su época, es decir, en el conjunto de conceptos, discursos, visiones, imágenes, que los hombres de ese tiempo emplearon para entender al país y a sí mismos. Sin embargo, esta idea de “horizonte de comprensión” no se encontraba demasiada difundida en las ciencias sociales.

Si el horizonte de comprensión del Mariátegui era el nuestro aún, entonces su vigencia no era un asunto problemático. Pero si esto no era así, entonces hablar de la *vigencia* de Mariátegui debía de merecer un trato más cuidadoso y menos retórico del que hasta ahora se le venía dando.

En ese ensayo señalamos tres horizontes dentro de los cuales José Carlos Mariátegui produjo su obra: el horizonte indianista, el horizonte antioligárquico y el “horizonte” —este sí entre comillas— socialista. Entre comillas porque más que un horizonte de comprensión, el socialismo nos pareció un discurso segregado desde el propio horizonte antioligárquico.

Este no es el lugar para desarrollar las ideas de este trabajo —remitimos al lector al texto—, baste decir que para nosotros, la poca receptividad de Mariátegui entre los jóvenes hubiera debido ser explicada como producto del cambio de los horizontes de comprensión en los peruanos de hoy —cambios en las ideas que tenemos de nosotros mismos y de los problemas que nos toca como sociedad resolver, y cambios también en la manera de formular, de definir, esos mismos problemas—. Cambios en los horizontes de comprensión que determinan —para usar una palabra un tanto gastada— un verdadero *cambio de época*.

Hubo en el ensayo mencionado muchos vacíos y muchas afirmaciones que quedaron sin la debida sustentación. En una parte mencionamos que José Carlos Mariátegui podía ser, a pesar de su indigenismo, ubicado plenamente dentro de la *tradicción intelectual criolla*, cuando esta intentaba incorporar al *indio* a la República. Y decir que Mariátegui formaba parte de la tradición intelectual nos parecía restarle un poco de su fuerza

disruptiva. Pero al final no encontramos otra manera de dar cuenta del hilo conductor de sus propuestas.

Esto me llevó, a partir de entonces, y más allá de los límites de aquel ensayo, a intentar ir dando con una definición más clara de lo que significaba la *tradición intelectual criolla*. Quería saber si era posible utilizar este término —intelectualidad criolla— para dar cuenta de algo sustancial. Saber si lo “criollo” podía servir para referirse a una matriz de pensamiento, un horizonte comprensivo, o solamente era una referencia geográfica, étnica, cultural, con tan amplia gama de significados, que al final su uso para las ciencias sociales terminaba siendo banal.

Fue en estas búsquedas que llegué a *La Revista de Lima*. Empecé a leerla al principio con una mezcla de enorme curiosidad y también con mucha diversión. Era encontrarme con los limeños de hace un siglo y medio, encontrarme con sus esperanzas, con sus visiones, con el país en el que imaginaban vivir. Y en esa lectura, al principio casi despreocupaba y lúdica, y luego cada vez más atenta, fui encontrando constantes. Constantes que sí me permitían reconstruir —con las escasas herramientas de un no-historiador como soy yo—, un horizonte comprensivo, y algo que podía ser catalogado específicamente como *lo criollo*, a la hora de pensar los problemas sociales y nacionales.

Permítaseme decir, aunque no sea una afirmación sociológica, que lo primero que me asombró fue encontrarme con *hombres razonables*, y a su peculiar modo, *modernos*. Yo me había formado en una tradición intelectual según la cual la modernidad peruana había empezado en el siglo XX con González Prada, y más aún, con José C. Mariátegui y Haya de la Torre. Todo lo anterior había sido oscuridad, “edad media”.

Me resultó así muy educativo encontrarme con figuras como Casimiro Ulloa, Francisco Laso, Ricardo Palma, e incluso el mismo Manuel Pardo. Hombres todos ellos que buscaron intensamente dar salidas republicanas y democráticas

a problemas sociales, étnicos y económicos muy fuertes, y de los cuales ellos fueron conscientes.

No intento, ni intenté a lo largo del trabajo, hacer una apología de esta generación previa a la Guerra con Chile. Menos aún intenté disfrazar sus errores y prejuicios, o *salvarlos* para la historia. Básicamente mantengo la idea que el pensamiento radical del siglo veinte hizo un sano y necesario cuestionamiento del país de élites y haciendas, de señores y siervos, que realmente era esta llamada República independiente.

Mis intenciones fueron solamente dar cuenta de algunas líneas interpretativas, horizontes comprensivos, que podían servir para entender el pensamiento social peruano en su continuidad desde el siglo XIX. Mi afán fue aclararme y aclarar un poco más a mis compañeros investigadores, el uso del término "criollo" a la hora de describir un tipo de pensamiento, para que pueda ser usado con un poco más de precisión en trabajos que se hicieran posteriormente. Espero ser juzgado según estas intenciones.

Me faltaron los instrumentos propios del historiador para dar mayor consistencia a lo que iba encontrando. Me faltó desarrollar mucho más algunas partes. Me faltó más material historiográfico, trabajo de archivo, mejor metodología. Pero creo que la presente tesis es una buena exploración de un sociólogo en terrenos que no son los suyos.

La forma propia de la tesis me obliga a poner unas *conclusiones* al final del presente trabajo. Creo sinceramente que lo que he ido hallando en mi investigación sobre *La Revista de Lima* lo he ido explicitando bien en su momento y en cada capítulo. Aún así, me parece útil intentar escribir unas conclusiones, resumiendo quizás las principales ideas de mi tesis, aunque muchísimos matices quedarán sin mencionar.

1. El proceso histórico más importante del siglo XIX quizás haya consistido en la reconstrucción de Lima como *centro de*

la república. Después de un período de decadencia de Lima, en que esta ciudad perdió —por causa de las guerras y la miseria— la hegemonía que había tenido desde el siglo XVIII, con su importante clase comercial naviera, y con su vida cultural, ella, Lima, vuelve a recuperar por vía de las armas y del Guano, y venciendo política y militarmente al sur andino, su poder organizador y su fuerza como sede del Estado.

Los proyectos federalistas, separatistas, confederativos, de ciudades como Arequipa, Cuzco, e incluso La Paz, son vencidos definitivamente para mediados del siglo. El *orden nacional* deviene en el orden organizado desde Lima, es decir, el orden criollo. Este orden criollo-limeño implicó no solo la reconstrucción de fuerzas materiales, sino también culturales. Implicó la necesidad de producir discursos sobre el país, imágenes fundantes, formas de imaginar una comunidad nacional en medio de la fragmentación social, étnica y económica. La aparición de *La Revista de Lima* coincide con este momento histórico. *LRL* expresará en sus páginas el proceso de imaginación y hasta invención de una comunidad nacional desde Lima. De ahí su enorme importancia cultural.

2. Uno de los mecanismos básicos de mediados del siglo XIX, y que también se expresarán en *LRL*, fue hacer coincidir nación-civilización, con el componente criollo-limeño de la sociedad. Desde entonces, el sur andino quedó como sinónimo de oscuridad, anarquía y caos. Parte del horizonte de comprensión criollo consistió en una enorme desconfianza hacia todos los proyectos provenientes del sur andino, por considerarlos parte del Perú atrasado, feudal e incivilizado.
3. Los redactores de *LRL* se pensaron a sí mismos como los responsables de imaginar y organizar una república y una nación desde Lima. Se pensaron como una suerte de demiurgos que debían construir sobre la total precariedad

social y política, y sobre la falta de memoria histórica. Es verdad que dentro de ellos mismos encontramos diferentes posiciones y visiones. Encontramos la sátira a veces muy mordaz y denigrante y a veces muy sabia de un Felipe Pardo y Aliaga. La “ambigüedad moral del humor”, como diría Gonzalo Portocarrero. Encontramos al aristocratismo ilustrado de un José Antonio de Lavalle; el pragmatismo industrialista de Manuel Pardo y su confianza y fe en el progreso; la moderación, el ponderado liberalismo, y el conocimiento consistente de los asuntos del Estado de un Casimiro Ulloa, representante, y adelantado quizás, de los proyectos reformistas de clase media que conocería el siglo veinte. Y encontramos también el pensamiento radical y disruptivo de un Francisco Laso, combatiendo con inteligencia y valor todos los prejuicios de su época. Y adelantándonos con sus imágenes y visiones estéticas al Perú pluricultural, mestizo que somos hoy.

Pero todos ellos compartieron un mismo ímpetu organizador, desde un centro cultural que era Lima. Quizás encontramos aquí otro componente del horizonte de comprensión criollo: el pensarse como eje o centro ordenador de la república, en medio de un territorio que es casi considerado como un espacio en blanco, o demasiado precario para que pueda por sí mismo darse un orden. Quizás podemos rastrear aquí —especulando un poco— la herencia del virreinato, cuando los funcionarios del Rey organizaron el territorio desde esta ciudad.

4. Uno de los componentes básicos de esta labor de imaginar una comunidad nacional fue lo que hemos llamado el *romanticismo-nacionalista*. El Perú tenía que tener igual sustancialidad histórica que el resto de países del orden civilizado; de países como Francia e Inglaterra, que tenía sus grandes historias, leyendas y mitos fundantes. De ahí que en *LRL* se produzca un enorme esfuerzo literario por crear una nación desde una historia ficcionada, si bien no muy consistente

desde el punto de vista *científico*, sí con la suficiente fuerza expresiva como para consolidar procesos identificatorios entre los criollos.

El recurrir al Incanato como origen de la patria y de los patriotas, y como fuente utópica inagotable; las tradiciones elaboradas por Camacho, Palma, Lavalle sobre el Virreinato y los inicios de la república; los estudios sobre provincias y pueblos, sobre costumbres y sobre caracteres humanos; las reflexiones sobre las razas; todo ello formó parte de este proceso de dotar de sustancialidad a la joven República peruana. Y con ello dotarse de sustancialidad a ellos mismos.

5. A pesar de este enorme esfuerzo intelectual, en *LRL* se expresa también la vivencia de una paradoja. Los criollos al parecer sentían que contaban con la fuerza material y económica para organizar la república, pero sentían también que carecían de los elementos sociales y espirituales para levantar esta República realmente. La plebe urbana era considerada como débil y anémica, incapaz de todo verdadero esfuerzo republicano. Quizás —así lo entendieron algunos— por los elementos de bastardía y mezcla presentes en ella. Por el otro lado, el campo es visualizado como un espacio vacío, donde los hombres se asemejan a las plantas y a las piedras.

No hubo durante el siglo XIX, al menos según lo que apreciamos en *LRL*, el temor a un movimiento “telúrico indígena” que invadiera las ciudades criollas. Por el contrario, lo que predominó fue un sentimiento de desazón frente a un inmenso territorio que debía ser *despertado*, para formar parte de la República y el progreso nacional. La confianza de Manuel Pardo en la capacidad de los ferrocarriles reflejaba esta concepción.

6. El Romanticismo nacionalista del que hemos venido hablando tenía un fuerte componente de lo que ahora llama-

ríamos *racismo*. Según el pensamiento occidental del siglo IX, la civilización, la razón, las ideas ilustradas de libertad y democracia habían encarnado en pueblos —*volke*—homogéneos, fuertes y viriles que las habían llevado adelante; y con ello habían abierto una nueva época para la humanidad.

Los criollos de LRL también pensaron, de manera general, que esas fuerzas racial-espirituales tenían que arraigarse y asentarse en nuestro país. Pensaron en la *raza latina*, que sería el componente espiritual que le daría fuerza a la República. Y como parte de este proceso soñaron durante buena parte del siglo XIX con una inmigración europea —especialmente mediterránea—que fecundara nuestra tierras.

Existió una desconfianza, generalmente sutil, a un mestizaje demasiado profuso. En todo caso de lo que se trataba era que por un lado, los indios se mestizaran, los blancos avanzaran como *farmers* por nuestros valles y serranías, y por el otro, que el componente negro y chino fuera con el tiempo disminuyendo considerablemente. Solo así se llegaría a producir esa *raza latina* que conformaría el alma de nuestra república.

Para finalizar nuestra tesis, podríamos decir que este imaginario romántico-nacionalista, de un pueblo fuerte y consistente racialmente, que sustentara la república, perduró por mucho tiempo. Fueron pocos los intelectuales —entre ellos Laso, y también a su manera Ricardo Palma con su reivindicación de la plebe criolla— que en su tiempo la refutaron, y quedó flotando como idea en nuestros sueños más ocultos.

Durante buen tiempo, incluso ya entrado el siglo XX, algunos atribuyeron la precariedad de nuestro país al mestizaje debilitante de nuestro pueblo. Ni el propio José Carlos Mariátegui —y ya empezamos este capítulo hablando de él podemos cerrarlo igual— escapó del todo a su concepción. El también fue heredero de algunas visiones del romanticismo

nacionalista, con su idea de pueblos fuertes, homogéneos, y con su menosprecio por la mezcla, que generalmente producía debilidad y sensualidad. Escuchamos una cita suya de 1928:

Desconfiamos del mestizo explosivo, exteriorizante, inestable, desprovisto espiritualmente de los agentes imponderables de una sólida tradición moral [...] un relente de baja y torpe sensualidad, sin idealización, sin alegría, sin refinamiento, flota pesadamente en la atmósfera del burgo mestizo. Poblaciones que no continúan la línea autóctona y en las que no reaparece sino negativa y deformadamente el perfil indígena. Y que tampoco conservan, en su fondo espiritual, la filiación española, medieval, católica. (*Labor*, n.º 7, 1929)⁶⁰

Este texto pudo haber aparecido sin ningún problema en *LRL*. Y no precisamente del lado de los más progresistas como Laso. Es el lenguaje, son los términos, es el horizonte cultural. Qué hizo que en un escritor como Mariátegui —que produjo párrafos tan bellos y conmovedores sobre la ciudad criolla, la procesión, las calles— a la hora de pensar proyecto, historia, transformación, no rescatará este componente que *estéticamente* conocía tan bien.

Creemos que la respuesta puede ir por lado del romanticismo nacionalista que hemos estado analizando, y que heredó Mariátegui de las generaciones anteriores. Frente a un discurso que reivindicaba, como hemos visto, naciones y razas enérgicas que cumplían labores civilizadoras, tareas históricas, Mariátegui tuvo también que crear discursivamente una raza, un pueblo enérgico —el pueblo indígena— que cumpliera desde el otro lado, es una casi perfecta simetría, el mismo papel.

⁶⁰ Sobre este tema véase Manrique (1995) y Tapia (1995).

En el Perú, para Mariátegui, era el pueblo indígena el que iba a ser portador de la historia, del cambio, de la nueva civilización socialista. Su discurso pertenecía aquí totalmente al siglo XIX. Todo lo que estaba en medio —negros, mulatos, mestizos, criollos— no tenían cómo ser ubicados discursivamente. Esto no quería decir que no existieran en Mariátegui lazos afectivos, culturales, humanos, con ellos. Por el contrario, ellos —el burgo mestizo— eran su realidad cotidiana, su mundo próximo, su estética diaria —como bien lo demostró con sus excelentes textos sobre la urbe limeña—. Solo que Mariátegui —y aquí Laso puede ser considerado más visionario— no pudo convertir esa estética en una ética para pensar la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*, tomo III. Lima: Editorial Universitaria, 1983.
- BASADRE, Jorge. *Perú problema y posibilidad*. Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente. 1994.
- BASADRE, Jorge. *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- BONILLA, Heraclio. *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- BUNTIX, Gustavo "Del Habitante de las cordilleras al indio alfarero. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso". *Márgenes*, n.º 10/11, 1993.
- COTLER, Julio. *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 1982.
- DEL CASTILLO, Daniel y Sandro VENTURO SHULTZ. "La estima de Mariátegui: 1883-1989. Ensayo sobre cultura política y horizontes culturales". En PORTOCARRERO, Gonzalo y otros (eds.). *La Aventura de Mariátegui, Nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1985.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y plebe. Lima 1786-1830*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- GARGUREVICH, Juan. *Introducción a la historia de los medios, comunicación masivo en el Perú*. Lima: Ed. Horizonte, 1977.
- GOOTENBERG, Paul "Los liberales asediados: el fracaso de la primera generación de librecambistas en el Perú, 1820-1850". *Revista Andina*, n.º 17, 1990.
- GUARDINO, Peter y Charles WALKER. "Estado, sociedad y política en el Perú y México entre fines de la colonia y comienzos de la República". *Histórica*, 1992.

- GUNTHER DOERING, Juan y Guillermo LOHMANN VILLENA. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. Hypolite, Jean. *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. S.d.
- HOLGUIN CALLO, Oswaldo. *Ricardo Palma. Tiempos de Infancia y Bohemia*. Lima: Fondo Editorial PUC, 1994.
- JACOBSEN, Nils. "Libre comercio, élites regionales y mercado interno en el sur del Perú, 1895-1932". *Revista Andina*, n.º 14, 1992.
- KRISTAL, Efraín. *Una Visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: IAA, 1991.
- LUNA, Juan, Rubén PACHARI, Inés PRADO, Francisco QUIROZ, y Gabriel RAMON. *Lima, Siglo XIX. Historia, economía, sociedad*. Lima: La muralla Ediciones, 1993.
- MAFFESSOLI, Michel. *La socialidad en la posmodernidad. En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1991.
- MALETA, Héctor y Alejandro BARDALES. *Perú: las provincias en cifras. 1876-1981*. Lima: Amidep, Universidad del Pacífico, s.f.
- MANRIQUE, Nelson. "La historiografía peruana sobre el siglo XIX". *Revista Andina*, n.º 17, 1990.
- MANRIQUE, Nelson. "Mariátegui y el problema de las razas". En PORTOCARRERO, Gonzalo y otros (eds.). *La Aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*. Lima: PUCP, 1995.
- MARCOME, Mario "El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX". *Histórica*, vol. XVI, n.º 1, 1992.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. "El proceso de la literatura". En *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Amauta, 1975.

- MARTÍNEZ, Ascensión. *La Prensa Doctrinal en la Independencia del Perú 1811-1824*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
- MENDEZ, Cecilia. *Incas, sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP, 1993.
- MC EVOY, Carmen. *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: PUCP, 1994.
- MUÑOZ, Fanni. "La Ciudad Moderna. Diversiones y deportes en la Lima a fin de siglo". Ponencia presentada al II Encuentro de Investigadores en Cultura "Alberto Flores Galindo". Lima, junio de 1997.
- NEYRA, Máximo y otros. *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1990.
- NEYRA, Hugo. *Hipólito Unanue y el nacimiento de la patria*. Lima: Comercial Unanue, 1967.
- NOÉJOVICH, Héctor Omar. "Las relaciones del Estado peruano con la población indígena en el siglo XIX a través de su legislación". *Histórica*, vol. 15, n.º 1, 1991.
- NUGENT, Guillermo. *El Laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.
- OLIART, Patricia. "Temidos y despreciados: raza y género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ (comps.). *Otras pieles: Género, historia y cultura*. Lima: PUCP, 1995.
- PALMA, Ricardo. *Tradiciones Peruanas*. Lima: Librería Internacional del Perú, s.f.
- PANFICHI, Aldo. "Urbanización temprana de Lima. 1535-1990". En PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (eds.). *Mundos Interiores, Lima 1850-1950*. Lima: CIUP, 1995.

- PERALTA RUIZ, Víctor. *En Pos del Tributo, burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cuzco rural, 1826-1854*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1994.
- POLIAKOV, León. *The Aryan Myth. A history of Racist Nationalist Idean in Europe*. Londres: Sussex University Press, 1974.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. "La China Tudela o la ambigüedad moral del humor". Ponencia presentada al II Encuentro de Investigadores en Cultura, Lima, 1997.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. *La modernidad tratada*. Lima: PUCP, 1994. Inédito.
- PRINCE, Carlos. *Lima antigua 1890*. Edición, prólogo y notas de César Coloma Porcari. Lima: ILCD, 192.
- RAMA, Angel. *La ciudad letrada*. Caracas: Ediciones del Norte, 1980.
- RIVERA FATACCIOLLI, Alberto. *Sebastián Lorente y la educación en el Perú del siglo XIX*. Lima: Editorial Allamanda, 1990.
- TAMAYO VARGAS, Augusto. *Literatura Peruana*. Lima: Peisa, 1992.
- TAPIA, Rafael. "Mariátegui: Desarraigo y peregrinaje, en pos del Perú andino mestizo". En PORTOCARRERO, Gonzalo y otros (eds.). *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1995.
- TAURO, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Tomo VI. Lima: Peisa, 1987.
- TRAZEGNIES, Fernando. *De la idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1979.
- TURNER, Mark. *From two repúblicas to one divided. Contradictions of postcolonial nationmaking in andean Perú*. Durham: Duke University Press, 1997.

“BELLA LIMA YA TIEMBLAS LLOROSA
DEL TRIUNFANTE CHILENO EN PODER”:
UNA APROXIMACIÓN A LOS ELEMENTOS
DE GÉNERO EN EL DISCURSO
NACIONALISTA CHILENO

Carmen Mc Evoy

La historia nos ha sido relatada cuidadosamente por el historiador chileno Gonzalo Bulnes. El escenario, un hospital de campaña en las afueras de Lima. Los actores principales, el general chileno Patricio Lynch y el almirante francés Du Petit Thouars. El corifeo, un grupo de soldados peruanos y chilenos heridos. El momento de clímax, Lynch formulando la pregunta crucial: “¿Y para qué tomó parte en estas batallas?” La respuesta dada por un par de peruanos “por don Nicolás”, “por Don Miguel”. La respuesta contundente de un soldado chileno, consignada entre signos de admiración por Bulnes, “¡Por mi patria, mi general!” La moraleja de la historia, el comentario incisivo de Lynch a Du Petit Thouars: “Por eso hemos vencido. Unos se batían por su patria, los otros por don fulano de tal”.¹

La fuerza de la historia narrada por Bulnes y repetida innumerables veces tanto por chilenos como por peruanos residió en su simpleza y en la presencia en ella de un testigo de excepción: el almirante Du Petit Thouars. El marino francés, al que se señala como el intermediario a favor de los peruanos con el fin de evitar el bombardeo de Lima, era un personaje

¹ Gonzalo Bulnes, *Historia de la Guerra del Pacífico* (Santiago, 1911-1919), T. II, p. 699.

respetado y querido en el Perú. Su presencia en el relato dio, a no dudarlo, una dosis de legitimidad a la narrativa moralizante que Bulnes articuló algunos años después que la guerra terminó.²

La existencia de la nación chilena y la no existencia de la nación peruana, mito explotado exitosamente por la historiografía chilena, y abrazado incluso sin mayor cuestionamiento por algunos historiadores peruanos, ha sido percibido como causa principal del “desastre de 1879”.³ A pesar de lo artificial y simple del relato de Bulnes, ya que en total son solo tres los soldados entrevistados por Lynch, dicha fabricación historiográfica ha resistido exitosamente, y sin mayores críticas, los embates del tiempo.⁴ Parafraseando a Hayden White, es posi-

² El relato de Bulnes, publicado entre 1911-1919, fue muy cuestionado por algunos autores chilenos debido a su posición pro-civil. Uno de ellos fue Hector Williams, el hijo del Vice-Almirante Williams Rebolledo, quien escribió un libro aclarando a Bulnes y reivindicando a su padre. Para este punto véase: Hector Williams, *El Vice-Almirante Don Juan Williams Rebolledo ante la Historia*, (Valparaíso, 1882).

³ Heraclio Bonilla en *Un siglo a la deriva: Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra* (Lima, 1980), se adscribió al paradigma de la inexistencia de la nación peruana como una de las causas de la derrota frente a Chile. Su posición fue cuestionada hace algunos años por Florencia Mallon y Nelson Manrique. Para una aproximación a la discusión anterior véase: Heraclio Bonilla, “The Indian Peasantry and Peru during the War with Chile” y Florencia Mallon, “Nationalist and Antistate Coalitions in the War of the Pacific”, en Steve Stern, *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, XVIIIth to XXth Centuries*, (Madison, 1987), pp. 219-231 y pp. 232-279.

⁴ Alfredo Jocelyn Holt ha cuestionado en un trabajo reciente el esencialismo del nacionalismo chileno al afirmar que el mismo no puede ser concebido como una mentalidad profunda, asentada y colectiva. En primer lugar, porque es un fenómeno temprano. Más aun, es un instrumento básicamente político. Jocelyn-Holt sostiene que el éxito obtenido por el nacionalismo en Chile no parece radicar en que fuera una variante mejor pensada sino por la existencia de factores que no tienen nada que ver con el nacionalismo: el carácter compacto del territorio, la ausencia de fuerzas regionales que conspiran contra la centralización, la homogeneidad racial,

ble afirmar que el nacionalismo chileno es real no porque efectivamente existió sino porque primero fue recordado y, segundo, fue capaz de encontrar un lugar en una secuencia ordenada cronológicamente.⁵ En efecto, para Alberto del Solar, oficial del ejército chileno que peleó en San Juan y en Miraflores, la nacionalidad de un pueblo estaba constituida por “la memoria del pasado”.⁶

El proceso de construcción del nacionalismo chileno y la función que en dicho proceso cumplieron los historiadores, periodistas y numerosos soldados-cronistas que entendieron a la guerra no solo como una acción militar sino como un gran relato patriótico, es un punto que merece más atención que la que ha recibido. Diversos autores han subrayado la importancia de la tradición en la configuración de una comunidad nacional; en el proceso de construcción de una identidad nacional resulta crucial la relación entre el presente y el pasado. Dicha relación debe de ser entendida, al menos en parte, como imaginaria, es decir, mediada por la reconstitución continua y selectiva de las tradiciones y de la memoria social. En este proceso, en el que los productores culturales sirven de constructores activos de la identidad nacional, juegan un papel impor-

una iglesia relativamente débil, y una sorprendentemente quieta población en el mundo de la hacienda, ayudaron a acomodar el nacionalismo en Chile. Por lo tanto, no es que Chile haya sido más nacionalista que otros países, sino que allí fue bastante más fácil que el nacionalismo operara. Alfredo Jocelyn Holt, *El peso de la noche: nuestra frágil fortaleza histórica*, (Santiago, 1997), p. 44.

- ⁵ Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore and London, 1987), p. 20. Para la importancia de la memoria en el mantenimiento de las tradiciones comunitarias véase Michael Kammen, *The Mystic Cords of Memory: The Transformation of Tradition in American Culture* (Nueva York, 1991) y *A Season of Youth. The American Revolution in the Historical Imagination*, (Ithaca, 1978).
- ⁶ Para Del Solar “el heroísmo de los hidalgos” no era más que el “recuerdo evocado en la descendencia”. Alberto del Solar, *Diario de campaña: Recuerdos íntimos de la Guerra del Pacífico*, (Buenos Aires, 1967), pp. X-XI.

tante las instituciones y prácticas culturales a través de las cuales se forja la cadena de identidad entre el pasado y el presente.⁷

El relato nacionalista celebrado por Gonzalo Bulnes años después de finalizada la guerra está inserto en el proceso intelectual chileno del siglo XIX de construcción de su propia identidad. Mediante la articulación de una cadena de recuerdos, una práctica intelectual que a lo largo de dicho siglo recreó en Chile las viejas tradiciones heroicas y los ideales de la “Patria Vieja”, se crearon los soportes culturales del nacionalismo que la guerra se encargó de reforzar. Las palabras de uno de los más influyentes directores de la contienda bélica entre Chile y Perú, Eulogio Altamirano, corroboran nuestro argumento de que la guerra, al permitir proyectar al imaginario colectivo un relato poblado de poderosos símbolos patrióticos, colaboró en reforzar el sentimiento nacionalista en el país del sur:

La guerra cuyo término natural ya divisamos, tendrá un poema por historia. Ante las glorias en ella alcanzadas casi se eclipsan las glorias de nuestro pasado. Chacabuco y Maipu fueron las proezas de una infancia fuerte; Matucana y Yungay fueron las proezas de una adolescencia robusta. Pisagua y San Francisco, Tacna y Arica, Chorrillos y Miraflores, son obras de una sana virilidad. Con las primeras se echaron los cimientos de la nación; con las últimas se ha coronado el grandísimo edificio que necesitaba brazos de gigante para su elevación. Habéis sido

⁷ Philip Schlesinger on “National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised”, *Social Science Information*, 26, No 2, (1987): pp. 219-264; H.K. Bahbha, *Nation and Narration* (Londres, 1990); P. Hutton, *History as an Art of Memory*, (Hannover and Londres, 1993. Para una interesante discusión teórica sobre el tema: Karen Sanders, *Nación y tradición: Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, (Lima, 1997), pp. 101-110.

los fundadores de la gran patria chilena y tenéis el deber de consolidar vuestra obra haciéndola indestructible.⁸

Cabe señalar que tanto durante la época en que se pronunciaron las palabras anteriores, como en los años en que Bulnes publicó su *Historia de la Guerra del Pacífico*, el concepto de “la Patria” estaba siendo seriamente amenazado por la crisis económica y el descontento social reinante en Chile. Quiero señalar que este ensayo es tan solo una primera aproximación a una investigación más amplia y de largo aliento sobre el nacionalismo chileno. Los contenidos de género en el discurso nacionalista, el concepto de la virilidad chilena aludido por Altamirano frente a la noción de lo femenino limeño descrita por los soldados-cronistas cuyos escritos discutiremos más adelante, constituyen los aspectos centrales del presente análisis.

EL MARCO TEÓRICO

Se ha sugerido con suficiente sustento teórico que las sociedades son en alguna medida la suma total de sus historias de guerra. Y es que la guerra es el espacio propicio para la cristalización de las relaciones sociales y culturales. Al enmarcar modos de discurso, los que se vuelven prominentes al punto de parecer muy simplistas —“Por mi patria mi General”, por ejemplo—, la guerra colabora en la cristalización de las identi-

⁸ “Discurso pronunciado por Altamirano en el banquete de camaradería el 24 de enero de 1884 en el Palacio de Gobierno de Lima”, citado por Francisco Machuca en *Las cuatro campañas de la Guerra del Pacífico* (Valparaíso, 1929), T.III, p. 412. El senador Adolfo Ibañez, en un mitin realizado a pocos días de la declaratoria de la guerra, afirmó que se estaba dando inicio a una guerra “más grande” que la de la independencia, manifestando su confianza en el valor chileno que era, en sus palabras, igual al que “en 1818 libertó a Chile del león de Iberia”. Hector Williams, *El Vice-Almirante Don Juan Williams Rebolledo ante la Historia* (Valparaíso, 1882), p. 142.

dades sociales. La guerra, asimismo, destruye y trae a la vida a hombres y mujeres como identidades particulares mediante la canalización de su energía y el otorgamiento *de un permiso para narrar*. En particular, la guerra permite lograr este efecto formalizando la noción de una identidad colectiva. Al convertirse en propiedad cultural de las gentes, la guerra se transforma en un sistema de signos que se lee sin mucho esfuerzo debido a lo familiar que resulta para la audiencia.⁹

Es a partir de un análisis de la discusión anterior, que ve el enfrentamiento bélico de 1879 como una narrativa modeladora de identidades sociales, que surge mi interés de explorar la Guerra del Pacífico desde el campo de la Historia Cultural.¹⁰ La Guerra del Pacífico como el gran relato de la

⁹ Jean Bethke Elkstain. *Women and War*, (New York, 1987), p. 167.

¹⁰ A partir de la década de 1980 tanto los marxistas como los analistas han incrementado su interés en la historia cultural. Uno de los pioneros, E. P. Thompson, rechazó explícitamente la metáfora infraestructura-superestructura y se dedicó al estudio de lo cultural, lo que denominó las mediaciones morales, “la manera como las experiencias materiales son manejadas de forma cultural”. Dentro del contexto anterior, la historia cultural intenta descifrar los significados inscritos por los actores históricos. El desciframiento de significados más que la inferencia de leyes de causalidad, es la tarea fundamental de la Historia Cultural. Su meta es el desentrañar los procesos en los que se forjan las identidades colectivas. Esto no quiere decir que en la obsesión de encontrar significado y orden se oscurezca la existencia del conflicto y la lucha. La interpretación de Geertz, su comprensión literaria del significado, *la construcción del significado como un texto que puede ser leído* ha remodelado la dirección de la reflexión antropológica. De la misma manera, Pierre Bordieu, al estudiar la lógica específica de los bienes culturales, ha enriquecido la discusión. El mostrar que el modo de expresión característico de un producto cultural depende de las leyes del mercado al que el producto va dirigido ha provisto de pragmatismo a la discusión sobre el discurso. Otro punto explorado por la Historia Cultural es el uso del lenguaje como metáfora. Lynn Hunt analiza el uso del lenguaje político como instrumento retórico para construir un sentido de comunidad al mismo tiempo que establece nuevos espacios de conflicto social, político y cultural, que permite operar, al mismo tiempo, a la unidad y la diversidad. Los estudios de mujeres y de género están a la

nación chilena, uno que se va escribiendo en los campamentos militares, en las oficinas de redacción de los periódicos y en los escritorios de los historiadores, es un aspecto que me parece importante abordar. Mi percepción de la guerra como representación y relato intertextual busca descubrir la participación en el mismo de voces y actores múltiples con líneas y guiones en muchos casos variables y hasta incluso discordantes. Este ensayo es producto de un primer vaciado de información a partir del análisis del discurso de un puñado de soldados-cronistas y de periodistas como el autor de *Bajo la tienda*, Daniel Riquelme¹¹. Debemos recordar que la crónica fue una especie

vanguardia de los estudios culturales. Carroll Smith-Rosenberg explora la manera cómo el género canalizó el impacto del cambio social y la experiencia y el ejercicio del poder. Para ella la dialéctica entre *lenguaje como espejo social* y *lenguaje como agente* residen en el centro de su análisis. Por otro lado, Joan Scott, al unir en su análisis el discurso y sus motivaciones, ha influenciado grandemente en los estudios de género. Para un mayor acercamiento a la discusión anterior véase: Lynn Hunt Ed. *The New Cultural History*, (Berkeley, Los Angeles and London, 1989). Para una aproximación específica a los autores mencionados: E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, (London, 1963); Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York, 1973); Pierre Bordieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge, 1991; Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, (Berkeley and Los Angeles, 1984); Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*, (New York, 1985); Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, (New York, 1988).

¹¹ Los relatos que analizo a lo largo del trabajo son los siguientes: Alberto del Solar, *Diario de campaña: Recuerdos íntimos de la Guerra del Pacífico*, (Buenos Aires, 1967); Ruperto Marchant Pereira, *Crónica de un capellán de la Guerra del Pacífico: Apuntes del capellán de la Primera División Don Ruperto Marchant Pereira, 1879-1881*, (Santiago, 1959); Y. Pino Saavedra, *Crónica de un soldado de la Guerra del Pacífico con un estudio dialectológico y notas históricas* (Santiago, 1950); Justo Rosales, *Mi campaña al Perú, 1879-1881*, (Concepción, 1984); Antonio Urquieta, *Recuerdos de la vida de campaña en la Guerra del Pacífico por Antonio Urquieta Oficial del Ejército de Operaciones*, (Santiago, 1907); J. E. Lopez, *Mis Recuerdos de la Guerra del Pacífico*, (Santiago, 1910); Arturo Benavides, *Seis años de vacaciones: Recuerdos de la Guerra del Pacífico, 1879-*

muy popular durante los años de la Guerra del Pacífico. Guillermo Feliú Cruz ha mencionado la extraordinaria circulación de información que se dio desde el frente bélico a las ciudades, y el mercado que existía para dicha información. Los soldados, señala Feliú, anotaban sus experiencias, guardándolas para ver si alguien, más adelante, les daba forma literaria y las adaptaba al gusto de un público ávido de noticias. Existía, en la mayoría de aquellos aprendices de narradores —algunos de cuyos trabajos analizaremos—, la noción de que estaban haciendo y, a la vez, escribiendo la historia, y que esta tenía un potencial mercado de lectores.¹²

Antes de proseguir la discusión cabría formularse la siguiente pregunta: ¿es este nacionalismo, que aflora y se expresa durante la guerra, un producto de reciente manufactura o es que la guerra permitió articular de manera más clara y precisa un sentimiento que se encontraba latente en el seno de la sociedad chilena? Cabe anotar que en la década de 1860 se da una exacerbación del nacionalismo panamericano cuyos momentos estelares son: el Congreso Panamericano en Lima en 1864, la respuesta de Latinoamérica a la invasión francesa a México, el Combate del 2 de mayo en las costas del Pacífico y la repatriación de los restos de O'Higgins. Opinamos que la eclosión de nacionalismo mostrada en el transcurso de la Guerra del Pacífico es un desarrollo epigonal de los acontecimientos de la década de 1860. El arreglo de límites con Argen-

1884, (Santiago, 1925); Lucio Venegas, *Sancho en la Guerra: Recuerdos del Ejército en la campaña al Perú y Bolivia*, (Santiago, 1885); *Discursos y poesías del presbítero D. Esteban Muñoz Donoso con ocasión de la Guerra del Pacífico en 1879, 1880, 1881*, (Santiago, 1881); Daniel Riquelme, *Cuentos de la Guerra y otras páginas*, (Santiago, 1931); Francisco Machuca, *Las cuatro campañas de la Guerra del Pacífico* (Valparaíso, 1929).

¹² La conexión entre mercado y producto cultural explorada por Bordieu ha sido analizada para el caso de los Estados Unidos de principios de siglo por Richard Ohmann, *Selling Culture: Magazines, Markets and Class at the Turn of the Century*, (London, 1998).

tina y las discusiones que le sucedieron dan cuenta que durante la década de 1870 la noción de un nacionalismo continental empieza a diluirse en Chile, dando lugar a una definición más específica de lo exclusivamente chileno.¹³

Susan Jeffords sostiene que la guerra no crea identidades colectivas sino que provee de un *forum* para articular identidades existentes que se hallan de manera implícita en el sistema de dominio y de poder patriarcal. En realidad, la guerra no crea identidades dentro del sistema patriarcal, sino que permite su negociación y articulación. La guerra no puede producir algo que no está en la sociedad. En consecuencia, la guerra debe de ser vista como propulsora de sistemas que ya estaban funcionando en las estructuras patriarcales, y como una focalización de tensiones que se encontraban operando previamente. En los momentos en que el orden social parece fluido e inestable —el Chile de la post-depresión de 1874, por ejemplo—, la guerra aparece como la arena donde un orden social es experimentado como un medio de restablecer el balance social perdido.¹⁴

EL NACIONALISMO CHILENO COMO OBJETO DE ESTUDIO

Luego de clarificar mi aproximación teórica al problema, y antes de pasar a desarrollar la parte empírica de este ensayo, quisiera explicar por qué considero que el tema del nacionalismo chileno resulta importante. Primero, quiero anotar lo poco que se conoce sobre la construcción del nacionalismo chileno a pesar de lo relativamente fácil que resulta acceder a las fuentes primarias que permiten el seguimiento de un proceso que es considerado, en comparación con otras

¹³ Mario Barros, *Historia diplomática de Chile, 1541-1938*, (Barcelona, 1970), pp. 174-178 y 195-199.

¹⁴ Susan Jeffords, *The Remasculinization of America: Gender and the Vietnam War* (Bloomington and Indinapolis, 1989), p. 183.

experiencias en Latinoamérica, como relativamente exitoso. En la década de 1930, debido a que una versión de dicho nacionalismo fue promovida por el Estado y por sus círculos intelectuales —“los balances patrióticos” de Vicente Huidobro son ejemplos de esta tendencia—, el gobierno de Ibañez auspició la publicación de muchas fuentes primarias.¹⁵ En efecto, una parte importante del material necesario para un trabajo como el que propongo (narrativa de soldados e historias de la guerra en sus diferentes versiones) ha sido publicado e incluso reeditado en Chile. La segunda razón de la relevancia del tema guarda relación con la claridad del discurso intelectual chileno y con lo prolífico de su historiografía; una que, como la desarrollada por Bulnes, resultó siendo funcional a la causa nacionalista, y que a decir de Menéndez y Pelayo pudo competir, en el temprano siglo XX, con la “Roma de Momssen” o incluso con la de Grecia de “Curtius y Grote”.¹⁶ El papel que desempeñaron los intelectuales chilenos en la construcción y difusión del pensamiento nacionalista durante la guerra, en especial el periodista e historiador Benjamín Vicuña Mackenna, debió de estar conectado al fortalecimiento de la “República de las Letras”, a la que se refirió Andrés Bello en el discurso de inauguración de la Universidad de Chile, y a la tradición

¹⁵ Jocelyn Holt opina que “si en Chile de este siglo hay un período histórico forjador, este ha sido la década de los 30 [...] los años 30 operan como bisagra, en un caso mirando hacia atrás y en el otro mirando hacia adelante, pero igual, actuando como imán inmóvil” (Jocelyn Holt, Prólogo a *La literatura histórica chilena y el concepto actual de la historia*, (Santiago, 1997).

¹⁶ “No hay rincón de la historia, dice Menéndez Pelayo, que los chilenos no hayan estudiado, ni papel de sus archivos y de los nuestros que no impriman e ilustren con comentarios. Chile, colonia secundaria durante la dominación española, tiene historias más largas que la de Roma de Momssen, más largas que las de Grecia por “Curtius y Grote”, citado por Francisco Encina, *La literatura histórica chilena*, p. 42. Para los usos de la historia por la intelectualidad chilena véase: Allen Woll, *A Functional Past: The Uses of History in XIXth Century Chile*, (Louisiana University Press, 1982).

cultural relacionada con dicha República, una que en palabras de Juan Egaña convertiría a Chile en la “ciudad de la sabiduría”.¹⁷ Un espacio simbólico donde los intelectuales ocuparían un lugar especial en la definición de lo nacional.¹⁸

El trabajo de David Brading sobre el nacionalismo mexicano inauguró la discusión reciente sobre el nacionalismo en Latinoamérica.¹⁹ Sin embargo, a pesar que Chile constituye un modelo exitoso de nacionalismo, uno que por su especificidad difiere claramente del caso mexicano, no hay trabajos recientes sobre la dinámica que tuvo la forja del nacionalismo en dicho país. Chile ofrece al investigador un caso sumamente interesante: la construcción de un nacionalismo, de perfil más bien bajo, sin la espectacularidad ni la estridencia del nacionalismo mexicano. Salvo el puñado de guerras civiles que cruzan el siglo XIX, en Chile no hay una revolución violenta y prolongada —hasta la militar de 1973—, que haya desembocado en la refundación del Estado chileno. La discreción en las prácticas político-intelectuales, si podemos llamarla de alguna manera, ha determinado que el nacionalismo chileno, como construcción cultural, haya pasado desapercibido para los investigadores extranjeros y relegado a un segundo plano por la intelectualidad chilena.²⁰

¹⁷ Resulta interesante señalar como Juan Egaña sostuvo en 1894 que Chile era el lugar ideal para crear la ciudad de la sabiduría. Por su misma lejanía, por la ausencia de profundos conflictos, por su naturaleza, era el país que tenía predisposición para desarrollar el conocimiento, citado por Sol Serrano en *Universidad y nación: Chile en el siglo XIX*, (Santiago, 1993), p. 29.

¹⁸ Smith sostiene que son los intelectuales quienes han propuesto y elaborado los conceptos y el lenguaje de la nación y del nacionalismo, y quienes se han hecho eco, con sus reflexiones e investigaciones, de las aspiraciones más amplias que han transmitido con las imágenes, los mitos y los símbolos más convenientes., Anthony Smith, *National Identity*, (Londres, 1991), p. 85.

¹⁹ David Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, (Cambridge, 1985).

²⁰ Un factor de política interna ha colaborado al relegamiento del tema. La carga afectiva que para los intelectuales chilenos, especialmente los de la izquierda, implica el estudio del nacionalismo ha circunscrito la discusión del tema al campo conservador. En efecto, el estudio del nacionalismo

Este trabajo intenta explorar el proceso de construcción del nacionalismo chileno incidiendo en el análisis de sus características de género. El nacionalismo cultural de corte republicano-liberal, que fue tomando cuerpo en Santiago a partir de 1840, pudo expresarse masivamente durante la guerra. La guerra, como espectáculo público en el que participaron todos los sectores sociales desde “el futre hasta el roto”, se convirtió en el espacio comunitario en el cual se articuló el pensamiento nacionalista de corte civilizador y moralizante; sirviendo por primera vez desde su concepción como elemento de cohesión

chileno fue hasta época reciente monopolio de la derecha. Si no cabe recordar la celebración que llevó a cabo la dictadura de Pinochet del centenario de la Guerra del Pacífico, *Historia ilustrada de la Guerra del Pacífico, 1879-1884. Edición patrocinada por el general Augusto Pinochet Ugarte y dirigida por Hernan García Vidal*, (Santiago, 1979). En efecto, los militares se apropiaron por muchos años del discurso nacionalista. Es probable que por esta razón los intelectuales de izquierda no se asociaran con los nacionalistas y con sus discursos intelectuales. Me aventuro a decir que existe cierto pudor, entre la intelectualidad chilena, de reconstruir un proceso en el que asoman ribetes de racismo y de sexismo. Sin embargo, trabajos actuales están revisando y revaluando el paradigma nacionalista de corte patriarcal y autoritario sobre el que se ha asentado nuestro vecino del sur. El éxito editorial del libro de Tomás Moullain, *Chile actual: Anatomía de un mito* (Santiago, 1997) es un ejemplo del revisionismo en el que se ha embarcado la intelectualidad chilena. Sin embargo, a pesar de esfuerzos como los anteriores y alguno que otro trabajo aislado —el clásico trabajo sobre la independencia de Simon Collier, el reciente revisionismo historiográfico de Jocelyn-Holt, el libro de Sol Serrano sobre el papel que la educación desempeñó en el proceso o el trabajo sobre nacionalismo económico de Luis Ortega—, falta aún un largo trecho para desbrozar el camino que nos permita entender, desde el campo de la Historia de la Cultura, el proceso de formación del nacionalismo chileno. El mismo tiene, a mi entender, su punto de clímax en los años previos y durante la Guerra del Pacífico.

El trabajo de Julio Pinto “¿Patria o Clase? La Guerra del Pacífico y la reconfiguración de las identidades populares en el Chile Contemporáneo” (Ponencia presentada en la *XV Jornadas de Historia Económica* organizadas por la Asociación Argentina de Historia Económica y la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires, Tandil 1996) ha refrescado la discusión sobre la dimensión cultural de la guerra.

social. Cabe resaltar que el nacionalismo chileno auroral, de difícil llegada a los sectores populares, logró un mejor acceso a aquellos cuando incorporó los rasgos de emotividad, drama²¹ y erotismo, propios del popular género del folletín. En efecto, en el discurso nacionalista exaltado durante la guerra convergieron dos formas contradictorias de expresión prevalecientes en la época: el folletín y la crónica moralizante. El encuentro entre ambos, en las páginas de los diarios de circulación masiva, dio lugar a un discurso nacionalista de características populares aunque ambivalentes. El gran alquimista del discurso plebeyo y el patricio fue Benjamín Vicuña Mackenna. Al lograr mezclar los dos géneros, el del folletín y el de la hagiografía,²² Vicuña, quien fue simultáneamente periodista e historiador, hizo realidad el sueño de los liberales. Este fue, desde los años del cenáculo santiaguino en el que participó Domingo Faustino Sarmiento, el poder lograr articular un lenguaje nacionalista con una suficiente llegada a los sectores populares.²³

²¹ El siguiente extracto de poema "No soltéis el Morro" compuesto por Vicuña Mackenna, ampliamente difundido desde las páginas del diario *El Mercurio* muestra la vena dramática del discurso nacionalista chileno: "No soltéis el Morro, ni el valle de Azapa, que es su granero prodigioso, porque si tal hicierais, la sombra de los que pelearon y murieron en el valle de Tacna con Santa Cruz, y en la cúspide del Morro con San Martín, se levantarían de sus sangrientos fosos y empuñando sus rifles os gritarían desde la eternidad con roncas voces. ¡No soltéis el Morro! ¡No soltéis el Morro!".

²² Justo Arteaga Alemparte señala que más que ser un diarista, Vicuña es "un folletinista brillante, divertido, inagotable". El genio del folletín es "la loca de su hogar, manda, inspira, inscribe las mejores páginas de sus artículos, sus folletos y sus libros." (Guillermo Feliú Cruz, *Las obras de Vicuña Mackenna*, (Santiago, 1932), p. 27. Para una aproximación al género del folletín que tuvo gran aceptación durante la guerra ver: Ramón Pacheco, *La chilena mártir o los revolucionarios del litoral*, (Iquique, 1883), *Las hijas de la noche*, (Iquique, 1883), *La generala Buendía*, (Santiago, 1885), *Los héroes del Pacífico o aventuras de la ex-general Buendía*, (Santiago, 1887). De Arturo Givovich, *El vigor de la corneta*, (Valparaíso, 1887) y de Enrique del Solar, *Dos hermanos*, (1883).

²³ Sobre la posición de Sarmiento frente al proceso de integración cultural en

Siguiendo la propuesta de Alfredo Jocelyn Holt, opino que el nacionalismo esencialista aludido por el general Lynch en su conversación con Petit Thouars fue una creación de ingeniería social promocionada en una esfera político-cultural equidistante y autónoma tanto de la esfera estatal como de la sociedad tradicional.²⁴ El nacionalismo chileno, que comienza a tomar fuerza durante la etapa de la Independencia, se va definiendo a mediados del siglo XIX, tiene su momento de eclosión emotiva en 1869 durante la repatriación de los restos del “Padre Fundador” de la nación chilena, Bernardo O’Higgins, y logra alcanzar niveles de difusión masiva en el marco de la Guerra del Pacífico; se fue forjando en un ambiente crecientemente *dialogal*. Este espacio que supuso una esfera discursiva autónoma, proveyó a los historiadores oficiales y no oficiales, los escritores, poetas y periodistas, de un permiso para narrar.²⁵

La guerra, a no dudarlo, colaboró en el proceso de fortalecimiento de la joven identidad nacional chilena ayudando, mediante la creación de un “mapa cognitivo” del frágil mundo nacional que se estaba forjando, a cristalizar “moralidades significativas”,²⁶ unas capaces de ser emuladas por la colectividad en su conjunto. El caso del héroe Arturo Prat es el ejemplo más notable del proceso de creación de patrones de

Chile ver: Luis Alberto Romero, *¿Qué hacer con los pobres en Chile? Elite y sectores populares en Santiago de Chile*, (Buenos Aires, 1997) pp. 45-58.

²⁴ Jocelyn Holt, *El peso de la noche*, pp. 39-49.

²⁵ A pesar de que estamos de acuerdo con el argumento de Góngora en torno a la influencia del Estado en la forja del nacionalismo chileno, creemos que en la guerra se conjugan voces disonantes, patricias y populares, que intentan articular su interpretación de lo que debía de ser la nación. Lo disímil de los discursos salta a la vista al observar el contenido erótico de los folletines de la guerra, de gran aceptación popular, frente a lo moralizador de las biografías (casi hagiografías) publicadas por Vicuña. Para un acercamiento al argumento de Góngora ver su *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, (Santiago, 1981).

²⁶ Smith, *National Identity*, p.71

comportamiento para la clase media.²⁷ La guerra permitió, asimismo, una mejor distribución del mensaje nacionalista al promocionar un mensaje integrador en los espacios en que se predicó. Dichos espacios, en los que periodistas, intelectuales, políticos y curas trataron de concientizar a los miembros de las diferentes clases sociales, fueron los periódicos, los púlpitos de las iglesias, las plazas y los lugares de embarque de la tropa. El proceso anterior, uno de abierta campaña propagandística en favor de “la patria”, sirvió para integrar a una sociedad que para mediados de 1870 intentaba definirse a sí misma, o a decir del historiador chileno Julio Ortega, se encontraba atravesando “la crisis de identidad más profunda de su historia”.²⁸ De que el nacionalismo chileno era de reciente factura, y que servía como muro de contención a numerosos problemas no resueltos en Chile, pueden dar cuenta no solo la insubordinación de la tropa chilena durante los sucesos de Chorrillos, sino, también, los conflictos étnicos y regionales, y el comportamiento permisivo al interior del ejército de ocupación.²⁹

²⁷ Esta clase, debido a la crisis de 1874, vio amenazada su existencia y su estatus de “decencia”. Para una aproximación a la construcción de la figura de Arturo Prat como héroe mesocrático véase: William Sater, “Arturo Prat, símbolo de ideales nacionales ante la frustración chilena”, en Hernán Godoy, Ed., *Estructura social de Chile*, (Santiago, 1971).

²⁸ Luis Ortega, “Nitrates and Chilean Entrepreneurs and the Origins of the War of the Pacific” en *Journal of Latin American Studies*, n.º 16, 1984, pp. 337-380.

²⁹ En relación a la violencia y desacato de la tropa chilena exhibida en Chorrillos, la que desdijo la disciplina y unidad de la que hacía gala Lynch, resulta interesante escuchar el siguiente comentario de Vicuña Mackena: “Los jefes chilenos echaron lamentablemente en olvido en aquel día una propensión irresistible en la sangre araucana que prevalecía al menos en los 2/3 de las filas; porque es sabido que cuando los aborígenes celebran sus orgías de placer o de victoria, sus mujeres invariablemente esconden las armas de los guerreros, porque saben que una vez turbada la razón, se acometen y se matan implacablemente entre sí”, Vicuña Mackenna, *Historia de la campaña de Lima*, (Santiago, 1881), p. 1020. Un acercamiento a la irresuelta “cuestión social” en Chile y a las tensiones que provocó al interior del cuerpo social es la provista por Luis Alberto Romero en *¿Qué*

En el apartado siguiente me propongo analizar el discurso de los soldados-cronistas de la guerra teniendo en consideración los componentes racistas y de género que caracterizaron su narrativa. Cabe anotar que si bien los soldados-cronistas no fueron, salvo el periodista Daniel Riquelme, intelectuales renombrados; sus múltiples voces proyectaron ciertos temas fundamentales en la discusión nacionalista. En efecto, los grandes temas registrados por los soldados-cronistas —la virilidad chilena, por ejemplo—, son un reflejo de lo que se discutió en la esfera pública santiaguina. Por otro lado, al propiciar un espacio dialogal y un permiso para narrar, la guerra democratizó el campo intelectual.³⁰

LA EROTIZACIÓN Y FEMINIZACIÓN DE LIMA EN EL DISCURSO NACIONALISTA CHILENO

En uno de los cuentos que el periodista Daniel Riquelme publicó en una colección que años más tarde apareció como

hacer con los pobres? Para una colección de fuentes primarias sobre el tema del espinoso conflicto social, en el siglo XIX, situación que pone en entredicho la tan publicitada unidad nacional chilena ver: Sergio Grez, *La cuestión social en Chile: Ideas y debates precursores, 1804-1902*, (Santiago, 1997). Para conflictos regionales al interior del ejército ver Justo Abel Rosales, *Mi campaña*, p. 127. Doble Almeida observó que: “Los oficiales del Bulnes refieren que siendo su cuerpo el más violentamente atacado, en particular por los soldados de Santiago que los aborrecían, solo tuvo cinco heridos leves en la prolongada bacanal de aquella noche” (Testimonio de Doble Almeida citado por Vicuña Mackenna, *Historia de la campaña de Lima*, p. 1021).

³⁰ Por “campo intelectual” estamos refiriéndonos al concepto acuñado por Pierre Bordieu, para denominar a la configuración o red de relaciones que se dan en una sociedad a nivel de lo simbólico. Los elementos de dicho campo no solo están relacionados unos con otros de determinada manera; sino que tienen determinado peso y autoridad. De esta manera el campo es el lugar donde se lleva a cabo la distribución del poder cultural. Los agentes del campo son individuos, pequeños grupos, escuelas o disciplinas académicas. (Pierre Bordieu, “Intellectual Field and Creative Project”, *Social Science Information* n.º 8, 1969, pp. 89-119.

libro con el título de *Bajo la Tienda*, el escritor santiaguino desarrolló de manera gráfica la percepción que muchos chilenos tuvieron sobre la capital del Perú. En el cuento titulado “Los Relojitos”, Riquelme señaló que la llegada del ejército a Lima era “la justa recompensa” y “el desquite” por los “tantos sacrificios” vividos por la tropa chilena. Lima-trofeo era para la imaginación de cada soldado “un pedazo de aquel cálido paraíso prometido por Mahoma a sus devotos”. Así, Lima era definida en el cuento de Riquelme como una mujer de cuyo “seno parecían venir soplando sobre todos los corazones, vientos cargados de babilónicas promesas... bocanadas tropicales... abrasadoras y libidinosas como besos de mulata cortesana”. La percepción de Lima como una mujer que esperaba por el hombre que la poseyera y dominara despertaba la “excitación de la tropa”. Antes de la llegada a Lima “se hubiera creído”, afirmaba Riquelme, que todos acababan de obtener de su amada una ansiada cita. Y tanto revisaban las armas como se cercioraban de que hubiera en el fondo de la mochila una camisa medio almidonada. El encuentro entre el ejército chileno y Lima adquirió, para muchos, como veremos más adelante, las características de una cita de amor con una prostituta de lujo.

La razón de la excitación, en torno a la capital peruana, estaba relacionada a las fantásticas historias que sobre Lima circulaban entre la tropa. Una de ellas era que “los hombres se bañaban juntos y revueltos con las mujeres, ligero traje de por medio, y todos aplaudían la franqueza de tal proceder”. Otra era que “las engréidas y rumboas limeñas no usaban calzones y que en camisa dormían la ardorosa siesta en frescas hamacas”. Lima es descrita en muchos de los relatos como un lugar de calores y humedades. Las descripciones de las tiendas y joyerías arrancadas “de un cuento de la Lámpara Maravillosa” sazonaban los relatos que Riquelme recogió en su narrativa.³¹

³¹ Daniel Riquelme, “Los Relojitos” en *Cuentos de la Guerra*, (Santiago, 1931), pp. 67-71.

La especie de Lima como una ciudad pecadora, lujuriosa y frívola no había salido solo de la mente afiebrada de los chilenos en campaña al norte;³² ya muchos viajeros se habían referido anteriormente a ese peculiar tema. Lo que interesa, sin embargo, es explorar cómo los estereotipos prevalecientes se convirtieron en propiedad de numerosos escritores chilenos. Resaltar la femineidad de Lima resultaba un argumento funcional para mostrar uno de los elementos fundamentales en el discurso nacionalista chileno, la exaltación de la propia masculinidad, aquella “virilidad chilena” subrayada en el discurso de Altamirano.

Lima, además de ser una ciudad “orgullosa” y “mujeril” que había venido llevando, hasta antes de la llegada de los chilenos, la vida de “Mesalina”,³³ estaba acostumbrada a entregarse gozosa a los “placeres” que la enardecían.³⁴ Estos placeres estaban relacionados con “la disipación, los bacanales, los amóríos a media noche, las orgías” y todo aquello que había hecho de la capital del Perú el lugar de un “no interrumpido carnaval”.³⁵ Lima no estaba sola en sus tendencias a los pecados de la carne. Callao era percibido, asimismo, como la “sucursal de los placeres de Lima”,³⁶ y el balneario de Chorrillos como “nido”

³² “Lima ha tenido siempre la reputación de ciudad del placer, notable en sus mejores días. La riqueza, la independencia de carácter, el genio alegre, bullicioso, hospitalario de sus habitantes, la belleza de sus mujeres, el fácil acceso que allí encuentra el pasatiempo, han inspirado juicios que emitidos por extranjeros de diversas nacionalidades, la han dado a conocer generalmente bajo tales puntos de vista.” Alberto Benavides, *Seis años de vacaciones: Recuerdos de la Guerra del Pacífico, 1879-1884*, (Santiago, 1925), p. 241.

³³ Justo Rosales, *Mi campaña al Perú*, (Concepción, 1984), p. 36.

³⁴ Oscar Pinochet de la Barra, *Testimonios y recuerdos*, p. 235 en Vicente Holguín, “Correspondencia sobre la toma de Lima” febrero de 1881 en *Revista Chilena*, (Nov-Dic de 1926).

³⁵ Florentino Salinas, *Los representantes de la provincia de Aconcagua en la Guerra del Pacífico, 1879-1884*, (Santiago, 1893), p. 258.

³⁶ Salinas, *Los representantes*, p. 268.

del placer, del regocijo, del vino y de la corrupción". Era por exhibir dichas características, las de una casi Sodoma decimonónica, que Chorrillos mereció la suerte que le deparó el destino, una suerte similar a la de "las ciudades del diluvio".³⁷

La situación de Lima como mujer derrotada provocaba lástima entre algunos escritores chilenos: "Pobre Lima soñadora incorregible —dice Daniel Riquelme— caída de los celajes rosados de la ilusión a la realidad de un charco de sangre".³⁸ Para muchos la razón de este destino trágico era, básicamente, la irracionalidad de Lima, su "fanatismo religioso", su "rencor mujeril". "Ella" había vivido "en un mundo de artificio que creaba su corazón ligero y su fantasía tropical".³⁹ A pesar de que Lima, salvo en los años del fenómeno del Niño, nunca tuvo nada de tropical, se hace evidente la conexión que establecen los narradores chilenos entre Lima y lo exótico-oriental-tropical.⁴⁰ Se pueden encontrar en los relatos numerosas alusiones a Lima como "paraíso de Mahoma". Esa visión de Lima como parte constitutiva de un fantástico harén —"apacible y arrobadora en tu oriental abandono, dormida al calor de tu propia morbidez" a decir de Florentino Salinas—, aludía a la voluptuosidad, la desnudez, la holgazanería y la hermosura de la capital peruana.

Lima actuaba con los chilenos como una mujer enojada, aunque —como veremos más adelante— finalmente caerá sometida a la virilidad del vencedor. "La gran coqueta", dice uno de los narradores, "había jurado como las viudas jóvenes que su dolor sería eterno" y aun "como las viudas de la India" hablaba de arrojarse a "la hoguera de su señor". Su "corazón de mujer" herida era la causa de la "excomuniación femenina" de los chilenos,

³⁷ Lucio Venegas, *Sancho en la Guerra*, (Santiago, 1885), p. 269.

³⁸ Daniel Riquelme, "La Entrada de Lima" en *Cuentos de la Guerra*, p. 188.

³⁹ Riquelme, "La Entrada a Lima", p. 213.

⁴⁰ Lucio Venegas llega a Lima donde lo esperaban "las delicias del paraíso de Mahoma: el goce, la satisfacción, el placer y el amor [...]" (Lucio Venegas, *Sancho en la Guerra*, p. 297).

y es por ello que reinaba en la ciudad un silencio de camposanto, sin más ecos “que el de nuestras propias voces”.⁴¹ Más adelante, sin embargo, las limeñas, modernas “bacantes” y “expertas en goces sensuales” y orgiásticos, se entregarían a los vencedores “despreciando a sus conciudadanos”, los cuales derrotados debieron de “retirarse abatidos y cabizbajos, como gallos desposeídos de su harén por otros más poderosos”.⁴²

Los hombres peruanos, especialmente los limeños, no se escaparon al proceso de feminización que el discurso nacionalista provocó. Y es que, en palabras de Antonio Urquieta, soldado del Calama, desde la etapa de los Incas los peruanos se habían caracterizado por su afeminamiento. A los peruanos hombres “sin fuerza ni energía”, “les gustaba” y, más aún, les daba “placer” el verse “dominados”.⁴³ Fue tal vez por lo popular de esta aseveración, la de la femineidad de los peruanos, que no sorprende escuchar a Hipólito Gutierrez, humilde soldado del regimiento de Chillán, decir que los indios eran no solo “traicioneros” sino, también, “maricones”.⁴⁴ La descripción de un limeño, hecha por un soldado del regimiento Aconcagua, puede ayudarnos a graficar esta percepción femenina de los peruanos en general:

Un dandy limeño es una dama con pantalones, de trato almibarado y cabellera encrespada, que rara vez fuma por temor a oler a tabaco y ahumarse los dedos; que no bebe sino rossoli y emoliente de yerba buena. Las calles son para él un teatro y los salones escena... Hablad con una de estas criaturas, cuidando de ir suficientemente impregnado de almizcle y agua de Imperio, para no serle repelente, y veréis que con su amabilidad,

⁴¹ Riquelme, “La Entrada de Lima”, p. 213.

⁴² Salinas, *Los Representantes*, p. 263.

⁴³ Antonio Urquieta, *Recuerdos de la vida en campaña*, p. 216.

⁴⁴ Y. Pino Saavedra, *Crónica de un soldado de la Guerra*, p. 11 del prólogo.

finos modales y cadencioso timbre de voz, parece querer enamorarnos.⁴⁵

La referencia a la homosexualidad de los limeños resulta clarísima.

Chile oponía su masculinidad a lo femenino de una ciudad, no solo fascinante, sino, también, caótica, infestada de gérmenes y de “genes de una raza inferior”, una ciudad sucia y descuidada que tenía como Palacio de Gobierno, a decir de otro cronista chileno, “un vergonzante caserón” en el que se hallaban distribuidas como en intrincada Babilonia, “salones y patios erigidos sin orden ni concierto”.⁴⁶ La voluptuosidad y el “lujo oriental” de Lima convivía con elementos de desorden, de suciedad y de caos que debían de ser urgentemente eliminados.⁴⁷ La Oración Fúnebre a los chilenos muertos en Chorrillos y Miraflores, pronunciada por el presbítero Esteban Donoso, se refirió directamente a la oposición entre los “varoniles pechos” chilenos que entraban en “silencio y orden” a una Lima que esperaba agazapada para tratar de “hartarse de su sangre”.⁴⁸ El comentario anterior intentaba poner en evidencia ante el soldado chileno los peligros ocultos que dicha ciudad casi fantástica disimulaba. Y es que Lima, a decir de otro soldado chileno, había estado ocultando, debajo de sus “lujosas galas”,

⁴⁵ Salinas, *Los representantes*, p. 259.

⁴⁶ Salinas, *Los representantes*, p. 253.

⁴⁷ El autocontrol, en la percepción de los hombres es una característica masculina. Las mujeres, por otro lado, así como la naturaleza son impredecibles, desinhibidas y caóticas. Ellas son guiadas por las emociones más que por la razón. La idea anterior tomó cuerpo en la Inglaterra victoriana cuando la “ciencia médica” descubrió que las mujeres estaban inclinadas naturalmente al estado de histeria. Para una discusión sobre este punto ver: Ellen Bassuch, “The Rest Cure: Repetition or Resolution of Victorian’s Women Conflict”, en *The Female Body in Western Culture*, Ed. Susan Rubin Sulieman, (Cambridge, 1986), pp. 143-144.

⁴⁸ Esteban Muñoz Donoso, “Oración fúnebre por los chilenos muertos en Chorrillos i Miraflores” en *Discursos y poesías del Presbítero con ocasión de la Guerra*, p. 7

“úlceras profundas”.⁴⁹ Estas úlceras eran las que estaba decidido a cauterizar el “esfuerzo viril” del ejército de ocupación. Su representante preclaro en esta tarea civilizadora fue Patricio Lynch. Para Riquelme, uno de sus más entusiastas publicistas, Lynch, el hombre que odiaba profundamente a “los borrachos y a los bullangueros”, era el modelo, por antonomasia, de la virilidad, la austeridad y la disciplina.⁵⁰ Su persona era, en palabras de Riquelme, “la persona misma de la nación” o, para abreviar, Lynch era “Chile en el Perú”. Mediante las implicancias aludidas en la estrecha identificación Chile-Lynch, dotó al pensamiento nacionalista de un modelo de héroe civilizador. Así, paradójicamente, el mismo personaje que ordenó dinamitar a las haciendas azucareras del norte peruano, prestó una especial atención al aseo de la desaliñada Lima. En una campaña higienista, continuadora de la que realizó el ejército en San Pedro de Antofagasta, donde a decir de un soldado ahí presente, de un pueblo “semi-bárbaro” se hizo una ciudad,⁵¹ y que dice mucho del discurso civilizador chileno que Lynch intentó corporizar, el comandante en jefe del ejército de ocupación ordenó la destrucción de los basurales que cercaban Lima, asegurándole los servicios de gas y de agua potable, y despejó el mercado de los “asquerosos” chinos que llenaban las calles adyacentes con cocinas “que impregnaban el aire con un olor nauseabundo”.⁵²

⁴⁹ Holguín, *Testimonios*, p. 236. Arturo Benavides observaba que el primer golpe de vista de Lima le pareció espléndido. “Las numerosas iglesias, todas muy elevadas y dotadas generalmente de cúpulas, le daban a mis ojos, y entre las sombras, aspecto casi monumental. Sus calles caprichosas y abundantes en edificios de estilo morisco, mirada entonces a la claridad débil del gas que le disimulaba, como a una vieja sus arrugas, lo que tienen de más chocante es su falta de aseo...”, Arturo Benavides, *Seis años de vacaciones*, p. 242).

⁵⁰ Daniel Riquelme, “Recuerdos del General Lynch” en *Cuentos de la Guerra*, pp. 149-180.

⁵¹ Salinas, *Los representantes*, p. 86.

⁵² Para la campaña higienista de Lynch ver: Riquelme, “La Entrada de Lima”, p. 215. Sobre los chinos, Salinas, p. 257.

Los chinos no eran los únicos percibidos como sucios, feos y portadores de enfermedades no solo infecto-contagiosas sino también genéticas; uno de los narradores los acusó, incluso, de haber degenerado a la raza peruana. Abel Rosales, miembro del Aconcagua, al comentar sobre un grupo de prisioneros peruanos desembarcados en Antofagasta, señalaba: “todos eran feos hasta decir basta, y mugrientos como ellos solos”. El oficial, proseguía Rosales, “tenía una cara de perro preso, cara redonda, ñato, de mal gesto y con ser también feo, era rey respecto a sus paisanos”.⁵³ El discurso nacionalista chileno predicaba, obviamente, la superioridad racial de Chile. Así, de la mano con la afirmación de la superioridad de lo masculino sobre lo femenino, iba otra noción de corte imperialista: la de la superioridad de las razas puras sobre las impuras. El racismo no era novedoso en el pensamiento nacionalista chileno. En 1869, durante una sesión del Congreso donde se discutía la suerte de los araucanos (paradójicamente los antiguos símbolos de la joven nación chilena), Benjamín Vicuña Mackenna defendió su argumento de la conquista violenta del Arauco al afirmar que “según el derecho de gentes, la conquista de los pueblos bárbaros, ociosos y vagabundos era perfectamente legítima”.⁵⁴

Era por lo acendrado del racismo en el discurso narrativo chileno que es posible escuchar a uno de sus representantes sostener: que el roto era “un pan blanco” sino “francés” en medio de aquella “mescolanza de razas con que se había formado el bajo pueblo peruano”.⁵⁵ Los epítetos para describir a los “negros, zambos y cholos” peruanos, todos considerados

⁵³ Rosales, *Mi campaña al Perú*, p. 52.

⁵⁴ Benjamín Vicuña Mackenna, *Obras completas: Discursos parlamentarios*, (Santiago, 1939), T. I, p. 431.

Sobre el racismo durante la guerra véase: Jeffrey Klaiber, “Los cholos y los rotos: Actitudes raciales durante la Guerra del Pacífico” *Sobretiro de la Revista Histórica*, vol. II, n.º 1, Julio 1978.

⁵⁵ Daniel Riquelme, “Las Misas de Lima”, en *Cuentos de la Guerra*, p. 120.

“a la altura de los salvajes de otro siglo”⁵⁶ y exhibiendo características casi-animales: “manga de devastadoras langostas”, “bestias feroces”, “perros hambrientos”, a los que debió de exterminarse “como se hace cuando abundan los perros en las ciudades”,⁵⁷ registran cómo la visión de lo femenino y lo masculino estuvo mediada no solo por criterios sexuales sino también raciales.

Invariablemente las llamadas razas coloniales han sido calificadas como afeminadas y primitivas. Al percibirse lo femenino como un ejemplar de la naturaleza más que de la civilización, lo masculino adquiere la legitimidad necesaria para dominar a las razas caracterizadas como femeninas y salvajes, es decir, en estado de naturaleza. En un importante trabajo sobre el tema, Sherry Ortner ha analizado la asociación simbólica que se da en el discurso masculinizador entre la mujer y la naturaleza. Es siempre parte fundamental del proyecto civilizador, la autora señala, el de controlar y trascender a la naturaleza. Como la mujer y las razas inferiores son elementos constitutivos de la naturaleza, los proyectos civilizadores encuentran normal oprimir a la naturaleza y a los seres primitivos: las mujeres, los indios, los negros, etc.⁵⁸ Paradójicamente será justamente la naturaleza —representada por “las hordas salvajes de indios” y por el temido paludismo—, la que derrotará a los chilenos en la campaña de la sierra.

Los chilenos se percibieron a sí mismos como los creadores de la civilización y los arquitectos del progreso, mientras que los peruanos —representados por Lima— fueron vistos como la manifestación de las fuerzas caóticas de la naturaleza; por lo que se infería que eran ellos los encargados de controlar a un país femenino que por “mujeril” y caótico debía

⁵⁶ Lucio Venegas, *Sancho en la Guerra*, p. 288.

⁵⁷ Urquieta, *Recuerdos de la vida de campaña*, pp. 139-140.

⁵⁸ Sherry Ortner, *Sexual Meanings, the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, (Cambridge, 1981). Introducción.

de ser sometido a “la virilidad chilena”. La poesía que citamos a continuación, y que circuló profusamente durante la guerra, refleja las dimensiones simbólicas de las relaciones de género que se establecieron en el discurso de la guerra. Relaciones que, a nuestro entender, constituyeron un eje de desigualdad al estructurar jerarquías y relaciones de poder entre invadidos e invasores:

Bella Lima, ya tiemblas llorosa
Del triunfante chileno en poder
¿Perdón pides? Lo tienes hermosa,
Vive hermosa cautiva a sus pies.⁵⁹

Para concluir, pienso que de los ejemplos anteriores se deduce que la historia de la expansión chilena, valiéndose de conceptos dicotómicos como femenino-masculino, civilización-barbarie, primitivismo-progreso, e incluso —y este es un tema que dejaré para otra oportunidad—, paganismo-cristianismo, tomó las características de una guerra cultural. Lo interesante y paradójico de esta cruzada, mitad erótica y mitad civilizadora, que sirvió de marco a la construcción del nacionalismo chileno, es que desembocó en el horror de Chorrillos. Allí la civilización se trocó barbarie y el amor en muerte. En el acto de poseer y controlar lo femenino y primitivo de Lima, la tropa chilena destruyó una parte importante del encanto de la mujer deseada. Quiero terminar esta reflexión con las observaciones que Daniel Riquelme, uno de los representantes del folletín erótico, hiciera luego de la batalla de Miraflores. Creo que su descripción retrata el sentir confuso de muchos de los participantes en ella:

Ni las brisas de la campaña ni el mar cercano
alcanzaba a barrer los hedores de aquella nevada
de cadáveres... Sintiendo, los soldados, la muerte

⁵⁹ Esteban Muñoz, *Discursos y poesías*, p. 36.

en sus propios cuerpos, la veían además por todas partes; porque en todas partes se descubrían cadáveres asquerosos de hombres o animales, espantosamente hinchados, unos ya comidos en parte, otros mutilados por un culatazo o un golpe de granada... Los gallinazos repletos de comida, coronaban por cuadas los bardales de las tapias, y cuadrillas de perros cruzaban los cañaverales a la carrera. Entre las cañas se podían ver los escombros de los muertos.⁶⁰

El sueño de dominio y posesión chileno había tomado la forma de una horrible pesadilla.

⁶⁰ Daniel Riquelme, *Cuentos de la guerra*, pp. 185-186.

LA EDUCACIÓN FEMENINA EN LA LIMA DE FINES DEL SIGLO XIX E INICIOS DEL SIGLO XX

Fanni Muñoz Cabrejo

A finales del siglo XIX e inicios del XX, surge en Lima un grupo de intelectuales, políticos y profesionales de las clases media y alta que bajo un pensamiento racionalista y positivista apuntaron a la construcción de una sociedad moderna. Este proyecto no solo implicaba una serie de cambios materiales, que se desarrollaron durante el proceso de expansión de la ciudad,¹ sino que también trajo consigo un complejo y contradictorio orden social, donde el pensamiento científico y una nueva racionalidad revolucionarían la forma de vida, mentalidad y costumbres de los individuos. Si la ciudad de Lima en 1908 tiene alrededor de 172 927 personas, hacia 1920 esta se había incrementado, llegando a 223 807 habitantes.² Es en este contexto donde se reformularon las representaciones de los papeles asignados a los hombres y las mujeres.

El presente artículo pretende ofrecer una aproximación al papel que se le asignó a la mujer y a la importancia que adquirió la educación, el ejercicio físico y el deporte como factores de cambio de las limeñas de aquella época. Pese a que en el artículo se habla de la *mujer* en general, el alcance de este término es limitado: me referiré a mujeres de una determinada

¹ A propósito de los cambios urbanísticos ocurridos en la Lima de fines del siglo XIX, véase BARBAGELATA y BROMLEY (1945), PANFICHI y PORTOCARRERO (1995), RAMÓN (1999).

² CENSOS, 1908 y 1920.

élite sin hacer referencia a otros grupos de mujeres tales como las indígenas, negras y mujeres trabajadoras de extractos económicos bajos.

1. EL DISCURSO POSITIVISTA: LA EDUCACIÓN MORAL Y FÍSICA DE LA MUJER

¡La educación de la mujer es la base sobre la que se alza el edificio social! De ella depende la suerte de la familia, ese laboratorio de hombres, de donde han de salir los ciudadanos que den lustre á la patria ó que la hundan en el abismo del retroceso. (Teresa González de Fanning 1898)

Entre 1890 y 1919, en el marco de las transformaciones económicas y sociales que se dan en la sociedad limeña, surgen una serie de discursos sobre el papel que tenían que desempeñar tanto los hombres como las mujeres limeñas y, por extensión, los peruanos.³ Miembros de la élite política, intelectual y cultural fueron hombres como Francisco García Calderón, Federico Elguera, Manuel González Prada, Manuel Vicente Villarán y escritoras y educadoras con activa presencia en el espacio público como Teresa González de Fanning, Elvira García y García, Lastenia Larriva de Llona y María Alvarado, entre otras; todos coincidieron en señalar la importancia de la educación para las mujeres como un factor de cambio para el

³ Entre los estudios sobre las mujeres en el Perú de los siglos XIX y XX se encuentran los trabajos de Maritza Villavicencio (1992). María Emma Mannarelli ha estudiado el discurso médico sobre el cuerpo y sexualidad femenina en la sociedad limeña de fines de siglo XIX y principios del XX (1996: 73-99, 1999: 347-363). Francesa Denegri estudia el surgimiento de las mujeres ilustradas entre 1859 y 1895 en el marco del proyecto de modernización cultural por parte de la intelectualidad liberal peruana, donde la mujer adquiere un lugar relevante en el espacio público (1996). Finalmente, Patricia Oliart estudia las imágenes sobre los hombres y mujeres entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras del siglo XX (1995: 261-287).



Mujeres en paseo campestre. Lima, finales del siglo XIX o inicios del siglo XX. Colección Luis Eduardo Wuffarden

desarrollo de la sociedad *moderna, civilizada*.⁴ Con tal fin, la educación tendría que ser práctica, con espíritu científico, moral, y debía emplear métodos modernos.

Esta función asignada a la educación recogía los postulados del positivismo, corriente filosófica que marcó ideológicamente a intelectuales, políticos y científicos modernizadores en un contexto de reconstrucción de la sociedad peruana de finales del siglo XIX.⁵ El discurso positivista del filósofo Herbert Spencer y su *Educación Moral, Intelectual y Física* —texto escrito entre 1854 y 1859, que fue traducido tempranamente— ejercieron una fuerte influencia en los intelectuales y la élite modernizadora de la época. En el capítulo referido a la educación física, Spencer postulaba que el éxito del individuo residía en la resistencia física que tenía que adquirir para ser capaz de “sostener intelectualmente la lucha que les espera en la vida”.⁶ Para ello era fundamental que la educación se dirigiera al cuidado del cuerpo, hecho que a su juicio constituía una de las verdades de la ciencia moderna. Muchos de los argumentos sobre la importancia y el desarrollo de la educación física fueron recogidos de este ensayo.⁷ Esto se explicita años más tarde cuando en un artículo publicado en el diario *La Prensa*, el cronista extrae párrafos del mencionado libro para demandar la obligación que tiene el Estado de promover la cultura física:

⁴ Este discurso de la importancia de la educación para modernizar la sociedad no es nuevo. Ya los ilustrados del siglo XVIII, durante las reformas borbónicas, le asignaron una importancia central.

⁵ Sobre la influencia del positivismo en el Perú véase los trabajos de SALAZAR BONDY (1964), VILLAVICENCIO (1992: 51-55) y MANNARELLI (1996: 73-99).

⁶ SPENCER (1912).

⁷ Spencer publicó su obra en diferentes ensayos escritos en periódicos y revistas inglesas. En 1860 Spencer entrega el texto a los Srs. Appleton, compañía editorial de Chicago y Nueva York para que lo publiquen como libro (1912: 190).

La cultura física como obligación de los Estados civilizados, en contraste a la barbarie de las sociedades débiles y anémicas que no valoran la vida; debe promover el lado físico de la cultura, primer escalón de la religión positivista, 'ser sano es pues un deber', según Spencer.⁸

De acuerdo a Spencer, una de las principales tareas de la educación era la de enseñar a vivir a los hombres de acuerdo a las leyes de la naturaleza: "conocer la exacta regla de conducta en todos los sentidos; saber cómo tratar el cuerpo y el espíritu, cómo dirigir los asuntos y cómo educar a la familia" (Spencer 1912: 18). Bajo este razonamiento, la vida física, base del desarrollo y bienestar del cuerpo, se convirtió en el fundamento de la vida intelectual tanto de hombres como de mujeres.

La mujer limeña fue vista por la élite intelectual modernizadora, especialmente por las mujeres, como una persona "frívola, ligera, inconstante, ignorante y perezosa". Las mujeres se dejaban vencer por la moda,⁹ el lujo y la vanidad. Ya en 1876, en *El Correo del Perú*, semanario de corte liberal, Teresa González de Fanning señaló que uno de los males de las mujeres peruanas era su "sed de lujo", que en muchas ocasiones había llevado al fracaso económico a hombres y a familias.¹⁰ Hecho que también fue remarcado en revistas como *El Hogar Cristiano*, donde como escribió el periodista Solano, el gusto por el lujo en las mujeres era peligroso, no solo porque era contagioso, sino que a causa de "querer igualarse á las que lo ostentan, por

⁸ *La Prensa*, 13 de setiembre de 1906.

⁹ *El Hogar y la Escuela. Revista Pedagógico-Literaria*, año I, n.º 4, 15 de febrero de 1909, pp. 116-117.

¹⁰ *El Correo del Perú. Periódico Semanal con Ilustraciones Mensuales*, 17 de setiembre de 1876: 297-298). Es interesante cómo, en la revista *El Hogar Cristiano*, correspondiente al mes de febrero de 1910, se insiste en el tema del lujo, como un hecho muy perjudicial y grave para las familias como consecuencia de la vanidad y orgullo de las mujeres. *El Hogar Cristiano, Religión, Ciencias y Artes*, año II, n.º 16, 22 de febrero de 1910.

no ser menos que ellas”, las mujeres terminaban arruinando a sus familias.¹¹

Esta percepción de las mujeres coincidía con la que se tenía de los hombres limeños a quienes también se les calificó como “débiles, raquítics y enclenques”, ideas que sirvieron de argumento para explicar el fracaso de la Guerra del Pacífico en 1883. A propósito de este acontecimiento, en 1898, Teresa González de Fanning, en una serie de artículos titulados *Educación Femenina*, publicados en el diario *El Comercio*, comentaba cómo se burlaban los periodistas chilenos del diario *Mapocho*, durante la Guerra con Chile, señalando que en Lima uno se podía encontrar con “señoritos de alfeñique, de atildada voz y atildado traje”.¹² Y explicaba la autora, de madres “débiles y neuróticas tienen que nacer hijos enclenques” (González de Fanning 1898: 39). Para ella, en la educación de estas madres primaba la vanidad, el poco amor al trabajo, al esfuerzo, a la higiene y el gusto por una vida sedentaria.

González de Fanning insistió en que hombres y mujeres debían propender a una educación “moral, intelectual y física”.¹³ A su juicio, la educación de la mujer era importante pues ella criaba a los hijos y formaba los valores y la moral del futuro ciudadano, especialmente la firmeza de voluntad y el carácter.

Pero este discurso no siempre fue compartido por los distintos sectores sociales como lo evidencian los artículos escritos por cronistas de revistas y seminarios como *Lulú*, *Mundo Limeño* y la revista hípica *El Turf*—publicadas entre 1915 y 1926 y dirigidas a un público femenino, preferentemente de sectores

¹¹ *El Hogar Cristiano*, 22 de febrero de 1910.

¹² *El Comercio*, 12 de enero de 1898.

¹³ Los artículos escritos por Teresa González de Fanning en el diario *El Comercio* durante 1898, fueron publicados en un pequeño volumen titulado *Educación Femenina. Colección de Artículos Pedagógicos, Morales y Sociológicos*, 1898.

altos y medios—. En estas revistas escritas por hombres de sectores medios —como Carlos Pérez Cánepa, subdirector de la revista *Lulú*, y otros periodistas cuyos nombres permanecen en el anonimato—, el estereotipo que se construyó de la mujer limeña la caracterizó por su “frivolidad, vanidad, coquetería y gusto por la moda”;¹⁴ imagen que se trató de difundir —como se aprecia por la definición que hace en el primer aniversario de *Lulú*—, cuando Pérez escribe que “*Lulú* es una revista coqueta, ligera como el sutil espíritu femenino”.¹⁵ Asimismo, el joven José Carlos Mariátegui, cronista de *Lulú* y de la revista *El Turf*, escribió en 1914, bajo el seudónimo de Juan Croniqueur, que “las mujeres limeñas serán siempre deliciosamente coquetas”.¹⁶ Bajo esta imagen, el papel de la mujer se circunscribía a ser un objeto de adorno cuya cualidad básica era manifestar su gracia y coquetería en forma natural. Por ello la mujer debería dedicarse al cuidado de su imagen y belleza.

Ciertamente que esta imagen no era compartida por las mujeres de la élite modernizadora, como es el caso de Elvira García y García, directora y fundadora del Liceo Fanning.¹⁷ Ella participaba de la visión de Teresa González de Fanning y sostenía que la educación había descuidado la alimentación, la falta de aire libre y los ejercicios corporales, lo cual había repercutido en la formación del carácter. En el caso de los hombres, la educación tenía que dar énfasis a los ejercicios físicos para poder formar hombres viriles, vigorosos y con capacidad de acción; para las mujeres, la educación debía tener un adecuado balance entre lo intelectual, lo físico y lo moral, pues la que se les venía ofreciendo las “envolvía en una atmós-

¹⁴ A propósito de este tema, Ricardo Portocarrero ha trabajado en la imagen de la mujer que ofrece José Carlos Mariátegui a través de sus crónicas para mujeres entre 1915 y 1917 (1999: 373-393).

¹⁵ *Lulú*, n.º 49, 7 de julio de 1916.

¹⁶ *La Prensa*, 11 de abril de 1914. En PORTOCARRERO (1999: 379).

¹⁷ *El Hogar y la Escuela. Revista Pedagógico-Literaria*, año I, n.º 4, 15 de febrero de 1909, pp. 116-117.

fera de enervantes lisonjas, impidiéndoles gustar del sabor [...] de la verdad y el deber” (González de Fanning 1898: 29). En esta nueva etapa las mujeres jugaban un papel fundamental en el desarrollo y progreso de la sociedad. Por otro lado, la educación se convertía también en un medio para luchar contra la llamada inmoralidad pública que se vivía en algunos barrios de Lima, donde los niños y jóvenes estaban expuestos a ver a personas envilecidas por los vicios, especialmente el juego y el alcohol. La nueva educación contemplaba la importancia del conocimiento científico y la aplicación práctica de este. Esto era fundamental dado que, en el nuevo modelo, la mujer cumplía una función activa y, aunque no se casase, su vida podía continuar gracias a la educación que recibía.¹⁸ La educación tradicional, en cambio, se caracterizaba por ofrecer conocimientos teóricos nada útiles para ser puestos en práctica y donde “el bello ideal en cuanto á la educación doméstica es que las niñas sean muy tranquilas, tanto en sus ocupaciones cuanto en su goces; la costura, el bordado, las flores artificiales, la música y algunas veces la pintura; nada de recreaciones ni de juegos bulliciosos” (González de Fanning 1898: 38). Para algunos intelectuales, como Francisco García Calderón, la religión había ejercido cierta influencia negativa en la educación de la mujer. A su juicio, el espíritu fatalista de la religión católica conducía al fatalismo que evitaba el esfuerzo y la acción de las mujeres (1981: 30). En *El Perú Contemporáneo*, obra escrita en 1906, García Calderón escribía, a propósito de la influencia de la religión en la formación de la mujer, que:

¹⁸ GONZÁLEZ DE FANNING (1898: 22-25). González de Fanning llegó a postular que la educación debería adecuarse a las necesidades de cada persona. Es decir, de acuerdo al nivel socioeconómico de las mujeres, la educación debería ser capaz de responder a sus necesidades. Por ejemplo, en el “caso de una mujer rica, que aprenda el modo de conservar su fortuna; si pobre que se le enseñe los medios de adquirir la subsistencia” (1898: 30).

la función de la mujer —la maternidad— queda en un segundo plano en la educación nacional. Es aún un defecto que obedece a una idea vulgar sobre la religión. No sabemos armonizar la virginidad moral y la ciencia necesaria al destino futuro de la mujer. Asimismo, la frivolidad, una exteriorización despreocupada y el prejuicio banal, reemplazan frecuentemente, en la educación femenina, todos los principios verdaderos de dignidad y elevación interior. (1981: 210-212)

Este tema fue muy polémico y causó una serie de controversias en torno al desempeño de la iglesia y los religiosos en la educación. El abierto rechazo de Teresa González a la enseñanza a cargo de religiosos —compartido por Francisco García Calderón—, evidenciaba su anticlericalismo y su apuesta por una sociedad secularizada. Para ambos, la moral y la religión debían separarse puesto que cumplían funciones distintas. La moral, elemento esencial de la instrucción, formaba al ciudadano, mientras que la religión hacía al cristiano.

Frente a esta posición se encontraba Lastenia Larriva de Llona, quien no compartía la misma opinión sobre el papel de la iglesia católica y los religiosos en la educación. Pero pese a esta discrepancia, ambas mujeres compartieron una visión común sobre la función de la educación que, siguiendo a Spencer, debería ser “una preparación para la vida completa” en la cual la cultura física se convertía en la fuente de la moralidad, por su función formadora del carácter y de la voluntad. El niño debía vivir en armonía con la naturaleza, señalaba Elvira García, y en “ningún caso debe procurarse el desarrollo de la inteligencia a expensas del cuerpo”.¹⁹

¹⁹ *El Hogar y la Escuela. Revista Pedagógico-Literaria*, año I, n.º 4, 15 de febrero de 1909, p. 117.

Para Teresa González de Fanning la educación física femenina no solo era importante para transmitir una buena constitución física a los hijos, sino que la educación física habilitaba también a la mujer para “abarcas las profundidades de la ciencia y dominar las tormentas de la existencia” (González de Fanning 1898: 41). Participaron de estas ideas algunos intelectuales como fue el caso del profesor belga Isidro Poiry, quien consideraba que la gimnasia era importante para las niñas solo para la formación de una feminidad doméstica, maternal. Poiry escribió sobre la educación física en las niñas lo siguiente:

Es la joven del mañana y la mujer del provenir, será la esposa llamada a ocuparse en los cuidados domésticos; la madre que tendrá que soportar las poderosas pruebas de maternidad, á ocuparse en la mantención de la familia, en la educación de los hijos. Para cumplir dignamente estas delicadas é importantes misiones, la mujer tiene la necesidad de una constitución á toda prueba. Si identificamos que la fuerza y el vigor del tierno infante, se identifican con los de la madre, llega á ser evidente que una buena educación física debe estar reservada a la mujer.²⁰

María Emma Manarelli, al estudiar la función femenina durante este período, demuestra que esta se caracterizó por el nuevo papel asignado a la maternidad, al control de la sexualidad y la preocupación por la formación de “madres virtuosas y comprometidas con sus hijos” (1999: 353).

Para las pensadoras de aquella época, el discurso sobre la nueva educación iba más allá de la formación de madres saludables y virtuosas. Apelaba a una mayor participación de la mujer en los espacios públicos. Ya en las últimas décadas del

²⁰ *El Hogar y la Escuela. Revista Pedagógico-Literaria*, año I, n.º 4, 15 de febrero de 1909, p. 123.

siglo XIX, como muestra Francesa Denegri, “las mujeres ilustradas inauguraron su propio imperio de visibilidad y audibilidad [...], dejaron de ser categorizadas como parte del mundo escondido y silencioso, [...] convirtieron sus hogares en centros de actividad cultural”.²¹ Continuatoras de una trayectoria iniciada por las ilustradas de mediados del siglo XIX, las intelectuales de finales del siglo XIX, empezaron a cuestionar el hecho de que el único fin en la vida de la mujer fuese aspirar al matrimonio, ideal que no solo se fomentaba en la familia, sino también en los espacios de sociabilidad de la Lima tradicional, como las tertulias, las visitas a la iglesia y las fiestas de familia. La novela histórica de Pedro Dávalos y Lissón, *La ciudad de los reyes*, que corresponde al período de 1884 a 1895, retrata muy bien esta forma de vida. Marta Avellaneda, uno de los personajes centrales de la novela, descrita como una “muchacha distinguida, de gracia, belleza y talento”, encargada de organizar las tertulias en su salón para pactar los matrimonios de las hijas de las familias distinguidas, termina enclaustrada en un convento al enterarse de la muerte de Carlos Orbea, hombre con el que estaba comprometida en matrimonio. Al no concretar su ideal, Marta optará por una muerte en vida al ingresar al convento para convertirse en una monja de clausura (Dávalos y Lissón 1906).

A finales del siglo XIX, el discurso de la educación de la mujer se produce en un contexto de crecimiento y diversidad de espacios públicos para la diversión que dieron lugar a nuevas formas de sociabilidad entre las mujeres, y donde el estereotipo femenino adquiriría otra representación. Las mujeres empezaron a frecuentar teatros, salas para panoramas, cinemas, restaurantes, teatros, salones de patinaje, *raids* de automovilismo y

²¹ DENEGRI (1996: 69). Entre las denominadas mujeres ilustradas estudiadas por la autora se encuentran Juana María Gorriti (1818-1892), Carolina Freire de Jaimes (1830-1916), Teresa González de Fanning (1836-1918), Manuela Villarán (1840-1888), Mercedes Cabello (1845-1888) y Clorinda Matto de Turner (1852-1909).

clubes deportivos, entre otros. En estos lugares se producen encuentros y nuevas formas de interacción con los hombres. El crecimiento de 34 salas para cinema y teatro entre 1910 y 1920, la pista de patinaje en el balneario de la Punta en 1910, la construcción de distintas avenidas para el desarrollo de los *raids* automovilísticos hacia 1917, y la importancia que tiene el hipódromo como un espacio de socialización moderno por excelencia, dan cuenta de la dimensión de los cambios para la mujer. Y es en ellos que veremos cómo el discurso de la práctica del ejercicio físico y el deporte también adquiere importancia.

2. LA EDUCACIÓN FÍSICA Y LOS DEPORTES

A fines del siglo XIX, el ambiente polémico en torno al significado y las posibilidades de la educación física para el progreso del país coincidió con la llegada del deporte o *Sport*, como se le denominaba en aquel momento a esta actividad tan llena de atractivos y que contribuyó al impulso de la educación física. La llegada del deporte a fines de siglo y su rápida difusión en las primeras décadas del siglo XX tuvieron una fuerte repercusión en la forma de vida, costumbres y comportamientos de la población limeña.

Si bien al inicio la práctica del deporte fue promovida por la comunidad extranjera, ingleses y alemanes especialmente, muy pronto el Estado y la élite modernizadora comprendieron la utilidad del deporte para la formación del hombre viril, con voluntad y capacidad de acción, que el Perú necesitaba. Es en este sentido que la práctica del deporte en el Perú no puede ser vista solo en términos de imitación y de búsqueda de estatus por parte de la élite. Asimismo, los ejercicios físicos para las mujeres se convertían en un poderoso medio para vigorizar la raza, mejorar al individuo y a la colectividad, y hasta tenían efecto en el desarrollo de la intelectualidad (González de Fanning 1898: 38).



Ciclistas. Presumiblemente en los parques y el Palacio de la Exposición (Lima, ¿1891?). Colección Luis Eduardo Wuffarden

En sus inicios el deporte fue visto como un nuevo entretenimiento, asociado a la idea de ser moderno en la medida que proponía un conjunto de actividades que suponían uso de medios y libertad de movimiento para organizar el tiempo de descanso. Entre los deportes que se practicaron estuvieron el fútbol, el cricket, el tenis y el ciclismo; los dos últimos fueron practicados por mujeres. Al igual que todos los entretenimientos, al deporte también se le asignó una función educativa, pues asumió los propósitos formativos que tuvo en Inglaterra, Alemania y Francia para desarrollar un cuerpo autónomo y dinámico, a la vez de infundir la disciplina y el control. En el caso del Perú, se le adjudicó una función regeneradora de la raza, papel que también le atribuyeron los franceses²² y argen-

²² Eugene Weber muestra cómo a mediados de siglo pasado en Francia, los revolucionarios de 1848 se lamentaban de “la degeneración física de la raza” y exigían una educación integral que incluyera una gimnasia racional en las escuelas (1989: 279).

tinios. En el Perú, una de las primeras medidas dadas durante el gobierno de reconstrucción de Nicolás de Piérola en 1896 fue reglamentar la instrucción física y moral en los colegios a fin de “formar una generación orgánica y moralmente vigorosa” (Piérola 1897: XVI).

La variedad de artículos escritos en los diarios y semanarios de la época, como *El Comercio*, *La Opinión Nacional* y *El Perú Ilustrado*, muestra la importancia que tuvo este tema. La difusión y el lugar que el deporte comienza a ocupar a finales del siglo pasado y durante las primeras décadas del siglo XX marcará una clara diferencia en el estilo de vida de la Lima de mediados de siglo XIX, donde el deporte ocupaba un lugar sin importancia. Por otro lado, el cuidado e higiene del cuerpo, rasgo que caracterizó al individuo burgués, encontró en el deporte una actividad que contribuía a ello.²³

La obligatoriedad de la enseñanza de la gimnasia y el desarrollo del tiro en las escuelas de hombres fue un medio para desarrollar una educación moderna que contribuyera a la afirmación nacional. La aplicación del reglamento referido a la educación física en la sociedad peruana, y específicamente en la limeña, no fue una tarea nada fácil. Al igual que en Europa, la gimnasia fue lo que más se promovió a nivel de los colegios públicos, puesto que este tipo de deporte no precisaba mayor equipo.²⁴ Si bien algunos sectores apoyaron las reformas, los grupos más conservadores de la población se opusieron a estas medidas, impidiendo que en los colegios se dictase el curso de educación física.²⁵ Para ellos, estos ejercicios podían ser nocivos para la salud de los jóvenes y niños, y en el caso de las niñas se aducía que al practicar estos ejercicios, estas corrían el peligro de

²³ Es en este sentido que en Europa desde el siglo XVIII se empieza a tomar interés por la educación física para los jóvenes (LOWE, 1986: 186-187).

²⁴ Para el caso europeo véase el trabajo de LOWE (1986: 186).

²⁵ Informe de la Inspección de Instrucción del Concejo Municipal de Lima, *El Comercio*, 5 de julio de 1899.

“masculinizarse”.²⁶ Mención aparte merece la discusión médica sobre el peligro de que las mujeres perdieran su virginidad al practicar el ciclismo (Mannarelli 1996: 24).

González de Fanning observaba que si bien en el Perú se había despertado el interés por los ejercicios corporales, este a finales del siglo XIX aún no se había generalizado y menos en el caso de las mujeres —salvo las jóvenes de familias extranjeras—. Como anotaba la autora, para las familias peruanas este tipo de diversiones solo era para los hombres. Un retrato de las costumbres de las mujeres de la élite para mostrar su cuerpo es el que describe Enrique Carrillo, en su novela *Cartas de una turista*. A través de los intercambios epistolares que sostiene una muchacha inglesa, Gladys, con sus amigas, durante su estadía en Lima, ironiza y se escandaliza de algunas costumbres de las mujeres limeñas que se observan en la ciudad a finales del siglo XIX, como el hecho que para bañarse en el mar “se cubran con un capote de jebe, semejante a los que usan los cocheros en Londres”, y después de ello “aparecen revestidas por un camión de ruda tela, gris, ó azul oscuro, desprovistos de esos graciosos adornos que ponen en nuestros elegantes trajes una nota de pulcritud y coquetería muy atrayente, por cierto” (Carrillo 1905: 13). La moda de los nuevos bañadores para las mujeres se comenzará a propagar en Lima alrededor de 1915, cuando se comienza a difundir la importancia de la natación. Y en cuanto a las nuevas representaciones, la revista *Don Lunes* daba cuenta de los nuevos papeles asignados a la mujer y donde no figura el tipo de mujer beata. Entre los papeles se señalaba a la mujer *sportwoman*, la universitaria, la madre, la colegiala. Al referirse a la mujer *sportwoman*, esta es descrita como una persona “vestida de blanco y buscando siempre baño a todas horas, recorre las calles casi siempre sola [...], pelota y raqueta nunca la abandonan”.²⁷

²⁶ *El Comercio*, 12 de enero de 1898.

²⁷ *Don Lunes*, 6 de febrero de 1917.

La Municipalidad realizó una serie de campañas a favor de la educación física y la higiene, muchas de las cuales fueron apoyadas por diarios. En la medida que los colegios no disponían de espacios suficientes para estas actividades, se recurrió a solicitar a los clubes el uso de sus campos deportivos; además, el Concejo promovió concursos escolares que se realizaron en el local del Club Unión Cricket con la finalidad de popularizar el deporte. En enero de 1899, el Concejo encargó al Dr. Whiler que formule un plan de educación física. Dicho programa levantó una airada discusión, motivo por el cual el Gobierno se vio obligado a convocar un Congreso Higiénico Escolar. Este se realizó el 10 de diciembre de 1899 en la ciudad de Lima, y se trataron los temas planteados en el plan de educación física — como la higiene escolar, los horarios y modalidades de los ejercicios físicos—. Al final del congreso se ordenó que todos los colegios, oficiales y libres, adquieran campos de juego donde sus alumnos hiciesen ejercicios; en caso de infringir esta disposición, los colegios podían ser clausurados.²⁸

Pese a todas estas medidas, como señalaba en 1902 el futuro médico Mascimiliano Barriga, los resultados obtenidos en la difusión de la enseñanza de los ejercicios físicos habían sido muy pobres.²⁹ Además, el movimiento había quedado circunscrito a Lima y el Callao, y el tiempo que se concedía a los programas de educación era exiguo. Barriga señalaba que “para resolver el problema de la regeneración física se necesitaba un programa que forme unánime convicción a favor del ejercicio y procure a la vez que sean de higiene y no de afición quienes marquen los rumbos de la reforma”.³⁰ A su juicio, el objetivo de la educación física en el Perú era:

²⁸ *El Comercio*, 10 de diciembre de 1899.

²⁹ En su tesis para sustentar el grado Bachiller en Medicina presentada en 1902, bajo el título de *El ejercicio y la salud*, BARRIGA (1902).

³⁰ BARRIGA (1902).

enseñar a vencer las dificultades de la vida con provecho individual y social infundiendo salud, fuerza, resistencia al trabajo; asegurando poco a poco el desarrollo de las *cualidades intelectuales y morales que formen al hombre de acción*.³¹

La idea del hombre de acción a la que apelaba Barriga tiene su correspondencia con las enunciadas por Joaquín Capelo, José Pardo, Federico Elguera y Teresa González de Fanning, cada cual desde distintos espacios. Este hombre de acción, ideal del hombre moderno, era un individuo capaz de actuar racionalmente, es decir, teniendo en cuenta los medios para alcanzar los fines propuestos, un individuo con capacidad para proyectar su futuro, siguiendo a Max Weber.³² Esta imagen era contraria a la del individuo falto de voluntad y que tendía a la llamada *indolencia criolla*.

En 1905, con la reforma de la Instrucción Pública formulada durante el gobierno de José Pardo, veremos cómo el supuesto pedagógico de una enseñanza intuitiva y práctica va a ser la guía de la reforma. Esta trataba de erradicar la concepción de una educación basada solo en el intelecto —noción que había sustentado los anteriores programas educativos— y, por el contrario, ponía énfasis en formar este hombre de acción. Para la formación del hombre práctico al que se aspiraba, la educación física y el deporte cumplían una función central para procurar “el desarrollo armónico de todos los órdenes del cuerpo, atendiéndose a los efectos higiénicos, económicos y estéticos que deben tener”.³³

El plan de educación para las escuelas primarias diseñado durante el gobierno de Pardo en 1906, en concordancia con

³¹ BARRIGA (1902), el énfasis es nuestro.

³² Weber es el primer sociólogo en plantear el tipo de acción que orienta el comportamiento de este hombre moderno. Este se guiaba por una acción racional en base a fines.

³³ MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN (1912: 117).

la ley de Instrucción de 1905, comprendía materias de educación intelectual, moral, física y estética. Asimismo, contemplaba la división del tiempo destinado a lecciones de aritmética, lectura, educación moral, trabajo manual y educación física. Esta última se enseñaba desde el primer año. Igualmente, se consideraban cursos de educación física específicos para hombres y mujeres. Este plan también se circunscribió a las Escuelas Normales de Varones, en cuyo reglamento de 1905 se exigió que se incluyan cursos de ejercicios físicos y militares en los dos años de estudios.³⁴

El Plan de educación para escuelas primarias recién se implementó en 1908, año en que se publicó el Reglamento de Instrucción Primaria de 1908, durante el gobierno de Augusto B. Leguía. El impacto y presencia de esta reforma fue muy significativo por la expansión y difusión a lo largo del territorio nacional. Las escuelas públicas y el número de alumnos comienzan a incrementarse en gran proporción durante estos años.

Tal y conforme se puede leer en el Reglamento, los deportes eran necesarios porque predisponían al optimismo, a la competencia, y producían emociones intensas y sanas, las que se trataba de promover para contrarrestar prácticas a través de las cuales se exacerbaban las pasiones. Obviamente, esto era un claro ataque a los tradicionales entretenimientos como las corridas de toros, los carnavales y las peleas de gallos. El Reglamento General de Instrucción Media publicado cuatro años más tarde, en 1912, insistió en la obligatoriedad de los ejercicios físicos, militares y de tiro para todos los alumnos.³⁵

³⁴ Memoria del Ministro de Justicia, Instrucción y Culto, Dr. Jorge Polar, al Congreso Ordinario de 1905.

³⁵ En el Cap. VIII, artículo 674, el Reglamento normaba la obligatoriedad de los ejercicios gimnásticos, militares y de tiro en todos los establecimientos de enseñanza; todos los alumnos estaban comprendidos a no ser que resulten impedidos por causa de enfermedad comprobada. MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN (1912: 117).

La educación física debía ser gradual en función de la edad y desarrollo corporal de los alumnos. Se recomendaba que para los primeros años se debían hacer juegos en los cuales se favoreciera el dominio de la libertad. En la adolescencia dominarían los juegos deportivos como las carreras de velocidad, lucha, lanzamiento de bala, natación, cricket, esgrima, etc.³⁶

A las niñas les correspondería hacer ejercicios *calisténicos*,³⁷ suaves y de menor esfuerzo físico como las marchas, los paseos al aire libre, saltos en la cuerda, juegos de pelota, en los que se trabaja la flexibilidad y soltura del cuerpo. En la medida que el cuerpo de la mujer no había sido formado para el trabajo muscular, el tipo de gimnasia que debía practicar no debía ser atlética.³⁸ Recordemos que se trataba formar una mujer con una personalidad integral, que fuese capaz de gobernarse, y consciente de su misión de esposa y madre. En el caso de los hombres se les exigía hacer ejercicios gimnásticos, militares y de tiro.

En la práctica, pese a la obligatoriedad de la ley, la aplicación de la reforma fue un proceso lento. Aunque no tenemos mayor información sobre el rechazo para ejecutar las medidas señaladas por esta ley, sabemos que algunas escuelas se erigieron en abanderadas de esta innovación educativa. Colegios de hombres como el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe, el primer colegio de la República fundado en 1841, adaptó sus instalaciones para la enseñanza de la educación física y contó con la asistencia de profesores belgas y alemanes.

Entre los colegios de mujeres, el colegio Rodó — fundado en Lima en 1859— y el liceo Fanning —establecido en 1892— incorporaron en sus contenidos educativos los ejercicios

³⁶ El Reglamento General de Instrucción Media, publicado en 1912 reglamentará los diferentes cursos de educación física para los cuatro años.

³⁷ Calisténicos, conjunto de ejercicios que conducen al desarrollo de agilidad y fuerza física.

³⁸ *La Prensa*, 13 de setiembre de 1906.

físicos (Gamarra 1919: 600-620). Mientras que en el Rodó se señala la enseñanza de algunos ejercicios gimnásticos; en el Fanning, en 1898, la profesora norteamericana, *Miss Elsie Wood*, procedente de una familia de metodistas, se encargaba de las clases de educación física, en las cuales se realizaban ejercicios de calistenia.³⁹ Ello causó grandes conflictos con los padres de familias de muchas niñas quienes argumentaron que estos ejercicios eran nocivos para la salud de sus hijas y vulgarizaban el cuerpo de la mujer, pues podían transformar las facciones y formar cuerpos toscos. Fue tanto el rechazo a esta práctica que muchas alumnas fueron retiradas (Gamarra 1919: 612).

Años más tarde, entre 1917 y 1920, Lastenia Larriva de Llona, a través de la revista *La Mujer Peruana* —auspiciada por el Ministerio de Justicia y distribuida en forma gratuita a todas las escuelas fiscales y privadas de mujeres—, insistía en la necesidad de modificar el carácter de las limeñas a través de la práctica del deporte. Es por ello que refiriéndose a este anotó lo siguiente:

La práctica de los juegos y, en general, de los deportes a la vez que aumenta el vigor del cuerpo, la fuerza de resistencia y la agilidad y destreza contribuye también al desarrollo de las facultades cognitivas y volitivas de todo el organismo humano. Desde el punto de vista moral y social fomenta el espíritu de solidaridad, la rectitud del orden, la lealtad, la observancia, la ejecución y de un modo especial el sentimiento de la responsabilidad propia [...]. Los *sports* producen sensaciones intensas y sanas,

³⁹ GAMARRA (1919: 612). Elsie Wood fundó en 1907 el colegio Lima High School, ubicado en la Plaza de la Inquisición, con el objetivo de impartir primaria y secundaria. Este colegio fue auspiciado por la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos (CARLESSI 1972: 5).

predisponen al optimismo, a la alegría y fatigando el cuerpo distraen el espíritu de ensueños y divagaciones.⁴⁰

Lastenia Larriva de Llonca recomendaba, dada la debilidad femenina, los deportes como el tenis, la gimnasia, la equitación y el golf; no obstante, entre los deportes que más llamaron la atención de la mujeres —además de la gimnasia que se estableció en los colegios de manera obligatoria— fueron el ciclismo y el tenis. El ciclismo tuvo tal acogida que, según los observadores de la época, “constituiría el más generalizado entretenimiento de nuestra sociedad”.⁴¹ Aunque el discurso de la importancia y beneficios del ciclismo iba dirigido a los hombres, enfatizando el aspecto *varonil* de dicho deporte, también las *señoritas* mostraron mucho interés. Como anotaba el periodista de *El Comercio*, las muchachas asistían al Parque de la Exposición —lugar que se convirtió en un espacio ideal para practicar el ciclismo— donde podían realizar sus primeras maniobras sin ningún tipo de temor puesto que había una avenida para aprendices.⁴² Empero, las jóvenes no perdieron la ocasión de exhibir sus nuevas tenidas a la moda, como evidencian las fotografías de la época tomadas por el fotógrafo francés, instalado en Lima, Eugene Courret. Si bien las mujeres también se lanzaron a la aventura de la bicicleta, la práctica de este deporte fue objeto de polémica por parte de la comunidad médica y cierto público en general —como ya se mencionó—. Se creía que esta actividad podía masculinizar a la mujeres y también se tenía temor que las mujeres pudieran perder la virginidad y que esta práctica pudiese despertar en ellas una especie de “masturbación deportiva”, como escribía el doctor O’Followell para la Francia de *fin de siècle*, analizada por Eugene Weber, para quien la bicicleta fue el emblema del progreso y

⁴⁰ *La mujer peruana*, año IV, N.º 50, 28 de agosto de 1920.

⁴¹ *El Comercio*, 25 de marzo de 1897

⁴² *El Comercio*, 26 de noviembre de 1897.

trastorno en las costumbres y modales de las mujeres de esa época.⁴³ Este cuestionamiento a la práctica del ciclismo por las mujeres se mantuvo hasta las primeras décadas del siglo XX. Por ejemplo, Lastenia Larriva de Llona aconsejaba que la bicicleta no era muy conveniente porque “deformaba los pulmones y el corazón”.⁴⁴ La polémica sobre el empleo de la bicicleta por parte de las mujeres, en el fondo estaba sacando a la luz el problema de la redefinición de los roles sexuales que se estaba produciendo durante estos años. Dicho problema ha sido estudiado por María Emma Mannarelli para quien los discursos de los médicos y de los intelectuales sobre el papel del hombre y la mujer asignaban a la mujer un papel doméstico, dedicada al cuidado del hogar y su familia, es decir, al espacio privado. Y a los hombres, les correspondía el espacio exterior.⁴⁵ Desde esta perspectiva la bicicleta propiciaba el mundo hacia “afuera”, poco educativo para afirmar el papel doméstico de la mujer. Pero, como se ha visto, en el discurso de la importancia del deporte, las mujeres de la élite modernizadora relevaron los elementos del desarrollo intelectual.

Frente a las opiniones adversas al uso de la bicicleta por las mujeres, otras voces se erigieron a favor. Entre octubre y diciembre de 1899, bajo el título de “La educación física de la mujer”, publicado en la revista *El Sport*, se exhortaba a las mujeres para que practiquen los deportes. Estos, como se

⁴³ En el mismo artículo el mencionado doctor O' Followell señalaba que como consecuencia de la práctica del ciclismo, “una asidua ciclista de 15 años había quedado pálida, debilitada y enflaquecida”, razón por la cual se recomendaba que las mujeres montasen bicicleta sin someterse a un examen médico previamente (Weber 1989: 261-262). Pese a que tal doctor tenía un juicio crítico hacia la práctica del ciclismo, también reconocía que esta resultaba beneficiosa para las mujeres porque combatía los estragos del alcoholismo (Weber 1989: 262).

⁴⁴ *La mujer peruana*, año III, n.º 33, 28 de marzo de 1919, p. 119.

⁴⁵ MANNARELLI (1996: 27). Es interesante la observación que hace Mannarelli sobre la fuerte presencia de los médicos en el aparato estatal y la hegemonía de su discurso como un hecho normativo.



Ciclista posando. Presumiblemente en los parques y el Palacio de la Exposición (Lima, ¿1891?). Colección Luis Eduardo Wuffarden

escribía, eran aconsejables para tener una buena salud, conservar la belleza femenina y favorecer la crianza de la familia. Y la práctica de la bicicleta era aconsejable porque “era muy saludable para las pobres de sangre y de oxígeno. Activaba la respiración y tonificaba el sistema nervioso”.⁴⁶

⁴⁶ *El Sport*, 22 de octubre de 1899.

3. REFLEXIÓN FINAL

El discurso de la femineidad de finales del siglo XIX e inicios del XX, construido por hombres y mujeres de la élite intelectual modernizadora, conjugó el papel asignado a la maternidad y la idea de tener hijos sanos y fuertes con la importancia del desarrollo intelectual de la mujer como un medio para alcanzar su autonomía fuera del espacio doméstico. Las mujeres vieron en la práctica del ejercicio físico y los deportes un medio para alcanzar este ideal. Asimismo, este tipo de manifestaciones favorecía el desarrollo del pensamiento científico, horizonte cultural al cual adscribieron las mujeres de esta élite.

Si bien en este trabajo no se ha analizado el impacto y la difusión de este discurso en la sociedad limeña, podemos señalar que este coexistió y se confrontó constantemente con el discurso criollo, que representaba a la mujer con la ambivalencia del objeto erótico. Discurso que, por otro lado, mantenía una línea de continuidad con el del siglo XVIII, donde, como señala Claudia Rosas, la identidad femenina se caracterizaba por “el arte supremo de la coquetería”, y en el cual las mujeres aparecían como “seres emocionales y pasivos” (Rosas 1999: 413). La imagen de las mujeres que se representa en revistas como *Lulú*, *Mundo Femenino* y *El Turf* son un claro ejemplo de cómo, bajo un discurso moderno, el papel que se le asigna a la mujer era el mismo. El mandato para las mujeres de ser “frívolas, coquetas y de estar a la moda” es mantenido fielmente durante su asistencia a las temporadas de hípica en el hipódromo de Santa Beatriz, espacio moderno de socialización, y donde, como señalaba el joven Mariátegui, las mujeres aplicaban el arte de la seducción para *flirtear* y conseguir un esposo con una buena posición social.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBAGELATA, José y Juan BROMLEY. *Evolución urbana de Lima*. Lima: Talleres Gráficos de la Ed. Lumen, 1945.
- BARRIGA, Mascimiliano. "El Ejercicio y la Salud". Tesis de Bachiller de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1902.
- CARRILLO, Enrique. *Cartas de una turista*. Lima: La Imprenta de la Industria, 1905.
- DÁVALOS y LISSÓN, Pedro. *La Ciudad de los Reyes*. Lima: Habana, Imp. Avisador Comercial, 1906.
- DENEGRI, Francesca. *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Centro de la mujer peruana Flora Tristán, Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- DE PIÉROLA, Nicolás. *Mensaje del Presidente de la República en la instalación del Congreso Ordinario de 1897*, Lima: Imp. El País, 1897.
- GABRIEL Ramón. *La muralla y los callejones. Intervención urbana y Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: SIDEA-PromPerú, 1999.
- GAMARRA HERNÁNDEZ, Aurelio. *Datos Históricos de los Establecimientos de Segunda Enseñanza que actualmente funcionan escritos o compilados por el Jefe de la Sección de Instrucción Media o Superior*. Ministerio de Justicia, Instrucción y Beneficencia General de Instrucción Pública. Lima: Imp. Torres Aguirre, 1919.
- GARCÍA CALDERÓN, Francisco. *El Perú Contemporáneo*. Lima: Interbanc, 1981.
- GARCÍA y GARCÍA, Elvira. *La mujer peruana a través de los siglos*. Tomos I y II. Lima: Imprenta Americana, 1924.
- GONZÁLEZ De FANNING, Teresa. *Educación Femenina, colección de artículos pedagógicos, morales y sociológicos*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1898.

- LOWE, Donald. *Historia de la percepción burguesa*. México: FCE, 1986.
- MACLEAN y ESTENÓS, Roberto. *Sociología educacional del Perú*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1944.
- MANNARELLI, María Emma. "Cuerpo femenino y discurso médico". *Márgenes* n.º 15, 1997.
- MANNARELLI, María Emma. "Sexualidad y cuerpo femenino. Nuevos discursos y transformaciones sociales en Lima a fines del siglo XIX y principios del XX". En ZEGARRA, Margarita (ed.). *Mujeres y Género en la Historia del Perú*. Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer, 1999, pp. 347-363.
- MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN. *Reglamento General de Instrucción Media, Especial, Academias, Cursos Libres*. Dirección General del Ramo, Sección Media y Superior. Lima: Empresa Tipográfica Unión, 1912.
- PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: CIUP, 1995.
- PORTOCARRERO, Ricardo. "Sensualidad y estética en los escritos de Juan Croniqueur". En ZEGARRA, Margarita (ed.). *Mujeres y Género en la Historia del Perú*. Lima: Centro de Documentación sobre la Mujer, 1999, pp. 373-393.
- OLIART, Patricia. "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX". En PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: CIUP, 1995, pp. 261-287.
- ROSAS, Claudia. "Educando al Bello Sexo: La Mujer en el Discurso Ilustrado". En O'PHELAN, Scarlett (comp.). *El Perú en el Siglo XVIII, La Era Borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 1999, pp. 369-413.

SALAZAR BONDY, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Francisco Moncloa Editores, 1963.

SPENCER, Herbert. *La Educación. Intelectual, Moral y Física*. Edición Americana vertida del inglés al español de acuerdo al original preparado por el autor mismo. Nueva York: D. Appleton, 1912.

VILLAVICENCIO, Maritza. *Del silencio a la palabra. Mujeres peruanas en los siglos XIX y XX*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 1992.

ZEGARRA, Margarita (ed.). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: CENDOC, 1999.

WEBER, Eugen. *Francia, fin de siglo*. Madrid: Editorial Debate, 1989.

REVISTAS Y PERIÓDICOS

El Sport. Quincenario ilustrado (1899).

La mujer peruana, revista mensual e ilustrada para las Escuelas Fiscales de Niñas y Mixtas de la República". (1916-1920).

El Hogar y la Escuela. Revista Pedagógico-Literaria, directora Elvira García y García. Lima, Imprenta "La Económica" de Enrique Alvarez, Pileta de la Merced, N.º 146, año 1909.

El Correo del Perú. Periódico Semanal con Ilustraciones Mensuales.

El Comercio (1895-1920), diario de tendencia civilista. Es propiedad de la familia Miró Quesada.

La Prensa (1895-1930), diario perteneciente al líder del partido liberal, Alberto Ulloa.

LA DECENCIA EN EL CUSCO DE LOS AÑOS 20: LA CUNA DE LOS INDIGENISTAS¹

Marisol de la Cadena

La raza que ha producido un Leibnitz o un Newton no es
inferior a ninguna

Paul Broca, 1864.

[R]ecibir un título profesional es una dignificación que borra
los estigmas de la procedencia.

Luis E. Valcárcel, 1914.

En 1912, cuando un equipo de profesores y estudiantes de la universidad del Cusco llevaron a cabo un censo no oficial de su ciudad, uno de los problemas que enfrentaron fue el de asignar a los residentes su *exacta* identidad racial. Al dar cuenta de los problemas metodológicos enfrentados, el director del censo informó: “la tendencia tanto de los entrevistados como de los entrevistadores es y será siempre preferir la clasificación superior. Esto significa que el mestizo tratará de ser incluido como blanco, y muchos indios [elegirán] ser [considerados] mestizos”. Dado que los *blancos* ocupaban el ápice de la jerarquía racial cusqueña, con los *indios* en el estrato más bajo, la población

¹ En general, las citas han sido tomadas de los textos originales en castellano; sin embargo, algunas han tenido que ser retraducidas del inglés. N. E.

cusqueña hacía esfuerzos por *blanquearse*. Con el fin de evitar *errores de interpretación* en los resultados numéricos, el director del censo se sintió obligado a entrenar a los entrevistadores en la identificación de la *raza* de los pobladores. Posteriormente *corrigió* algunos datos que consideró incorrectos (Giesecke 1923: 26). Este episodio ilustra los conflictos que rodearon a las definiciones raciales en Cusco, conflictos que ya tenían varios siglos de presencia cuando se realizó el censo de 1912.² Sin embargo, este censo fue singular porque reveló los esfuerzos de su director —el ciudadano estadounidense Albert Giesecke— por implantar un concepto de raza científicamente definido con el fin de rectificar lo que consideró ser las falsas *auto-representaciones* de la población cusqueña.

A la vuelta del siglo, sin embargo, no solo se encontraban en debate las identidades raciales de la plebe. En ese entonces, las élites latinoamericanas en general se hallaban lidiando con la relativamente novedosa definición científica de raza elaborada en Europa, la misma que los ubicaba en una situación de inferioridad frente a sus pares europeos. “En gran medida, las clases educadas de Latinoamérica compartieron los recelos de los europeos. Ellos habrían querido ser blancos y temían el no serlo”, señala Nancy L. Stepan (1991: 45). La élite cusqueña se hallaba en una *situación racial* particularmente complicada. Desde inicios del siglo XIX, influyentes pensadores peruanos, partiendo de nociones de determinismo racial y medioambiental, produjeron una imagen del Perú en la que los indios fueron fijados en los Andes (la sierra), mientras que —en términos retóricos— estuvieron ausentes en la costa, supuestamente poblada por mestizos y blancos (Orlove 1993: 324). Así mismo, identificaron a la sierra con el atraso, mientras la costa fue relacionada con el progreso. A los miembros de la élite

² Para una revisión general acerca de las discusiones coloniales sobre la definición de raza y etnicidad, véase Kusnesof (1995), Schwartz y Salomon (en prensa), Minchon (1994), Barragán (1991), Silverblatt (1995).

cusqueña, el tener el estatus de serranos los vinculaba potencialmente con las imágenes de atraso asociadas con las cordilleras, y los subordinaba a los políticos costeños, y, más específicamente, a la élite limeña, la cual era percibida como el grupo racial más avanzado.

Al igual que otras élites latinoamericanas, los cusqueños rechazaron las clasificaciones subordinadoras. A principios de siglo, el debate geográfico-racial entre las élites serranas y costeñas formaba parte del debate político conocido como *regionalismo vs. centralismo*. Los regionalistas demandaban una participación directa en el gobierno de sus regiones y acusaban a los limeños—los centralistas— de concentrar en Lima las funciones políticas y los beneficios económicos. Si bien el regionalismo fue una expresión de los provincianos en general, fueron los políticos serranos quienes se enfrascaron en una lucha contra los limeños. En el Cusco las élites redenominaron el regionalismo como *cusqueñismo*. A mediados de los años 20, el regionalismo se entremezcló con el indigenismo para llegar a convertirse en la nueva doctrina académica y política que representaba las aspiraciones de los políticos cusqueños. Indigenistas de diversas tendencias florecieron durante el *oncenio* del presidente Augusto B. Leguía. Gobernante modernizador e inicialmente populista, Leguía inauguró su segundo periodo presidencial (1919-1930) buscando aliados intelectuales y políticos para su lucha contra los regímenes aristocráticos que le precedieron y que él identificaba como retrógrados. El presidente incluyó en su agenda política el debate entre regionalistas y centralistas, y utilizó el indigenismo para formular una propuesta política favorable a las demandas de los regionalistas provincianos. Siendo una propuesta intelectual y política flexible, el indigenismo (y su versión local, el cusqueñismo) fue utilizado por la élite regionalista serrana — pro y anti-leguístas— para hacerse de un lugar propio como intelectuales en el escenario político nacional. Situado en el debate entre regionalismo *vs.* centralismo, el indigenismo representó la prueba de los significativos logros

intelectuales alcanzados por los políticos serranos. En una época donde los logros intelectuales revelaban las jerarquías raciales y garantizaban estatus (como se sugiere en la cita inicial), el indigenismo, en tanto doctrina originalmente serrana, tuvo un efecto importante: demostró que los políticos serranos eran tan capaces como sus pares limeños y que, por lo tanto, eran racialmente equivalentes —antes que subordinados—.

Además, el indigenismo articuló un argumento histórico para definir a los mestizos e indios como racialmente *otros* morales (antes que biológicos), *diferentes* de las élites de piel marrón. Esto distinguió a las élites de los indios y, con firmeza, de los *híbridos*, una categoría que los cusqueños indigenistas acuñaron para referirse a los *mestizos* regionales. Desde tiempos coloniales, estos últimos eran identificados como *caracteres sociales imperfectos* (Gose 1996, Salomon y Schwartz en prensa). De esta manera, eludiendo su propio fenotipo, los cusqueños se unieron a los limeños en su respuesta a los pensadores europeos quienes menospreciaban a los sudamericanos de piel marrón. No obstante, su autodefinición como no-mestizos incluía el rechazo a la propuesta de los limeños sobre el mestizaje como el futuro racial de la nación peruana. En un momento en el que la atención nacional estaba centrada en el debate regionalismo *vs.* centralismo, bajo el liderazgo académico de Luis E. Valcárcel, el indigenismo cusqueño dominante en la década de los 20 propuso la pureza racial como una aspiración nacional.³

En un país donde la hibridez física (definida desde un punto de vista europeo) era tan obvia, los puristas cusqueños respaldaron su posición utilizando una alquimia conceptual que combinaba el idealismo y romanticismo europeos —y, más específicamente, vagas alusiones al *lenguaje* y la *cultura* como

³ No obstante esta era la propuesta cusqueña dominante en la década de los años 20, no es que no fuera discutida. Uriel García propuso el mestizaje, sin embargo para esto tuvo que esperar por una tregua en el debate regionalismo *versus* centralismo.

delineantes del *espíritu de los pueblos* (Young 1995)— con teorías sobre la degeneración racial. A pesar de que su alquimia académica concerniente a la raza era específica, esta fue facilitada por la tendencia intelectual mundial de usar definiciones conceptualmente incipientes de raza (Goldberg 1993, Poole 1997). Como en otros lugares, en Cusco la *raza* era primariamente un sentimiento fuerte, cargado de trasfondos políticos, y envuelto por ansias de distinción (Gilroy 1987, Stolcke 1993, Williams B. 1989). En Cusco, específicamente, el discurso sobre la decencia acuñó la definición académica local de raza. Como sostengo aquí, la decencia fue un discurso moral sexualizado de clase que servía para definir las identidades raciales de la región. El énfasis en la pureza moral/sexual distinguió a la gente decente de la gente del pueblo (indios y mestizos), no obstante sus similitudes fenotípicas. La decencia permitió a las élites de piel marrón aparecer en los censos como *blancos* y acuñó frases que describían a los individuos como “teniendo rasgos indios sin ser indios” (Valcárcel 1981: 68). La gente del pueblo ciertamente impugnó el criterio de la decencia, pero me ocuparé de este tema en otro momento. Aquí limito mi interpretación a la situación de las élites.

LA DECENCIA CUSQUEÑA: UNA DEFINICIÓN MORAL DE RAZA

La decencia fue una norma de conducta maleable y flexible para la vida cotidiana que permitió la coexistencia de la creencia en la preponderancia de estatus adscritos y una aceptación de la definición liberal de igualdad social.⁴ La decencia — una manera de reformular los códigos de honor coloniales—, fue primariamente considerada como una *alta moralidad innata*.

⁴ Ideas similares que integran igualdad y distinción estuvieron presentes entre las modernas élites europeas. Véase Nye (1993), Bourdieu (1984), Mosse (1985).

Sin embargo, dado que las ideas liberales más fundamentales se sustentaban en la posibilidad de movilidad social, los intelectuales liberales cusqueños sostuvieron que los estándares morales elevados no sólo estaban adscritos por nacimiento, sino que podían ser adquiridos por los individuos si estos recibían un adecuado entrenamiento. La educación, tal como señaló un intelectual, “imprime en la psique del individuo el concepto de lo moral y lo inmoral, de justicia e injusticia, de lo que es lícito e ilícito, determinando las orientaciones de los sentimientos” (Mariscal 1918: 12). Y un influyente intelectual propuso: “las disciplinas educativas pueden combatir y modificar las tendencias heredadas porque la educación es la verdadera higiene que purifica el alma” (Luna 1919: 25).

Como vehículo de la educación y la moralidad, la familia biológica era un componente central de la decencia. “La familia es el primer elemento social que notoriamente modifica las tendencias heredadas del individuo, inclinándolo hacia el bien o el mal, dependiendo de los hábitos parentales desarrollados en el hogar” (Luna 1919: 31). La expresión “los individuos adquieren educación y moral en la cuna” —un dicho cotidiano entre la gente decente del Cusco—, refleja el sentimiento de la élite sobre la consustancialidad entre la integridad moral y los orígenes de clase. A través de este énfasis *en la familia* —definida como el núcleo de padres y descendientes unidos por vínculos de sangre—, la decencia no sustituyó el estatus adscrito (Stolcke 1993). Sin embargo, al poner énfasis en el poder de la educación como medio para corregir gradualmente la carencia de moralidad, la *adscripción a la cuna* se intersectaba con los logros posteriores, permitiendo así a los políticos modernizadores combinar de manera atrayente su vocación esencial por la distinción social con premisas liberales sobre la igualdad.

Implícitamente —si bien no necesariamente— asociada con la *blancura*, la decencia fue un discurso de clase que la élite utilizaba para distinguir entre categorías raciales en términos morales y culturales en una sociedad donde el fenotipo era

inutilizable para definir fronteras sociales. Linajes supuestos de gente decente eran aquellos en los que la pureza moral —o *educación de cuna*, tal como las élites se referían a ella— había sido heredada a lo largo de generaciones. La impecabilidad acumulada de los estándares morales de la gente decente era consonante con el concepto colonial de pureza de sangre (Gose 1996, Salomon y Schwartz en prensa), que se refería a la pureza religiosa que distinguía a los linajes de familias cristianas de aquellos que cobijaban antecedentes judíos o musulmanes. El régimen colonial latinoamericano, al igual que otros, había blandido la pureza moral como un poderoso significante para la producción de la diferencia (Callaway 1993: 32). En el Cusco, la pureza religiosa sobrevivió al periodo colonial, y la moralidad que antes implicaba devino en un moderno principio *racializado* adquirido mediante la educación —de cuna— antes que adscrito por nacimiento religioso. En tanto principio moderno, fue útil para eclipsar la hibridez somática y producir la *raza pura* de las élites. A la inversa, la impureza moral supuestamente presente entre la gente del pueblo (la antítesis conceptual de la gente decente), señalaba su impureza racial e incluso su degeneración, las cuales supuestamente eran consecuencia de la falta de educación, y eran transmitidas generación tras generación. Como escribió uno de los modernos intelectuales ya mencionados: “El hijo del pueblo conducirá sus pasos por el camino del mal” (Luna 1919: 31); y otro agregó: “El hijo de un individuo pobre [que] carece de las orientaciones de la educación [...] fácilmente acaba en el camino de la perversión” (Mariscal 1918: 12). Los mestizos fueron identificados como una clase peligrosa, una identidad que en los tiempos coloniales fue considerada como opuesta a la *castiza*, un término castellano que designa a un individuo casto, puro (Salomon y Schwartz en prensa).

Fundada sobre la moralidad heredada y la educación, la decencia también permitió a las élites mencionar concepciones liberales acerca de las jerarquías sociales, al mismo tiempo

que minimizaba la relevancia del ingreso monetario para identificar las divisiones sociales. Esto promovió la permanencia de características culturales coloniales y la reproducción del *statu quo* que honraba a la élite venida a menos en términos económicos, a quienes los de la *crema y nata* de la élite local llamaban *familias pobres pero decentes*, y discriminaba a las clases trabajadoras —los así llamados mestizos, entre quienes se hallaban prósperas familias—. No aptos para ser ricos debido a que no habían sido purificados por la educación, los subordinados exitosos eran considerados *gente del pueblo* —obviamente mestizos— y fueron implícitamente asociados con la *pobreza* —independientemente de su real situación económica—. Al reflexionar acerca de las creencias de su tiempo, el famoso Valcárcel escribió: “un título profesional es una dignificación que borra los estigmas de la procedencia” (1914). La otra cara de esta frase quería decir que la gente del pueblo acomodada, que carecía del capital simbólico que representaba un grado universitario, no tenía acceso al estatus social que su riqueza relativa le hubiera de otro modo garantizado.

Por medio de la decencia, las clases dominantes de la modernidad post-colonial cusqueña preservaron ciertos discursos coloniales a través de los cuales pervivió el viejo orden. Así, si bien el ingreso monetario era un ingrediente de la decencia, no era definitivo. De acuerdo a un documento de 1906, el grupo económico más poderoso estaba compuesto por menos de veinte familias.⁵ Dentro de este estrato superior (compuesto por comerciantes extranjeros, hacendados, y por comerciantes y prestamistas peruanos de otras ciudades) el

⁵ Archivo Histórico Municipal del Cusco, matrículas de rentas, legajo 174, 1906. Las matrículas de rentas eran registros anuales con fines impositivos. Se exigían declaraciones a individuos con ingresos obtenidos a partir de sus propiedades, mercaderes autoempleados y profesionales. El gran número de trabajadores informales y eventuales, tales como sirvientes, aprendices y vendedores ambulantes, no fueron registrados en las matrículas. Estos trabajadores con certeza fueron considerados gente del pueblo.

ingreso anual declarado variaba entre mil y seiscientos soles. Estos eran considerados como el grupo *más decente* de la sociedad cusqueña. Sin embargo, la decencia y el ingreso no coincidían para el grupo del siguiente nivel económico, donde las personas declararon ingresos anuales promedio de 300 soles. Dentro de este grupo se encontraban varones y mujeres que ejercían tanto las más prestigiosas ocupaciones como los trabajos más despreciados. Entre estos últimos un *rescatista* y un *manadero* establecieron en cuatrocientos soles su ingreso anual, mientras que tres sastres y un talabartero reportaron trescientos soles. Este nivel de ingresos era mayor o igual al de los más eminentes abogados cuyo ingreso anual declarado oscilaba entre doscientos y trescientos soles. Otros profesionales, tales como médicos, ingenieros y notarios, revelaron un ingreso anual similar.⁶ A pesar de que la distancia económica entre las familias de profesionales de ingreso medio y la de sus contrapartes trabajadoras era nula o mínima, de hecho existió la distancia social. Construida a partir de la noción de decencia, la distancia social establecía un abismo al interior de este nivel económico: aun si un manadero ganaba más dinero que un abogado, el abogado era considerado *más decente*.

El antecedente de esta característica fue la estratificación colonial de ocupaciones en función de su supuesta limpieza y el nivel de esfuerzo físico requerido. “La ruda ley del trabajo empobrece y acaba con el organismo”, es la forma en que un médico en los años 30 dio su versión moderna a este principio.⁷ Cuanto más extenuante fuera la ocupación, menor era el estatus del individuo. Los manaderos y las vendedoras del mercado ocupaban el extremo más bajo del espectro; las élites los

⁶ Podría haber sucedido que estos profesionales *devaluaron* sus ingresos a fin de disminuir su contribución anual. Sin embargo, si fuera este el caso, no existe razón para pensar que el resto de los trabajadores mencionados más arriba no hubiera hecho lo mismo.

⁷ Funeral del Dr. Antonio Lorena, Dr. Luis E. Saldívar (1932: 5).

consideraban como los miembros más inmorales procedentes de familias deterioradas, sin importar que en términos económicos representasen a poderosos cusqueños de la clase trabajadora. Las chicheras fueron otro de los grupos impuros. No llama la atención que la gente decente las relacionara con las madres solteras y la prostitución.

En el otro extremo del espectro, los logros intelectuales definían la *cultura* de un varón, y permitían establecer la diferenciación entre la gente decente. Luis E. Valcárcel, un indigenista famoso, distinguía a dos familias de hacendados cusqueños: “Los Luna eran ... gente valiente y aventurera, audaz y pendenciera..., los Pacheco eran gente refinada, algunos de sus miembros llegaron a ser catedráticos” (1981: 29). *Refinado* era el adjetivo que empleaba la élite para referirse a alguien considerado *culto*, que tiene cultura. Diametralmente opuesta a la ignorancia —y, más significativamente, a la grosería y a la inmoralidad—, *tener cultura* implicaba ser un erudito, conducirse con maneras delicadas, y comportarse de acuerdo a los principios prescritos por la religión católica. “Cuanto más ignorante es un hombre, más se aproxima al animal, por cuanto se manifiestan en él instintos salvajes a través de actos sangrientos y violentos” (Luna 1919: 2). Por el contrario, la *cultura* domesticaba los instintos, y era la supuesta razón por la que la gente decente *no abusaba* de sus inferiores sino que, por el contrario, los trataba *correctamente*. Dado que ser decente equivalía a ser justo, la decencia definía los linderos más allá de los cuales empezaban el imperio de la injusticia y la ilegitimidad; tal como Félix Cosío escribió a principios de siglo empezaban “las transgresiones contra las expectativas legítimas de los subordinados” (Cosío 1916: 5).

La frase coloquial *gente decente* se traducía en los términos formales de la jerga legal como *personas perfectas*, una noción jurídica empleada para evaluar el grado de responsabilidad de

un individuo para propósitos legales. La *persona perfecta* combinaba características físicas y morales, eran aquellos “que han alcanzado un mayor desarrollo físico como también psíquico, aquellos que han completado toda su evolución, [y por tanto] poseen la cultura que se necesita para impulsar la felicidad social” (Vega Centeno 1924: 9-12, véase también Cosío 1916: 22-5). Debido a que la gente decente había desarrollado sus habilidades de discernimiento, las élites consideraban que su autoridad era legítima y que el castigo que infringían a sus subordinados era una necesidad y una decisión justa.

La historia de Doña Juliana Garmendia constituye un ejemplo de cómo la gente decente empleaba su poder para castigar a los subordinados. Ilustra de manera elocuente la violencia simbólica de la decencia —esa forma invisible que nunca es reconocida como violencia y, en cambio, es normalmente codificada como lealtad, confianza, obligación, piedad y gratitud (Bourdieu, 1993 [1977]: 192)—. Doña Juliana Garmendia, considerada entre la élite como una respetable matrona cusqueña, poseía y administraba las propiedades rurales de su familia, las que incluían la muy productiva hacienda Ccapana. Doña Juliana vivía en una mansión ubicada en el centro de la ciudad del Cusco, mientras que un administrador se encargaba de la hacienda. Dado que la hacienda era muy grande, varios mayordomos colaboraban con el administrador y trabajaban bajo sus órdenes. En la hacienda vivían tanto peones como arrendatarios quienes, de acuerdo a la correspondencia intercambiada entre doña Juliana y el administrador, eran muy *rebeldes*. Para controlarlos ella había ordenado explícitamente al administrador azotar a “los indios de la hacienda (los peones y arrendatarios) si fuera necesario”. Sin embargo, le previno no desobedecer sus órdenes y que, por lo tanto, no les golpeará en exceso. También le instó a que no delegara demasiada autoridad en sus mayordomos, “esos mozos abusivos”, debido a su predisposición a robar las pertenencias de los

indios.⁸ Si bien doña Juliana era la dueña de la hacienda y responsable de su productividad, y, por tanto, podía y debía castigar a los trabajadores rebeldes cuando fuera necesario, consideraba, debido a su educación, que había un límite *humano* más allá del cual los trabajadores no debían ser castigados. Sin embargo, según Doña Juliana, ese no parecía ser el caso del administrador y, definitivamente, no era el de los mayordomos. Para referirse a ellos Garmendia empleaba la palabra “mozo”, el término local para un trabajador de la hacienda. El hecho de haberse criado en el campo, con el agravante de su falta de educación, los inclinaba a abusar de sus subordinados, los indios. La violencia simbólica encubierta por la decencia, prescribía las expectativas *legítimas* del subordinado y calificaba su transgresión como *abusos*. Considerados como obstáculos para el progreso, los abusos fueron percibidos como rasgos inmorales inherentes a los subalternos raciales, cuyos instintos no domesticados los inducían a maltratar a los indefensos. En términos legales, los subalternos fueron considerados “personas imperfectas que no han alcanzado un pleno desarrollo debido a deficiencias psicológicas (Vega Centeno 1924: 10).

LAS CONSIDERACIONES DE GÉNERO DE LA DECENCIA: FORJANDO CABALLEROS PERFECTOS

De acuerdo al historiador de Europa, George Mosse, “justo cuando el nacionalismo moderno surgía en el siglo XVIII, el ideal de respetabilidad y su definición de la sexualidad también caían en su lugar al mismo tiempo” (1985: 1). De manera similar, en Cusco, la moderna definición de decencia se

⁸ *Mozo* era el término utilizado para describir a los sirvientes mestizos jóvenes (o trabajadores) de una hacienda (Archivo del Fuero Agrario, Documentación Ccapana, carta de Juliana Garmendia [viuda de] Herrera a Manuel Navarro, 14 de noviembre, 1902; 2 de diciembre de 1903. Citado en Flores Galindo A. y M. Burga (1980: 28).

traslapó con el cusqueñismo regional, el discurso regionalista que poseía muchas de las características del nacionalismo. De igual modo, las élites cusqueñas también evaluaban los estándares morales de los individuos en términos de su conducta sexual. Las categorías raciales que la decencia identificó en la región portaban consideraciones de género y estaban claramente sexualizadas. *Gente decente* aludía a la virtud sexual impecable de las damas y la responsabilidad sexual primordial de los caballeros. Estas cualidades garantizan el bienestar moral de las familias y, en la era modernizadora, también daban fe del progreso. En contraste con esta imagen, los mestizos fueron considerados como sexualmente promiscuos y retrógrados. A las mujeres las caracterizaba una lujuria incontrolable, mientras que los varones eran padres y consortes no confiables. Debido a esta supuesta inmoralidad sexual, se pensaba que este grupo social albergaba familias problemáticas. Por añadidura, los sexualmente violentos indios y las indias frías constituían la población indígena de acuerdo con esta ideología.

Verena Stolcke (1993) explica que en la Europa del siglo XIX, la sexualidad se asociaba con la raza a través de la idea de la familia moderna unida por *vínculos de sangre*, entrelazando, así, raza y género. En el Cusco, las diferencias en la sexualidad fueron consideradas como un legado racial, y juzgaban que debían fomentar naturalmente la endogamia entre grupos sexualmente compatibles. A principios de los años 10, un intelectual señaló:

El sentimiento del amor está directamente relacionado al estado mental del individuo. Podemos distinguir tres estadios en la evolución psicológica en relación al amor: el primero contiene solo el instinto y, como sabemos perfectamente, el supremo director de las clases sociológicas interiores es el instinto; el segundo estadio del amor es el estadio emocional; y el tercero es el intelectualizado [...]. Estos tres

periodos evolutivos del amor también corresponden a las tres partes del conocimiento. El amor en el indio se desdobra entre la primera y la segunda fase de la evolución general del amor, siendo esta diferencia de grado determinada por la carencia de educación". (Flores 1913: 27-28)

Debido a que entre los miembros de los estratos superiores de la sociedad el *amor*, supuestamente, tenía un componente intelectual —antes que instintivo—, la sofisticada sensualidad que caracterizaba a los caballeros los predisponía hacia las *damas*, cuya dedicación a la belleza personal era una característica sensual que calzaba a la sexualidad refinada de la élite masculina. Las bellas damas, por tanto, no atraerían a indios incivilizados que carecían de sentido estético. La endogamia entre la gente decente era considerada como un hecho natural basado en el racialmente desarrollado sentimiento del amor (Flores 1913, Escalante 1910, Luna 1919). Por supuesto, estas reflexiones cotidianas y académicas no impedían que los caballeros tuvieran experiencias sexuales fuera de su grupo bio-moral. Sin embargo, la regla era mantener la *discreción* y la endogamia matrimonial (no sexual).⁹

Luis E. Valcárcel, el indigenista más prominente, reveló en sus *Memorias* intimidades de su propia vida amorosa que ilustran los principios sexuales de la decencia. En su juventud tuvo un *affaire* sexual con una mujer huérfana de padre y cuya madre tenía un pequeño negocio en la vecindad del barrio de San Blas. La relación duró dos años y en ella tuvo un hijo. Valcárcel se comportó como un caballero sexualmente responsable. Mantuvo clandestina su relación y, cuando nació el niño,

⁹ En muchas otras ciudades latinoamericanas los caballeros se comportaban de manera similar. Acerca de los caballeros de La Paz, por ejemplo, Lesley Gill escribió "las faltas serían disculpadas e incluso admiradas en la medida que no se volvieran indiscretas" (1993: 74).

admitió que él era el padre y sostuvo económicamente a su descendencia *ilegítima*. No obstante, cuidando la decencia de su familia paterna, y respetando los deseos de su madre, no se casó con su amante secreta, sino con una mujer decente que pertenecía a una prominente familia de terratenientes. Así, satisfizo a su madre y a la élite cusqueña en general. La hombría de un caballero se incrementaba con sus aventuras eróticas fuera de su grupo moral-racial; y, sin embargo, podía mantener su virilidad en alto solo si respetaba la endogamia de su grupo. El eje o factor *científico* vital de esta norma social era que solo el refinamiento de una dama podía satisfacer plenamente las necesidades sexuales de un caballero, las cuales, debido a su sofisticación intelectual, estaban más allá de los deseos carnales.

En efecto, durante este periodo, la *racialización* de la sexualidad constituyó tanto un discurso —académico y no académico— de la élite que estaba lejos de ser exclusivo de los cusqueños. Sin embargo, en el Cusco estas creencias se entremezclaron con argumentos acerca de la *inteligencia superior* de los grupos correctos en términos morales/sexuales. “Solo la descendencia fruto del amor está provista de cualidades físicas y morales superiores”, afirmaba un líder local (Escalante 1910: 10). Es más, las creencias sobre la superioridad racial de los individuos que demostraban su inteligencia superior mediante un título universitario, aseguraban la posición de los intelectuales cusqueños de la élite entre los círculos prominentes de todo el país y, a su vez, le quitaban importancia al origen serrano de su identidad racial. Años después —aproximadamente a mediados de siglo—, expresamente impulsadas por ideologías populistas, las mismas creencias facilitarían la movilidad social de los intelectuales que no eran de la élite hacia los círculos selectos. Eventualmente esto inauguró una dinámica en la que ser un intelectual implicaba ascenso social, y si bien esto no necesariamente aseguraba un ingreso adecuado, garantizaba la continuación de las jerarquías.

La inteligencia superior que distinguía a los *caballeros* de piel marrón de los plebeyos —que también eran de piel marrón—, apuntaló su posición como gobernantes de la ciudad. Legitimada por su indiscutida preeminencia, los caballeros seleccionaban individuos de sus propios rangos para ejercer cargos en el poder local de la Universidad, la Corte Superior, Municipalidad y la Beneficencia Pública, las instituciones más apreciadas de la ciudad. Un cusqueño promedio de la élite pasaba su vida trabajando en ellas como juez, profesor, funcionario municipal o como administrador de fondos de caridad, lugares todos ellos donde se esperaba que desplegara su sabiduría para la grandeza de la región. Individuos perfectos y sin tacha, ningún aspecto de la vida de un caballero podía ser puesto en tela de juicio. En tanto patriarcas de las familias decentes los cusqueños más refinados eran miembros bien conocidos de la sociedad, si bien no necesariamente ricos, y cuyos matrimonios dentro de familias relativamente acomodadas se combinaban con un estilo de vida de pretensiones aristocráticas con principios liberales de modernización regional.

Los valores decentes de la élite establecidos para los caballeros fueron transmitidos a la totalidad de la sociedad urbana mediante dos rituales frecuentes: los funerales y los duelos. Estas actuaciones públicas confirmaban que los caballeros tenían una alta posición en la sociedad del Cusco. En 1924, el funeral de Romualdo Aguilar constituye un ejemplo de una presentación pública de los principios de los varones de la élite cusqueña. Aguilar, quien era propietario de una gran hacienda, profesor de la Universidad San Antonio Abad y vocal de la Corte, fue elogiado por Albert Giesecke, José Uriel García y Luis E. Valcárcel. Giesecke había sido rector de la universidad mientras que en ese momento García y Valcárcel eran prominentes intelectuales y los principales proponentes del emergente indigenismo. Ejemplificando de manera elocuente la endogamia de la élite cusqueña, la mujer con quien se casó Valcárcel fue la hermana de Romualdo Aguilar. Los oradores

se refirieron “al confort de la residencia de [Romualdo Aguilar] en Chiñicara” donde el personalmente dirigía las labores que “sus indiadas realizaban”. Enfatizaron su “cultura y caballerosidad”, “austeridad, acrisolada honestidad y amor patriótico, erudición, integridad y justicia”, y “servidumbre voluntaria hacia los demás”.¹⁰ A los ojos de la sociedad local, la sólida economía de la familia de este hombre garantizaba su honestidad. Por último, sus publicitados viajes a los Estados Unidos y Europa acompañando comitivas de arqueólogos, le granjearon el reconocimiento como un intelectual de talla internacional.

Además de funcionar como manifestaciones de duelo, los funerales eran ritos de pasaje en los cuales al caballero difunto se le reconocía públicamente como un intelectual moderno desinteresado quien había promovido el bienestar moral y el progreso de todos los cusqueños. Si bien las mujeres participaban del cortejo fúnebre, se trataba de una ceremonia dominada por varones. La encabezaban las autoridades locales, los ciudadanos prominentes y los parientes varones del difunto. Los periódicos, las Coronas Fúnebres y las notas necrológicas publicadas en revistas académicas describían la ruta del cortejo fúnebre a través de las calles principales de la ciudad, deteniéndose ante los lugares importantes donde el difunto había ejercido algún cargo para, finalmente, llegar al cementerio.¹¹ Estos cortejos estaban abiertos a los cusqueños de todos los sectores sociales y, de este modo, constituían una forma de educar al pueblo acerca de las cualidades de la decencia: la generosidad de servir a la colectividad “más allá de los intereses personales”, la honestidad para hacerlo, y el sentido de justicia necesario para guardar los preceptos de la sociedad.

Los funerales de los varones de la élite contrastaban con el silencio público que rodeaban los velorios de las mujeres

¹⁰ “Corona fúnebre de Romualdo Aguilar”, Biblioteca Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Cusco 1924).

¹¹ *El Sol*, 16/04/1923, p. 2; 18/12/1925, p. 2.

de la élite. Notas necrológicas de damas aparecen solo en el caso de las matronas, viudas relativamente ricas que tenían una función pública en la sociedad. La muerte de una mujer casada decente era velada *en privado* —el término coloquial— que persuasivamente expresaba su connotación doméstica.¹²

Los duelos fueron otra manifestación pública empleada por los varones de la élite para defender y reafirmar su honor. Estos encuentros constituían una oportunidad donde los varones podían probar que la bravura y la hombría eran compatibles con las reglas de la caballería. Guiados por el Código del Marqués de Cabrigñana, los duelos se producían generalmente a consecuencia de ofensas físicas o verbales en las que la honorabilidad de uno de los caballeros había sido afrentada. Las ofensas incluían aspectos políticos, económicos y familiares. No obstante que el transgresor era retado públicamente por la parte ofendida —normalmente a través de un anuncio en el diario que también serviría para informar a la comunidad letrada cusqueña—, la causa del duelo era por lo general mantenida en secreto para salvaguardar el honor del ofendido. Supuestamente solo las partes involucradas en el duelo conocían el motivo del mismo. Los testigos oficiales del duelo incluían dos padrinos y un médico por cada uno de los combatientes, todos ellos acaudalados y prominentes cusqueños “dignos de confianza y expertos en materia de honor”. La

¹² Los funerales de la élite contrastaban con los de la gente del pueblo. Un visitante de la ciudad, Hildebrando Fuentes escribió: “También he contemplado la manera como los indios sepultan a sus muertos. Van embriagados, llorando y cantando los méritos que tuvo el occiso en vida. Echada la última paletada salen a la puerta del cementerio y allí en cuclillas y en rueda siguen bebiendo aguardiente, del cual toman con tanta abundancia que sale por lo ojos en forma de lágrimas. La gente decente lleva sus cadáveres con todo recogimiento, no exento de pompa. Como no hay carrozas, ni coches públicos, el séquito va a pie: por una acera los hombres, por la otra las señoras, porque en el Cusco hay la especialidad de que el sexo bello acompañe a los difuntos a su última morada” (1905: 75).

confrontación era abierta al público y los resultados variados. Mientras algunos terminaban con ligeras heridas en uno o ambos de los combatientes, otros acababan en muertes. Este fue el caso del periodista Juan Pablo Tresierra, quién murió en 1914 en un duelo librado con pistolas contra otro intelectual, Demetrio Corazao. Como resultado de este suceso, Corazao adquirió reputación por su bravura y “por ser un hombre”; su fama perduró hasta su muerte. En 1936, 20 años después de este incidente, respondió a una demanda judicial con la siguiente frase: “desafío a aquel que se considere un hombre a retarme”. No aparecieron retadores.

Dependiendo de la naturaleza de la ofensa, la importancia de las partes comprometidas, y la coyuntura política, un duelo podía convocar a un gran público. Los duelos constituían un medio a través del cual las ofensas privadas eran reparadas públicamente, y el honor devenía en un asunto público. Las figuras masculinas involucradas en tal combate obtenían una aceptación pública, la cual, a su vez, podía aportar beneficios políticos y sociales.¹³ Así, si los funerales resaltaban los altos estándares morales de los varones de la élite cusqueña —a saber, su nobleza, generosidad, y honestidad sexual y económica—, a

¹³ En febrero de 1921 tuvo lugar un duelo entre José Ignacio Ferro y José L. Mercado. Los padrinos de Ferro fueron Jorge G. Ugarte y Alberto Pacheco Concha, a Mercado lo acompañaban Manuel M. Chávez Fernández y Mateo Gonzáles. El duelo fue controlado por dos médicos: Luis A. Arguedas fue el de Ferro, mientras Mercado fue apoyado por Domingo Guevara. Todos estos hombres eran cusqueños adinerados. El propio Ferro era miembro de una familia de una familia de comerciantes acomodados. Ugarte figuraba entre los terratenientes rurales y urbanos más ricos; Guevara poseía la hacienda más grande de los alrededores de la ciudad. De hecho, él era dueño de muchas otras propiedades. Luis A. Arguedas fue el dueño de la mejor casa de la ciudad y alojó a la familia presidencial en 1928. Varios de estos hombres —si no todos— ocupaban cargos públicos al momento del duelo (*El Sol*, “Lance de honor Ferro-Mercado”, 28/02/1921, p. 2). Eventos similares son descritos en Valcárcel (1981: 202). Véase también *El Sol*, 10/02/1914, p. 3; 16/02/1914, p. 3.

través de los duelos los caballeros limpiaban su “honor manchado” al celebrar su varonil audacia. Ambos ritos significaban la exposición pública de las cualidades de los caballeros más allá de los muros de sus hogares.

Dada la importancia pública de la conducta moral de los patriarcas, sus adversarios podían beneficiarse con la revelación de sus delitos privados. En 1921, un hombre casado, funcionario de la Municipalidad, le disparó y mató a su *querida* en un bar, donde ella estaba tomando con dos amigos. El asesino tenía un alto cargo de gobierno y era prominente en términos políticos. Cuando falleció la mujer, los enemigos del miembro del Municipio publicaron una carta en un periódico local acusándolo de haber matado a la mujer y de haber abusado de ella cuando vivían juntos. El hermano mayor del asesino respondió la denuncia. En su respuesta escrita señaló que siendo mayor, la mujer indujo a su hermano a este desliz amoroso. Su hermano le había disparado en defensa propia, en respuesta a las ofensas que ella había proferido contra la virtud de su “santa madre así como el de la esposa de mi hermano”.¹⁴

Como muestra esta estampa, la supuesta perfección de un caballero le permitía autorepresentarse como una víctima de desafortunadas circunstancias provocadas por sus subordinados.¹⁵ La perfección y su contraparte, la *victimización*, protegían a los caballeros inclusive frente a los representantes del Estado. En 1923, Juan Lomellini, el propietario de una fábrica textil en Cusco, fue multado por no haber cumplido un decreto de la Prefectura. Para protestar por la multa, fue a la oficina del prefecto y lo atacó física y verbalmente. El prefecto tomó preso a Lomellini. Al día siguiente la Cámara de Comercio protestó

¹⁴ “La verdad sobre el hecho desgraciado de la calle Aronés” (*El Sol*, 18/01/1921, p. 3).

¹⁵ Patricia Oliart (1994) estudió un aspecto similar de la autorepresentación de los limeños.

oficialmente por el *error* del prefecto y el caballero fue puesto en libertad.¹⁶

LAS CONSIDERACIONES DE GÉNERO DE LA DECENCIA: LAS DAMAS DOMÉSTICAS

En contraste con el destino de los caballeros a la vida pública y la política, a las damas no se les consideraba calificadas para ejercer cargos políticos o para defender públicamente el honor de la familia. Durante las primeras décadas del siglo, las ideas jurídicas más avanzadas —que realmente desafiaron el *statu quo*— aceptaban que las mujeres estaban capacitadas para ejercer cargos públicos a condición de que tuvieran una instrucción y entrenamiento especializados y que permanecieran solteras. La vida política era incompatible con los deberes de una mujer madre y esposa (Cosío 1916: 31-33). Quienes desafiaron estas ideas conservadoras afirmaban que la domesticidad no era una característica femenina innata sino un producto de la división social del trabajo, la cual, debido a las leyes de la evolución social, había devenido en parte de la constitución biológica de las mujeres (Cosío 1916, Luna 1919). Las leyes naturales de la herencia habían imbuido ternura en la biología femenina.

Encadenadas al hogar y dedicadas a labores domésticas desde los tiempos más remotos, la mujer había desarrollado tendencias afectivas y un carácter delicado, cualidades que había transmitido a su sexo, generación tras generación, produciendo desde sus tempranos años los sentimientos afectuosos que ella expresaba —como el amor por sus muñecas— (Luna 1919: 21).

Las mujeres de la élite que desafiaron este patrón corrían el riesgo de recibir severas sanciones sociales. Relegadas al lado anormal de la sociedad, las desobedientes mujeres de la élite se ganaron la reputación de ser *machonas* o disolutas y

¹⁶ Archivo General de la Nación, Libro del Ministerio del Interior, 237, diciembre de 1923.

abyectas. Para sus parientes más cercanos una hermana o hija desobediente era una fuente de humillación. En el resto de la sociedad provocaban un sentimiento ambivalente, una mezcla de repugnancia y admiración. Este fue el caso de una abogada, una de las pocas intelectuales de la época quien, por añadidura, estaba afiliada al joven partido comunista local. Los recuerdos de sus declaraciones públicas sobre que su determinación de jamás casarse no le impediría tener hijos, todavía persistían en 1992.¹⁷ Pero pocas mujeres eran tan atrevidas; las relaciones impropias hacían peligrar la reputación de una mujer de la élite dado que quedaría indefensa en caso de ser abandonada por su amante; algunas acabaron siendo víctimas de sus propias transgresiones. La hija de un respetado abogado y presidente de la Corte Superior de Justicia, por ejemplo, se suicidó luego de que su padre la “amonestó paternalmente por su conducta de deslíz amoroso”.¹⁸

No obstante que las damas eran presentadas públicamente como subordinadas de los caballeros gobernantes, el poder doméstico de las mujeres acaudaladas era relevante para la reproducción de la decencia. Tal como en el caso de Valcárcel, las madres eran las responsables de mantener la endogamia matrimonial. Así mismo, eran las guardianas de la privacidad y su actuación estaba circunscrita a los ámbitos domésticos. Si bien sus eventuales presentaciones podían tener un impacto público, generalmente actuaban como figuras ornamentales, eran usualmente nombradas como madrinan en las inauguraciones de edificios u otras obras públicas para la construcción de

¹⁷ Varios de los pares masculinos de estas mujeres —incluido Julio G. Gutiérrez— me narró esta historia. Creo que ella no ha sido la única. El círculo de comunistas jóvenes estuvo animado por la presencia de algunas mujeres que habrían compartido las mismas ideas.

¹⁸ La noticia fue publicada bajo el título “Crónicas Sensacionales”. Los dos hombres que trataron de rescatar a la Señorita Yépez la describieron como “una joven cuyas maneras y forma de vestir claramente indicaban que pertenecía a una familia decente” (*El Sol*, 26/02/1925, p. 3).

las cuales sus familias habían hecho contribuciones económicas. Las hijas solteras jóvenes de la familias de la *crema y nata* de la sociedad local eran *reinas de belleza* en las celebraciones anuales del carnaval, reafirmando así, antes que cuestionando, el *statu quo*. En tales ocasiones las recepciones eran ofrecidas en las residencias de las damas principales donde las mujeres de la élite desplegaban su conocimiento cosmopolita del arte de ser anfitrionas al servir “*champagne* francés, caviar ruso, y entremeses”.¹⁹ Estos rituales eran difundidos en los periódicos como: “cumpliendo con las normas más aristocráticas y los estándares de las fiestas que se ofrecían en Lima, la capital del país”. La “belleza, gracia y elegancia de las mujeres cusqueñas” eran el centro de la celebración. Celebradas en las mansiones paternas de las damas, a estas fiestas asistían funcionarios de gobierno y visitantes de Lima, así como embajadores extranjeros y autoridades locales.

Un regla crucial de la decencia femenina era que las mujeres realizaran sus actividades públicas bajo la tutela de un varón. Por sí solas las mujeres no podían aventurarse a alejarse mucho de los muros de sus hogares sin provocar escándalo. Durante los primeros meses de 1921, los periódicos de la ciudad se abocaron durante varios días a tratar la historia de una mujer soltera quien, buscando oportunidades económicas, se había “aventurado a ir a la recientemente colonizada selva de Madre de Dios en un viaje miserable en el que estuvo expuesta a condiciones atroces”. Al dejar la protección de su familia y hogar para buscar independientemente su vida en una área de selva totalmente salvaje, esta mujer había faltado a las reglas de la decencia y humillado a su familia. Sus parientes varones estaban tan avergonzados que ellos “fueron los primeros en condenar sus actos, aun a costa del deshonor del mancillado

¹⁹ He obtenido información acerca de las recepciones de *El Sol* (diversas fechas entre 1914 y 1927), de tarjetas de invitación y menús impresos, que guarda el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

nombre de su familia, renunciaron a sus lazos de parentesco”.²⁰ Las apariciones públicas independientes estuvieron prohibidas para las mujeres decentes al igual que el trabajar para ganarse su sustento. Las matronas —mujeres acaudaladas que administraban sus propias riquezas— fueron excepciones a esta regla debido a la ausencia de un varón proveedor calificado entre los miembros de su familia inmediata. Doña Juliana Garmendia, por ejemplo, fue una de estas matronas respetadas.

El comprometerse activa y directamente en una actividad económica era algo reservado para las mujeres de los estratos más bajos de la sociedad. Supuestamente desprovistas de una figura masculina que las protegiera, fueron señaladas eventualmente como anormales. Mosse remarcó que las mujeres europeas que no vivían de acuerdo al ideal de respetabilidad fueron percibidas como una amenaza a la sociedad, un desafío al orden establecido (1985: 90). En el Cusco, cumpliendo los preceptos de la decencia, la élite identificó a las mestizas como el símbolo supremo de la desviación femenina. Ellas eran mujeres trabajadoras, usualmente vendedoras de mercado, conocidas como *placeras* porque vendían en las plazas antes que se edificaran los locales de los mercados. Las mestizas locales también eran *chicheras* y *alcanzadoras* —intermediarias de productos agropecuarios—. En tanto abastecedoras importantes de bienes de consumo, fueron una pesadilla para los gobernantes de la ciudad quienes consideraban que contener a las mestizas era una tarea ardua. Para la élite, la vulgaridad del trabajo de estas mujeres y el hecho de que ellas prosperaran haciéndoles frente solo confirmaba la naturaleza moral ingobernable de la *gente del pueblo*. Las vidas de las mestizas contradicen el modelo de una femineidad protegida auspiciado por la élite, uno de los pilares de la decencia. Producto de esta cualidad específica de género de la decencia, las trabajadoras urbanas, llamadas *mestizas* —y no sus pares varones— separaban la esfera de las damas

²⁰ *El Sol*, 12/01/1921, p.2; 18/01/1921, p.3.

y caballeros decentes del ámbito inmoral. Sin embargo, la decencia tenía inclusive un significado más amplio en tanto constituía un componente del indigenismo, el discurso académico y político que confirmó el estatus de los varones cusqueños como intelectuales nacionales.

EL INDIGENISMO MODERNO: LA POLÍTICA PÚBLICA SE DA LA MANO CON LA DECENCIA

El vizconde Laurent de Saint Cricq, un francés de la élite, visitó el Cusco a finales del siglo XIX. Probablemente persuadido por las creencias europeas acerca de la inferioridad de los sudamericanos, bajo el seudónimo de Paul Marcoy, escribió sarcásticamente acerca de los afanes intelectuales de la élite cusqueña: “Todos los hombres estudian con gran interés las asignaturas de teología, filosofía del derecho natural y derechos humanos, derechos civiles y derecho canónico. Las ciencias naturales, las lenguas muertas y vivas, y las artes de la recreación parecen ser indignas de una educación viril para estos hombres [...] saben que un abogado puede aspirar a cualquier cosa”. Saint Cricq había percibido con exactitud el lugar central que tenía un título universitario —y particularmente un grado en Derecho— en la vida de la élite cusqueña. Sin embargo, dos décadas después, quizá se habría sorprendido ante el ímpetu modernizador que caracterizaba a la Universidad del Cusco. En 1909, haciendo eco de la prédica política de los intelectuales modernizadores, y en reacción frente a una creciente crisis nacional, los estudiantes cusqueños decentes y algunos profesores se enfrascaron en una lucha para transformar lo que ellos consideraban un *curriculum* obsoleto y para sustituir lo que percibían como una aristocracia académica retrógrada.²¹

²¹ Sobre la reforma universitaria véase Rénique (1991) Tamayo Herrera (1980, 1992) y Valcárcel (1981).

Un pionero de las reformas universitarias fue el médico Antonio Lorena, quien se graduó en Lima a finales de 1880 y retornó a Cusco donde llegó a ser docente universitario. De acuerdo a uno de sus contemporáneos, Lorena fue un discípulo de Alphonse Bertillon, el inventor francés de la fotografía criminal, con quien además estaba vinculado por una estrecha amistad (Poole 1997). También enseñó “las nuevas ideas del antropólogo Topinard” y los “principios básicos de la biología y la teoría de la evolución propuestos por Lamarck y Darwin”.²² Lorena instauró la enseñanza de antropología, medicina legal, técnicas fisiognómicas en 1899—todo lo cual fue crucial para el desarrollo posterior de la *intelligentsia* cusqueña—. Muchos años después, uno de sus discípulos lo recordaba como un “agudo Volteriano, que mostraba una retórica científicista y positivista”. (Saavedra 1967: 82). Entrenado en métodos *comteanos* y nociones positivistas acerca de la salud social, Lorena propuso el estudio sociológico de la realidad como el primer paso para salir del atraso en el que se encontraba la sociedad local.²³ Bajo su liderazgo la Facultad de Ciencias Naturales despertó de su letargo adquiriendo una gran actividad—se impartían clases de etnología, antropología, anatomía humana, fisiología y paleontología junto con clases de química, física, mineralogía y zoología—.

Las reformas intelectuales de 1909 significaron el inicio oficial de la política científica cusqueña. Inspirada en el positivismo, la política científica había dominado entre los intelectuales latinoamericanos desde el siglo XIX y conllevaba la convicción de que los métodos de la ciencia podían ser aplicados a la solución de los problemas nacionales (Hale 1986: 387). Retratando este proceso, Angel Rama escribió: “A la vuelta del siglo XX, solo el hecho de su ilustración los

²² En “Sepelio del Dr. Antonio Lorena: Dr. Luis E. Saldívar” (1932: 6).

²³ Lorena (1981), citado en Rénique (1991: 44). Acerca de la importancia de Lorena, véase también Basadre (1964, 10: 4575).

predestinaba [a los intelectuales] a asumir roles de liderazgo en sociedades que apenas habían iniciado la práctica de la democracia” (1996: 83). En el caso peruano, la política científica caló hondo e influyó en los intelectuales de todas las tendencias quienes consideraban su deber intervenir en el gobierno del país y así detener el caos provocado por los caudillos civiles y militares. Liberales, radicales, idealistas y positivistas, todos se sintieron obligados a desarrollar un perfil que combinaba actividades académicas y políticas. En el Cusco tal tendencia se había presentado incipientemente la década anterior a través de la creación del Centro Científico del Cusco —organizado por hacendados imbuidos de un ímpetu modernizador— (Renique 1991: 47). A principios del siglo XX, la política científica fue más allá de las ciencias naturales y el positivismo, e incluía a los historiadores y abogados cusqueños, algunos de los cuales fueron influidos por el romanticismo y el idealismo europeos del siglo XIX. Influidos de esta manera, los historiadores y abogados —a los que denominaré ‘culturalistas’—, cuestionaron los métodos de corte fisiológico de los científicos naturales —a los que denominaré ‘organicistas’— y, plantearon, en cambio, que el conocimiento de las culturas locales era crucial para resolver los problemas regionales. Es importante notar que los letrados lanzaron este cuestionamiento desde sus nuevas posiciones como políticos importantes.

En Cusco, el ciudadano estadounidense Albert Giesecke, un economista formado en Harvard, se unió a Antonio Lorena para conducir la política científica en los Andes desde un punto de vista positivista-organicista. Giesecke llegó a la ciudad a la vuelta del siglo debido a que fue nombrado por el gobierno como rector de la universidad local y su aporte a la transformación de las métodos de enseñanza fue invaluable. A inicios de su carrera, Luis E. Varcárcel escribió acerca de Albert Giesecke:

“Sus clases de economía política no se limitan a pontificar acerca de las grandes teorías filosóficas. [Por el contrario] él emplea el conocimiento

para nuestro beneficio y aplica toda su doctrina al estudio del Cusco. Es solo entonces que abrimos nuestros ojos y comprendemos por qué estudiamos tal ciencia. En el presente año académico, los alumnos han estudiado muchos de nuestros problemas económicos locales; y en el viaje a los valles que el doctor Giesecke encabezó en julio, los estudiantes recolectaron buena información y obtuvieron un conocimiento fructífero". (1914: 31-32)

Hijo de un próspero comerciante, y emigrante del departamento sureño de Moquegua, Luis E. Valcárcel era también un abogado formado en la universidad, un arqueólogo y etnólogo autodidacta "por una necesidad primordial de orden científico y de orden patriótico" (Valcárcel 1937 [1931]). Este hombre que admiraba tanto las enseñanzas de Giesecke devino en el representante indiscutido de la versión del indigenismo cusqueño de los años 20 el cual definió como "la ciencia que nos ayudará a comprender el Perú" (Valcárcel 1937 [1931]). Sin embargo, también era el más elocuente proponente de una definición científica *culturalista* de raza que rechazaba los determinismos biológicos. Por el contrario, consideraba que las razas humanas eran el resultado de la evolución histórica de la cultura en su interacción con el medio ambiente.

La permanente proximidad académica con la *realidad cusqueña* iniciada bajo el estímulo de Giesecke, junto con las lecciones de antropología física de Lorena y el descubrimiento oficial de ruinas incas en 1913, renovó el indigenismo cusqueño colonial y de los primeros tiempos de la república.²⁴ Edificado sobre premisas amplias, el indigenismo moderno estaba lejos de ser monolítico; por el contrario, se trataba de una construcción

²⁴ Sobre el indigenismo colonial véase Tamayo Herrera (1980); Cornejo Polar (1980).

intelectual dúctil que fue asumida por caballeros de posiciones académicas y políticas disímiles —los organicistas y los culturalistas— pero que coincidían en su *práctica de la decencia* y sus sentimientos cusqueñistas. Adecuándose a sentimientos sociales y políticos dominantes, el indigenismo sacó a luz un amplio poder de convocatoria como para llegar a ser una doctrina que represento la políticamente plural ideología regional que unió a los cusqueños en contra del dominante centralismo limeño. Bajo el impulso del científicismo, se convirtió en un moderno movimiento intelectual, moral y político nacionalista de envergadura nacional que buscó enraizar la imagen del Perú en su tradición prehispánica. En términos políticos, los intelectuales regionalistas asumieron que el indigenismo era su respuesta a los proyectos nacionales centralistas. Uno de los temas centrales en este debate fue el de mezcla racial (o mestizaje) *vs.* pureza racial.

A partir del siglo XIX, los limeños habían producido insistentemente una imagen de su ciudad como *multicoloreada* —y, por tanto, mestiza— y tendiente al progreso.²⁵ Si bien su posición significó una respuesta a las teorías europeas y norteamericanas sobre la degeneración de las razas híbridas, implicó la eliminación cultural de los *indios*, supuestamente una *raza pura* localizada en los Andes e identificada con el *pasado*, que los principales pensadores limeños consideraron como *retrógrada y pagana* (Riva Agüero, 1912). En virtud de su asociación con los Andes, los limeños pro-mestizos definieron a los cusqueños como retrógrados —independientemente de su estatus social— y como racialmente inferiores a los supuestamente progresistas costeños. Esta fue una imagen que los intelectuales serranos liberales habían desafiado consensualmente desde inicios de la república (Gootemberg 1993). En los años 20, cuando la política

²⁵ Fuentes (1867, citado en Poole 1997), Portocarrero (1995) y Oliart (1994). Véase también Palma (1897).

científica caló hondo los indigenistas en general cuestionaron esta relación lanzando su maleable discurso regionalista en contra de los centralistas dominantes. La exaltación cusqueñista de la *raza inca* y el pasado histórico del país —que estaba sustentado por estudios arqueológicos— representó un desafío para los limeños modernizadores que identificaban el pasado con el atraso y el futuro con el progreso.

La decencia y su desdén moral por los mestizos fue la base sobre la que se produjo el consenso entre diversos indigenistas cusqueños —sin importar sus afiliaciones intelectuales ya sea con las tendencias culturalistas u organicistas—. Las élites intelectuales cusqueñas se autoidentificaron como no-mestizas debido a su estatus moral en tanto personas educadas, de hecho sin tomar en cuenta sus rasgos somáticos los mismos que a ojos de los no cusqueños aparecían por cierto como mestizos o inclusive indios.²⁶ Juzgando desde su autopercepción, los indigenistas cusqueños hicieron una selección de ideas de aquellos pensadores europeos que elaboraron ideas en torno al tema de la raza quienes, como Hippolyte Taine por ejemplo, pusieron énfasis en la necesidad de hurgar por debajo de la superficie de los rasgos humanos observables (Hale 1986: 1397-8). También los mentores europeos de los cusqueños, tales como Alphonse Bertillon maestro de Lorena, podrían haber proporcionado algunos elementos que posibilitaron el consenso. El trabajo de Bertillon sobre los sistemas de identificación criminal eran consonantes con la ciencia popular de la fisiognomía (Poole 1997), y puede haber inducido al organicista Lorena (un médico que evaluaba las razas a partir de su anatomía) a apreciar la idea de buscar rasgos morales debajo de la superficie de las caracte-

²⁶ El comentario de Carl O. Sauer, un geógrafo americano que visitó Cusco en los años 20, es ilustrativo de esto; luego de su encuentro con Federico Ponce de León, un abogado y botánico, quien era por ese entonces decano de la universidad —un caballero y obviamente, gente decente— lo describió como un “Indio Quechua” (Sauer, 1924: 76). Ponce de León se habría consternado de haber leído esta descripción.

rísticas fenotípicas. Junto con este acuerdo implícito—inconsciente y autoreflexivo— acerca de la preponderancia de *rasgos internos* sobre el fenotipo, para apoyar la extirpación de la etiqueta de mestizo de su esfera de identidad, los intelectuales indigenistas emplearon teorías de la degeneración: aquellas que asignaban las razas a medio ambientes geográficos afirmaban que los tipos raciales estaban condenados a declinar cuando abandonaban sus lugares raciales correctos (Stepan 1985). Los intelectuales locales modificaron la teoría europea acentuando la degeneración moral por sobre la degeneración biológica. En términos generales, los indigenistas definieron a los mestizos como antiguos indios que habían decaído en términos morales después de haber dejado el refugio de sus comunidades agrícolas. Desde la perspectiva de los culturalistas, antes que híbridos biológicos, los mestizos eran híbridos culturales/morales, y los organicistas antimestizaje habrían estado de acuerdo dado que de lo contrario habrían sido expelidos de la salvaguardia que ofrecía la categoría moral/racial de gente decente. Entrelazando nociones de decencia y un conocimiento científico sobre razas compatible, los indigenistas puristas modificaron las conclusiones de los europeos acerca de la degeneración de la raza latina, eliminaron el peligro para la gente decente, y la limitaron a la gente del pueblo, el populacho. Valcárcel describió a los mestizos como: “Tambaleantes, con los ojos turbios abotagados, enrojecidos, miran las cosas de la ciudad con estúpida expresión. Gastan el producto de la venta de ganado o cereales hasta el último céntimo. La decencia consiste en su pródigo consumo de cerveza o licores” (Valcárcel 1925: 40). Y el abogado Luis Felipe Aguilar, un indigenista renombrado (que además era cuñado de Valcárcel), escribió acerca de los mestizos o mozos del campo:

El mozo es el mestizo física i moralmente degenerado, tiene alguna mayor cultura que el indio puro, pero de ella no aprovecha para su perfeccionamiento individual o social, sino para

ponerse en una condición irreal de superioridad a su medio de la que se vanagloria y ufana. Es altanero e insolente con los que le son inferiores, como sumiso, servil y abyecto con los superiores. Tiene una tendencia invencible a la holgazanería i la embriagues. Trabaja solo atingido por las necesidades materiales y no por ningún estímulo material o para satisfacer nobles aspiraciones; teniendo lo preciso para el día no le preocupa el mañana i por lo mismo desconoce el ahorro. (1922: 109)

En su desprecio por los mestizos, los indigenistas académicos no se distinguían de otros pensadores latinoamericanos que se ocupaban del tema de la raza (tales como el argentino Bunge, autor de *Nuestra América* (1903), los bolivianos Rigoberto Paredes y Alcides Arguedas que escribieron *Provincia de Inquisivi* (1903) y *Pueblo Enfermo*, respectivamente, o del brasileño Euclides da Cunha autor de *Os Sertões* (1902).²⁷ Pero a diferencia de los

²⁷ Acerca de Arguedas, Brooke Larson recientemente escribió: "Obviamente *au courant* en discursos raciales internacionales, Arguedas obtuvo inspiración de un amplio círculo de teóricos europeos y latinoamericanos que incluían desde Gustave le Bon y Count de Gobineau, a Euclides da Cunha y Carlos Octavio Bunge. Más que cualquier otro, fue el escritor conservador argentino, Bunge, quien proporcionó a Arguedas las premisas teóricas y las metáforas de la enfermedad social que usara en su propio estudio acerca de la patología bio-moral de Bolivia". Y añade acerca de él: "Más que la biología, la historia y las condiciones sociales, la sierra moldea el carácter físico y psicológico de las razas quechua y aymara bolivianas" (1997: 6-7). Aún nadie ha comparado el pensamiento racial entre las élites de las comunidades andinas. Sin embargo, es significativo notar un patrón común, que brevemente caracterizaré como el préstamo científico incoherente de ideas raciales, articulado por el coherente proyecto político de la élite excluyéndose a sí mismos de la posibilidad de ser mestizos y, de esta manera, potencialmente degenerados. Una vez situados en el santuario racial como gente decente, podían unirse a los *blancos* constructores de la nación en su uso de la raza como trampolín hacia el poder. (Este no habría sido el caso de Bunge, ni de Euclides da

antes mencionados, los principales indigenistas cusqueños no preveían la inmigración europea como una solución para la redención racial de la nación. Por el contrario, este grupo de regionalistas cusqueños buscó la regeneración racial en el renacimiento del *espíritu* de la raza inca. Difusamente equiparada con *características morales*, la tendencia fue afirmar que el espíritu de la raza inca había permanecido inalterado, reproduciendo una armoniosa relación histórica entre medio ambiente y cultura, a pesar de la degeneración exterior, física, de los indios. “Hoy en día puede ser un Imperio y mañana una banda de esclavos. No importa. La raza permanece idéntica a sí misma”, escribió Valcárcel (1927: 21). Y puesto que los incas habían sido una raza de agricultores, la solución al dilema nacional que representaban los indios fue el de dignificar su identidad como agricultores. Antes que civilizar a los indios a través de la educación urbana (antes que transformarlos en mestizos tal como proponían los limeños), los indigenistas consideraron que los indios tenían que ser *rebechos* es sus lugares raciales correctos. Era en los ayllus agrícolas, rurales, que los indios debían ser educados por los “educadores de la raza” porque “El maestro indiano sabe lo que debe enseñar a los hijos de su raza y cuanto enseña lo hace con amor, con el ideal de rehabilitación como la luz de Sirio en las tinieblas de la inconsciencia pedagógica” (Valcárcel 1927: 87).

Junto a las sugerentes ideas sobre el poder redentor de la educación, su veneración por el pasado inca fue un terreno de consenso entre indigenistas de diversas tendencias políticas y filosóficas. Cuando el presidente José Pardo visitó el Cusco en 1905, el doctor Antonio Lorena comparó su ciudad con Roma y Alejandría, sin dejar de presentar su ciudad como “la sede de una avanzada civilización, hoy ya extinguida”. Tal como

Cunha, quienes con seguridad podían auto identificarse como *blancos*). Argentina y Brasil, a diferencia del Perú, implementaron programas políticos eugenésicos, que habrían estado relacionados a la evaluación internacional de las identidades de las élites nacionales.

Francisco Javier de Clavigero (y otros) había argüido en el siglo XVIII para producir el neo-aztequismo para las élites mexicanas (Fowler 1987, Pagden 1992, Brading 1991), Lorena explicó que la conquista y el colonialismo habían alterado el camino normal de evolución de la raza prehispánica, sumergiendo así a los indios en un “hondo pozo de indolencia” (Lorena 1905). Antonio Lorena, el médico *organicista* y antropólogo físico, había llegado a esta conclusión acerca del deterioro de los indios a través del estudio científico de la craneometría, una técnica que los indigenistas que buscaban la evolución de las razas en las entrañas de la historia y la cultura no habrían admitido. Sin embargo, Lorena también exaltó el “alto grado de desarrollo alcanzado por la cultura inca” (Lorena 1931 [1908]: 135) y sus logros intelectuales los cuales los relacionaba específicamente con las trepanaciones lechas por los incas. De este modo, si bien los indigenistas *culturalistas*—aquellos que privilegiaban el papel de la historia sobre la biología en la determinación de las razas—podrían haber confiado en la utilidad de la craneometría, coincidían con la opinión de Lorena sobre la civilización inca y los efectos negativos de la conquista de la *raza inca*. Para los culturalistas, los siglos de dominación colonial, antes que deformar a los indios en términos biológicos, habían afectado su memoria histórica y los había convertido en algo análogo a primates anacrónicos que eran “incapaces de emanciparse de sus temores ancestrales” (Valcárcel 1975 [1927]). Coincidiendo nuevamente, ni los organicistas ni los culturalistas pensaron que esta situación era definitiva. Los indios podían ser curados de su amnesia y *la raza* podía ser revitalizada y reequipada con sus habilidades perdidas, sostenía Valcárcel.²⁸ Coincidió así con Lorena y Giesecke, quienes creían en la regeneración orgánica de los indios si se veían rodeados por el medio ambiente favorable. El grandioso pasado cusqueño y la contemporánea preponderancia nacional de la historia inca, como también la

²⁸ Véase también la opinión de Valcárcel en *El Sol*, 28/07/1920, p. 6.

posibilidad de regenerar a los indios y modernizar su región, estimuló a estos caballeros a fusionarse.

Durante los años 20, el indigenismo cusqueño albergó numerosos compromisos políticos e intelectuales —y discusiones interminables— entre los políticos de la élite cusqueña. Por sobre todo, estaban deseosos de alcanzar un objetivo político sumamente apreciado: lanzar al Cusco como un centro político importante a nivel nacional y a establecerse a sí mismos como políticos legítimos al igual que sus pares limeños. En términos conceptuales, las coincidencias fueron facilitadas por la vaguedad nacional e internacional generalizada acerca del pensamiento racial. A nivel más cotidiano eso fue posible gracias a la vida social endógama de la élite, elocuentemente reflejada en sus patrones matrimoniales. Felix Cosio, el abogado que pensaba que las mujeres debían permanecer solteras para poder participar en política, se casó con Leonor Guevara, irónicamente una de las pocas mujeres que asistió a la universidad en los años 10; Cosme Pacheco, un profesor liberal, se casó con Luisa Garmendia, una pariente de la mencionada Doña Juliana, la matrona ejemplar que advirtió al administrador de su hacienda en contra de golpear abusivamente a los indios. Después de la boda que prescribió su madre, Luis E. Valcárcel llegó a ser el cuñado de Luis Felipe Aguilar, el abogado y defensor pro-indio cuya definición racial de los *mozos* he citado antes. Los matrimonios endogámicos de la élite fomentaron rutinas y prácticas intelectuales endogámicas, que minimizaron el significado de las discrepancias políticas y filosóficas. La decencia fue el sustento implícito de la endogamia social, de manera tal que en los años 20 también respaldó la purista búsqueda intelectual y política nacional de los indigenistas.

MODERNIZANDO UNA CIUDAD DECENTE (Y LIMPIANDO EL MERCADO)

Además de modernizar al indigenismo colonial, el ímpetu intelectual renovador de la política científica produjo una generación peculiar de gobernantes de la ciudad. Formada por botánicos, médicos, abogados, y arqueólogos autodidactas, ellos se aventuraron más allá de sus estudios y laboratorios para aplicar las premisas de sus ciencias a la modernización de la ciudad (Giesecke 1912, 1913, 1915), 1917). La identificación entre pureza material y moral, que constituía la base de la decencia, los condujo a la limpieza de su ciudad. La opinión de ilustres extranjeros como Hiram Bingham quien dijo que Cusco era “la ciudad más sucia del mundo” solo confirmaba esta exigencia.²⁹ Al carecer de un adecuado sistema de alcantarillado, las calles estaban permanentemente sucias, y epidemias crónicas assolaban la región.³⁰ Preocupados por la “higiene y orden de la población”, sucesivos gobiernos municipales implementaron *campañas sanitarias*. En 1917, por ejemplo —a consecuencia de este deseo de limpiar y modernizar—, fueron construidos un nuevo camal y un nuevo mercado y se inauguró un nuevo sistema de alcantarillado. Aquel año el gobierno municipal incluía como síndicos a prominentes intelectuales: Albert Giesecke, Luis E. Valcárcel, Humberto Luna, Cosme Pacheco y un renombrado botánico llamado Fortunato L. Herrera (Frisancho 1918).

Los esfuerzos por limpiar la ciudad estuvieron guiados por la convicción de que las deficientes condiciones sanitarias se veían agravadas por la ignorancia de la población. Se pensaba que la ignorancia de los pobladores acerca de “las

²⁹ *El Sol*, 06/03/1926, p.3.

³⁰ Las epidemias más frecuentes incluyeron viruela, tífus, escarlatina, y paperas. Véase Archivo Histórico Municipal del Cusco, legajo 22, 1091; legajo 24, 1902; Archivo Departamental del Cusco (en adelante ADC) Prefectura, legajo 2, 1920-1922. Véase también Cueto (1997).

nociones básicas de higiene” explicaba la alta tasa de mortalidad infantil (Giesecke 1913, Luna 1919, Roca 1922). De modo similar, “los sirvientes y cocineros” sufrían de “fiebres, neumonía y angina a consecuencia de su ignorancia y las insalubres condiciones sanitarias” (Giesecke 1913: 25). Además de los cambios en infraestructura, las campañas sanitarias implicaban la educación y vigilancia de los *hábitos de higiene* de la población.

Figura notable en la cruzada de sanidad, y principal impulsor de los *hábitos de higiene* entre los pobladores urbanos, fue Luis A. Arguedas, un acaudalado médico que había realizado sus estudios en Lima. Miembro de la aristocracia local, estuvo vinculado con los más conspicuos intelectuales de la época, tanto en Lima como en Cusco, lugar este último donde enseñó química en la universidad. Fue respetado por sus pares intelectuales, incluyendo a sus colegas en la universidad y el Municipio, Luis E. Valcárcel y Albert Giesecke, quienes lo nombraron padrino de matrimonio. Estuvo también relacionado con aristócratas de Lima tales como José de la Riva Agüero y Osma y con los parientes del presidente Leguía, quienes, en sus visitas a Cusco, se hospedaban en su mansión. La clínica del doctor Arguedas estaba ubicada en la Plaza de Armas, en ella trataba “enfermedades de damas, enfermedades venéreas y sífilis”: sus especialidades. Como muchos de sus pares, jugó un papel descollante en la política. Ocupó cargos como el de vicepresidente de la representación local del Partido Liberal, fue alcalde de la ciudad y presidente de la Sociedad de Beneficencia.³¹ En 1927, como militante del modernizador partido liderado por Augusto B. Leguía, fue representante ante el Congreso Nacional. Sin embargo, su cargo más activo debe haber sido el de

³¹ El Dr. Arguedas publicitó su clínica en un anuncio comercial publicado en *El Sol*, 28/07/1927, p. 2. Acerca de su participación en el Partido Liberal véase *El Sol*, 10/02/1914. Una breve referencia biográfica suya aparece en Arguedas (1928).

Médico Sanitario Departamental, un puesto gubernamental que Arguedas ocupó en los años veinte.

Si bien era un liberal, el doctor Arguedas no era un indigenista. En realidad fue uno de los pocos escritores que definió una escala racial biológica que catalogaba a los humanos en una “escala zoológica”: la “raza blanca” ocupaba el ápice, seguida de la “raza americana” (indios y mestizos), luego venían los “negros africanos” y, finalmente, los asiáticos o “raza amarilla” (Arguedas 1930: 146). Sus preocupaciones por la higiene del Cusco fueron de la mano con un mandato por proteger, aumentar y mejorar la población nacional mediante medios biológicos que incluían el cruce eugenésico. Una ciudad y un país limpios fortalecerían “nuestra propia raza americana” y atraerían la inmigración de grupos humanos superiores (Arguedas 1928). Una vez nombrado Médico Sanitario del Departamento, respaldó de manera entusiasta la construcción del alcantarillado de la ciudad y abogó con ahínco por la destrucción de los basurales que se hallaban en las afueras de la ciudad. Sin embargo, al igual que sus colegas, identificaba la suciedad con la indecencia, así, sus esfuerzos sanitarios se dirigían moralmente a la gente del pueblo. Bajo su conducción, las campañas sanitarias vigilaron la conducta sexual de las clases bajas, dado que consideraba que la alta incidencia de sífilis, que entonces afectaba al Cusco, persistiría hasta que la gente del pueblo fuera instruida en las reglas profilácticas de enfermedades venéreas “que afectaban peligrosamente a los soldados y policías”. A nos ser que fuera ejercida bajo condiciones de higiene —que él, en tanto Médico Sanitario, determinaba—, la prostitución femenina era considerada ilegal. En colaboración con la policía de la ciudad organizó una campaña cívica para “eliminar la prostitución”.³²

³² *El Sol*, 02/03/1926, p. 3.

Cazar prostitutas no era solo una práctica local: otras ciudades latinoamericanas también produjeron el mismo tipo de vigilancia sexual (Findlay 2000, Guy 1991). El aspecto más saltante de las campañas sanitarias cusqueñas fue que fueron más allá del tema de la prostitución e incluyó el de las mestizas, mujeres trabajadoras racialmente imperfectas, y a los indios urbanos con un aura de suciedad e inmoralidad. Esto no fue una coincidencia, las mestizas que trabajaban en el mercado transgredieron las imágenes de la *decencia femenina*. De manera similar, los indios urbanos no satisfacían su definición como *raza de agricultores* y se salían de su *correcto lugar racial*, el campo. Dado que no pertenecían a la ciudad, Arguedas ordenó la erradicación de las viviendas de indios las cuales consideraban que era focos de infección, centros desde donde se diseminaban los gérmenes para infectar a la población.³³ Además, modernizó el abastecimiento de agua instalando más de mil fuentes privadas de agua. Así, Arguedas eliminó a los acarreadores de agua indios cuyas manos él consideraba asquerosamente insalubres.³⁴

Pero la mayor preocupación del doctor Arguedas fue la precaria infraestructura y ausencia de limpieza del nuevo mercado construido por el grupo modernizador de síndicos mencionado antes. Permanentemente enviaba oficios al alcalde de la ciudad describiéndole las condiciones físicas del local, las cuales consideraba vergonzosas: “trastocadoras de la cultura urbana”. Las condiciones eran ciertamente deplorables: la ausencia de agua corriente convirtió a los baños y a todo el mercado en una fuente de enfermedades contagiosas. Las secciones más críticas eran “los puestos de carne, fruta y verduras los cuales atraen grandes cantidades de moscas que portan millones

³³ Acerca del intento indigenista de “eliminar indios” véase Cueto (1991, 1997).

³⁴ Los limeños protegieron su salud de manera similar, prohibiendo la presencia de acarreadores de agua negros (Oliart 1994).

de gérmenes”. Por último, era particularmente aprehensivo con respecto a la apariencia de las vendedoras y el uso de vestidos de Castilla, el típico atuendo de las mestizas hecho de lana hilada a mano. En tanto “material donde anidaban toda clase de microbios e inmundicias y un transportador permanente de bacterias” debía ser reemplazado por mandiles blancos que les cubrieran todo el cuerpo. La tela blanca facilitaría la supervisión de la limpieza de las mestizas, además, debían cortarse sus largas trenzas y ser obligadas a llevar el cabello corto. Su larga cabellera tocaba e infectaba el producto que vendían.³⁵ Para implementar las medidas de higiene recomendó que la municipalidad incrementara el número de vigilantes del mercado y que reemplazara a los débiles con personas enérgicas que tuvieran nociones de higiene.³⁶ Confirmando la creencia de los caballeros sobre que controlar a las mestizas no era algo fácil, las recomendaciones del doctor Arguedas se encontraron con la resistencia de las vendedoras del mercado tal como reportó un periódico cusqueño:

Ayer una mujer llamada Rosa Pumayalli, carnicera en el mercado, fomentó un serio desorden en aquel lugar a consecuencia de que el vigilante ... le previno que debía ir con su mandil y asear sus pertenencias de conformidad con las ordenanzas de la Alcaldía. Fue suficiente para que la Pumayalli, vencedora de tigres en el idioma nativo, pretendiera agredir al ... vigilante e írsele encima, cuchillo en ristre, obsequiándole las mejores groserías de su bien abastecido repertorio. [Esto sirvió] para envalentonar a las demás vivanderas para que se subleven contra el

³⁵ El cortarles las trenzas a las mujeres formó también parte de la agenda de la Brigada sanitaria de Puno (Cueto 1991: 37).

³⁶ Luis A. Arguedas, *El Sol*, 02/06/1926, p. 3.

decreto municipal sobre aseo y limpieza ... No sería raro que un día de estos tengamos una huelga armada en el mercado donde abundan las Pumas sucias e indecentes que no quieren descostrarse de su secular mugre.³⁷

Las chicherías —bares populares también conducidos por mestizas— representaban otra fuente de preocupación. En relación con la higiene física, se les obligó a tener un suministro de agua corriente. Para salvaguardar la moralidad, las chicherías ubicadas en vecindades decentes tenían que funcionar en patios interiores; esto evitaría que los vecinos honestos tuvieran que ser testigos de escenas escandalosas. Los establecimientos que no cumpliesen las condiciones sanitarias tenían que pagar multas o ser clausurados.³⁸ Sin lugar a dudas, al aplicar su conocimiento para construir una ciudad moderna, los intelectuales controlaron las vidas de las gentes. Al igual que había organizado el consenso entre los indigenistas culturalistas y organicistas, la decencia (y su sentimiento de clase antimestizo) fue la fuerza moral que vinculó las vidas públicas y privadas de los políticos científicos y organizó un consenso modernizador entre indigenistas y no-indigenistas. Ningún indigenista se habría opuesto a las medidas de Arguedas para controlar a las mestizas del mercado. De manera similar, ningún indigenista se habría opuesto a la erradicación de porteadores de agua indios y su remplazo por caños domiciliarios. Todos ellos coincidían en que la modernización y moralización debía respetar el correcto lugar racial de los individuos.

³⁷ *El Sol*, 08/09/1926, p. 3.

³⁸ En relación a las medidas en contra de las chicherías véase *El Sol*, 07/04/1913, 12/07/1918, 03/11/1914, 10/09/1914, 04/12/1917, 07/08/1920, entre numerosas otras fuentes.

TEATRO INCAICO: ACTUANDO EL PASADO Y PRESENTANDO LA PUREZA RACIAL

¿Mediante qué fórmula podrían los griegos de los últimos tiempos representarse como los verdaderos descendientes de los antiguos helenos? ¿Aun si fueran capaces de hacerlo, los varios siglos de dominio otomano no ilustrado no han afectado su condición intelectual y moral? ¿Un europeo educado podría encontrar en ellos lo mismo que en los griegos del pasado? (Michael Herzfeld 1986)

Una de las tareas que los gobernantes locales asumieron como esencial al cusqueñismo, y en conformidad con el afán político regional, fue el de proyectar su ciudad como el centro de la cultura nacional. En términos históricos, Cusco estaba dotado para esta posición, en tanto capital del Imperio Incaico, y como una importante ciudad colonial, era “la única ciudad de América donde coexisten todos los periodos y las civilizaciones” (Valcárcel 1925: 115). Premunidos de su apabullante erudición arqueológica, varios intelectuales escribieron guías turísticas donde retratan los monumentos incaicos y coloniales. El pragmático rector Alberto Giesecke —quien con precisión vislumbró en el turismo un exitoso negocio cusqueño del futuro— editó con Uriel García la Guía Histórica y Artística del Cuzco. García era el hombre que años después reemplazaría el liderazgo indigenista de Valcárcel en Cusco. Publicada en 1925, los autores de la guía pusieron énfasis en la singularidad del Cusco y la compararon con las “grandes ciudades orientales de la antigüedad” (1925: 5).

El incaismo de las élites cusqueñas no se circunscribió a los monumentos de su ciudad. Desde tiempos coloniales, las clases altas locales habían glorificado la memoria de los *quechuas* representando dramas incas escritos y actuados por caballeros

de la élite.³⁹ La nueva generación continuó con la tradición, desplegando la representación de Teatro Incaico para personificar sus emociones cusqueñas y para presentar la versión exacta de la historia inca. Era también el medio gracias al cual las élites cusqueñas se representaban a sí mismas como las verdaderas descendientes de los antiguos incas. Impulsado fundamentalmente, si bien no exclusivamente, por los intelectuales indigenistas, el Teatro Inca fue de extrema importancia para promover su discurso específico más allá del ámbito de los intelectuales y activistas políticos y para diseminar su influencia nacionalista entre las esferas decentes de la sociedad, personas acostumbradas a representaciones teatrales de géneros y grupos extranjeros.

Revivir y preservar el pasado era una “misión académica”, tal como el abogado Félix Cosío afirmaba: “La universidad de un pueblo cuya única herencia es la memoria de su pasado [debe ser] el punto central para revivir este [pasado] mediante una evocación inteligente” (1922: 4). Cuando Luis E. Valcárcel inauguró en 1914 el Instituto Histórico del Cusco, mencionó la necesidad de “representar siempre los grandes dramas de antiguo origen tales como *Ollantay*, *Husca Paucar* porque reviven la memoria de las pasadas glorias”.⁴⁰ En ambos casos se trataba de dramas coloniales que expresaban la generosidad y sabiduría de los incas, y de hecho estaban escritos en quechua. El versátil Luis E. Valcárcel, uno de los principales investigadores del pasado inca, estaba entre los líderes de las actividades dramáticas en el Cusco. Además de enseñar en la universidad, dirigía un grupo denominado la Compañía Peruana de Arte Incaico, famosa por una gira notable a Buenos Aires

³⁹ César Itier ha escrito ampliamente acerca del teatro inca en Cusco. Le debo una especial gratitud por compartir conmigo información, diálogo e ideas. Su disertación doctoral me ha sido particularmente útil. Véase Itier (1990). Sobre el teatro en quechua en el Cusco, véase también Mannheim (1984).

⁴⁰ *El Sol*, 07/01/1914, p. 2.

(Argentina) y La Paz (Bolivia). En esos dos países sudamericanos, los miembros de la compañía peruana profundizaron sus vínculos con los intelectuales locales, quienes —al igual que los indigenistas— escarbaban su pasado prehispánico en búsqueda del Americanismo como una pieza fundamental de su identidad nacional. Valcárcel moldeó las representaciones de acuerdo a sus concepciones del Imperio Inca, al que consideraba el pináculo de las culturas regionales originales, la misma que había sido conducida hacia la civilización por sabios ilustres, los incas.

En su novela *Les Incas*, el escritor francés del siglo XVIII Jean Francois Marmontel, se inspiró en los escritos del escritor cusqueño Inca Garcilaso de la Vega para representar a los incas como modelos de perfectos hombres de bien (Gerbi 1988: 124, Poole 1997). De manera similar, Valcárcel —también inspirado por Garcilaso y quizás también habiendo leído *Les Incas*—, se imaginó al inca como un patriarca benevolente, como una gran *pater familias* que presidía el banquete doméstico y los actos litúrgicos de su clan elegido (Valcárcel 1925: 95). Basándose en este marco de referencia —y no es coincidencia que tenga reminiscencias del porte requerido socialmente de los caballeros del lugar—, dos dramas famosos (*Yawar Waqaq* de José Silva y Washkar de Luis Ochoa Guevara (Itier 1995: 35)) explicaban que la derrota del inca fue el resultado de las desviaciones de conducta de Atahualpa, un mal gobernante. En *Yawar Waqaq*, Atahualpa representa a un hijo que ignoró el consejo de su padre, Yawar Waqaq, para que gobierne a su pueblo con amor y generosidad, y se convirtió en consecuencia en un gobernante cruel y ávido de poder. En la segunda obra, el autor interpretó la derrota de Washkar por Atahualpa debido al espíritu intratable, bohemio de Atahualpa, quien era considerado como un mal inca (Itier 1990: 114-5).

Empleando las mismas virtudes que impulsaron a los indigenistas como políticos nacionales y que certificaban su estatus racial como gente decente, Valcárcel les atribuyó a los

incas “cultura y gran refinamiento intelectual” (Valcárcel 1925). Estas cualidades dieron colorido al *agrarismo* prehispánico cusqueño que trascendía las imágenes de sociedades rurales burdas y retrógradas. Para ilustrar la sofisticación inca, la pieza central del repertorio de la Compañía Peruana de Arte Incaico mostraba aspectos de la nobleza inca. En “Coro y Canto al Cuzco” representaban el significado del principal centro urbano; con “Himno al Sol” el grupo exponía la sofisticación religiosa incaica; y en “Escena culminante del drama Ollantay” resaltaban el elevado sentido moral y valores familiares de los nobles incas. Junto con estos números principales, la compañía presentaba diversas “escenas de la vida cotidiana incaica”, las mismas que mostraban a la gente realizando labores pastoriles, agrícolas y textiles; y algunas cuantas “danzas incaicas” que sugerían que el bienestar y felicidad del imperio inca era la obra de una civilización que combinaba armoniosamente los festivales con el trabajo.⁴¹ La prensa argentina y boliviana se refirieron a la gira como el “resurgimiento artístico inca”.⁴²

Además de Valcárcel, en la Compañía Peruana de Arte Incaico figuraban miembros de las familias de la élite cusqueña. Entre ellos se encontraba el fotógrafo y pintor Manuel Figueroa Aznar —director de escena—, y el abogado Luis Ochoa Guevara —director de vestuario y literatura quechua—. Ambos pertenecían a familias terratenientes de la región. “El prestigioso escritor” Luis Velasco Aragón, quien tenía propiedades en la ciudad, también formaba parte del grupo.⁴³ Ateniéndose a las

⁴¹ Entre las representaciones de la vida cotidiana figuró “Las Tejedoras” (*Awagkuna*). Una de las danzas que ejecutaron fue la *tika kaswa*, danza de la flor. El programa reflejaba la influencia de las ideas de Valcárcel en las representaciones.

⁴² Reproducido del diario *La Prensa* de Buenos Aires (*El Sol*, 21/11/1923, p. 3)

⁴³ *El Sol* 25/10/1953, p. 2. Juan Manuel Figueroa Aznar era de Ancash, un departamento serrano al norte de Lima. Sin embargo, su matrimonio con Ubaldina Yábar lo emparentó con una prominente familia terrateniente. Acerca de las obras y su interpretación del modernismo véase Poole (1992).

normas de la decencia, la participación femenina era discreta y los nombres de las actrices no estuvieron vinculados al grupo. Sin embargo, al igual que en la ópera inca francesa (Poole 1997), las Vírgenes del Sol fueron personajes femeninos importantes en varios números presentados por la Compañía. No obstante, durante este periodo y en particular bajo la conducción de Valcárcel, las presentaciones cusqueñas carecieron de las connotaciones sexuales y sensuales que caracterizaron a las puestas operáticas francesas y a sus caracteres femeninos. La castidad, la inocencia y la felicidad fueron en cambio las principales características de las Vírgenes del Sol, y estos rasgos sin duda coincidían con los modelos de las *damas decentes*. Más importante, sin embargo, la castidad sexual fue instrumental en la búsqueda de la pureza racial/cultural, tema que desarrollaré en otro lugar. El Teatro Incaico fue una herramienta eficiente para demostrar la pureza cultural de la élite y su autopercepción como el grupo cusqueño superior en términos bio-morales: la gente decente.

El instrumento sobre el cual descansaba la actuación de la pureza cultural fue el idioma quechua. “Nada nos conecta afectivamente más a los muertos que el lenguaje” escribió Benedict Anderson, y las élites cusqueñas mostraron que tenía razón (1993 [1983]: 145). La apropiación del quechua por parte de la élite para representarse a sí mismos como herederos de los incas y subordinar legítimamente a los plebeyos, fue un aspecto importante en la vida de la élite cusqueña durante la colonia (Mannheim 1991: 71-74). Durante este periodo modernizador, e inspirándose en el romanticismo europeo, los intelectuales cusqueños, a través de sus representaciones dramáticas de la historia inca, presentaron a la lengua quechua como la esencia de su raza y, de este modo, como el rasgo ejemplar y tangible que los distinguía histórica y culturalmente de los plebeyos — mestizos o indios—. ⁴⁴ Sin embargo, dado que muchos nativos

⁴⁴ Vincular el lenguaje con la raza era una práctica difundida y no una exclusividad cusqueña. Véase Appiah (1992), Young (1995).

cusqueños hablaban quechua, establecieron una distinción con las clases bajas apelando al mismo subterfugio que las élites coloniales habían empleado. Las élites creían que hablaban *Capac Simi*, el idioma de los gobernantes incas, obviamente distinto de la versión plebeya del quechua que era identificado como *Runa Simi*.⁴⁵ La siguiente cita de Valcárcel, expresada durante la inauguración del Instituto Histórico del Cusco, ilustra en forma elocuente esta posición:

Nosotros todavía poseemos la maravillosa lengua de los fundadores del Gran Imperio ... la armoniosa lengua de los harawes... pero la labor destructiva del vencedor continúa destrozándolo, al punto que ha reducido su vocabulario a quizás solo mil palabras, volviéndolo cada día más mestizo, haciéndole perder su singularidad filológica. El instituto proyecta cultivar el Kechua puro que todavía se conserva en ciertos lugares y es cultivado por muchos ilustres individuos.⁴⁶

En esta lógica, el idioma quechua, en su versión aristocrática del *Capac Simi*, era esencial para la cultura históricamente heredada de las élites. La gente ilustre a quien se refiere Valcárcel, fueron varones de la *crema y nata* de la sociedad local —no aparecen mujeres, por lo menos no de manera prominente—, tales como Santiago Astete Chocano, considerado un “caballero distinguido, descendiente de una de las principales familias de la antigua sociedad” y un distinguido erudito en *Capac Simi* cuyo folleto titulado *Alfabeto Quechua* era ampliamente conocido.⁴⁷ Para representar a los incas y escribir dramas

⁴⁵ Los lingüistas contemporáneos definen el *Capac Simi* como un sociolecto colonial hispanizado del quechua. Véase varios autores en Godenzzi (1992).

⁴⁶ *El Sol*, 07/01/1914, p. 2.

⁴⁷ *El Sol*, 08/05/1926, p.5.

incaicos, uno tenía que ser reconocido como *quechuista*, una identificación reservada para la élite. Su cultura y su ocio protegido les permitió mantener el quechua libre de contacto con los plebeyos y, por tanto, del mestizaje. Dramaturgos y actores proliferaron solo entre la élite cusqueña.⁴⁸ Invirtiendo los cánones generales del modernismo —el cual asociaba el teatro con la bohemia y la irreverencia hacia la sociedad—, en el Cusco escribir o actuar dramas incaicos era una manera de afirmar un lugar entre la élite —o inclusive construir uno—.

Al poner énfasis en el Capac Simi las semejanzas físicas entre las élites y la plebe eran minimizadas, en la medida que la lengua devino en el vehículo para construir una simbiosis idealista entre cultura, naturaleza y raza. De este modo los cusqueños de la élite proclamaron su pureza cultural, históricamente preservada. Es más, personificar a la nobleza inca y ser un especialista en la lengua quechua era un medio para adquirir rango aristocrático. Desde mediados de siglo, como señalo en otro lugar, ser un quechuista devino en una fórmula para adquirir estatus intelectual —inclusive si no se contaba con un grado académico—.

Para preservar la *pureza* del Capac Simi, como también los cánones teatrales en concordancia con la historia inca y las normas prevalecientes de decencia, la élite se trajo abajo a los plebeyos que se aventuraban al género dramático inca. Cuando Nemesio Zúñiga Cazorla, un cura de Urubamba, presentó *Huillca Cori*, fue “castigado con silbidos por la audiencia” por

⁴⁸ José Lucas Caparó Muñiz, senador, alcalde, director de la Beneficencia, decano del Colegio de Abogados, escribió una zarzuela quechua llamada *Inti Raimi*. Roberto Barrionuevo perteneciente a una acaudalada familia de terratenientes de Quispicanchi, actuó en *Usca Pauar* en 1914, también formó parte de la Compañía Dramática Incaica que dirigía Valcárcel. En 1919 actuó en *Yawar Waqag*, de Félix Silva. Otro dramaturgo de renombre y, de hecho, miembro de una familia prominente. Angel Colunge, miembro de la Corte Superior de Abancay, actuó en una obra llamada *Chuqui Illa* (Itier 1995).

haber presentado un espectáculo “adecuado para los poblados de las clases bajas”, “mezclando el quechua con el castellano”, y “habiendo presentado en escena perros, cerdos y pollos”. Lo contrario le sucedió a Luis Ochoa Guevara, quien era el más entusiasta de los teatreros cusqueños, un director y escritor de obras dramáticas, famoso por su “impecable quechua”.⁴⁹ En 1921, Ochoa estrenó su “bella revista de tradiciones incas, *Huarakko*, con música selecta, decoración especial y vestuario elegante” en beneficio del Hospital General.⁵⁰ Los críticos de los diarios elogiaron la obra aun antes de su estreno. Luis Velasco Aragón, comentó meses antes que la obra era un “drama de gran valor inca [...] una revisión de las costumbres durante la época del Tawantinsuyo”.⁵¹ Otro grupo de teatro, la Compañía Incaica Huascar, “dirigida por el distinguido caballero Nicanor M. Jara”, también disfrutó del aplauso de la crítica al retornar de una gira por los países andinos del norte.⁵²

Por supuesto, el Teatro Incaico no aspiraba tan solo a fines artísticos. Tampoco era un ítem explícito de la agenda dramática de las élites la construcción de la identidad de los caballeros. La recolección de fondos para obras públicas fue tradicionalmente una de sus funciones manifiestas.⁵³ Albert Giesecke, el rector estadounidense de la universidad del Cusco, empleó activamente el Teatro Inca para conseguir fondos, en particular cuando fue miembro del Concejo Municipal de la ciudad. El recuerda: “Durante mis doce años como miembro

⁴⁹ *El Sol*, 14/01/1926, p. 3. César Itier, un caballero cusqueño, contemporáneo de Zúñiga Cazorla, lo describió en 1990 como “medio raro, vulgar, no sabía tratar a la gente educada” (Itier comunicación personal).

⁵⁰ Anuncio publicado en *El Sol*, 21/07/1921, p. 2.

⁵¹ *El Sol*, 12/01/1921, p. 2.

⁵² *El Sol*, 14/09/1921, p. 2.

⁵³ En 1924, por ejemplo, la presentación de *Usca Mayta*, escrita por el canónigo Rodríguez, fue para recaudar fondos con el fin de reparar la iglesia de San Pedro (*El Sol*, 15/08/1912, p. 2).

del Concejo Municipal, mis tareas más interesantes fueron el control de las finanzas municipales [...] la tesorería de nuestra ciudad no tenía fondos para las obras públicas. De ahí que fuera necesario lograr la cooperación pública mediante presentaciones teatrales [...]. Yo fui invariablemente el impulsor de estas obras públicas. Así es como fue construido el Teatro Municipal. Fue productivo. Con las ganancias de esas fuentes y otros apoyos económicos, fue construido el Mercado Central. Por ejemplo, el dinero generado por las funciones del Teatro Inca fue empleado para construir el nuevo edificio del mercado”.⁵⁴ No sorprende que dado el encanto que el Teatro Incaico tenía dentro de la élite, en la década de 1920, este género dramático local devino en parte integral de los discursos nacionalistas de la región. Los intelectuales lo concibieron entonces como una actividad política, un instrumento para impulsar los sentimientos nacionales centrados en Cusco, esencialmente encarnados en la historia cusqueña. Al poner en escena el *Capac Simi puro* y la exacta historia inca, el Teatro Inca se montó para contrastarlo con la *impureza* del criollismo, el género artístico identificados con Lima, símbolo de la hibridez. “Hoy en día el Teatro Incaico representa nuestro único nacionalismo; este teatro tiene que surgir puro, sin mezclas raciales”, declaraba Luis Velasco Aragón. Meses después escribió: “Si el Perú ha sido criollo esto no representa ni la décima parte de su historia [...] el criollismo es la hibridez racial [...], el retorno a nuestro yo radical de *Incanos* es la sinceridad artística”, que para él significaba pureza cultural.⁵⁵ Sin lugar a dudas, el indigenismo culturalista encabezó la aventura por el nacionalismo cusqueño, pero estuvieron gustosamente acompañados por los organicistas y positivistas —como Lorena y Giesecke respectivamente—. Los consensos en torno a la política regionalista eran más fuertes que las

⁵⁴ “One man’s story” (manuscrito no publicado, p. 60), Archivos Personales de Albert Giesecke. Agradezco a Cecilia Israel de Giesecke por permitirme consultar este archivo.

⁵⁵ *El Sol*, 12/01/1921, p. 2; 17/11/1921, p.2.

disputas conceptuales y filosóficas y — reforzados por la decencia— produjeron el discurso que unió a los políticos locales de la élite. El Teatro Inca ratificó al indigenismo como la ideología intelectual y política de los cusqueños de élite. También impulsó la glorificación de su ciudad como la capital del imperio incaico y como el complemento material de su cusqueñismo dramaturgico.

LOS INDIGENISTAS Y LOS HACENDADOS FRENTE A LOS GAMONALES: UN CONSENSO RACIAL

Análogo al discurso sobre la higiene como medio para moralizar la ciudad, la política científica lanzó una cruzada liberal para modernizar el campo. Esta implicaba una moralización rural que buscaba cortar de raíz los *abusos* contra los *indios*. Si la modernización urbana atacó a las trabajadoras mestizas —en tanto encarnación de la suciedad, la inmoralidad y el enriquecimiento ilícito—, en el medio rural los caballeros liberales de la era indigenista querían erradicar un tipo específico de varón que ellos denominaron *gamonal*. Al igual que en el caso de las mestizas urbanas, su carácter aludía a imágenes dominantes referidas a un enriquecimiento ilícito (Luna 1919: 34, Aguilar 1922, Valcárcel 1925). De acuerdo al historiador Pablo Macera, el término ‘gamonal’ fue inicialmente empleado a mediados del siglo XIX, “cuando los peruanos empezaron a llamar ‘gamonales’ a los hacendados” (Macera 1977: 283). De acuerdo a Debora Poole, el término se deriva del “nombre de una planta perenne virtualmente indestructible de la familia de las liliáceas, el gamón [... la cual] crece inclusive en los terrenos más duros y a veces es clasificada como una planta parásita, cuyo crecimiento y propagación se da en detrimento de sus vecinas menos agresivas” (1988: 372). A finales del siglo XIX, el influyente escritor iconoclasta Manuel Gonzales Prada, empleó el término gamonalismo para identificar lo que denominó la “trinidad embrutecedora” del sacerdote, el hacendado y el abogado, quienes detenían el desarrollo de un estado nacional.

Años más tarde, José Carlos Mariátegui definió el gamonalismo como un penetrante sistema de control local impuesto por los terratenientes (Mariátegui 1968 [1928]: 159-160). En términos más específicos, *gamonalismo* fue el concepto que los peruanos emplearon para referirse al caudillismo, el sistema político que los intelectuales latinoamericanos de principios del siglo XX identificaron como racialmente inherente a su región, y el cual supuestamente había impedido el desarrollo de la democracia como forma de gobierno (Hale 1986, Lynch 1992)

Si bien ambos autores eran críticos del centralismo limeño, al referirse a los hacendados como gamonales incluían a los serranos y por lo tanto a su potencial apoyo al regionalismo o a la autonomía de las regiones serranas frente a Lima. En este contexto político, el acto político-retórico de exculpar de los abusos a los hacendados —es decir, separarlos de lo que era identificado con el gamonalismo— se convirtió en algo crucial, dado que muchos hacendados eran también entusiastas políticos regionalistas. Debido a su prestigio como defensores pro indios y su reconocido conocimiento de la *realidad rural*, los defensores liberales pro-indios —los indigenistas— tenían el apoyo público de la élite para establecer la distinción entre los hacendados y los gamonales dentro de la categoría más amplia de *terratenedientes*. Para ello la mayoría de los indigenistas coincidieron en poner énfasis en la inmoralidad del gamonalismo, tal como lo expresó el cuñado de Valcárcel: “Vulgarmente se confunde a todos los hacendados bajo la denominación de gamonales, pero ello es un error i una injusticia, el gamonalismo no está en la simple tenencia de tierras sino i más en la parte moral del individuo, en sus tendencias, en su género de vida, en su sicología.” (Aguilar 1922:116). Durante la era indigenista, la élite cusqueña modernizante compartía una definición moral del gamonal como un terrateniente impostor quien, siendo él mismo un tinterillo o con la asistencia de uno, había “adquirido tierras de los indígenas mediante el fraude o la fuerza bruta” (Mariscal 1918, Aguilar 1922, Luna 1919). Siempre una figura

masculina, criado sin los valores morales de la decencia y carente del refinamiento espiritual propio de la cultivada inteligencia del caballero, el gamonal era la antítesis del patriarca virtuoso: “Generalmente el gamonal no es hombre mui culto i menos ilustrado, tiene la educación practica y el trato disforzado que le facilitan su dinero, pero se cuida muy poco de cultivar su inteligencia i elevar sus ideas, de ennoblecer sus sentimientos i moralizar su conducta” (Aguilar 1922:111). La carencia de refinamiento y la ignorancia típicas de los gamonales se expresaban en sus atributos fisiognómicos: una combinación de fenotipo africano, rasgos corporales culturalmente despreciados, hablar nervioso y vestimenta chabacana. Un artículo escrito en 1922 en un periódico cusqueño describe gráficamente la naturaleza de un gamonal en los siguientes términos: “Picado de viruelas, de ojos hundidos y bien pequeños, de cabellos ralos y crespos, [de color de piel] tirando al negro, de nariz chata, de labios gruesos, de bigotes gruesos, barba ninguna, de mirar canibalesco [...] de hablar tartamudeando, siempre terno negro i corbata roja o verde [...] afecto a robar las tierras de los indefensos indígenas, de tendencias criminales”.⁵⁶

Teniendo en cuenta que el término original, peligrosa y erróneamente, incluía a caballeros decentes, los intelectuales y políticos cusqueños estrecharon el concepto de gamonalismo para distinguirse de los inferiores de dudosa reputación. La definición que devino en consensual entre los políticos de la élite cusqueña fue expresada en los siguientes términos:

Yo creo que un propietario no siempre es un gamonal. Gamonales son a mi juicio los que nada tienen y viven de explotar a los indios. Gamonales son los que se benefician con la rama, las autoridades provinciales y de distrito, los curas, los tinterillos, los vecinos de aldea que

⁵⁶ *El Sol*, 31/06/1922, p. 3.

no son propietarios, todos aquellos que necesitan para vivir arrebatarle al indio sus cosechas, hacerse servir de él gratuitamente, explotarle so pretexto de defenderlo ... el cura, el subprefecto, el gobernador, el juez, el gendarme, el recaudador de impuestos, el ministril, el tinterillo, el Llacta Huiracocha, el borreguero, el hacendado improvisado, el lanero y todos los que inician comercio ruin con el indio, obteniendo ganancias de ciento por uno.

El hacendado que heredó un fundo de sus mayores i tiene como colonos muchas familias indígenas que viven casi como propietarios de la hacienda de sus antepasados de tres a cuatro generaciones i que no han ensanchado sus dominios i se mantienen dentro de los límites primitivos de su propiedad, casi nunca (*sic*) es un gamonal. (Escalante 1922: 230)

El contraste moral entre el hacendado y el gamonal estuvo relacionado con el origen y la situación de posesión de la tierra: la propiedad ancestral era percibida como legítima y el rasgo definitorio de los hacendados. Los fundos adquiridos *recientemente* fueron considerados propiedades ilegítimas obtenidas mediante la explotación. La *ilegitimidad* de nacimiento de los gamonales iba paralela a su propiedad ilegítima. Empleando como telón de fondo las indiscutibles virtudes de la decencia, el constructo del gamonal hecho por los cusqueños dominantes le permitió a la élite la autoexculpación frente a la conducta abusiva y la expresión de declaraciones liberales pro-indios. De esta manera, los obstáculos para la identificación de los hacendados con el indigenismo fueron eliminados y la amplia doctrina tomó la conducción de la política regionalista de la élite. Pero dado que la distinción entre hacendado y gamonal era una inversión racializada basada sobre el discurso racial-moral de la

decencia, no fue necesariamente compartido por la gente del pueblo. Los abusos y la violencia en contra de los indios no fueron meros espejismos. Fueron hechos sociales reales ejecutados por terratenientes independientemente de su estatus racial, como cualquier trabajador indio o mestizo de una hacienda testificaría. Tal como presentaré en otro momento la gente del pueblo no hacía distinciones entre la conducta de los caballeros y la de los mestizos, y cuando era necesario les llamaba a todos gamonales abusivos. Sin embargo la distinción dominante devino en una política estatal concreta. La defensa que los representantes cusqueños ante la Cámara de Diputados hicieron de Ezequiel Luna, miembro de una de las familias cusqueñas más acaudaladas y el mismo un congresista, ilustra la manera como las distinciones morales y raciales de la élite coincidieron con las políticas oficiales del estado para la modernización y desarrollo rural. Un líder político indígena había acusado a Luna del asesinato de varios peones de su hacienda, una de las más grandes del Cusco. Confrontados con esta acusación los representantes ante el congreso argumentaron: “[Luna tiene] legítimo derecho de herencia de familia, mantiene una escuela para los indios de Compone, les abona salario mayor del que es costumbre pagar en la Pampa de Anta, dándoles trato de humano i digno de imitarse, los ha defendido de los abusos de los tinterillos i las autoridades del distrito [...]. Ha hecho de Sucllupucquio una planta modelo de ganadería”.⁵⁷

La decencia, el atributo de los caballeros, no era compatible con el gamonalismo. Llamar a alguien gamonal se convirtió en un insulto que portaba consideraciones de género y que ponía énfasis en la falta de valentía —un valor constitutivo de la decencia masculina—. Significaba ser un *chupa sangre de indios* y un cobarde, alguien que “utilizando su posición económica y social se apropia de grandes extensiones de tierra, hasta de

⁵⁷ *El Sol*, 28/10/1922, p. 3.

pueblos".⁵⁸ Un caballero decente no se comportaría como un gamonal; su educación le instruía sobre el uso apropiado de su autoridad y posición social. De este modo, la categoría fue reservada para referirse a los mestizos inmorales, los habitantes de los pueblos rurales, esos que Luis E. Valcárcel denominó *poblachos mestizos*. Al eximir a los hacendados de la culpa, esta definición racial del fenómeno político del gamonalismo alejó los obstáculos que podían potencialmente causar rupturas innecesarias entre los abogados pro-indios y los terratenientes *decentes*, los patrones de los indios. En cambio, la definición de los gamonales como mestizos fue entremezclada con la definición preponderantemente racial de *los indios*, y eventualmente impidió una representación indígena propia.

CONCLUSIONES

El indigenismo inspiró ampliamente el estudio del *problema indígena en todos sus aspectos*; pero, como he propuesto aquí, también era un discurso político, académico y de la vida diaria mediante el cual la clase cusqueña dominante —un grupo heterogéneo— forjó una serie de consensos internos que le permitió disputar la supremacía limeña y adquirir un estatus académico e influencia política a escala nacional. Unidos en torno al sentimiento del cusqueñismo, el cual revitalizaron a través de su práctica del incaismo, modernizaron los indigenismos previos y lanzaron uno nuevo como una doctrina científica que tenía un lugar preponderante en los debates entre regionalistas y centralistas. En los años 20, el indigenismo cusqueño se convirtió en un proyecto nacional que representaba la alternativa política de las provincias frente a la propuesta del mestizaje modernizador de los limeños.

El indigenismo desplegó la ideología de la decencia y se prestó selectivamente ideas raciales de pensadores extranjeros

⁵⁸ *El Sol*, 09/03/1922, p. 3.

que se adecuaban a las necesidades políticas personales y regionales dominantes. La persistencia de nociones coloniales como la *pureza de sangre* combinada con las creencias liberales sobre los poderes *igualizadores* de la educación que sustentaban a la decencia, les instruyó sobre que, en tanto élites cultivadas, ellos no eran mestizos. Esta autopercepción sostenida por los políticos de la región del Cusco les permitió rechazar la posición pro-mestiza de los intelectuales limeños, la cual fue interpretada como anti-india, anti-inca, y pro-hispana desde la perspectiva indigenista. Sin embargo, al igual que en el proyecto limeño, la *raza* fue central a la ideología del indigenismo. Definida vagamente, la raza fue considerada una categoría moral encarnada en el concepto de *herencia* y modificada por el medio ambiente. En la década del 20, en tanto discurso moral, la decencia dio forma al concepto indigenista de raza y su proyecto por una nación racial/cultural moralmente pura, construida sobre los recuerdos de los incas y protectora de los indios inferiores. De manera similar, al autodefinirse como los cusqueños moral e intelectualmente superiores, los indigenistas asumieron la tarea de limpiar la ciudad y el campo de los personajes racialmente inescrupulosos: las mestizas y los gamonales respectivamente.

Definir a los indigenistas como racistas sería simplista y anacrónico. Fueron la vanguardia intelectual de su época: de un lado, los indigenistas idealistas que postularon que la cultura era dominante sobre la biología para definir la raza y que por tanto podía modificarla; de otro lado, los indigenistas positivistas creían que las condiciones medioambientales podían modificar las razas. En un periodo en el que países como Brasil y Argentina estaban discutiendo sobre la eugenesia biológica, los indigenistas no adhieren las definiciones contemporáneas de racismo (Stepan 1991: 136). Ellos estuvieron de acuerdo en que la inferioridad de los indios (la cual había sido históricamente interrumpida por una irrupción no natural en la evolución de su raza —la conquista española—) podía ser revertida si eran ubicados en un medio ambiente favorable y eran educados.

Esto significó un rechazo pro-indio de las teorías racistas, identificadas como *indiofobias* o la inclinación a *destruir a los indios*.⁵⁹ Los indigenistas consideraban el racismo como el producto de la ignorancia académica y también se lo imputaron a la plebe regional.

En otro lugar presentaré cómo, guiados por sus ideales de decencia (una versión local de la *noblesse oblige*), el indigenismo llegó a convertirse en el pilar de la defensa de los caballeros cusqueños. Antes que proteger a *los indios*, protegió a los hacendados contra quienes luchaban los así llamados indios. Esto condujo a una visión distorsionada del proyecto de los indios (que desconocía las distinciones bio-morales de la élite) y provocó el desacuerdo final entre los *indios* y sus atribulados defensores.

⁵⁹ Para un análisis de discursos similares en contextos no latinoamericanos, véase Breman (1990: 123-152). Es de particular interés la sección titulada "Ethical Policies Combined with Racism" (134-140), donde se describe un proyecto colonial holandés similar al indigenismo —se dio también en las primeras dos décadas del siglo XX—.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Luis Felipe. *Cuestiones indígenas*. Cusco: Imprenta El Comercio, 1922.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1993.
- APPIAH, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York: Oxford University Press, 1992.
- ARGUEDAS, Luis Alberto. "La mancha azul mongólica: su existencia entre los peruanos". *Revista Universitaria*, vol. I, n.º 14, 1930, pp. 136-147.
- ARGUEDAS, Luis Alberto. "Las necesidades sanitarias del Cusco". *Mundial*, Diciembre de 1928.
- BARRAGÁN, Rossana. "Aproximaciones al mundo Chhulu y Huayqui". *Estado y Sociedad*, n.º 8, 1991, pp. 68-88.
- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Lima: Ediciones Historia, 1964.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline for a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1977].
- BRADING, David. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*. Londres: Cambridge University Press, 1991.
- BREMAN, Jan. "The Civilization of Racism: Colonial and Post-Colonial Development Policies". En Breman, Jan (ed.). *Imperial Monkey Business, Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice*. Amsterdam: VU University Press, 1990, pp. 123-152.
- BROCA, Paul. *On the Phenomenon of Hybridity in the Genus Homo*. Londres: Sociedad Antropológica, 1864.

- CALLAWAY, Hellen. "Purity and Exotica in Legitimizing the Empire: Cultural Constructions of Gender, Sexuality and Race". En Ranger, Terence y Olufemi Vaughan (eds.). *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*. Oxford: McMillan Press, 1993, pp. 31-61.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Las Ontay, 1980.
- COSIO, Félix. "La persona jurídica". Archivo Departamental del Cusco, libro II, 1916-1917.
- CUETO, Marcos. "Indigenismo and Rural Medicine in Peru: The Indian Sanitary Brigade and Manuel Nuñez Butrón". En *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 1, n.º 65, 1991, pp. 22-41.
- CUETO, Marcos. *El Regreso de las Epidemias. Salud y Sociedad en el Perú del Siglo XX*. Lima: IEP, 1997.
- DA CUNHA, Euclides. *Rebellion in the Backlands (Os Sertões)*. Chicago: Chicago University Press, 1944 [1902].
- ESCALANTE, José Angel. "Apuntes acerca del problema de la inmigración europea en el Perú". Archivo Departamental del Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, libro 9-G, 1910.
- ESCALANTE, José Angel. "Cuestiones Indígenas". En Aguilar, Luis Felipe (ed.). *Cuestiones Indígenas*. Cusco: Imprenta El Comercio, 1922.
- FINDLAY, Eilleen. *Hidden Stains. The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920*. Durham: Duke University Press, 2000.
- FLORES AYALA, Timoteo. "Estudio Sicológico del sentimiento Indígena". Archivo Departamental del Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, libro 12, 1913.

- FLORES GALINDO, Alberto y Manuel BURGA. *Apogeo y crisis de la república aristocrática: oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú*. Lima: Ediciones Rikchay, 1980.
- FRISANCHO, Manuel. "Memoria presentada por el señor alcalde provincial del Cercado del Cuzco Dr. Manuel S. Frisancho, de su administración durante el año de 1917". *Boletín Municipal, Organó del Concejo Provincial del Cuzco*, n.º 4, 1918, pp. 1-8.
- FOWLER, Don D. "Uses of the Past: Archaeology in the Service of the State". *American Antiquity*, vol. 2, N.º 52, 1987, pp. 229-248.
- FUENTES, Hildebrando. *El Cuzco y sus ruinas*. Lima: Imprenta del Estado, 1905.
- FUENTES, Manuel Atanasio. *Lima: Esquisses historiques, statistiques, administratives, commerciales et morales*. París: Fermin Didot, 1867.
- GARCÍA, Uriel y Albert GIESECKE. *Guía histórica y artística del Cuzco*. Cuzco: Editorial Garcilaso, 1925.
- GERBI, Antonello. *El mito del Perú*. Milán: Franco Angeli, 1988.
- GIESECKE, Albert. "Memoria leída en el acta de clausura de la Universidad del Cuzco en el año 1912". *Revista Universitaria*, n.º 3, 1912, pp. 26-45.
- GIESECKE, Albert. "Informe sobre el Censo del Cuzco". *Revista Universitaria, Organó de la Universidad del Cuzco*, n.º 4, 1913, pp. 2-45.
- GIESECKE, Albert A. "Memoria del Señor Rector de la Universidad del Cuzco, Alberto A Giesecke, correspondiente al año académico de 1915". *Revista Universitaria*, n.º 14, 1915, pp. 6-11.
- GIESECKE, Albert A. "Memoria del señor Rector de la Universidad doctor don Alberto A. Giesecke, leída en la clausura del año académico de 1916". *Revista Universitaria*, n.º 18, 1916, pp. 5-7.

- GIESECKE Albert A. "Marcha de la Universidad en 1917". *Revista Universitaria*, n.º 22, 1917, pp. 5-9.
- GILL, Leslie. "'Proper Women' and City Pleasures: Gender, Class, and Contested Meanings in La Paz". *American Ethnologist*, vol. 1, n.º 20, 1993, pp. 72-88.
- GILROY, Paul. *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- GODENZZI, Juan Carlos. *El Quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*. Cusco: CERA Las Casas, 1992.
- GOLDBERG, Theo. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993.
- GONZÁLES PRADA, Manuel. "Nuestros indios". En Ruedas, Jorge (ed). *Manuel González Prada. Una Antología General*. México: s.d., 1982 [1904], pp.171-183.
- GOOTEMBERG, Paul. *Imagining Development: Economic Development in Peru's Fictitious Prosperity of Guano, 1840-1880*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- GOSE, Peter. "The Inquisitional Construction of Race: Limpieza de Sangre and Racial Slurs in 17th Century Lima". Documento presentado en el encuentro anual de AAA, San Francisco, 1996.
- GUY, Donna. *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family and Danger in Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.
- HALE, Charles A. "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930". En Bethel, Leslie (ed). *The Cambridge History of Latin America*, vol. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 367-442.
- ITIER, César. *El Teatro Quechua en el Cuzco*. Lima: IFEA/CERA Las Casas, 1995.

- KUSNESOF, Elizabeth Anne. "Ethnic and Gender Influences on "Spanish" Creole Society in Colonial Spanish America". *Colonial Latin American Review*, vol. 4, n.º 1, vol. 4, 1995, pp. 153-202.
- LARSON, Brooke. "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: the Cultural Politics of Nation Making in Bolivia (1900-1910). Documento presentado en el XX encuentro LASA, México, 1997.
- LORENA, Antonio. *Discurso del Catedrático Dr. D. Antonio Lorena. Velada Literario-Musical celebrada en Honor de S.E. el Presidente de la República D.D. José Pardo*. Cuzco: Imprenta Minotauro, 1905.
- LORENA, Antonio. "Materiales para la Antropología del Cuzco". *Revista Universitaria*, n.º 60, 1931[1908], pp. 17-27.
- LUNA, Humberto. *Observaciones Criminológicas*. Tesis, UNC, 1919.
- LYNCH, John. *Caudillos in Spanish America. 1800-1850*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MACERA, Pablo. *Trabajos de Historia*, vol. 4. Lima: INC, 1977
- MANNHEIM, Bruce. *The Language of the Inca Since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- MARCOY, Paul. "Viajes a través de la América del Sur". En Porras Barrenechea, Raúl (ed.). *Antología del Cuzco*. Lima: Librería Internacional, 1961.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1968 [1928].
- MARISCAL, Rosendo. "Condición jurídica y social del Indio". Tesis, Archivo Departamental del Cusco, UNSAAC, libro 12, 1918.
- MINCHOM, Martin. *The People of Quito, 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*. Boulder: Westview Press, 1994.

- MOSSE, George. *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Fertig, 1985.
- NYE, Robert. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. New York: Oxford University Press, 1993.
- OLIART, Patricia, "Images of Gender and Race: The View From Above in Turn-of-the-Century Lima". Tesis de maestría, University of Texas-Austin, 1994.
- ORLOVE, Benjamin. "Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". *Social Research*, vol. 2, n.º 60, 1993, pp. 301-336.
- PAGDEN, Anthony. "Fabricating Identity in Spanish America,". *History Today*, mayo, 1992, pp.44-49.
- PALMA, Clemente. "El porvenir de las razas en el Perú". Tesis de Bachiller. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1897.
- POOLE, Deborah. "Landscapes of Power in a Cattle Rustling Culture of Southern Andean Peru". *Dialectical Anthropology*, n.º 12, 1988, pp. 367-398.
- POOLE, Deborah. "Figueroa Aznar and the Cusco Indigenistas: Photography and Modernism in Early Twentieth Century Peru". *Representations*, n.º 38, 1992, pp. 39-76.
- POOLE, Deborah. *Vision, Race, and Modernity. A Political Economy of Andean Photography*. New Jersey: Princeton University PRESS, 1997.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. "El Fundamento invisible". En Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos Interiores. Lima 1850-1950*. Lima: CIUP, 1995, pp. 219-259
- RAMA, Angel. *The Lettered City*. Durham: Duke University Press, 1996.
- RÉNIQUE, José Luis. *Los Sueños de la Sierra. Cusco en el Siglo XX*. Lima: Cepes, 1991.

- RIVA AGUERO, José. *Paisajes Peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995[1912].
- ROCA, José Gerardo. "Estudio socio-económico de la provincia del Cuzco". *Revista Universitaria*, n.º 37, 1922, pp. 32-50.
- SAAVEDRA, Román. "La Intelectualidad Cuzqueña". *Revista del Instituto Americano de Arte*, N.º 12, 1967, pp. 241-244.
- SALDÍVAR, Luis E. "Discurso del Sr. Catedrático de la Facultad de Ciencias Naturales". *Revista Universitaria*, 1932, p. 5.
- SAUER, Carl O. "Letter 15. The Peruvian Highlands: Cuzco March 24, 1942". En West, Robert (ed.). *Andean Reflections. Letters from Carl O. Sauer While on a South American Trip Under a Grant from the Rockefeller Foundation, 1942*. USA: Boulder Westview Press, 1982, pp. 75-77.
- SCHWARTZ, Stuart B. and Frank Salomon. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". En *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas Part III: South America*. New York: Cambridge University Press, en prensa.
- SILVERBLATT, Irene. "Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth century Peru". En Prakash, Gyan (ed.). *After Colonialism*. New Jersey: Princeton, 1995, pp. 279-298.
- STEPAN, Nancy. "Biological Degeneration: Races and Proper Places". En Chamberslain, Edward y Gilma Sander (eds.). *Degeneration. The Dark Side of Progress*. Nueva York: Columbia University Press, 1985, pp. 97-120
- STEPAN, Nancy Leys. *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991,

- STOLCKE, Verena. "Is Sex to Gender Like Race is to Ethnicity?". En Del Valle, Teresa (ed.). *Gendered Anthropology*. London: Routledge, 1993, pp. 17-37.
- TAMAYO HERRERA, José. *Historia del Indigenismo Cuzqueño, Siglos XIV-XIV-XX*. Lima: INC, 1980.
- TAMAYO HERRERA, José. *Historia General del Qosqo. Una historia regional desde el período lítico hasta el año 2000*. Cusco: Municipalidad del Qosqo, 1992.
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo. "La Cuestion Agraria". *Revista Universitaria*, n.º 9, 1914, pp. 16-38.
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo. *Tempestad en los Andes*. Lima: Ed. Universo, 1978 [1927].
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo. *Mirador Indio*. Cuzco: Ed. Garcilaso, 1937.
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo. *De la Vida Inkaica. Algunas captaciones del espíritu que la animó*. Cusco: Editorial Garcilaso, 1925.
- VALCÁRCEL, Luis Eduardo. *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981.
- VEGA CENTENO, Máximo. "La personalidad jurídica". Archivo Departamental del Cusco, UNSAAC, libro 17, año 1924-1925.
- WILLIAMS, Brackette. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, n.º 18, 1989, pp. 401-444.
- YOUNG, Robert C. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Nueva York: Routledge, 1995.

IMAGINARIOS NACIONALES, MESTIZAJE E IDENTIDADES DE GENERO: APROXIMACIÓN COMPARATIVA SOBRE MÉXICO Y PERÚ

Narda Henríquez

1. INTRODUCCIÓN

En este texto nos interesa explorar la etnicidad y el género en los imaginarios nacionales desde una perspectiva comparativa.¹ Si bien los procesos históricos concretos de Perú y México son diferentes, también es cierto que compartimos una matriz cultural que estructura de algún modo nuestras identidades; por los menos en los campos del quehacer político y académico se pueden reconocer caminos paralelos —como es el caso de los indigenistas—. La perspectiva comparativa será en este caso un recurso no para forzar la realidad, sino para forzar la imaginación y aventurar algunas proposiciones.

Identificar los aspectos fundantes de los imaginarios nacionales nos conducirá por dramas históricos y tradiciones

¹ Este texto resulta del estimulante intercambio que sostuvimos con el Dr. Steve Stern durante 1996 en el marco del Seminario sobre Poder y Género, que dirigió en la Universidad de Wisconsin; a él y sus estudiantes debo las proposiciones de la primera sección. La versión que aquí ofrecemos se ha ampliado considerablemente, agradezco las sugerencias y el continuo interés de Steve Stern, así como los comentarios de Erika Busse, Eloy Neira y Catalina Romero.

culturales comunes a las naciones latinoamericanas, pero también nos mostrará la necesidad de estudiar el modo particular en que cada nación reelaboró la experiencia histórica y tales tradiciones. Abordamos esta tarea como una lectura exploratoria sobre los rastros del pasado en el presente —los imaginarios y las subjetividades—.

Las interrogantes fundamentales que se plantea la humanidad sobre la vida no se limitan a su dimensión material y racional. Toda sociedad humana tiene una dimensión imaginaria, fundamental para “la emergencia de toda cultura y hace posible la auto-representación de las colectividades humanas, el sentido de la identidad y la percepción de su lugar en el mundo”, según Castoriadis.² Nos parece particularmente relevante esta perspectiva porque —como señala Chanady— la significación imaginaria, aunque es una esfera específica del comportamiento humano, está imbricada con otras esferas —de lo racional y lo percibido—, de tal modo que no se pueden disociar en la práctica, por ello, “el mundo material no puede ser comprendido fuera de las significaciones que conlleva” (1997: 5).³

Los latinoamericanos nos hemos apropiado de un modo u otro de la tradición de la Revolución Mexicana, sobre todo en lo que concierne al modo en que esta significó una reconci-

² La significación social imaginaria, según Castoriadis, informa toda institución social, asimismo hay significaciones sociales imaginarias centrales que se constituyen en principios organizadores de complejos sistemas simbólicos (Castoriadis 1983).

³ Sin embargo, debemos reconocer que en el mundo contemporáneo existen otros mecanismos de acción simbólica y de creación de *principios de visión del mundo*. Pierre Bourdieu alude al papel de la TV en la producción y re-elaboración de sentidos en una publicación que reúne tres conferencias sobre el tema, *Sur La television* (1996); este es el caso de los medios masivos de comunicación, y de modo específico de la televisión, que inciden en los referentes culturales de las nuevas generaciones. Sin embargo, los viejos temas de la humanidad —como el racismo, el sexismo, los nacionalismos— siguen presentes en el horizonte del próximo siglo y, por tanto, en la vida cotidiana del futuro.

liación con el pasado de nuestras naciones y de nosotros mismos, y en la medida en que este pasado se logró proyectar —hacia mediados del presente siglo— en un futuro prometedor encarnado en un mexicano mestizo. ¿Qué relación hay entre nuestras percepciones de sentido común y los factores fundantes de los imaginarios nacionales en nuestras sociedades? ¿Por qué tomar como referencia el caso mexicano —difícilmente comparable con procesos sociales y culturales de otras naciones latinoamericanas—? ¿Qué relevancia pueden tener los códigos de género en este marco general de análisis sobre identidades nacionales y cultura política? Estas son algunas de las preguntas preliminares que queremos dilucidar.

Los estudios de género y los estudios sobre mujeres han llamado la atención sobre las subjetividades, la vida cotidiana y los modos en que los códigos y arquetipos de género están presentes en el funcionamiento institucional y en las relaciones de poder real y simbólico; es sobre esto último que indagaremos en este texto. Las nociones de género aluden al proceso complejo de construcción de identidades en base a la diferencia sexual entre varones y mujeres, que resulta de la interacción entre lo psíquico, lo biológico y lo sociocultural.⁴

En lo que atañe a los imaginarios nacionales, estos se construyen a partir de diversas representaciones, entre ellas, las que de sí mismos tienen los intelectuales, pero también los modelos que quieren proyectar las élites dominantes, los mitos y tradiciones, las reelaboraciones y representaciones de sentido común de las gentes. Según las tradiciones políticas e intelectuales, encontraremos que en algunos países las visiones parciales o totalizantes que se han impuesto pueden haber dado lugar a debates intensos en coyunturas específicas; pero el *tiempo* de los

⁴ Este proceso tiene repercusiones de orden personal y colectivo, y ha dado lugar a numerosos debates que aquí no podremos abordar. Para una introducción al tema se pueden consultar los textos de Scott (1990) y De Barbieri (1996).

imaginarios no es el *tiempo* de las coyunturas: es la temporalidad histórica de sedimentación de la memoria colectiva. Los imaginarios y los metadiscursos sobre la tradición y futuro de las naciones, las inquietudes sobre el carácter de los pueblos y el futuro de la humanidad, han estado presentes en todas las culturas. Entre las naciones latinoamericanas estos han sido temas privilegiados por los intelectuales mexicanos; las indagaciones sobre *lo mexicano* nutren el arte y la literatura, los estudios históricos y antropológicos.

¿Qué papel juega la Revolución Mexicana en todo ello? Otras revoluciones triunfantes se han sucedido en América Latina, pero, qué duda cabe, la Revolución Mexicana marcó una era en el continente respecto a su carácter nativo indígena en momentos en que los países con tradiciones culturales prehispánicas fuertes se debatían en repúblicas frágiles y sistemas políticos desarticulados.

El nacionalismo mexicano no chocaba con otros nacionalismos o chauvinismos latinoamericanos puesto que su enfrentamiento era con el coloso del norte, los Estados Unidos. Además, la Revolución Mexicana cristalizó en un Estado estable y cohesionador aunque los mecanismos de integración social que promovió sean ahora fuertemente cuestionados. Para efectos de este texto nos interesa subrayar que la intelectualidad mexicana reconoce —más allá de sus discrepancias— que el imaginario nacional de *lo mexicano*, construido en la primera mitad de este siglo, coincidía con el sentimiento popular.

El mestizaje es un eje de la trama cultural de muchas naciones, en algunas de las cuales se constituye en referente común de identidad —como en el caso mexicano—, en otras es denigrado —como en el caso peruano—. ¿Cómo se vinculan estas significaciones sobre el mestizaje —o la hibridez para otros— con las realidades materiales y sociales?, ¿cómo se elaboran y re-elaboran los significados del mestizaje en la cultura e historia peruanas?, será un tema a rastrear.

Revisar las ideas de autores como Paz (1950) y Bartra (1987) nos permitirá ilustrar cómo desde muy temprano la etnicidad y el género están presentes en los arquetipos y mitos que forman parte del imaginario nacional mexicano. No se trata de modo alguno de textos marginales al debate o al discurso nacional, se trata de obras y autores obligados en la literatura y ciencias sociales mexicanas, que nos hablan por ejemplo del *trauma de la conquista*, de figuras históricas y míticas, como la Malinche, vigentes en las sensibilidades de los mexicanos. Otros autores nos introducirán a personajes míticos de la Revolución Mexicana como Pancho Villa (O'Malley 1986, Stern 1995).

Aunque los imaginarios no explican unidimensionalmente los comportamientos individuales de las personas, nutren las culturas políticas, el sentido común y las orientaciones valorativas. Por ello, interesa explorar los códigos de género y etnicidad implícitos en ello. Esto es lo que hace Steve Stern en un estudio sobre México colonial donde muestra la relación entre los códigos del poder y del género y los modos de negociación y re-elaboración. Si bien el paternalismo y el patriarcalismo caracterizaron las relaciones de poder y de género en América colonial, es necesario tomar en cuenta los estudios etnográficos e históricos sobre las dinámicas de género locales en los que se da cuenta de los espacios y modalidades de negociación. El autor también nos alerta respecto a algunas posiciones feministas de los años 70, que aplicaron mecánicamente los esquemas del patriarcalismo, y que adscribieron los mismos desempeños y prácticas a varones y mujeres de diversas clases sociales y regiones o épocas históricas.

Por otro lado, abunda la literatura que en América Latina se refiere al modo en que el *trauma de la conquista* incide en la estructuración de las identidades de género; específicamente, abunda el complejo machismo/marianismo que sintetizaría un principio ordenador de las relaciones y las identidades de género (Stevens 1977, Palma 1990, Montecino 1995). Montecino

pone el acento en que el trauma de la conquista resulta en la ausencia de una *figura paterna*; asimismo, identifica la cultura mestiza y el marianismo como un *universal* en la tradición latinoamericana.⁵ Estos trabajos aluden a estos temas principalmente en términos de los imaginarios. Otra línea de trabajos insiste en la heterogeneidad de modelos de referencia respecto a la figura paterna (Sara Lafosse 1995), o en la necesidad de tener en cuenta las múltiples tradiciones culturales que en algunos países configuran lo femenino y lo masculino (Fuller 1995). Investigaciones recientes informan además sobre el impacto de la modernización y la globalización en la estructuración de los sistemas de género en el mundo contemporáneo y la ampliación de opciones en la constitución de los sujetos; esto incide sobre todo en los procesos de autoafirmación individual y en los modelos de referencia personal y familiar.

Tomando en cuenta las anteriores anotaciones, debemos precisar que en este ensayo centraremos nuestra atención en los imaginarios —en tanto significaciones del mundo real o percibido, y como auto-representación de una colectividad—. En este nivel de representación colectiva nos interesa identificar el papel que juegan las dimensiones étnica y de género. Asimismo, en tanto que los imaginarios son parte del bagaje cultural de los individuos, nos interesa explorar cómo se resuelven las tensiones que producen el encuentro de diversas tradiciones culturales, normas y convenciones sociales y la vigencia de dichos imaginarios en la vida cotidiana actual, de modo específico, en el caso de México, nos referimos al mestizaje y las representaciones de género en la construcción nacional.

⁵ Sobre este tema han escrito no solo feministas sino académicos varones y mujeres en México y Chile. Roger Bartra menciona, por ejemplo, que Dolores Sandoval afirma que el “mexicano es un pueblo sin padre”, en el texto “El mexicano: psicodinámica de sus relaciones familiares” (1988). Bartra añade que afirmaciones temerarias como esta son parte de “un lugar común en la cultura nacional mexicana” (1996: 187).

En el caso peruano hemos revisado varios textos que provienen de la literatura y las ciencias sociales referidos a la cuestión indígena, el mestizaje y la etnicidad. A diferencia de México, no encontramos textos paradigmáticos sobre lo peruano, pero sí significativos debates entre historiadores. Por otro lado, no se abordan, de modo explícito, los nexos entre las convenciones de género y los imaginarios nacionales. A continuación reseñamos algunos de estos debates y proposiciones.

2. DIALOGANDO CON MÉXICO

Octavio Paz y Roger Bartra⁶ provienen de tradiciones intelectuales y políticas diferentes pero coinciden en poner en relieve el papel de la intelectualidad de mediados de siglo en la construcción del imaginario nacional, de *lo mexicano*. Los eventos políticos marcan la historia y la historia marca la vida de las personas, por ello, tanto Paz como Bartra encontrarán en la historia y en su dinámica, las inquietudes y los sentimientos de los mexicanos expresados en sus mitos e imaginarios. La sociedad mexicana pasaba también por cambios acelerados sobre los que era necesario dar cuenta; las élites mexicanas asistían en los cuarenta y cincuenta a las masivas migraciones a la ciudad capital y el consecuente *miedo* y desconfianza con respecto a las masas pauperizadas y la violencia que ello podía suscitar.

En México, como en otras partes de América colonial, la independencia significó cortar los lazos políticos que nos unían con España; pero es con la Reforma, a mediados del siglo

⁶ Se trata de dos libros paradigmáticos en las letras mexicanas. La primera edición del texto de Paz fue publicado en 1950, aquí usaremos una edición reciente que incluye Postdata (1969) escrita luego de los sucesos de 1968, y una conversación con Claude Fell, "Vuelta al Laberinto de la Soledad" (1975). Todas las referencias bibliográficas de Paz se remiten a esta edición de 1994. En el caso del libro de Bartra, este fue escrito entre 1987 y 1988, y la edición que aquí citamos es de 1996.

pasado, que en México se desencadena un proceso de fundación de un nuevo Estado. La independencia de las colonias españolas está atravesada de las tensiones internas entre el pueblo y las clases dominantes nativas. Estas no son capaces de poner en marcha una sociedad moderna, sino que contribuyen en muchos casos a su desintegración. Paz señala al respecto que las Repúblicas se basan en *mentiras constitucionales*.

La Reforma es considerada como la verdadera ruptura con la sociedad colonial y sobre ella se sientan las bases de la nueva sociedad mexicana. De esta manera, la Reforma consuma la Independencia otorgándole significación puesto que plantea el examen de las bases de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Con la Reforma, Juárez y su generación desencadenan un proceso de fundación de un Estado nuevo. Esta tarea concluye —según Paz— en una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo. La Constitución de 1855 y las Leyes de Reforma son la expresión jurídica y política de ello y promueven la destrucción de dos instituciones que representaban esa herencia: las asociaciones religiosas y la propiedad comunal indígena.

A la vez, la generación de 1857 afirmaba algunos principios: se sustituía el principio jerárquico de la colonia por el de la *igualdad* de todos los mexicanos ante la ley. La Reforma es un proyecto liberal de una minoría nativa e intelectual. Al fundar México sobre una noción general del hombre, y no sobre su situación real y concreta, señala Paz, “se sacrificaba la realidad a las palabras y se entregaba a los hombres de carne a la voracidad de los más fuertes” (1994: 140).

Octavio Paz sentencia al respecto que : “La Reforma es la gran Ruptura con la Madre. Esta separación era un acto fatal y necesario, porque toda vida verdaderamente autónoma se inicia como ruptura con la familia y el pasado. Pero nos duele todavía esa separación”. El nuevo Estado no estuvo conforma-

do por indios, criollos o mestizos, sino por “hombres a secas”. De este modo —agrega el autor— el mexicano y la mexicanidad se explican por la “ruptura y la negación”, así como por la búsqueda de un modo de “trascender la soledad” (1994: 96).

La Reforma niega que “la nación mexicana, en tanto que proyecto histórico, continúe la tradición colonial”. Esta negación estaría presente en el sentido común del mexicano, y se expresa en el desarraigo. Más allá de quienes postulan corrientes indigenistas, Paz afirma que el mexicano no quiere ser indio, ni español, y “no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo” (Paz 1950: 96).

La negación del pasado como la negación de la Madre están asociadas, según Paz, a la permanencia de figuras históricas de la Conquista como la Malinche y Cortés. Este es uno de los *conflictos secretos* no resueltos que el autor se propone descifrar para comprender los sentimientos de los mexicanos y para mostrar el México *enterrado y vivo* que está detrás de los mitos y arquetipos de los mexicanos.

LA MALINCHE Y LA NEGACIÓN DEL PASADO

La Malinche o Malintzin fue entregada a Hernán Cortés entre un grupo de veinte mujeres como parte de los regalos que los indígenas derrotados en las costas de Tabasco ofrecieron al conquistador. Mujer de gran belleza, fue bautizada como Doña Marina. Aunque ella colaboró con los españoles como un acto de *rebeldía* contra el despotismo de los tenochcas, la Malinche ha pasado a la historia como *traidora* a su patria, aun cuando la idea de patria no hubiera podido aplicarse a la época. Ella fue entregada como regalo, pero encarna en la memoria histórica la violación de la Conquista. Se trata de una violación en sentido histórico y carnal de las mujeres indias por el conquistador español. La Malinche se constituyó en el *símbolo de la entrega*. De este modo, los hijos de la Madre violada, los hijos de la

Malinche, son hijos de la violación. El mexicano contemporáneo al rechazar el *malinchismo* está rechazando el pasado, pero también se cierra al exterior. La Malinche tuvo un hijo con Cortés que muere combatiendo a los moros en España, pero Cortés dejará pronto a la Malinche casándola con otro de sus capitanes.

Las distorsiones de la historia van configurando los elementos de una *historia secreta* que Paz intenta descifrar en su libro *El laberinto de la soledad*. En el capítulo destinado a los *hijos de la Malinche* anota la extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la sensibilidad de los mexicanos. Paz recoge, a su vez, tradiciones previas y escritos de otros intelectuales que afirman que el mexicano, al repudiar a la Malinche-Eva Mexicana, “rompe sus ligas con el pasado”, reniega de su origen, y “condena en bloque, toda su tradición” (Paz 1994: 95).

A la vez que recibe a las mujeres indias como regalo, Cortés entrega la imagen de la Virgen con su hijo en brazos, invocando a los indígenas para que abandonen el culto a los ídolos nativos. Este intercambio simbólico y carnal vincula vírgenes-madres-violación, intercambio que dio origen, por un lado, a una estirpe de mestizos y, por otro, a una apropiación de la Virgen, no como Madre de Dios, sino como Diosa-Madre y, por tanto, fue asimilada en los antiguos cultos a la diosa de la tierra para luego aparecer como Virgen india y morena en la imagen de la Virgen de Guadalupe (Bartra 1996).

Esta dualidad Malintzin-Guadalupe encarna el arquetipo de la mujer mexicana, y correspondería a la *imagen ideal*—pero ambigua— que el macho mexicano se hace de su compañera. Bartra afirma que, aun en el mundo actual, el mexicano tiene la imagen de la madre como mujer india violada, lo cual suscita resentimientos en el macho mexicano. En cambio, venera a Cristo sangrante, y se reconoce en Cuahutemoc, el joven emperador azteca destronado y asesinado por Cortés, pero quien también lo combatió.

Con respecto al arquetipo femenino, Bartra considera que las interpretaciones de Paz sobre la relación de los mexicanos con la Malinche son contradictorias e insiste en la dualidad Malinche-Virgen de Guadalupe. Asimismo, el autor cita a representantes del mundo intelectual y literario —como Monsivais— para decir que la realidad es más rica que la literatura en tipos femeninos, y como evidencia de esta variedad se menciona a Frida Kahlo. Sin embargo, añade que tanto Frida Kahlo como Diego Rivera enriquecen con su obra y con su vida la mitología nacional sobre la muerte, la violencia, el machismo, el origen telúrico de los mexicanos, etc., (1987: 184).

LA REVOLUCIÓN MEXICANA: VOLVIENDO A LAS RAÍCES

Si la Reforma es obra de varias generaciones de intelectuales, la Revolución Mexicana, en cambio, es un movimiento con originalidad y autenticidad populares. El futuro de la nación, el sentido de lo que está por realizarse, es un regreso a los orígenes. La Revolución se convierte en una tentativa por reintegrar México a su pasado, en las palabras de Leopoldo Zea citadas por Paz, por “asimilar nuestra historia” (1994: 156). La originalidad de la Revolución está no solo en el supuesto de una edad de Oro, de un pasado mítico, que en algún momento existió, sino en la concreción de la restitución de la propiedad comunal de las tierras—el movimiento zapatista, en particular, encarnó esto de modo más claro—.

El zapatismo y el villismo —la cara sur y norte de la Revolución— eran explosiones populares con escaso poder, por eso la tendencia triunfante en Carranza desarrolla el culto a la personalidad y, posteriormente, la Revolución adopta el liberalismo que se plasma en la Constitución del diecinueve. Aun cuando el contexto internacional y el imperialismo, así como la debilidad de las propuestas intelectuales, no permiten una *normalidad histórica*, y México ingresa más bien a una ambigüedad, una en la que los nuevos jefes gobiernan con la máscara de la Revolución, la Revolución es según Paz “una inmersión de

México en su ser”, “una búsqueda de nosotros mismos”, “un regreso a la Madre” (1994: 162).

Además de este regreso a las raíces presentado como una gran novedad en la historia de México, varios estudiosos han identificado en la Revolución Mexicana otras dimensiones y significados vinculados a la vida cotidiana. De este modo, Pancho Villa no es solo un héroe de la Revolución, sino que representa la restitución de la dignidad al varón humillado de las clases subalternas —como veremos más adelante—.

PANCHO VILLA Y LA RESTAURACIÓN DE LA DIGNIDAD MASCULINA

El siglo XX fue en México un período de revoluciones en dos sentidos: por un lado, el cambio dramático del destino de la nación y, por otro, el cambio —más bien sutil— de las prácticas cotidianas y las relaciones de género que se expresan en decisiones personales, aunque estas últimas sean menos visibles y formen parte de otra *historia secreta*.

Stern afirma que los cambios drásticos que suscita el proceso revolucionario, como aquellos que se producen en la vida cotidiana, contribuyen a “desplazar el sistema de valores del régimen patriarcal” dominante en el viejo orden de las cosas. Estos cambios afectan de manera significativa las relaciones varón-mujer, así como las nociones de masculinidad y femineidad en el mundo subalterno. Stern basa esta afirmación en investigaciones sobre el México colonial en donde los conflictos y tensiones a nivel local ya se evidenciaban en relación a los “pactos patriarcales” vigentes.

En efecto, tanto en la América española como portuguesa existía una forma de dominación que combinaba la explotación de los indígenas y las clases subalternas con disposiciones de índole *paternalista*. Los *padres de la colonia* eran grandes patriarcas de familia que preservaban la línea de obediencia y de mando que garantizaba la continuidad desde la Corona español-

la, pasando por los virreyes, quienes, de modo metafórico, eran los “padres de la colonia” (Stern 1995: 12).

El patriarcalismo dominante se reflejaba en los roles prescritos para varones y mujeres. Sin embargo, estos roles, definidos por las prácticas patriarcales de los varones de las clases dominantes, a menudo se expresaban no solo en la subordinación y violación de las mujeres de las clases populares, sino también en la humillación de los varones de estas esferas sociales.

O'Malley destaca dos historias en las que se muestra que la revolución, inclusive durante los años de la guerra, fue también una sublevación de las relaciones de género (citado por Stern 1995: 327). Según O'Malley, las historias fundantes que explican el despertar revolucionario de Zapata y Villa están teñidas de la sensibilidad y rebeldía que experimentan frente a las relaciones de poder en las que se mezclan la raza con las jerarquías de género correspondientes al viejo orden. De este modo, Zapata es el caudillo de la revolución del Sur, líder emblemático de la restitución del pasado al encarnar al campesinado que se rebela. A la vez, él es testigo, en su juventud, del sufrimiento de su padre por la usurpación de las tierras del pueblo por parte de una hacienda azucarera. Pancho Villa, caudillo de la revolución del norte, sufre el dolor y la humillación de la violación de su hermana por un hacendado. Villa, al vengar esa violación asesinando al culpable, contribuye a restituir la “dignidad a los varones del pueblo”, explotados y humillados.

Esta doble dimensión, de proceso revolucionario y emancipatorio, se encuentra también en los *corridos*. Según los autores mencionados, allí se vinculan la visión de la emancipación de los subordinados con una visión de *masculinidad liberada* acompañada de devota femineidad. Los hombres de la revolución derrotan la ecuación *clase y color* en que se sustenta la humillación de los hombres, y las mujeres muestran una revitalizada solidaridad con sus *patriarcas subalternos*.

Los procesos de crisis y conflictos de negociación de las *convenciones de género* entre varones y mujeres del pueblo, que ya se venían produciendo en el México colonial —aunque de modo excepcional—, con la revolución se volverán parte de una crisis más generalizada en el imaginario cultural. Aunque el patriarcalismo no desaparece por completo —Pancho Villa, por ejemplo, aparecerá reactualizando la imagen del *macho mexicano*—, con la revolución surgen también una nueva configuración social y nuevas posibilidades para las mujeres, aun en las zonas rurales más tradicionales.

CULTURA NACIONAL Y MITOS UNIFICADORES

Los elementos que conforman los mitos unificadores fueron reelaborados por los intelectuales en la primera mitad de este siglo y se expresan tanto en la pintura como en la literatura. En ellos se combinan tradiciones locales con cánones universales. La crítica de Bartra se basa en que la leyenda del *hombre nuevo* en México se entreteje con la del *indio agachado*. El *mexicano moderno* corresponde, según el autor, a una *invención* indispensable para fundamentar y consolidar el nacionalismo del nuevo Estado de la Revolución Mexicana.

Según Bartra, el *indio agachado*, o el *pelado*, encarna a un héroe trágico, escindido, *chivo expiatorio* de culpas y frustraciones de la cultura nacional. De la tesis autodenigratoria y de la supuesta inferioridad sociocultural (no psíquica o racial), se pasa a la tesis del estereotipo del mexicano violento de la revolución. Bartra comenta críticamente que esta tesis se inspiró en Le Bon, quien afirma que el mestizaje da lugar a “un pueblo ingobernable” (1996: 110).

Bartra afirma, además, que la Revolución fue un estallido de mitos, y que en México, a diferencia de otras naciones que levantaron mitos en torno a biografías de héroes y tiranos, el más importante de los mitos es el de la propia Revolución, el cual se basa en la idea de la “fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo *mexicano* y el gobierno *revolucionario*” (1996: 188). Este

mito ofrece un espacio unificado, repleto de símbolos contradictorios pero “unificadores de valores compartidos por diferentes clases sociales”. Bartra señala que este imaginario, que ha sustentado el *nacionalismo revolucionario*, se configura porque la intelectualidad pudo recrear las sensibilidades del pueblo, y agrega que en la actualidad ha llegado a su punto crítico porque cada vez hay más evidencias de que no logra mantener la legitimidad de las injusticias y el mexicano comienza a rechazar sus mensajes (1996: 199).

Para comprender los vínculos entre mitología política y vida social, Bartra se remite, por ejemplo, a los cánones de la imaginería medieval cristiana según la cual hay una relación estrecha entre dos eventos, entre el microcosmos y el macrocosmos, que corresponde a un nivel superior de lo divino. Bartra explica cómo en el caso mexicano se ha producido una “prolongación o transposición” en el mismo sentido, pero con el Estado, que vincula vida social con estereotipos y cánones de la mitología política (1996: 198). De este modo, el estigma de la traición de la Malinche se transpone a las mujeres mexicanas contemporáneas, y el estigma del indio, al campesino y el proletario cantiflesco —parte del discurso nacional sobre lo mexicano—. ⁷

Finalmente, Bartra señala que el discurso *nacionalista* suele impedir o dificultar la relación de los mexicanos con su pasado y con la historia, puesto que ha reducido la historia a símbolos estáticos, y la uniformización de la cultura política ha acompañado al autoritarismo (1996: 199). Con estos rasgos identifica los límites de un discurso en el que los mexicanos ya no se reconocen.

⁷ Esta prolongación y transposición de estigmas sin duda operaron también en el Perú, aunque la posibilidad de formar parte de un discurso unificador ha sido puesta en cuestión no solo por diversas posiciones contestatarias en el discurso, sino en formas culturales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A pesar de las diferencias entre Paz y Bartra, ambos coinciden en reconocer que el discurso de *lo mexicano* fue funcional a la construcción del Estado nacional y la consolidación de la burocracia del PRI en el pasado. Al respecto, no podemos dejar de señalar que el caso mexicano muestra claramente el modo en que la producción intelectual de una época sustenta la tarea hegemónica de las élites políticas a través de la producción cultural del imaginario nacional.

La evolución de las ideas sobre el carácter de *lo mexicano* está ampliamente documentada no solo en la literatura mexicana, sino en estudios académicos de mexicanos y extranjeros. En ellos existe abundante evidencia de los nexos estrechos entre la cultura política y las dimensiones simbólicas de la vida cotidiana referidas a la masculinidad y la femineidad —en tanto elementos constitutivos del núcleo central de los mitos y estereotipos fundantes de *lo mexicano*—. ⁸

⁸ Aquí no hemos podido analizar la correspondencia o contradicción entre discurso y contenido del imaginario con las prácticas cotidianas, tampoco nos hemos podido detener en los cambios que se registran en los últimos años. Además, hay otras evidencias de la afirmación de Bartra sobre modificaciones en el imaginario mexicano. Carlos Fuentes, en una reciente entrevista sobre su última novela, en Cable Canal TV 22 de México, el 12 de marzo de 1999, comentaba que él podía observar en la sociedad mexicana una “transición” en lo que se refiere a varones y mujeres; de modo figurativo señalaba que “se está creando una mujer” cuya individualidad se afirma pero que es una individualidad que se alimenta de la relación con los otros. Por otro lado, J. Franco (1998), destacada estudiosa de la realidad latinoamericana, propone seguir los acontecimientos de Chiapas que podrían anunciar un proceso de reelaboración de identidades colectivas.

3. PERÚ: VISIONES Y PROYECTOS

Aunque no podemos hablar en el Perú de un imaginario nacional al estilo de *lo mexicano*, sí debemos señalar que a lo largo del presente siglo se han producido sucesivos debates sobre la nación peruana, sustentados en visiones duales o en concepciones contradictorias. Algunos elementos comunes de esos debates giran en torno a la idea de *proyecto*, expresión representativa del mensaje de Jorge Basadre, quien se refirió al Perú como *promesa y posibilidad*. Otro elemento común —no siempre explícito— es el que se refiere a la etnicidad.⁹

Como es de suponer, estos debates se desarrollaron a nivel de las élites intelectuales y políticas. Es solo desde mediados de siglo, con la emergencia de las clases populares, sus movilizaciones y liderazgos, que se amplía el espectro de estos discursos y sus propuestas. Más tarde, en medio de la traumática experiencia de guerra interna, las preguntas sobre qué somos, fuimos o podemos ser como nación tocaron nuestras fibras más sensibles —queramos o no reconocerlo— y forman parte de la experiencia vital de cada individuo.¹⁰

En lo que atañe a la producción intelectual, el diálogo entre las ciencias sociales y la historia se intensifica desde los setenta. Este diálogo era necesario y suponía una búsqueda de los nexos entre el pasado y el presente, entre presente y futuro,

⁹ Presente desde los textos influyentes de J. C. Mariátegui sobre la cuestión indígena, pasando por los escritos de J. M. Arguedas y los trabajos más recientes sobre el mundo andino y la migración.

¹⁰ Debemos advertir, para efectos de la perspectiva comparativa entre México y Perú, que sería necesario explicar algunas diferencias y semejanzas. Por ejemplo, si bien los estados de desarrollo de las civilizaciones nativas en México y Perú son similares al momento de la llegada de los españoles, los de organización política difieren, como nos hizo notar Augusto Castro en septiembre de 1999 en una conversación. Por otro lado, en este texto si bien mencionamos algunas contribuciones desde el psicoanálisis (Hernández 1991), no nos hemos detenido en otros textos desde la psicología sobre este tema, que merecen mayor atención.

la reflexión de larga duración, la indagación de la memoria histórica. En los últimos años se están dando también otros debates y cuestionamientos que nos remiten no solo a temas sino a perspectivas y concepciones en pugna, de intereses en juego, pero también a sensibilidades.¹¹ Dualidad o integración, tradición/modernidad, enfrentamiento o negociación, mestizaje y sincretismo o superposición, son algunos de los términos que continuamente se encuentran en los debates y en la producción intelectual.¹²

A diferencia del *ethos* nacional fuerte y consolidado que aparecía en el México de los cincuenta, en el Perú el *ethos* nacional era, en el mejor de los casos, una promesa y una posibilidad en una sociedad escindida.¹³ Aunque el tema del *ethos* nacional o el

¹¹ A estos reclamos se suma la poca difusión que logran algunos estudios de etnólogos o historiadores sobre la sociedad peruana que aportan nuevos ángulos a viejos debates. Logró cierta visibilidad el debate sobre la participación campesina en la Guerra con Chile, por ejemplo, pero se conoce muy poco sobre el porqué de la escasa atención que se ha otorgado a la Independencia (Remy 1995). Se ha señalado también que a pesar del avance en el conocimiento de la realidad peruana, en la década pasada los caminos para el estudio del mundo andino y la reflexión sobre la democracia ha seguido caminos paralelos (Degregori, 1995), por lo que surgió una nueva oposición, tradición-modernidad, la misma que solo en los últimos años se estaría superando

¹² No nos corresponde aquí dar cuenta detallada de la abundante pero dispersa literatura que al respecto existe pero es necesario subrayar que estamos hablando no solo de procesos que nos remiten a la construcción del Estado nacional, cuyos altibajos aparecen más o menos documentados hoy en día, sino también de la construcción de un *nosotros*, tarea a la vez racional y emocional, de análisis, auto-reflexión y auto-representación individual y colectiva, y, por tanto, nada fácil de abordar. Aunque, como advierte A. Cornejo Polar en un artículo sobre la identidad nacional (1995), las ciencias sociales tratan de producir síntesis y la literatura ofrece registros, estos registros testimoniales no dejan de albergar concepciones y propuestas.

¹³ En anteriores oportunidades hemos afirmado que la sociedad peruana pasó de ser una *sociedad escindida* en la temprana República —cuya normatividad social tenía alcances limitados—, a una realidad constituida por sujetos con

de la identidad nacional sea para muchos un problema falso o una ficción, el momento histórico en que ello se vuelve central para las naciones ha sido fundamental no solo en la constitución de un Estado sino, sobre todo, de las bases para una comunidad política que se reconoce en valores y modos de vida. Si bien los períodos de consolidación nacional no garantizan el futuro, remiten a un imaginario que moviliza y que echa raíces en los pueblos y en las personas. La indagación sobre el *ethos* nacional no equivale a la búsqueda de la *esencia*, sino de las bases del proceso de autoafirmación colectiva y de mutuo reconocimiento. Ciertamente es que un *ethos* nacional fuerte puede conducir a un esencialismo, pero, como veremos, en los altibajos de la historia peruana este nunca fue nuestro caso.¹⁴

En el Perú, por diversas razones históricas y políticas, los dos ángulos de este proceso —la construcción de un Estado nacional y la construcción de un *nosotros*— han estado disociados; su convergencia y divergencia se explican, en parte, por la heterogeneidad, pero no por una heterogeneidad en abstracto, sino por una heterogeneidad atravesada por jerarquías. Asimismo, las referencias al *nosotros* a menudo identifican signos objetivados, iconos, lo cual es de algún modo una representación simbólica del *nosotros* pero no lo define. La construcción del *nosotros* es un proceso subjetivo complejo, individual y colectivo, que pone en juego sistemas de valores, simbolizaciones, normas y pautas institucionalizadas. Por esto, en el Perú los referentes del *nosotros* han correspondido tradicionalmente a un *locus* cercano, de proximidad comunal o regional. Por esto también la república aristocrática es ajena y distante, o como la calificó Flores Galindo, es una “república sin ciudadanos”.

identidades “escindidas” en el Perú contemporáneo, con dificultades para reconocernos a nosotros mismos (Henríquez 1995).

¹⁴ En una reciente discusión sobre ética y política, hemos reconocido que en el Perú no podemos hablar de un *ethos* nacional integrado sino de un “*ethos* fragmentado”. Conversaciones con Pepi Patrón, enero 1998.

LA HISTORIA INVISIBLE

En la historia de las naciones hay momentos claves que han cumplido la función de constituirse en *mitos fundantes* que dan origen a las naciones y explican el presente. Este es el caso de la Revolución Francesa —según Furet citado por Remy—, pero también sería el caso de la Revolución Mexicana. Ambas representan transformaciones de sus respectivas sociedades nacionales, tanto en términos de los Estados nacionales como de las nuevas pautas para la vida en comunidad.

¿En la historia peruana cuáles son los momentos claves que podrían considerarse *fundacionales*, en la historia de larga duración? A pesar de las discrepancias entre historiadores y políticos en este punto habría coincidencia en señalar como tal a la Conquista. En la historia reciente, en el presente siglo, será necesario pasar revista al significado del indigenismo y de las reformas emprendidas desde el Estado populista de Velasco y el neoliberal de Fujimori, pero sin duda aquí también aparece otro hecho referencial de consenso: el trauma de la guerra interna entre los ochenta y los noventa.

El balance efectuado desde la historia oficial o desde los grandes acontecimientos ha dejado fuera usualmente al pueblo protagonista de esta historia, hombres y mujeres peruanas de carne y hueso, o nos ha brindado imágenes parciales. En las últimas décadas destacados historiadores han abordado este tema cobrando visibilidad los excluidos y marginados, permitiéndonos atisbar sus sueños, esperanzas y frustraciones, y elaborando propuestas metodológicas en la investigación histórica.

LA INDEPENDENCIA AJENA

Podemos preguntarnos con María Isabel Remy ¿por qué la Independencia no se constituye en *mito fundante*?, ¿por qué las élites políticas o económicas de la época no logran la hegemonía a partir de un discurso unitario en torno a esta gesta

nacional? Si bien en la temprana República —como señala esta autora— se propone un “nacionalismo de tipo inclusivo”, los criollos construyeron un discurso de integración de los indios, autoasignándose una labor “civilizadora”.¹⁵ El discurso criollo de casi todo el siglo XIX y parte del presente siglo fue el de la *promesa de la vida peruana*. La Independencia rompía con el pasado, pero además se presentaba como la recuperación de la continuidad con aquello que la conquista española había quebrado, el imperio incaico. Remy señala que, a pesar de ello, el discurso de los criollos no se consolidó, y desde comienzos de siglo este discurso no solo cambia, sino que de allí en adelante *nadie defiende* la Independencia (1995: 280).

Remy ha insistido en que tanto en la sociedad colonial como en la temprana República han habido procesos y discursos de integración de la población indígena —y no solo de exclusión—. En la negociación por el poder y la búsqueda de legitimidad unos y otros han manipulado símbolos reconocidos como símbolos de poder. La autora cita como evidencia, por ejemplo, el caso de Gonzalo Pizarro quien en “su guerra contra la Corona española” enarbola la bandera Inca. Así mismo, el estudio de las genealogías de Incas que analiza Natalia Majluf. A partir de cuadros coloniales que usualmente llegaban hasta Huáscar, Majluf constata que las genealogías continuaron durante la colonia con los reyes de la Corona española, en tanto que durante la Independencia integraron a Simón Bolívar (pp. 280-281).

En el presente siglo la Independencia se volvió un hecho banal; tanto para José Carlos Mariátegui como para Gonzáles Prada, con la Independencia no cambia nada o muy poco. Esta apreciación se volvió sentido común y hasta académico, la misma que será luego reforzada por los trabajos de Bonilla

¹⁵ Esta propuesta de integración difiere de lo ocurrido en otros países como —Uruguay o Chile— donde la política de exterminio de los indígenas fue seguida de una propuesta donde la República era “para unos y no para otros” (Remy, 1995: 284).

(1977) quien afirma que la Independencia fue un “regalo o imposición” de los ingleses, de este modo deja de ser “un acto nacional” y deviene en producto del imperialismo.¹⁶

Recordemos que Paz califica la Independencia mexicana de España de “mentira Constitucional”. Gonzáles Prada, con su particular ironía, dirá que la Independencia en Perú fue un cambio de “mocos por babas”, para aludir a la continuidad de la sociedad colonial. Aunque en términos generales podemos coincidir que la Independencia fue una revolución política y no una revolución social (Manrique, 1992: 206), estas apreciaciones no son suficientes para entender el porqué de la poca atención que ha merecido la Independencia; después de todo, se trata de una gesta colectiva que movilizó masas, arduos debates en las ciudades y, de algún modo, reordenó los poderes regionales en las zonas rurales del país. Aunque en la historia peruana se reconocen héroes y mártires de la Independencia, en el medio intelectual la Independencia es un tanto *ajena*.

LA CONQUISTA: ATABÁLIPA EN SU LABERINTO

“¿Cómo unos pocos se atreven a tanto?” son las palabras del Inka Atabálipa tratando de entender la audacia de los españoles que recuerda Trelles (1995); ¿cómo unos pocos pudieron imponerse sobre muchos?, se preguntan, generación tras generación, los peruanos con una mezcla de dolor y frustración por la derrota del Inka; otros callan su ignorancia y desconcierto entre el desdén y la admiración por las habilidades de los conquistadores.

La conquista fue un hecho traumático para los pueblos indígenas y es un hecho fundante de la matriz cultural de las naciones latinoamericanas del Ande. Por ello los estudiosos e historiadores latinoamericanos aluden usualmente al *trauma de la conquista* para referirse a la violencia del sojuzgamiento de los

¹⁶ Scarlet O’Phelan (1987) ha discutido esta tesis pero su trabajo no ha sido suficientemente difundido ni ha logrado mayor impacto.

indígenas y también para referirse a la violación de las mujeres indias, madres de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, la sensibilidad de los pueblos frente a estos hechos varía. Mientras que en el caso mexicano violencia y violación aparecen indisolublemente ligados, en el caso peruano, el hecho traumático presente en el sentido común es la *derrota del inca*, que se vuelve frustración y sentimiento de inferioridad de lo que somos como pueblo y como personas. La derrota del Inca se debería a la *pasividad* de los indígenas y a la *superioridad* del conquistador, blanco, barbado y extranjero, que pronto encuentra un lugar en las figuras míticas de los nativos peruanos como el anunciado Wiracocha.

No se trata de la reconstrucción de hechos históricos verdaderos o falsos, sino de los elementos constitutivos de un *mensaje simplificado* que llega a nuestros días. En diversos textos encontramos evidencia de que se va configurando un arquetipo de lo peruano en negativo (o por omisión). De este modo, el mensaje de la supuesta pasividad de los indígenas peruanos ha permeado el sentido común y los textos escolares. No es suficiente mencionar que en el Perú, como en otras colonias españolas, hubo diversas formas de resistencia y negociación; existen además evidencias que dan cuenta de la complejidad de los acontecimientos que comentamos y del desconocimiento o subvaloración de hechos ocurridos en la historia peruana.¹⁷

¹⁷ Basta mencionar, por ejemplo, los estudios que dan cuenta del contexto difícil que le tocó enfrentar a Atahualpa, quien a la llegada de los españoles se encontraba en medio de una guerra por la sucesión con su hermano Huáscar. Asimismo, recordar que en el Perú colonial, a diferencia de lo ocurrido en México colonial, se produjeron un conjunto de revueltas y rebeliones incluyendo la de Tupac Amaru (O'Phelan 1988), hechos que por sí solos serían un desmentido a la supuesta pasividad. Respecto de la derrota de Atabálipa o Atahualpa, hay que señalar que el Estado Inca habría alcanzado según algunos estudiosos su punto de saturación cuando llegaron los españoles, su dominio sobre algunas regiones era relativamente reciente (cuarenta o cincuenta años) sobre la base de pactos endebles (Trelles 1992).

Los Inkas habían tomado conocimiento de la llegada de los españoles pero las versiones eran contradictorias. Para algunos curacas locales los españoles eran *como dioses*, versión que convenía a los partidarios de Huáscar quienes habían sufrido una dura derrota ante Atahualpa y, por tanto, consideraban que los españoles encarnaban al dios Wiracocha que había llegado a ayudarlos. Es necesario añadir, siguiendo a Pease (1981), que el enfrentamiento con Huáscar no corresponde a la *guerra fratricida* y motivada por ambiciones de poder, como se afirma en la versión tradicional que nos ha llegado, sino a la crisis de la sociedad cusqueña, económica y social, suscitada entre otros factores, por la dimensión que había logrado el Imperio.

Atahualpa organiza su estrategia contando con las versiones de sus propios espías, quienes le aseguraron que los españoles *no eran dioses*, pero le brindaron una evaluación insuficiente pues no tomaron en cuenta el impacto de la caballería y la superioridad bélica de los españoles. Atahualpa va al encuentro de los españoles acompañado de miles de súbditos pero de ningún guerrero. Como recuerda Trelles, algunos cronistas afirmaban que el Inca había previsto que los españoles serían atacados en las afueras de Cajamarca después del encuentro, otros señalan, en cambio, que *ningún cristiano corría peligro*, por lo que la masacre de indios en Cajamarca era injustificable.

SOBRE HÉROES Y BATALLAS

Si nos referimos a la Conquista o a la Colonia podríamos encontrar comprensible que la divulgación de las crónicas que favorecieron a los españoles no solo haya sido mayor sino más temprana. Sabemos que los *vencedores* escriben la historia de los vencidos y el Perú no es ninguna excepción. Esto explica las distorsiones en la historia de la conquista y de la colonia; pero por qué estas distorsiones continuaron en la República.

Trelles señala, por ejemplo, que muy pocos recordamos el nombre del héroe de la única batalla que ganamos en la Guerra con Chile: Andrés Avelino Cáceres en la batalla de

Tarapacá. En efecto, las figuras de Grau y Bolognesi, caballerosidad y arrojo, son los símbolos de dicha guerra aunque como sabemos ambos son héroes de batallas perdidas sin que con ello queramos disminuir en nada sus méritos. Nos parece que en el Perú la ausencia de un mito colectivo trata de ser compensada con la construcción de mitos individuales en torno a personajes heroicos. Los héroes de la Independencia, como los de la temprana República, son recordados con respeto pero no representan la restitución del *orgullo nacional*.

Si las naciones tienden a cohesionarse cuando se enfrentan a amenazas externas, ¿por qué los triunfos no se han constituido en elementos positivos de referencia? La frase de Trelles: “¿por qué tenemos héroes en las grandes derrotas y cuando ganamos nadie es reconocido como tal?” (1992: 19), transmite la misma preocupante angustia que encontramos en Remy a propósito de la Independencia. La relevancia de estas formulaciones no está en que puedan expresar una corriente en la interpretación de la historia en el Perú, sino en que recogen preocupaciones de sentido común aún vigentes. Estas preocupaciones han dado lugar a nuevas investigaciones y revisiones de la historia entre los ochenta y los noventa. Hoy se puede afirmar que en el Perú contemporáneo las figuras de Tupac Amaru y Andrés Bello han ganado visibilidad; del mismo modo, varios estudios señalan la participación de indios y campesinos en diversas gestas nacionales.

SIGLO XX: EL PAÍS DE TODAS LAS SANGRES

En el presente siglo podemos identificar tres coyunturas cruciales respecto al debate sobre lo peruano y la construcción de un discurso nacional. Las primeras décadas estuvieron caracterizadas por el quehacer de los intelectuales regionales y el desarrollo de posturas indigenistas; una segunda coyuntura se configura en los sesenta con la emergencia de nuevos sectores populares urbanos y la puesta en marcha de las reformas velasquistas; y, por último, la coyuntura de violencia política

y el régimen fujimorista de los noventa. Las visiones duales de las primeras décadas —aparentemente poco conectadas entre sí— requieren de nuevas miradas; la fragmentación social de fines de este siglo, de nuevas visiones.¹⁸

¿Qué le queda hoy al peruano sobre *lo peruano* más allá de las profundas frustraciones históricas? ¿cuáles con los símbolos de la dignidad recuperada? Carente de epopeyas históricas, su propia vida se vuelve una epopeya, los modos en que vive y sueña, sufre y goza. Cada peruano y cada peruana debe construir su proceso de afirmación nacional, recuperar la dignidad perdida, encarnada históricamente en la violencia de la conquista o en la humillación de los poderosos.

En el siglo XX los protagonistas de la historia no pueden ya ser silenciados, sus voces e historias muestran heridas abiertas y discursos totalizantes o fragmentados. A fines del siglo XX en el Perú emergen también nuevos referentes en la cultura política peruana que no se sustentan solo en el impacto de los medios en el contexto de globalización, sino también en cambios drásticos ocurridos en las últimas décadas a nivel familiar y del país —recesión económica, terrorismo—, así como a nivel de las relaciones personales y de una conciencia creciente de derechos ciudadanos.

INDIGENISMO Y MESTIZAJE: DE INDIO A CHOLO

El Indigenismo en el Perú expresa una búsqueda de los intelectuales peruanos de comienzos de siglo, en particular de intelectuales regionales del sur andino, por resolver el problema del indio. A pesar de los matices que se puede encontrar entre los indigenistas, Mariátegui y Arguedas son los más reconocidos. Mariátegui expresa las aspiraciones de la intelligen-

¹⁸ Los peruanos hemos sido testigos de múltiples proyectos frustrados, aun aquel que estuvo más cerca de representar una *idea nacional*—el de Velasco— aparece como una frustración por la fugacidad e incomprensión frente a medidas tan radicales como la reforma agraria y la reforma educativa.

cia progresista peruana en su ensayo sobre la *cuestión indígena* y el *problema de la tierra*, donde señala que estos son los problemas fundamentales a resolver. En las ideas de Mariátegui se perfila la búsqueda de un proyecto para la transformación de la sociedad peruana.

Para Mariátegui, que había nacido y vivido en la costa peruana, el indio era el eje de la sociedad peruana, el indio varón, con *chucullo* y *quena* como lo vemos representado en las páginas de *Amauta*; era el símbolo de la identidad nacional, pero también de la humanidad. Asimismo, en Mariátegui la resolución de la cuestión indígena reclamaba una solución al problema del agro y la propiedad de la tierra, perspectiva que ha marcado muchas generaciones de intelectuales y políticos. A pesar de su sensibilidad y humanismo, *lo indígena* en Mariátegui no es un drama personal, es parte de un drama colectivo, él podría considerarse a sí mismo un *mestizo universal* como lo hemos señalado en otra parte (Henríquez 1995). Asimismo, hay que tener en cuenta que para Mariátegui la cuestión indígena como tal —en sus aspectos étnico-raciales— no fue un tema eje de su propuesta política.

Arguedas, por otro lado, ofrece el testimonio viviente y sufriente del hombre andino. Arguedas representa —más allá de sus escritos— el drama de la nación desgarrada, el desgarramiento interno. Arguedas creció entre indios, en la sierra peruana, compartiendo con el indio vivencias y sensibilidades. Su obra y su vida giran en torno a este drama, un drama personal que es también un drama colectivo, el de los peruanos por reconocerse a sí mismos, el de aquellos que cargan un mundo interno escindido, difícil de llevar a costas, en una sociedad en la que no acabamos de reconocernos en un *nosotros*.

Mariátegui y Arguedas coinciden en la centralidad del problema del indio y de la propiedad de la tierra. Luis E. Valcárcel, desde una postura radical, proponía el retorno a la República Inka, a la tierra prometida. En ellos también encontraremos la imagen de un indio doliente, cargado de nostalgia,

de un rostro difuso. El indigenismo nos proporciona un ícono: el *indio*, abstracto y homogéneo, aunque las obras de los propios indigenistas y de otros estudiosos muestran una realidad diversa y compleja.

En Mariátegui encontraremos trabajosos textos sobre el camino al socialismo a la vez que escritos sobre literatura; en Arguedas, desde novelas que pueden ser ubicadas en el campo del *costumbrismo* hasta textos autobiográficos, recopilación de mitos y tradiciones indias tales como “El sueño del pueblo”.

Mariátegui apela a nuestras conciencias con una propuesta y un discurso político socialista y humanista, y nos proporciona un *mito movilizador*, encuentra adeptos y detractores. Arguedas apela a nuestra sensibilidad, hurga en nuestras raíces para recuperar un país de todas las sangres pero también la salud psicosocial. Esto puede ser doloroso; por ello, más allá de adhesiones u oposiciones, encuentra pasión e incomprensión. Ambos han inspirado diversas vías para el cambio, desde caminos radicales y violentos hasta propuestas culturales y literarias.

Entre los indigenistas el indio era el símbolo de la nueva sociedad, pero ni el indio de los treinta ni el cholo de los sesenta pudieron constituirse en símbolos convocantes unitarios en la construcción de un imaginario nacional. El indio y el cholo cargaron con el estigma racial, fueron denigrados e injuriados en el día a día mientras que en discurso oficial se negaba el *racismo*. Marisol de la Cadena (1997) ha mostrado que en los treinta los propios indigenistas, muchos de ellos intelectuales provincianos, también eran discriminados y tratados como *cholitos y serranos*.

El indio —más allá del discurso integrador y de las propuestas intelectuales— era percibido como el extremo inferior de una sociedad profundamente estratificada, y el cholo como expresión de un polo de la sociedad moderna. Manrique ha afirmado, refiriéndose a la población indígena, que la

herencia colonial expresa una forma de relación fundamentada en una ideología de tipo racista, que supone la exclusión de los sectores mayoritarios de la sociedad peruana. Aunque en la sociedad peruana, indios o cholos eran la mayoría numérica, se les convierte en minorías (1992: 207). El autor agrega que se da aquí un curioso fenómeno que podríamos denominar la *minorización de las mayorías*, que consiste en el tratamiento como *minorías sociales* a sectores que son mayoritarios en la población peruana. Esto tiene que ver también con el carácter excluyente del Estado oligárquico peruano.

Los cholos heredan la carga negativa de los indios: pasivos, fracasados. Pero los acontecimientos sociales y políticos en que el indio se vuelve campesino, se organiza gremial y clasistamente, harán que entren en juego otras caracterizaciones: rebeldes, violentos. Estereotipos y prejuicios de unos, dificultades para la autoafirmación individual y colectiva de otros. Todo ello en medio de creciente migración pero también de condiciones de explotación y humillación que aquí no podemos detenernos a describir. En este contexto, las propuestas de mestizaje que se formulan como mecanismos de integración a lo largo de la historia republicana peruana no cristalizan.

Detengámonos un momento a analizar estas propuestas. Según Gonzalo Portocarrero (1995: 183-184) son tres las teorías del mestizaje en el Perú, las mismas que se pueden considerar propuestas de integración frente al conservadurismo. La primera corresponde al siglo XIX y se sustenta en la postura de S. Lorente, quien debate con B. Herrera. Este sostenía que en el Perú coexistían varias naciones que a la larga constituirán sus propios Estados; Lorente, en cambio, plantea el mestizaje como *occidentalización* de la cultura, el *blanqueamiento* de los cuerpos y la occidentalización de las almas. Lorente tenía ideas democráticas pero no escapa al racismo de la época. En la coyuntura posterior a la guerra con Chile y como parte de la evidente fragmentación y fragilidad de la unidad nacional y de las profundas brechas étnicas, Víctor Andrés Belaúnde y José de

la Riva Agüero formularon también propuestas de integración nacional. Belaúnde habla de la “síntesis viviente de lo indígena y lo blanco”, síntesis en la que la unidad religiosa es fundamental. Esto lleva a Riva Agüero a hablar del “alma nacional”, una suerte de esencia que todos los peruanos compartimos.

La síntesis en Belaúnde es la transculturación en el sentido de que lo europeo se transplante a América, produciendo una síntesis biológica y cultural. Portocarrero, como otros estudiosos, afirma que esta imagen pervive en las mentalidades colectivas y en los textos escolares. En el sentido común se va elaborando un mensaje sobre la superioridad de lo europeo, o de lo extranjero en general.

A mediados de este siglo surge una tercera postura, según Portocarrero, representada por Quijano y Arguedas. Ambos se distancian de la propuesta de mestizaje como occidental-transcultural, y se refieren más bien a un consumo cultural con tradición andina, a un *mestizaje sin aculturación*. Es necesario matizar estas afirmaciones y reconocer las diferencias en los planteamientos de los dos autores mencionados.

Entre los años 30 y 60 se producen cambios acelerados, el indio se vuelve campesino. Se intensifican las migraciones a las ciudades, el proceso de *cholificación* está en curso, para usar un término introducido por Quijano (1965). Según Portocarrero (1992: 84) la propuesta de Quijano es en realidad un planteamiento sobre el *mestizaje sin aculturación*, es decir, no se basa en *absorber lo occidental y negar su propia cultura*. Esta perspectiva sería compartida por Arguedas, en la medida en que supone buscar puentes para facilitar la identificación de los peruanos.

Como afirma Degregori (1995), la postura de Quijano es una reflexión sobre etnicidad y clases. Pero, además, Quijano sugiere un sujeto colectivo activo, portador de un proyecto nacional, con capacidad de hegemonizar. Aunque Quijano no ha dado continuidad en sus escritos a estas tesis, podemos señalar, según sus propias palabras, que la *cholificación* habría

fracasado y ya no es viable en los términos que él la planteó.¹⁹ Quijano, además, se sitúa distante de las teorías del mestizaje porque considera que en ellas están implícitas nociones de raza que son en realidad construcciones coloniales.

A pesar de ello, Portocarrero (1992: 196) considera que todavía podría esperarse la reafirmación de la cholificación, en el sentido de que *ser cholo* no es necesariamente *ser pobre*, por tanto, algunos cholos peruanos pueden ser cholos y ricos, los que se constituirían en una burguesía chola en un país pluricultural. De este modo, Portocarrero considera que el mestizaje es todavía una *posibilidad* y, sin embargo, debido al racismo en el Perú contemporáneo, el mestizaje todavía se vive como negación (1992: 188)

Si bien la década de los setenta ha sido considerada como un período de acumulación de conocimientos, un contexto favorable en términos de nexos entre los intelectuales y la población en general, y la andina en particular, en la década siguiente, el debate sobre el *problema nacional* nuevamente se bifurca en dos temáticas —siguiendo a Degregori—, entre quienes estudian la democracia y quienes estudian las especificidades étnico-culturales. Ello se explicaría, entre otras razones, por la desvalorización de la democracia, así como por la influencia del psicoanálisis en las miradas de larga duración sobre el mundo andino. Degregori añade que desde esta perspectiva se constata el énfasis en la alteridad, en la reconstrucción de *lo andino* (quechua-aymara) como diferente (1995: 319) y, a la vez, reaparece la oposición tradición/modernidad, Andes/Occidente, y una incapacidad para plantear una *modernidad endógena*.

Entre los trabajos que dan cuenta de los cambios progresivos de encuentro de la población andina con la modernidad, el *locus* de lo andino se desplaza del campo a la ciudad. Al respecto Degregori señala que Matos Mar y Carlos Franco han

¹⁹ Conversaciones personales con Aníbal Quijano, abril 1998.

contribuido a romper la dicotomía tradición/modernidad al relieves el peso de la migración en la configuración del desborde popular, el primero y, el segundo, al aludir a las subjetividades del migrante que constituye *otra* modernidad. Degregori, añade, por su parte, que el tránsito del mito de Inkari al mito del progreso reorienta en ciento ochenta grados a las poblaciones andinas que dejan de mirar al pasado. Este giro, según el autor, no significa *desculturación*, pues perviven elementos de ayuda mutua, festividades, ética del trabajo, etc., sobre lo cual hay múltiples evidencias y estudios.

En el campo y la ciudad surgen nuevas visiones de futuro que asimilan el mito del progreso y de la educación. El mito del progreso aparece ligado al impulso de la ansiada industrialización. El mito del progreso se expresa también en factores de atracción al modo de vida urbano y desvalorización del campo y del agro. En efecto, el crecimiento de la economía urbana a mediados del siglo veinte refuerza las expectativas y amplía las oportunidades, pero el resorte básico del progreso no está en el esfuerzo económico-productivo, sino en el *esfuerzo individual* para lo cual la clave es la educación. La educación se vuelve, así, el principal mecanismo para el logro de mejores oportunidades y, aunque las expectativas se debilitan frente a la recesión económica, la educación sigue siendo altamente valorada.²⁰

Aunque no hay en el Perú un proceso de homogeneización cultural, los discursos oficiales se refuerzan vía las instituciones —escuela, familia, iglesia— y permean el

²⁰ *Etnicidad y sociedad* han sido temas fundamentales en la reflexión sobre el país, pero como bien afirma Degregori, muchos de los trabajos han tenido desarrollos paralelos. Por otro lado, la historia se nos presenta como procesos trancos, con poca continuidad, ¿hasta qué punto se trata en efecto de los procesos históricos como tales y hasta qué punto de los estilos de aproximación intelectual? Con respecto a los nexos entre reflexión contemporánea y el pasado, destacan los aportes de Alberto Flores Galindo.

sentido común. El impacto de las contracorrientes intelectuales y políticas, aunque influyentes, parece haber estado restringido a algunos circuitos hasta mediados de este siglo. Por ello, nos remitimos a referentes de identidad negativos que van alimentando actitudes y comportamientos de modo subrepticio y que se configuran en un *complejo identitario* de lo peruano como identidad colectiva. Por otro lado, aunque la distinción entre cultura nacional y cultura popular no parece relevante en el caso mexicano según los autores consultados, en el caso peruano, sí debemos tener presente los procesos de resistencia cultural y reelaboración de sentido.

CAUDILLOS DEL SIGLO XX: VELASCO Y FUJIMORI

Además de la producción intelectual y las nociones de sentido común, debemos considerar el significado de algunos regímenes políticos. En la segunda mitad del presente siglo es necesario detenernos en el significado de las reformas de Velasco y su discurso nacionalista y en el régimen fujimorista, en las medidas neoliberales que viene aplicando, y en el impacto de la desactivación del terrorismo de Sendero Luminoso.²¹

Caracterizado como un régimen reformista y populista, el gobierno de Velasco²² puso en marcha un conjunto de

²¹ El *chino* Velasco es en realidad un cholo piurano, General del Ejército, arma considerada un canal típico de ascenso social para la clase media puesto que la Marina o la Aviación eran consideradas elitistas y altamente selectivas para reclutar sus oficiales. El *chino* Fujimori es en realidad un *nisei*, hijo de japoneses del barrio popular de La Victoria, en Lima, de clase media que se abre paso como ingeniero, primero, docente universitario, y luego, rector de una universidad nacional. Pertenecer a una familia de migrantes, y hablar el castellano con dificultad favoreció la empatía que suscitó entre migrantes provincianos en Lima.

²² Velasco era un militar nacido en Piura, reconocido en el ejército, había participado en la represión a las guerrillas del MIR en 1965. El, como otros militares de la época, representaba a una generación que creía en la necesidad de una *estrategia de desarrollo* como mecanismo de *seguridad nacional*, dicho camino permitiría evitar que haya revoluciones triunfantes al estilo de Castro en Cuba.

medidas redistributivas incluyendo la modificación de la estructura de la propiedad en el agro y en la empresa minera e industrial. En el proceso velasquista se expandió el aparato administrativo del Estado, y la tecnocracia y los mandos militares se constituyeron en activos mediadores de recursos y de una ideología nacionalista y desarrollista. A la vez que se promovía la organización popular, se combatió la *intermediación política* que ejercían los partidos.

El discurso de Velasco incluía una serie de elementos simbólicos de recuperación del orgullo nacional —se oficializó el quechua, se recuperó la vigencia de Tupac Amaru y su papel en la historia—. Asimismo, adoptó lemas como “nadie comerá más de tu pobreza” o “la tierra para quien la trabaja”, y puso en marcha una reforma educativa incluyendo la coeducación y programas de *revalorización de la mujer*.

Velasco trató de promover una mística en torno al *proyecto nacional*, y aunque dicho proyecto nacional en realidad fuera una propuesta *desde arriba*, abrió, desde nuestro punto de vista, dos compuertas claves: la conciencia de la fuerza social encarnada en la organización popular, y la toma de conciencia de la viabilidad de un proceso redistributivo aunque su vigencia tuviera corta duración. Este intento correspondía a las aspiraciones de algunas propuestas de izquierda y muchas propuestas del APRA. Mientras que la izquierda debatía respecto al apoyo al velasquismo, en la práctica las oportunidades que dicho régimen abrió a la organización popular actuaron en favor del discurso de la izquierda. En el caso del APRA, en cambio, más allá de los debates internos o el discurso público, destacados cuadros intelectuales y políticos se involucraron en la conducción del régimen e influyeron en sus decisiones.²³

Fujimori representa la política pragmática, nada mística, del neoliberalismo, la privatización de empresas incluyendo

²³ Es el caso, por ejemplo, de Carlos Delgado, del entorno inmediato de Velasco.

a aquellas antes consideradas estratégicas, y encarna la desnacionalización. La adhesión del pueblo peruano en las elecciones de 1990, en que derrota a Vargas Llosa y, luego, en 1995, poco tienen que ver con el programa económico. Al respecto hay numerosos textos que dan cuenta de los elementos simbólicos de identificación de una mayoría de peruanos, muchos de ellos provincianos y de extracción campesina, que vieron en Fujimori al migrante exitoso y trabajador, y lo sintieron más cercano que a Vargas Llosa. Luego, la derrota de la dirección senderista le dará legitimidad y el nexo con Japón el toque necesario para alimentar la *ilusión de progreso*.

Un país devastado por la guerra interna y la recesión económica es un medio favorable para el fortalecimiento de las tendencias autoritarias en el gobierno, la ampliación de los *márgenes de arbitrariedad* que los gobernantes pueden ejercer con impunidad. El pueblo que lo eligió festeja las *criolladas* de Fujimori pero la empatía inicial no es una adhesión incondicional, y a lo largo de los últimos dos años se puede observar que, aunque hay reactivación económica, la aprobación de la que gozaba Fujimori en las encuestas de opinión pública no solo fluctúa sino que muestra una sensible declinación.

Hay grandes distancias entre Velasco y Fujimori, solo un punto en común: el desdén por la institucionalización de la vida política —los partidos políticos de modo específico—. Con Fujimori se crea también la ilusión de que todos *pueden acceder al poder*. Entre Velasco y Fujimori hay veinte años de por medio y tres presidentes. Francisco Morales Bermúdez da paso a la Constituyente y a las elecciones, pero también pone en marcha las primeras medidas tendientes a desactivar las reformas de Velasco y recortar la estabilidad laboral. Belaúnde Terry pone en marcha las medidas neoliberales, y Alan García, primer presidente aprista gobierna en medio de gran inestabilidad económica y política. Asimismo, está de por medio la expansión y crisis de la izquierda, la emergencia del MRTA y la expansión del terrorismo de Sendero Luminoso.

Con respecto al gobierno aprista, debemos destacar que, a pesar del discurso indoamericano, las bases sociales del partido estaban en el norte del país; por ello, Alan García decide otorgar prioridad al sur andino buscando vínculos directos entre su gobierno y el campesinado indígena de la sierra sur, y compitiendo con la izquierda influyente en la región. Por otro lado, en un período en que las medidas liberales se expanden rápidamente, la propuesta de moratoria de Alan García no encontró eco, y la única medida drástica que toma el gobierno aprista —de nacionalización de la banca— rápidamente se deslegitima y genera gran resistencia. Los sectores de oposición se organizan entonces en torno a la figura de Vargas Llosa, nuevo líder del liberalismo conservador. ¿Qué cambia en el sentido común entre los setenta y los noventa?

A lo largo de estos años, entre Velasco y Fujimori, pasando por la nueva izquierda y Sendero, se evidencia el complejo identitario que se fue configurando soterradamente a lo largo de la República, alimentado por las élites dominantes e internalizado en las prácticas cotidianas y en la cultura popular. Aunque no hay un discurso *unitario* se puede reconocer como elementos de dicho complejo identitario: las frustraciones de la historia, el desdén frente a *lo indio* o *lo cholo*, y la desvalorización de lo nacional-indígena. Por otro lado, a mediados de este siglo, la migración y la educación se constituyen en mecanismos para canalizar expectativas; a la vez, la expansión de las masas populares y de las clases medias será un proceso a partir del cual surgen otros referentes de identidad y se reelaboran los discursos.

A continuación señalamos algunos procesos que consideramos contribuyen a poner en evidencia dicho complejo identitario (pero también pueden incidir en su resquebrajamiento):

- Un nuevo sentido de las jerarquizaciones étnicas del pasado. Tanto Sendero Luminoso como Fujimori utilizan el in-

consciente colectivo de la discriminación étnica y racial para legitimar sus discursos o su liderazgo. En el discurso de Sendero Luminoso hay además evidencia no solo de la búsqueda de representación del campesinado indígena, sino de la instrumentalización de las sensibilidades respecto de la discriminación racial.

- Reubicación en el escenario político de los sectores sociales marginales del campo y la ciudad, que en los años 70 emergían como parte activa y protagónica de proyectos nacionales populares y que en los años 90 se fragmentan.
- El proceso de ampliación de derechos y la defensa de los derechos humanos en medio de la violencia.
- Iniciativas intelectuales desde el neoliberalismo; destacan las propuestas de Hernando De Soto al promover un proyecto neoliberal y un discurso político que se sustenta en la capacidad de trabajo y empresarial del migrante autoempleado y del pequeño empresario, en la competencia y el individualismo.
- Un nuevo sentido de la migración. La aspiración no es llegar a Lima sino irse al extranjero donde habría más y mejores oportunidades para los peruanos agobiados por el terrorismo o la recesión del empleo —*el extranjero* no son solo los Estados Unidos o Europa sino los países de Asia—. Asimismo, el país se abre a los extranjeros, incluyendo el ingreso a empresas antes consideradas *estratégicas*.

Estos procesos no solo dan lugar a nuevos referentes de identificación, sino que en muchos casos obligan a debates sobre viejos temas en nuevos términos. El resquebrajamiento del complejo identitario antes aludido no ha dado lugar a un imaginario nacional unitario, ha contribuido a mostrar más descarnadamente la fragmentación y desarticulación de la sociedad peruana.

El modelo cultural de la industrialización²⁴ y la consecuente centralidad del trabajo no fue reemplazado por otro modelo al entrar en crisis. En este contexto, se produce un vacío que el discurso neoliberal pareció llenar; sin embargo, los elementos del discurso neoliberal ya formaban parte de la realidad material y de la vida cotidiana de las gentes: esfuerzo individual, relativa autonomía frente al Estado.

Las varias tradiciones culturales que convergen en el país aportan sus ingredientes de creatividad y resistencia pero en un contexto de violencia —débil institucionalidad y situaciones de emergencia constante por razones económicas y políticas, se viven estados *alterados*, en los que no solo las *reglas del juego* en el mundo económico y político se reformulan, sino también las normas de la vida cotidiana y los sistemas de valores se vuelven altamente fluidos—. En este contexto se va imponiendo una cultura política que se sintetiza en la *cultura combi*: prácticas violentas, agresividad, poco respeto a las normas y al derecho de los otros. En un mundo violento la supervivencia tiene dos caras: sobrevive el vivo (en el sentido de *avivato criollo*) y sobrevive el solidario (en el sentido de la construcción de redes comunitarias).

A nadie extrañará los cambios acelerados que se han producido en el Perú en términos del impacto de los medios de comunicación y de la globalización en las preferencias y patrones culturales. Sin embargo, las grandes distancias sociales y limitaciones económicas son circunstancias exigentes en la reelaboración que cada uno hace de sus posibilidades, sus sueños y proyectos. Por esto en el Perú se recurre también a formas tradicionales para la supervivencia que se apoyan en recursos locales o familiares. ¿Qué significa esto en términos de la reelaboración de los referentes de identificación y del

²⁴ Un estudioso francés elabora sobre el significado del modelo cultural de la industrialización en los proyectos y expectativas de los jóvenes, véase al respecto Bajoit (1995).

resquebrajamiento del complejo identitario al que hemos aludido?

LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO Y DEL NOSOTROS

En los últimos años se ha puesto atención a la construcción y reelaboración del *otro* pero muy poco al *nosotros*. Al respecto, debemos distinguir el tiempo largo de la memoria histórica, aquella que nos llega formalizada en los textos escritos y en los rituales de la tradición oral, de la temporalidad cercana, de la proximidad del ciclo de vida de las personas, del sentido común cotidiano. Estos tiempos confluyen, hay continuidades y rupturas, pero también hay reelaboración. Aquí postulamos, por tanto, que en los últimos veinte años emergen nuevos elementos y patrones identitarios, y que la distancia generacional cobra gran significación.

La conquista fue un encuentro lleno de equívocos e incomprendiones, dificultades en base a las que se configura la *relación colonial* y la construcción del *otro*. Manrique, citando a Todorov, señala que el *otro* puede ser igual, por lo tanto, se le hace idéntico, con iguales valores y debe ser juzgado en los mismos términos; o, el otro es diferente y sobre esa diferencia mal comprendida se construye una desigualdad, una relación asimétrica. La construcción del *otro* —en este caso, de los indios— por parte de los españoles es una elaboración cultural del indio, tiene en común con otros procesos de colonización la violencia del sometimiento, los valores culturales impuestos, y un profundo desconocimiento del otro. Sobre este complejo de elementos surge otra dualidad —superioridad-inferioridad— que marca ya no solo las apreciaciones de los españoles sobre los indios, sino de los indios sobre ellos mismos a lo largo de cinco siglos.

El proceso básico se ha dibujado pero sus etapas y diferenciaciones son varias. Por ejemplo, hasta fines del siglo XVIII se podía ser *indio y rico*, tanto en la Conquista como en la Independencia los indios nobles *negocian*, aunque en espacios

recortados, su legitimidad. En la era republicana indio significa también *ser pobre*. Poco a poco esta relación superioridad-inferioridad, al no ser revertida por elementos positivos de identificación, conlleva a la *negación* de una parte de sus referentes identitarios. El racismo oculto resulta en la era contemporánea en la imposibilidad de reconocerse como indígena, nativo o mestizo.

A lo largo de la República, la pasividad, la humillación, la violencia y la frustración se transforman en una no-identificación con lo nativo indígena y una negación del pasado. Esto es lo que Rodríguez Rabanal denominará “pesimismo criollo”. El estereotipo del peruano es flojo, cholo y fracasado a nivel individual, y como colectividad, como nación, no nos valoramos.

Esta historia secreta se expresa, desde nuestra perspectiva, en un *complejo identitario* que se enraíza en el sentido común y es difícil de desmontar, porque no se trata del discurso de los poderosos solamente, se trata sobre todo de sensibilidades, estereotipias. Un discurso ambiguo de *integración formal y legal* con la República y una vivencia discriminatoria, de subvaloración, de una parte de nosotros mismos.

Esto no niega el espacio de negociación que tuvieron las élites o el espacio de integración en el nivel discursivo y de movilidad social que vivieron los peruanos, sobre todo en la primera mitad de este siglo. A la vez que se daban acelerados cambios económicos y sociales, se vivía una inquietante historia secreta.

La *relación colonial* entre conquistadores e indígenas, en efecto, es la base en la que se sustenta la construcción del *otro*, en este caso de los indios por los españoles. Sin embargo, este proceso es doble: en base a la construcción del *otro* (indio y excluido), se elabora también un *nosotros* (blanco y excluyente), y ese *otro* excluido y diferente es en realidad parte del nosotros inclusivo que está por reconstituir.

Pero, debemos interrogarnos, cómo es que dicha relación colonial se reelabora con el paso de los años. Esto es algo que debemos trabajar con mayor detenimiento. Parece ser que no se trata solo de reproducción de estilos de dominación colonial entre peruanos de diversa condición económico-social, sino de una *actitud* colonial que se evidencia en las instituciones. El episodio de la resistencia de Andrés A. Cáceres a la invasión chilena en la Guerra del Pacífico, que ha sido objeto de un detallado estudio, nos permitirá, por ahora, ilustrar lo que arriba afirmamos. Como sabemos, Cáceres contó con el decidido y valiente apoyo de los indígenas de Junín, quienes lograron un breve reconocimiento en esa época. Al poco tiempo, los indígenas, antes reconocidos como “soldados-ciudadanos”, se convirtieron en los “bárbaros-otros”, señala Mallon (1995: 218). Esto no solo se refleja en el discurso oficial de los años 1890-1892, que hizo eco de las posturas de los hacendados, sino también en modificaciones adoptadas respecto al derecho al voto que desde entonces se restringió a quienes sabían leer y escribir.

Las primeras contracorrientes que se estructuran respecto de la relación colonial y la discriminación del indio son las propuestas indigenistas, con su intento de dar centralidad al indio, y, con menor impacto, las propuestas del mestizaje como sujeto emblemático de la identidad nacional. ¿Por qué ninguna de estas propuestas, en sus varias formulaciones, logra hegemonía y se expresa en el sentido común?

La hipótesis que ofrecemos es que a lo largo de la República se va configurando el *complejo identitario* en el que confluyen varios elementos de referencia negativos, de lo indio, primero, luego del cholo y del mestizo. Como hemos señalado antes, César Rodríguez Rabanal habla del *pesimismo criollo*. Esto quiere decir que si uno solamente se identifica con la parte blanca, si uno rechaza las otras partes de sí, que están asociadas a lo indígena, que están asociados a lo cholo y que pueden ser desde vinculaciones familiares hasta rasgos físicos o costum-

bres, si uno rechaza todo esto y trata de sobreidentificarse con lo criollo y lo blanco, lo que va a suceder es que uno va a tender a tener una imagen muy pesimista del país. “Un discurso según el cual en el Perú estamos fregados, con los indios, con los cholos, no podemos hacer nada porque son brutos, son flojos [...] y, junto con el pesimismo criollo, la imposibilidad de identificarse con el país”, como explica Portocarrero. En sus indagaciones, Portocarrero encuentra testimonios que ponen en evidencia la presión familiar entre estudiantes e intelectuales de clase media para *sobreidentificarse* con lo blanco y lo occidental, escondiendo o negando su lado indio o cholo, al respecto hay que destacar las palabras de un estudiante que apuntó que “todos tenemos la mancha india” (1992: 188).

De este modo se va elaborando un *nosotros* en el sentido común que tiene lugar en la trastienda, en las prácticas diarias, en el mundo de las vivencias, en lo más íntimo. Se trata de laboriosos procesos individuales que a cada peruano le toca experimentar pero que se desenvuelven en contextos específicos favorables o desfavorables, como parte de períodos históricos que pudieron otorgarle relevancia o descuidar completamente estos problemas.

Por otro lado, Remy (1995: 292) advierte la necesidad de no caer en fáciles interpretaciones. Menciona que se puede constatar, no solo en el discurso histórico sino también en los datos de encuestas, la distancia entre el discurso de confrontación y la vivencia de integración. Para ello se apoya en datos de una encuesta de IMASEN que muestra un alto porcentaje de población que responde “Sí” a la pregunta: ¿cree Ud. que hay racismo en el Perú?, y un alto porcentaje que responde “No” a la pregunta: ¿ha sido Ud. objeto de discriminación racial? Al respecto Remy critica la interpretación que se hace de estos datos en el sentido de que la “gente se avergüenza de reconocer” la discriminación que sufre e insiste de nuevo en dejar la opinión como tal y la vivencia como realidad —y no al revés—.

Además del trabajo intelectual de los indigenistas y de otros como Arguedas y Quijano, que actuaron como contracorrientes de lo que aquí hemos denominado complejo identitario, debemos señalar como elementos de referencia positivos el discurso y la práctica del movimiento popular, sus organizaciones, liderazgo y capacidad de acción protagónica, así como los referentes de identidad clasista, aunque en ellos el tema de la identidad nacional y de la etnicidad fue escamoteado. En los últimos años la lucha por la defensa de los derechos humanos y los derechos de las mujeres han significado también procesos de valoración personal y autoestima; asimismo, algunos estudios sobre la mentalidad popular muestran elementos propios de autovaloración. Estos referentes positivos no han tenido un desarrollo lineal, sino que se desenvuelven en medio de períodos erráticos progresivos y regresivos, incluyendo la gran inestabilidad política e inseguridad de los últimos diez años.

CÓDIGOS E IMAGINARIOS

En la reflexión intelectual como en el discurso político y en el sentido común referidos al tema de la identidad nacional, la etnicidad es una constante aunque su formulación y contenido difieran, al punto de ser referentes positivos o negativos. Como hemos señalado líneas arriba, en algún momento de la historia el peruano al igual que el mexicano niega sus raíces, niega parte de sí mismo y de su pasado, pero, a diferencia del mexicano, no niega a su *madre*, mantiene una relación con la *madre* (madre-tierra o madre afectiva). El trauma de la conquista no suscita el que se denigre a la mujer-madre violada.

En el caso mexicano, la Revolución fue un momento que marca la recuperación de las raíces. En el Perú este proceso de recuperación ha sido fragmentario y progresivo con avances y retrocesos. En términos generales, sin embargo, en el Perú de los años 90 no se puede ignorar el peso que la jerarquización étnica ha tenido y todavía tiene, pero será necesario examinarla

a la luz de otros ejes de diferenciación como la desigualdad social y la pobreza.

Por otro lado, al revisar las perspectivas conceptuales y políticas, un trabajo reciente de Marisol de la Cadena, sobre la influencia europea en los intelectuales peruanos de comienzos de siglo, señala que estos se refieren a la etnicidad con un cierto esencialismo cultural, como un modo de rechazar el biologismo y, con ello, sin querer, contribuyen a eludir el tema racial.²⁵

Señala Oliart que entre fines del siglo pasado y comienzos del siglo XX se producen las normas y las reglas de la nueva nación, incluyendo los estereotipos raciales de grupos *no blancos*. Esto formó parte del esfuerzo de la élite limeña para redefinir las relaciones sociales e implementar un nuevo orden luego de la guerra de caudillos (1995: 74), lo cual facilitó también “el reforzamiento de ideas acerca de las diferencias entre la élite limeña y el resto de la ciudad y del país”, de este modo la élite republicana se presenta como *superior*. Con respecto a la relación entre etnicidad y género, si bien las diferencias raciales son construcciones sociales, estas no siguen necesariamente los supuestos occidentales tendientes a *feminizar* al varón. En el Perú se negaban ciertos atributos a indios y negros, tanto respecto de la masculinidad como de la feminidad, cuando estos eran contrastados con los paradigmas “superiores” del hombre blanco y de la mujer limeña (Oliart 1995: 84).

Desde otro enfoque, en un ensayo reciente, Ortíz afirma que el racismo es más declarativo genérico que concreto y cotidiano, más social y económico que biológico, y que entre nosotros el *mestizo* es una categoría *más cultural que biológica*. El autor afirma, asimismo, que en la reflexión sobre el individuo en el Perú, él prefiere hablar del individuo “andino”, según la tendencia antropológica contemporánea, antes que de indio o

²⁵ Marisol de la Cadena expuso estas ideas en conferencias en la Universidad Católica, noviembre 1997.

serrano que tienen una connotación prejuiciosa. El individuo andino, según Ortíz, tiene identificaciones personales con su pueblo de origen y su familia, se trata de “espacios idiomáticos más que de identificaciones personales idiomáticas[...]” (1998 : 3-4). Por otro lado, dicho autor señala que raza es un término que viene de tradición inglesa en su sentido biológico, y que la real académica recoge dos sentidos: el de casta o especie, y el biológico y étnico-cultural (1998: 33).

DE FELIPILLO A TUPAC AMARU

En el Perú no hay una Malinche, hay un Felipillo. Felipe es un joven indio que sirve de intérprete a los españoles en su encuentro con Atahualpa. Este personaje que hacía de traductor ha sido asimilado en el lenguaje popular de tal modo que se acostumbra decir *felipillo* al traidor.

A este personaje se añade la imagen de *indio sumiso* que se elaboró en torno a la supuesta pasividad de los nativos indígenas en la Conquista y de la cual ya hemos hablado. Por último, está muy presente en la memoria histórica y en el sentido común la guerra fratricida entre Huáscar y Atahualpa. Felipillo en realidad era un nativo de una etnia en el norte del país que estaba a favor de Huáscar y en contra de Atahualpa. Francisco Pizarro lo encuentra en el mar, y se lo lleva a España y allí aprende a hablar el español. Aunque fue un colaborador de los conquistadores y obtuvo beneficios por ello, murió trabajando a favor de los nativos en Chile al comprobar la explotación y maltratos de que fueran objeto los indígenas.

Como vemos, se trata de personajes masculinos derrotados, sumisos y entre los que ronda la traición. Un conjunto de imágenes estereotipadas que no siempre corresponden con los hechos. Puesto que la estereotipia es una forma cristalizada de códigos que se elaboran y re-elaboran, el trabajo de análisis debe mostrar los elementos que la sustentaron y deformaron.

En Perú como en México las mujeres indias y nobles fueron entregadas como parte de las alianzas con los españoles, este fue también el caso de la compañera de Francisco Pizarro quien tuvo con él dos hijos y a quienes pocos recuerdan. La violencia y violación de la conquista no estigmatiza a la mujer-madre india, tampoco pone en cuestión el orgullo del varón indio puesto que estas formas de alianza eran comunes en la época; más bien el hecho traumático radica en la vinculación entre la violencia de la conquista y el origen bastardo de los peruanos. El mestizo no puede reconocerse como tal porque el padre le niega su reconocimiento o, aun en el caso que fuera reconocido, no logra su ubicación en la estructura jerárquica colonial. ¿Qué está en juego detrás de la bastardía? El origen cuenta no solo con respecto a las relaciones interétnicas, uniones entre blancos e indios, por ejemplo, sino que el origen cuenta para efectos de la herencia y para ubicarse en la estructura jerárquica de la sociedad colonial. Vínculos familiares y vínculos de poder están entrelazados y, por lo tanto, los códigos que norman las relaciones y uniones siguen las pautas de los códigos del poder. La experiencia de vivir entre dos mundos se refleja en la angustia y zozobra de Garcilaso de la Vega, además de mestizo, descendiente de la *panaca* de los Incas.

Pero ¿en qué momento se acentúa la *desvalorización* y negación de sus propias raíces entre indígenas? Esto debe haberse producido después de la rebelión de Tupac Amaru cuando le son negados los privilegios a gran parte de las élites indígenas, hecho acentuado luego con la República. La nobleza inca tenía sus prerrogativas hasta la Revolución de Tupac Amaru, momento en que finalmente las pierde y las élites nativas son descabezadas.

Esta rebelión nos muestra a un Tupac Amaru acompañado de Micaela Bastidas. En la historia como en el imaginario ambos están unidos y tienen un reconocido estatus: héroe y heroína; pero será solo con Velasco que se recupere a Tupac Amaru como símbolo nacional. En efecto, Velasco reemplaza

en Palacio de Gobierno el cuadro de Francisco Pizarro por el de Tupac Amaru y con ello visibiliza la rebeldía indígena. No hay que esperar mucho para que de modo espontáneo aparezca también como parte de esa simbología la india rebelde al lado del indio rebelde.

En la sociedad peruana nativa la india está visible, como *warmiqa* forma parte de la unidad varón-mujer, de la pareja, en una relación de complementariedad que no está solo definida por los roles que desempeña, sino sobre todo por el orden social que representa. En la cosmovisión andina la mujer y el varón son dos partes de una misma unidad, los géneros no constituyen una relación de opuestos—como en la cultura occidental— sino de complementos. Debemos advertir que en el Perú contemporáneo la relación de complementariedad no significa necesariamente armonía, puede haber conflicto y cooperación, complementariedad y asimetría, que se expresan en las relaciones concretas de pareja y que algunos estudios sobre familia en el mundo rural han señalado.

En la tradición pre-hispánica las mujeres ejercían funciones de autoridad, como curacas o caciques. Además, en los mitos pre-hispánicos los personajes femeninos tienen visibilidad. Este es el caso del mito fundador del Imperio Inca, por ejemplo. Según la versión más difundida hay una pareja fundadora, Mama Ocllo es la mujer encargada de la agricultura y las actividades domésticas, y Manco Capac es el varón fundador portador de la vara. En otra versión del mismo mito, como reliev Rostworowski (1995), quien aparece portando la vara fundante es Mama Huaco, mujer guerrera. A diferencia de los arquetipos de género de la cultura occidental organizados en torno a una dualidad varón-mujer, en el caso de la mitología indígena hay evidencia de dos arquetipos femeninos. La mujer indígena se fue constituyendo poco a poco como guardiana de la autenticidad, depositaria de la traición, mediadora con los *Apus*. Más aún, algunas figuras míticas como la Pachamama—divinidad de la tierra— se feminizó y se hizo equivalente a la

madre tierra. Rostworowski señala, además, que en la mitología hay un predominio del binomio madre/hijo y de las relaciones hermanos/hermanas.

¿Cómo se reelaboran estas tradiciones en el Perú colonial y en la República, al punto que las mujeres van perdiendo visibilidad pública y se distancian de los circuitos del poder, por un lado, y a la vez se mantienen en las tradiciones indígenas y en el sincretismo religioso? En el Perú del siglo veinte las mujeres del campo se han incorporado al mercado, van a las ferias, se desplazan en diversos escenarios y han hecho un aprendizaje de diversos códigos sociales y culturales.

En lo que se refiere al Perú colonial, no hay heroínas, hay santas y hechiceras. En la colonia las mujeres pierden visibilidad porque los códigos dominantes prescriben su *encierno*, su *recato*. A la vez emerge una doble moral: la respetabilidad de los pudientes y la lascividad del pueblo.

En toda América Latina los códigos del honor/pudor van dando forma a las convenciones sociales respecto a las uniones legítimas, a las virtudes que la religión exalta, y a los códigos de género que sustentan el patriarcalismo y el machismo, lo permitido y lo prohibido. A pesar de que la conquista y la colonia imponen tradiciones culturales como las mencionadas, la capacidad de hegemonizar y homogeneizar los patrones de conducta y de pautar las tradiciones cotidianas en los pueblos nativos es relativa. En algunas naciones como en el Perú estos códigos conviven con otras tradiciones indígenas como es el caso del *servinacuy*. Asimismo, a pesar del estigma de la bastardía y de la condición de hijo ilegítimo, la práctica del concubinato es muy extendida, y hace pocos años fue reconocida por la ley peruana.

Por otro lado, en el México colonial, S. Stern encontró que los códigos de honor/pudor, eran re-elaborados localmente. De este modo, sin cuestionar los principios del patriarcalismo, se negociaban “pactos patriarcales” entre varones y mujeres que

ampliaban las posibilidades de las mujeres localmente. El estudio efectuado por Stern tiene evidencias precisas sobre las modalidades de resistencia, negociación e iniciativa de las mujeres para ampliar los recortados espacios que los patriarcas les asignaban.

En las relaciones cotidianas entre varones y mujeres en el Perú, así como en los patrones culturales que norman la vida familiar, han incidido diversas tradiciones, como señalamos anteriormente, por lo que la incidencia de la conquista, como hecho traumático en términos de la ausencia del padre, tendría tanta relevancia como la tradición indígena de la sierra sobre la pareja andina y la relación de complementariedad varón-mujer. Rostworowski relievra, además, cómo la *ausencia* del padre podría también explicarse en parte por el predominio de la relación entre hermanos y de la línea de herencia en el complejo sistema de parentesco prehispánico.

Los códigos de género del discurso político exaltan al varón, héroe de la guerra, pero no al machismo, más bien a un cierto *paternalismo*. Los héroes que los peruanos miran con respeto, además, son exaltados por su caballerosidad, arrojo o entrega; es el martirio, la entrega de sus vidas, lo que se admira. Esto ocurre en efecto con los héroes de la independencia, pero sobre todo de la Guerra con Chile —desde Bolognesi hasta Grau—.²⁶

¿Qué significa esta asociación entre héroes y derrota, la sensibilidad frente al martirio es acaso expresión de pesimismo? Es posible que haya una dosis de pesimismo, pero sobre todo

²⁶ Francisco Bolognesi se inmola en el Morro de Arica, y Grau muere sin abandonar el Huáscar. Grau, marino y piurano, es además recordado por su caballerosidad al derrotar a Prats, militar chileno, y al escribir una carta a su viuda en que le expresa sus sentimientos y respeto. Solo en los últimos años se ha recuperado con fuerza la figura carismática de un caudillo, Andrés A. Cáceres, militar que expresa la resistencia y que congregó también apoyo de diversos poblados de la sierra.

hay frustración. Esta dosis de frustración y pesimismo probablemente nutre la memoria histórica, pero queremos subrayar que además hay otros elementos: el sacrificio puede ser vano, pero al evocarlo se muestra sensibilidades humanas, vínculos sociales antes que mensajes de venganza. Cierto es que entre nuestros abuelos y padres había un sentimiento de descontento y desconfianza que un dicho popular recoge: “¡ay mamita los chilenos!”, pero la desconfianza frente a los vecinos del sur no fue materia de un proyecto revanchista, en todo caso los estados de alerta de los gobiernos militares obedecían a visiones estratégicas y búsqueda de equipamiento antes que a una convocatoria nacional para desencadenar sucesos militaristas.

En la vida diaria hay machismo, pero, como en el caso del racismo, discurre por canales subterráneos; no aparece en los discursos. J. C. Mariátegui es uno de los pocos intelectuales que a comienzos de este siglo presta a atención al problema de la situación de las mujeres en dos artículos de poca difusión. En ellos apela a las nuevas sensibilidades que las mujeres pueden aportar y elabora sobre sus ideas humanistas. En este sentido debemos anotar que las obras de pioneras como Flora Tristán y Clorinda Matto de Turner, si bien logran cierto reconocimiento, son voces excepcionales que quedan relegadas a un segundo plano.

En México, en cambio, a lo largo de la historia están explícitamente presentes los códigos de género, clase y etnicidad. A pesar de la secularización de la reforma y como un modo de afirmación del orgullo nacional, la figura del *macho mexicano* y mestizo, está presente en el discurso y en el sentido común. En el Perú, aunque no se exalta el machismo, sí se exalta al *tenorio*, al enamorado, se permite la doble moral de los hombres y se prescribe obediencia de esposas a esposos. En el imaginario expresado en los íconos oficiales están presentes los héroes de guerra. En los últimos años existen numerosos artículos sobre el modo en que algunos personajes, héroes individua-

les de nuestra historia, han sido representados con rasgos occidentales a la vez que se minimizaban sus rasgos indígenas o de raza negra.

Además de la violencia física y de las vejaciones que los indígenas sufrían, varones y mujeres, se ejercía una violencia simbólica contra *lo indígena*. Por esto Gonzáles Prada, al escribir sobre el Perú como país mestizo, afirma que los que se creen puros son acomplejados y reconoce la fragmentación y el racismo en la vida cotidiana. En un poema “El Mitayo”, publicado después de su muerte, Gonzáles Prada afirma que “[...] el blanco no tiene corazón y el indio va a ser siempre oprimido, hasta que decida tomarse la justicia en sus propias manos” (Portocarrero, 1992). Estas palabras no son solo declarativas, recoge el pensamiento y temores de la clase política de la época ante una eventual guerra de castas, ante la rebeldía indígena.

PROVINCIANOS: EL PODER DEL DISCURSO Y EL DISCURSO DEL PODER

La migración ha sido desde las primeras décadas de este siglo un componente del crecimiento urbano, pero el migrante era mirado con recelo, muchos de ellos quechua-hablantes disimulaban su origen. Mientras que los políticos se preocupaban sobre cómo retener a los migrantes en el campo, ellos se organizaban en agrupaciones provincianas y restituían vínculos familiares y redes de solidaridad en las ciudades. Solo en los últimos años la migración interna ha sido considerada por los estudiosos como uno de los procesos más relevantes para la comprensión de la sociedad peruana, no solo porque ello incide en la configuración de nuevos sectores populares urbanos y en la sociedad de masas, sino también porque ello supone un proceso cultural que va más allá de los migrantes directamente involucrados —no olvidemos que ya en los setenta más del cuarenta por ciento de los limeños era de origen provinciano—.

El peruano de hoy no es el indio ni el mestizo sobre el que escribieron los intelectuales de los años treinta, es más bien el “provinciano” que añora su tierra y que tuvo que enfrentar viejas humillaciones y nuevas precariedades, pero que evidencia en los noventa una creciente afirmación de su identidad provinciana. En la Lima de hoy, según la encuesta de Apoyo, más del treinta por ciento reconoció que su lengua materna era el quechua. En el discurso sobre *lo peruano* los migrantes aparecen tratados de modo ambiguo, a veces como parte del proceso de integración y otras como marginales. Y es que el discurso sobre los migrantes fue un discurso elaborado desde el poder, como si se tratara de *los otros*, aunque los que detentaban el poder también fueran migrantes. Mientras que el discurso *clasista* de décadas pasadas pierde fuerza, en la última década surgen nuevas perspectivas; por un lado, el de las personas y sus derechos: la promesa de la ciudadanía (Degregori 1986); y por otro, el de las personas y su inserción productiva: la promesa del otro sendero (De Soto 1986).

Es necesario tener presente que no son los provincianos en Lima sino los que siguen en sus regiones, los de *tierra adentro*, quienes elaboran un discurso sobre los *limeños* y que construyen un *nosotros* referido a sus comunidades locales y regionales. Primero correspondió a los intelectuales regionales llamar la atención sobre el centralismo limeño. Mariátegui está preocupado por el poder de los gamonales y no elabora sobre las reformas de Estado que supone la descentralización. Es en los escritos de Emilio Romero donde se abordan estos problemas. Entonces, la aspiración por la descentralización no era solo un reclamo al Estado concentrador de poder y recursos sino — como lo señala J.C. Mariátegui — un *sentimiento* ante el abandono de los pueblos del interior del país. Este resentimiento provinciano se convirtió en protesta organizada en los setenta, cuando la reforma agraria creó un vacío de poder regional al liquidar las bases de la oligarquía terrateniente. Sectores medios, profesionales, trabajadores del Estado y dirigentes de gremios re-

gionales se constituyeron en líderes regionales, sus lugares de referencia eran las principales ciudades, y elaboraron proyectos regionales de desarrollo y propuestas de descentralización. La puesta en marcha de muchas de estas iniciativas requería la confluencia de voluntades, estabilidad política y visión de futuro, madurez de la clase política nacional y de los liderazgos regionales. No entraremos aquí en detalles pero más allá del peso de la recesión económica de los ochenta y de la violencia política de las últimas décadas, el discurso sobre el *nosotros* en las regiones, aunque no se abordaba de modo explícito, formaba también parte de la disputa política.

El discurso que se procesa desde las regiones se centraba en la identificación de objetivos de desarrollo y/o de exaltación de identidades locales o regionales. Se explicita la composición de la vanguardia que lidera las movilizaciones y se apela a la comunidad política local, pero la puesta en práctica de un *nosotros* local encuentra muchas dificultades. En parte, estas se sustentan en las grandes distancias sociales y en las diferencias étnico-culturales locales, pero también en el encono de la clase política local que alimenta ambiciones y disputas partidarias. Las disputas políticas, inicialmente entre el APRA y la Izquierda en algunas zonas del norte y sur andino, se vuelven cruentas cuando interviene Sendero (Renique 1991), a ello hay que agregar los efectos perversos de la militarización y el narcotráfico y el MRTA en diversas regiones del país.

En el Perú de los setenta las iniciativas regionales eran un componente más de las diversas manifestaciones del movimiento popular cuya base social provenía del proceso de modernización e industrialización del país en décadas previas (Henríquez 1986). Como otros estudiosos han señalado, el discurso clasista y las tendencias obreristas desdibujaron el papel de la etnicidad en la identidad popular.

Además, las movilizaciones regionales de fines de los setenta son principalmente urbanas y de sectores medios. Aun

en el caso de las movilizaciones campesinas que se desarrollaron entre los cincuenta y los sesenta el énfasis estuvo puesto en el carácter clasista y sindicalista del mismo. Aunque se levantaran símbolos del mundo campesino, como lo hiciera Velasco con la reforma agraria, el peso de los dirigentes campesinos de aquella época como líderes nacionales era muy restringido. Por ello destaca Hugo Blanco, dirigente político de las movilizaciones campesinas del Cusco, que luego de años de prisión es elegido miembro de la Asamblea Constituyente en 1979 .

Por otro lado, en el debate político se reconoce la desarticulación y fragmentación social del país, lo que se expresa en una propuesta de gobierno regional con representaciones elegidas por sectores sociales adoptado en la Constitución de 1979, incluyendo comunidades campesinas y nativas de la selva, proceso que será rápidamente revertido. Mientras las iniciativas y movilizaciones regionales de los setenta se debilitan, y el sentimiento aristocrático de lo limeño pierde vigencia, el orgullo provinciano se va afirmando. Las experiencias diversas de gestión municipal, los nuevos liderazgos de barrios constituyen espacios de socialización y afirmación.

Por otro lado, en medio de violencias y de intolerancias se recupera el valor de la diversidad, el tema del racismo y la discriminación emerge desde sensibilidades ocultas y, se debate abiertamente al respecto. Estos debates difieren de las formas que ello toma en otras sociedades en que pueden estar vinculados a la religión o al territorio: en el Perú las desigualdades sociales están siempre presentes y matizan el color de la piel.

Como habíamos señalado anteriormente, lo limeño cimentado en un imaginario aristocrático y criollo ha perdido vigencia, en la medida en que también Lima como ciudad fue abandonada a su suerte y mostró el lado horrible que ya había anunciado Sebastián Salazar Bondy. Antiguos y nuevos limeños se apropian del espacio urbano, se trata de una convivencia

sin pactos, atravesada de medias palabras y reconocimientos parciales, transgresiones y reelaboraciones, puesto que en el Perú de cada día es más difícil ignorarse mutuamente.

Entre la hiperinflación del período de Alan García y el *fujishock* de los años 90, así como la intensificación del terrorismo entre 1990-92, los habitantes de Lima experimentaron no solo la inseguridad respecto de la economía familiar sino el miedo y la tensión frente a la violencia de cada día. Entre la gestión municipal del alcalde izquierdista Alfonso Barrantes, quien inició el programa del Vaso de Leche y en cuyo período se vieron por primera vez pasacalles en la Plaza de Armas, y el acercamiento entre los municipios de Villa El Salvador y Miraflores para protestar conjuntamente contra los atentados terroristas, pasaron diez años.

Luego de una década de sombras la ciudad aparece renovada; hay signos exteriores de recuperación urbana, aunque la pobreza continúa, la ciudad despierta de un período de letargo, más consciente de la diversidad pero con sus traumas a cuestas.

Por otro lado, desde las regiones, el Estado y el poder eran considerados con cierta externalidad e identificados con un área geográfica: Lima en la costa central, y con un estereotipo: el limeñismo. Estas percepciones siguen presentes. Lima no es hoy el emblema del criollismo, es más bien una ciudad de provincianos y el limeñismo es hoy una identidad en crisis, en reelaboración.

Cierto es que los sueños de la clase política peruana miraron al extranjero, estuvieron de espaldas a las regiones sobre todo a la sierra; Lima enclavada en la costa, era eje de la economía exportadora. ¿Hasta qué punto ha cambiado esto? La visión centralista y concentradora de la clase gobernante ha cambiado poco, aunque los rostros pueden ser distintos y las raíces múltiples. Muchos provienen del Perú profundo pero

una vez instalados en el centro del poder no fomentan mecanismos para compartirlo.

Los debates sobre el mundo andino corresponden principalmente a preocupaciones de la intelectualidad sobre la construcción nacional, pero ni el mundo andino ni la Amazonía han sido pivotes de los sueños de una Patria indígena.

El que los asuntos regionales sean temas recurrentes de intensos debates y movilizaciones es evidencia de que la cuestión nacional sigue siendo un tema vigente, aun en la era de la globalización. De algún modo estos acontecimientos van en la dirección de la construcción de la sociedad nacional y la institucionalidad correspondiente, pero por cierto aún de modo errático. Otros textos han relevado el papel del movimiento popular (Tovar 1989, Ames 1981) o del movimiento campesino en diversos momentos históricos.

MATERNALISMO Y MILITARISMO EN UN PAÍS DE CHOLOS

En el Perú de fines del Siglo XX se perfila otra fuente innovadora en el discurso nacional (además del discurso regional): las voces de las mujeres. Se trata de voces ligadas *al día a día*, voces de mujeres populares que cobran visibilidad en torno a problemas de la vida cotidiana y la supervivencia de las familias, pero también voces de mujeres de clase media, trabajadoras y profesionales que cobran visibilidad en torno a la necesidad de afirmarse como personas.

Estas voces que surgen de la periferia, en los noventa se encuentran en el centro de los problemas económicos y políticos: lidiando con el hambre y con el terrorismo. Esto no solo les da visibilidad y reconocimiento por parte de otros sectores, sino que también las vuelve objetivos políticos.²⁷ Una de estas

²⁷ Nos referimos aquí a un proceso amplio de inserción creciente de las mujeres en la vida social y política, que se había iniciado a mediados del presente siglo con la expansión de la educación, y la experiencia masiva de organizaciones de base de mujeres desde fines de los setenta, así como la

voces fue la de María Elena Moyano, asesinada por Sendero Luminoso en febrero de 1992, había sido reconocida meses antes como el personaje del año por un diario nacional. A su muerte su figura se vuelve un símbolo nacional entre propios y ajenos, a pesar de su militancia izquierdista, desde el Presidente Fujimori hasta partidos de derecha le rinden homenaje como mártir de la guerra.

Este reconocimiento tiene un gran valor simbólico, aglutinador, se reúne en ello dos elementos: madre-patria, mujer-comunidad; y aunque se trata de un valor simbólico, María Elena se vuelve el único personaje de este siglo que parece encarnar un símbolo unificador y convocante a nivel nacional. Aun cuando no ha habido intencionalidad política en la construcción de un mito, su figura mantiene cierta vigencia —sobre todo en el medio urbano—. ²⁸

Mujer negra y pobre, madre y compañera feminista, líder comunal y autoridad edil, militante de partido, María Elena encarna los referentes múltiples del mundo contemporáneo, identidades en positivo a partir de lo cual ella proyecta los valores que dieron legitimidad a las organizaciones de mujeres: solidaridad, trabajo comunal, organización popular y afirmación de sus derechos como mujer y como persona para expresar su voz discrepante.

De este modo, aunque el complejo identitario construido sobre referentes negativos se proyectó de lo indio a lo

profesionalización de mujeres de sectores medios y la emergencia de corrientes feministas. Entre ellas hay que destacar las voces de las mujeres organizadas del mundo popular urbano y campesino, ellas se vuelven el símbolo de resistencia al terrorismo y su discurso se vincula a su condición de madres luchadoras sociales y protectoras de la vida. Véase al respecto Lora (1986), Guzmán y Pinzás (1995) y Miloslavich (1993).

²⁸ Se ha construido un monumento en Villa El Salvador donde ella fue Teniente Alcaldesa, se ha filmado una película y en encuestas recientes de CALANDRIA (1998) aparece como un personaje reconocido por la opinión pública entre otras personalidades políticas y artistas de TV.

provinciano pasando por lo cholo, se elaboran otros referentes parciales, que no tienen aún el carácter de mitos unificadores pero que tienen vitalidad y vigencia local, que se nutren de una sociedad diversa: la provincia en acción, las redes solidarias.

Otro referente en positivo es el que surge de las prácticas de las mujeres organizadas en los barrios populares y en las zonas rurales que se constituyen en el sostén de una sociedad fragmentada y en la base de la recuperación social. Frente a ello encontramos la inacción o los intentos de cooptación de parte del Estado respecto a su papel en la integración y unificación nacional en esta década, sin tener tampoco la capacidad de encarnar al nuevo Estado pluricultural que las sociedades ansían en la actualidad.

Los referentes de identidad arriba aludidos corren discretamente en registros paralelos al discurso de la clase política y al de muchos círculos intelectuales, y muestran un lado de la realidad nacional diferente al que pintan el caos y la balcanización del país, o los términos de los autores de la República Embrujada o de la Utopía Arcaica.

Se podría analizar —de modo exhaustivo— qué dicen los políticos e intelectuales hoy, pero sería necesario analizar también por qué lo dicen, puesto que la revisión de los discursos y los imaginarios nacionales busca identificar los ejes de los procesos de autoreflexión y autorepresentación. No podemos desconocer los vínculos entre realidad material y simbólica, experiencia personal y colectiva, que están actuando; pero sí podemos señalar que la construcción cultural de identidades e imaginarios tiene su propia lógica y debe ser examinada con detenimiento desde otras perspectivas. En este sentido, un ángulo complementario a esta lectura podría surgir de las miradas ancladas en las expectativas personales, entre el *sueño por la casa propia* y el *sueño por el negocio propio*, tomar en cuenta los legítimos proyectos personales de autoafirmación individual, detenerse en los cambios intergeneracionales y sus horizontes culturales.

En lo que concierne a María Elena, ella ha trascendido como *madre coraje* pero el maternalismo implícito en esta imagen no corresponde necesariamente al *modelo mariano* ni al *modelo de supermadre*, atribuidos a las mujeres de los setenta en América Latina. En efecto, el marianismo, como sabemos, se refiere a la exaltación de virtudes espirituales, tiene como referente a la Virgen María y ha sido sin duda una de las corrientes más influyentes en los modos de vida de las mujeres en nuestros países, pero sobre todo de las mujeres del mundo urbano. En el caso de la noción de *Supermadre*, se trata de un arquetipo característico de las mujeres de la élite política en los setenta, difundido a partir de un estudio de Elsa Chaney quien encontró que la maternidad constituía no solo un modelo en la vida cotidiana, sino un referente en el quehacer político en el que las mujeres se proyectaban como madres de la patria.

En el caso de las mujeres dirigentes de barrios, como María Elena, aunque la base de su experiencia organizativa surja de su condición de madres y de la prolongación de sus actividades domésticas en las organización de comedores y de vasos de leche, sus referentes de autoidentificación giraban también en torno a su condición de vecinas y dirigentes. Ellas fueron crecientemente adquiriendo experiencia en la gestión comunal y afirmándose como personas, sin negar ni descuidar su condición de madres, mujeres y esposas. Es por esto que afirmamos que lo que observamos en el Perú contemporáneo está más cerca del *maternalismo político* que del marianismo. El maternalismo político se apoya en el reconocimiento de que a partir de la socialización de las mujeres en el *cuidado del otro*, los valores asociados al rol maternal y de cuidado se proyectan a la vida social y política (Chodorov 1978, Gilligan 1982).

El maternalismo no es nuevo. Los psicólogos reconocen, desde hace mucho, que el proceso de socialización es diferencial entre varones y mujeres, lo que suscita actitudes diferentes respecto de la maternidad y paternidad. Por otro lado, la maternidad nos remite a umbrales de misterio muchas

veces simbolizado y mistificado en mitos y leyendas, y se asocia a los mitos de origen. Siendo un imaginario fundante, el maternalismo se nutre de diversos elementos tradicionales y modernos, experiencias individuales y colectivas de las nuevas generaciones. Consideramos que el maternalismo como elemento constitutivo de los imaginarios y, del modo en que se observa en la sociedad peruana, tiene signo positivo. Debemos agregar, que el maternalismo admite variaciones interculturales —como diversos estudios de feministas, antropólogas y psicoanalistas han señalado—, y que en términos de referente de identidad personal el tema merece mayor atención del que hasta ahora ha tenido en el país.²⁹

El maternalismo social que encontramos entre las dirigentes de barrios se expresa en actitudes solidarias, en esfuerzos colectivos; a la vez, la autovaloración personal puede tener como referente la maternidad, la condición de dirigente o ambos. Consideramos que el maternalismo, como elemento constitutivo de los imaginarios, y del modo en que se observa en la sociedad peruana, forma parte de los referentes de identidad con signo positivo. ¿Cómo se ha reelaborado el sentido de este maternalismo de modo tal que coexiste y se reproduce como parte de procesos en los que también se expande la conciencia de derechos individuales, y la aspiración por realización personal?, es algo que solo podemos responder de modo preliminar. Desde nuestro punto de vista, esto se debería al modo en que confluyen dos lógicas de violencia: la de la guerra

²⁹ En el Perú, algunas investigaciones han abordado el tema de la maternidad y el marianismo, este es el caso de F. Santisteban (1985) y Ureta de Caplansky (1988). Asimismo debemos señalar que el tema reaparece, en los últimos años, en las monografías de estudiantes de género y de sociología, este es el caso de Tesania Velasquez (1997), pero también de Arturo Granados sobre masculinidad y paternidad, y de Maritza Paredes sobre marianismo, que lamentablemente no están disponibles. Por otro lado, desde la literatura debemos destacar el aporte de Cecilia Esparza (1999) sobre la figura del *padre* en Vargas Llosa.

interna y la de la vida cotidiana. Tener que lidiar con situaciones precarias como la descrita requiere de todos los recursos emocionales y familiares posibles, a la vez que se producen rápidos y muchas veces dolorosos aprendizajes de los derechos individuales y colectivos. Por cierto, será necesario estudiar con mayor precisión los ejes —o modelos— de referencia de las mujeres de diversa condición social, en el campo y la ciudad, así como el sentido pragmático y las relaciones clientelares que se reproducen entre las nuevas generaciones.

Entre los ochenta y los noventa el horror de la guerra y los ritos de la misma invadieron nuestras vidas. Sin darnos cuenta se fue perdiendo la noción de que nos encontrábamos en situaciones totalmente límites. Lo que ello significa para el ciudadano común y corriente se refleja en la emigración, la angustia diaria y la violencia cotidiana; lo que ello significa entre los propios miembros de las instituciones armadas y policiales lo estamos observando hoy en las modalidades de violencia delincriminal organizada, en el deterioro de la moral cívica de los militares, y en la corrupción.

Los militares, aunque suelen recurrir al *ejercicio legítimo* de la violencia en contextos de guerra, se volvieron el lado oscuro de este proceso. Las instituciones públicas —incluyendo las militares— no solo defienden la patria sino que deben garantizar la seguridad ciudadana. A lo largo de esos años la población no tuvo este apoyo institucional, se sucedieron violaciones de derechos humanos, torturas. A la vez que se exaltaba el heroísmo y los triunfos militares, se mostraba poco respeto por la vida.³⁰ En el sentido común, *lo militar* ha sido visto con des-

³⁰ Las Fuerzas Armadas en el Perú usualmente consideradas mecanismos de ascenso social y de prestigio, han sido parte interesada y activa en la historia política del país en golpes militares o confrontaciones entre caudillos. Debemos agregar, que en la década de los setenta, desde el Centro de Altos Estudios Militares levantaron también el tema del “proyecto nacional”. En lo que corresponde a esta década, cabe destacar la figura de Ketín Vidal, general de policía a quien correspondió capturar a la

confianza. los tanques no eran parte de la vida cotidiana sino de eventos excepcionales, lo cual por cierto no tiene que ver con que los golpes de Estado sino con la percepción de situaciones *alteradas* aunque frecuentes. En la vida cotidiana de las personas estaban instaladas otras prácticas —la violencia interpersonal, la agresión sexual, el insulto, el racismo y la discriminación, la violencia contra las mujeres y las violaciones de niños—.

En medio de la guerra y el terrorismo estas dos lógicas de violencia se cruzaron y nos encontramos inmersos en un tejido de relaciones violentas cotidianas e institucionales, violencia psicológica y violencia armada, la amenaza de palabra y el golpe furtivo, el miedo a la vuelta de la esquina, las pesadillas y la angustia. Una experiencia que vincula militarismo, guerra y violencia cotidiana.

Los estudiosos del *militarismo* han explicado que dicho término se refiere a una ideología en que *lo militar* se vuelve prioritario con respecto a otras esferas de la vida social, económica y política. Esta fue la experiencia de los peruanos entre los ochenta y los noventa. Una situación que la mayoría no buscó ni aplaudió pero con la que tuvo que convivir. Circunstancias que permitieron a los promotores de la violencia desplegar todos sus artificios. Otro componente del militarismo es la convicción de que la violencia es una *solución legítima* para todo tipo de conflictos, y de que las armas son una prolongación de la virilidad.

Por ahora, podemos afirmar a modo de conclusión que en el Perú de los setenta no había mitos unificadores pero sí mitos movilizadores desde la sociedad. En el Perú de los noventa, a pesar de la fragmentación social y del repliegue del Estado, algunos referentes colectivos siguen teniendo vigencia

dirección nacional de Sendero, su desempeño dio prestigio a su institución mostrando ecuanimidad y tacto, por lo que a pesar de que fuera removido de su cargo, goza de reconocimiento en la opinión pública.

como el de la identificación local y regional, la colaboración solidaria y la organización. Pero también hay otros nuevos, como la afirmación del valor de los derechos humanos, de las instituciones democráticas y de la vida. No configura ello un imaginario ni una utopía, pero sí podemos decir que son referentes positivos de identificación que las nuevas generaciones articularán en discursos y mitos aunque sea parciales —tal vez no sobre *lo peruano* pero sí sobre la peruanidad en la cultura política nacional, en modos concretos de convivencia—. Cómo se conciliarán las crecientes expectativas de realización personal y de autovaloración individual con las posibilidades reales que la sociedad ofrece, cómo cristalizarán las expectativas de una convivencia digna en la cultura política nacional, son algunos de los retos que tenemos por delante.

ANOTACIONES FINALES

¿Podemos hablar de un imaginario nacional en el Perú? ¿Cuáles son los elementos de dicho imaginario, de *lo peruano*? Creíamos conocer la respuesta por anticipado, la constatación de que no hay una sino varias visiones de país, no uno sino varios imaginarios. De pronto, nuestro trabajo cobró un nuevo giro, la fuerza de la *negación*, de la *ajenidad*, de la desvalorización de lo nacional —todo lo cual no es nuevo para los peruanos— fue articulándose y cobró forma en un *complejo identitario nacional* de referentes negativos. ¿Por qué los referentes positivos de identidad perdieron valor y prestigio, cómo surgen otros referentes de identidad positivos en la historia reciente?, son algunas de los temas y planteamientos que emergen en el texto. La utilidad de este trabajo radicaría entonces en contribuir a mostrar los elementos del *complejo identitario de lo peruano* —y así sumarnos a otros esfuerzos en esta línea—, pues es necesario reconocer su existencia para poder desmontarlo, decodificarlo y también para poder superarlo.

Asimismo, esperamos haber contribuido a identificar procesos y agentes de la autoreflexión colectiva, las imágenes

que registra nuestra memoria, evidenciando el papel de los intelectuales y políticos, y de los propios actores sociales, en la construcción de los imaginarios. En los últimos años, los temas de discriminación por género, racismo, etnicidad y violencia han merecido creciente atención con un cierto énfasis en las diferencias más que en las desigualdades, y, sin embargo, lo peruano aún está atravesado por jerarquías sociales en su simbología. Del mismo modo, el tema de la cuestión nacional, que en el debate político peruano se asocia con la reflexión sobre el Estado-nacional, y que el discurso neoliberal en América Latina ha recluso entre los temas del pasado, encuentra en otras regiones del mundo vitalidad renovada. Se trata de reflexiones en torno a procesos derivados del fundamentalismo religioso o étnico, nacionalismos emergentes, o cambios en los sistemas políticos a raíz de los nuevos marcos de integración internacional —incluyendo las posiciones democráticas de autoridades locales por el descentralismo—.

En el Perú, los dilemas de la sociedad nacional están implícitos en las propuestas regionales como parte de sus sensibilidades y no solo de su discurso; un eje sustantivo de esos dilemas se relaciona con la construcción de una comunidad política. Por otro lado, podemos decir que la experiencia de las mujeres, a nivel urbano y rural, se desenvuelve principalmente en escenarios comunales. A propósito hablamos de *comunalidad* y no de *comunitarismo*, una distinción necesaria en que el *locus* es el lugar del reconocimiento.

Al iniciar este trabajo nos propusimos precisar algunas ideas que nos sirvan de contexto para abordar una tarea de más largo aliento, destinada a elaborar una visión retrospectiva sobre el Perú. Ahora este ensayo ha cobrado una dinámica propia y seguramente lo ampliaremos trabajando, de modo más sistemático, las miradas locales y regionales, las de las nuevas generaciones, y las ideas referidas al maternalismo y militarismo. Como toda tarea con ambiciones, solo puede ser colectiva, y como todo conocimiento, solo puede ser acumula-

tivo. Nuestra aspiración es formar parte de un diálogo abierto en torno a estas inquietudes.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, José María. *Todas las Sangres*. Lima: Editorial Horizonte, 1985.
- ALFARO, Rosa. *De la conquista de la ciudad a la apropiación de la palabra*. Lima: Ed. TAREA, 1987.
- AMES, Rolando. "Movimiento popular y construcción de la democracia". En Pease, Henry y otros (comps.). *Democracia y movimiento popular*. Lima: Desco, 1981.
- BARRIG, Maruja y Amelia FORT. *La ciudad de las mujeres: Pobladoras y servicios. El caso de El Agustino*. Lima: CENTRO/SUMBI, 1987.
- BAJOIT, Guy y Abraham FRANSSSEN. *Les jeunes dans la compétition culturelle*. París: Ed. PUF, 1995.
- BASADRE, Jorge. *Perú problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional, 1978.
- BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía, identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo, 1996.
- BIONDI, J. y E. ZAPATA. *Representación oral en las clases de Lima*. Lima: Universidad de Lima, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Sur La Télévision*. París: Liber, 1996.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese. "De Empédocles a Tunupa: evangelización hagiografía y mito". En BOYSSE, T. (ed.). *Saberes y Memorias en los Andes*. Lima: CREDAL-IFEA, 1997.
- BONILLA, Heraclio. *La Independencia en el Perú*. Lima, 1977
- BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: IAA, 1988.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquet, 1983
- CORNEJO POLAR, Antonio. "Literatura Peruana e Identidad Nacional, tres décadas confusas". En

- COTLER, Julio (ed.). *Perú Problema*. Lima: IEP, 1995, pp. 293-302.
- COTLER, Julio. "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú". En COTLER, Julio (ed.). *Perú Problema*. Lima: IEP, 1995, pp.153-197.
- CHANEY, Elsa. *Supermadre, la mujer dentro de la política en América Latina*. México: FCE, 1983.
- CHANADY, Amarill. "La hibridez como significación imaginaria". Ponencia presentada en LASA Guadalajara, México, abril 1997.
- CHORODOW, Nancy. *The reproduction of mothering*. S.d., 1978.
- CHORODOW, Nancy. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Mass.: Yale University Press, 1989.
- DE BARBIERI, Teresita. "Los ámbitos de acción de las mujeres". En HENRIQUEZ, Narda (ed.). *Encrucijadas del saber, los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: PUCP, 1996.
- DELGADO DIAZ DEL OLMO, César. "Género y ficción". BARRIG, Maruja y Narda HENRIQUEZ (eds.). *Otras Pielés*. Lima: PUCP, 1995, pp. 35-50.
- DEGREGORI, Carlos Iván. "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú". En COTLER, Julio (ed.). *Perú 1964-94. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP, 1995, pp. 303-332.
- DEGREGORI, Carlos Iván. "El aprendiz de brujo y curandero de chino. Etnicidad, modernidad y ciudadanía". En DEGREGORI, Carlos Iván y Romeo Grompone. *Elecciones 1990. Democracia y redentores en el nuevo Perú*. Lima: IEP, 1991.
- DEGREGORI, Carlos Iván y otros. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP, 1986.

- DE LA CADENA, Marisol. "Las mujeres son más indias". *Revista Andina*, n.º 1, 1991, p. 7-48.
- DE LA CADENA, Marisol. "El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú". Inédito, 1997.
- DESOTO, Hernando. *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Ed. El Barranco, 1986.
- ENLOE, Cynthia. "Feminists Thinking about, War, Militarism and Peace". EE.UU.: Clark University.
- ESPARZA, Cecilia. "Padre y Patria, la pregunta por los orígenes en *El Pez en el Agua* de Mario Vargas Llosa". En SILVA SANTISTEBAN, Rocío (ed.). *El Combate de los Angeles*. Lima: PUCP, 1999.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: IAA, 1987.
- FRANCO, Carlos. *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*. Lima: CEDEP, 1991.
- FRANCO, Jean. "Latin American Intellectuals and collective identity". *Social Identities*, n.º 3, 1997.
- FULLER, Norma. "En torno a la polaridad marianismo-machismo" Arango, L y otros (eds.). *Género e identidad*. Bogota: Universidad de Colombia, 1995.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- GILLIGAN, Carol. *In a different voice*. S.d., 1982.
- GUZMAN, Virginia y Alicia PINZÁS. *Biografías compartidas, redes sociales en Lima*. Lima: Flora Tristán, 1995.
- GUARDIA, SARA B. *Mujeres Peruanas, el otro lado de la Historia*. Lima: Imp. Huascarán, 1985.
- GOLTE, Jurgen. "Nuevos Actores Culturas Antiguas". En Cotler, Julio (ed.). *Perú 1964-94*. Lima: IEP, 1995, pp.135-148.

- HERNANDEZ, MAX. *Memoria del bien perdido*. Lima: IEP, 1993.
- HENRIQUEZ, Narda. "La sociedad diversa, hipótesis sobre la reproducción social". En PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: PUCP, 1995.
- HENRIQUEZ, Narda. "Notas y Tesis sobre los movimientos regionales en el Perú". En Ballón, Eduardo. (ed.). *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*. Lima: DESCO, 1986.
- LORA, Carmen. *Creciendo en dignidad, movimiento de comedores autogestionarios*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-IEP, 1996.
- MALLON, Florencia. *Peasant and Nation, the Making of Postcolonial Mexico and Peru*. USA: California Press, 1995.
- MANRIQUE, Nelson. "Discriminación social y racismo en el Perú de hoy". En MANRIQUE, Nelson y otros (eds.). *Quinientos años después, ... el fin de la Historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 179-198.
- MANRIQUE, Nelson. "Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo". En *Tiempos de ira y amor*. Lima: DESCO, 1990, pp. 47-76.
- MANRIQUE, Nelson. *La Piel y la Pluma, Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: CIDIAG/Sur, 1999.
- MARIATEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Minerva, 1957.
- MARIATEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*. Lima: Minerva, 1973.
- MILOSLAVICH, Diana. *María Elena Moyano: en busca de una esperanza*. Lima: Ed. Flora Tristán, 1993.
- MONTECINO, Sonia. "Identidades de Género en América Latina, mestizajes, sacrificios y simultaneidades". En Arango L. y otros. *Género e Identidad*. Bogotá: UNC, 1995.

- MONTECINO, Sonia, M. Dussuel y A. Wilson. "Identidad femenina y Modelo mariano en Chile". En *Mundo de Mujer, continuidad y cambio*. Santiago: Ed. CEM, 1988, pp.501-522.
- MONTOYA, Rodrigo y otros. *La sangre de los cerros. Urqukunapa Yawarmin. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: CEPES-Mosca Azul-UNMSM 1987.
- NUGENT, Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Ebert, 1992.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *El individuo andino contemporáneo*. Lima: PUCP, 1998.
- OLIART, Patricia. "Temidos y Despreciados: Raza y Género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ (eds.). *Otras Pielas*. Lima: PUCP, 1995, pp. 73-88.
- O'PHELAN, Scarlet. "El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y el Alto Perú". En *Independencia y Revolución 1780-1840*. Lima: INC, 1987.
- O'PHELAN, Scarlet. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas, 1988.
- PALMA, Milagros. "Malinche: El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza". En PALMA, Milagros (ed.). *Simbólica de la Femenidad, Colección 500 años*. Quito: s.d., 1990.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1994.
- PEASE, Franklin. *Los Últimos Incas del Cusco*. Lima: Editores P.L. Villanueva, 1981.
- PORTOCARRERO, Gonzalo "Ajuste de cuentas: cuatro años de TEMPO". En *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: SUR/TAFOS, 1993, pp. 9-37.

- PORTOCARRERO, Gonzalo. "Discriminación social y racismo en el Perú". En MANRIQUE, Nelson y otros (eds.). *500 años después...el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 179-198.
- QUIJANO, Aníbal. "El movimiento campesino en el Perú y sus líderes". *América Latina*, n.º 4, 1965, pp. 43-64.
- QUIJANO, Anibal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1980.
- REMY, María Isabel. "Historia y Discurso Social. El debate de la Identidad nacional". En COTLER, Julio (ed.). *Perú 1964-94*. Lima: IEP, 1995, pp. 275-292.
- RENIQUE, José Luis. *Los Sueños de la Sierra, Cusco en el siglo XX*. Lima: CEPES, 1991.
- ROSTWOROSKI, María. "Visión andina pre-hispánica de los géneros". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ. *Otras Pielés, Género, Historia y Cultura*. Lima: PUCP, 1995, pp.1-14.
- RODRIGUEZ, César. *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1988.
- ROMERO, Emilio. *El Descentralismo*. Lima: Tarea, 1987.
- RUDDICK, SARA. "Mother Men's Wars". En *Maternal Thinking Towards a Politics of Peace*. Mass. 1995, pp.141-159.
- SANTISTEBAN, Friné. "Ser madre en un contexto de opresión". En Lora, Carmen y otros. *Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación*. Lima: Bartolomé de las Casas, 1985.
- SARA-LAFOSSE, Violeta. "Familias peruanas y paternidad ausente, una aproximación sociológica". En PORTOCARRERO G. y M. VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: PUCP, 1995.
- SCOTT, Joan. "El género, una categoría útil para el análisis histórico". En AMELANG, James y Mary NASH

- (eds.). *Historia y Género*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, 1990, pp. 23-56.
- STEVENS, Evelyn. "El marianismo". En PESCATTELLO, (ed.). *Hembra y Macho en Latinoamérica, Ensayos*. México: Ed. Diana, 1977.
- STERN, Steve. *The Secret History of Gender, women, men and power in Late Colonial México*. North Carolina: U. North Carolina Press, 1995.
- SOTO, Ricardo. "La Identidad Huanca en Debate". Ponencia en el SEPIA, Huancayo 1997.
- TRELLES, Efraín. "Perfil de la Conquista. Cajamarca Revisitada". En *500 años después...el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp.15-54.
- TOVAR, Teresa. *Velasquismo y movimiento popular: otra historia prohibida*. Lima: DESCO, 1989.
- TWANAMA, Walter. "Cholear en Lima". *Márgenes* n.º 9, 1992, pp. 206-240.
- URETA DE CAPLANSKY, Matilde. "María y las invariantes femeninas", trabajo presentado en la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima, 1989.
- VARGAS LLOSA, Mario. *La Utopía Arcaica*, México: FCE, 1996.
- VARGAS LLOSA, Mario. *El pez en el agua: Memorias*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- VARGAS VALENTE, Virginia. *El aporte de la rebeldía de las mujeres*. Lima: Ed. Flora Tristán, 1989.
- VELASQUEZ, Tesania. *Balance Bibliográfico sobre la Maternidad desde la teoría psicoanalítica y con un enfoque de género*. Trabajo monográfico. Lima: Diploma de Estudios de Género, PUCP, 1997.
- VILLAVICENCIO, Maritza y Margarita ZEGARRA. *Del silencio a la palabra, mujeres peruanas en el siglo XIX y XX*. Lima: Centro Flora Tristán, 1992.

DE LOS AUTORES

Luis Jaime Castillo

Arqueólogo, Doctor en Antropología en la Universidad de California, Los Angeles. Director de Promoción y Desarrollo y Profesor de Arqueología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro de la Comisión Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Cultura. Ha realizado diversos trabajos de investigación arqueológica destacando como Director del Proyecto San José de Moro.

Daniel del Castillo Carrasco (1965 - 2000)

Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica del Perú, estudios de doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Bilbao en España. Miembro del Taller de Estudio de las Mentalidades Populares (TEMPO). Entre sus publicaciones se encuentran, "Lo masivo en el proceso cultural peruano", en *Los nuevos Limeños*, (1993) "La autobiografía en el Perú contemporáneo" en *Márgenes*, (1994). En colaboración con Manuel Iquíniz "Materiales para pensar la descentralización educativa" (1995) y "La era de la soledad" (1996).

Marisol de la Cadena

Antropóloga, Doctora en Antropología por la Universidad de Wisconsin - Madison. Profesora de Antropología de la Universidad Carolina del Norte (USA). Ha publicado en el Perú y en el extranjero diversos estudios y artículos entre ellos "Decencia y Cultura Política: Los indigenistas del Cusco en los años veinte" (1994) y "Las Mujeres son más Indias".

Ulla Sarela Holmquist Pachas

Arqueóloga, museóloga, magister por la New York University. Se desempeña como profesora del Departamento de Humanidades, sección de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Obtuvo su bachillerato con la Tesis: El Personaje Mítico Femenino en la Iconografía Mochica (1992). Ha realizado excavaciones en San José de Moro, 1991 y estuvo a cargo del Diseño e Implementación de Módulo de Exhibición “La Sacerdotisa de San José de Moro”, 1998. Curadora de Exposición: “La Ceremonia del Sacrificio: Batallas y Muerte en el arte Mochica”, Museo Larco 2000.

Narda Henríquez

Socióloga. Candidata a Doctora en Sociología por la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales, París. Profesora de la Universidad Católica en la especialidad de Sociología y en el Diploma de Estudios de Género. Ha publicado en el país y en el extranjero sobre ciudadanía, movimientos de mujeres y políticas sociales.

Fanni Muñoz Cabrejo

Socióloga, Doctora en Historia por el Colegio de México. Es Profesora de la Unidad de Post-grado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y colaboradora del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú y miembro del Taller de Estudios de las Mentalidades Populares (TEMPO). Ha publicado trabajos de historia cultural así como estudios en educación, entre ellos “El Vuelo del dragón, La Cultura del Opio en la Lima del Novecientos”, en *Allpanchis*.

Carmen Mc Evoy

Doctora en Historia Latinoamericana y Ciencias Políticas, Universidad de California - San Diego. Autora de varios libros y publicaciones, entre ellos *Un proyecto Nacional en el Siglo XIX: Manuel Pardo y su Visión del Perú*, (1994), *La Utopía Republicana: Ideales y Realidades en la Formación de la Cultura Política Peruana, 1871-1919* (1997) y *Forjando la Nación: Ensayos de Historia Republicana* (1999). En la actualidad se desempeña como profesora asistente en la University of the South-Sewanee, Tennessee.

Marcel Velázquez Castro

Bachiller en Derecho y Diploma de Estudios de Género por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Estudios de Postgrado en Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Primer premio de los Juegos Florales José Martí el año 1995, en el género ensayo; Premio de Investigación Homenaje a la Generación del 98 (1998). Es uno de los directores de la revista de literatura Ajos & Zafiro y ha publicado artículos en *Lexis*, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, *Alma Mater*, *Hydra*.

Teresa Vergara Ormeño

Historiadora y antropóloga. Se desempeña como profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado diversos artículos sobre historia rural y el sistema colonial en revistas especializadas y un ensayo titulado "Hombres, tierras y productores. Los valles comarcanos de Lima (1532-1650)" (Lima 1997).

Imagen y palabra se ofrecen en este libro para reconciliar nuestro pasado con nuestro presente, para desentrañar los misterios del icono mochica, contrastar discursos sobre nación, etnicidad y género, analizar códigos de poder y sexualidad en distintas épocas de la historia peruana. De qué otro modo, habríamos de comprender el pasado y nutrir nuestras visiones de futuro, sino develando las claves que los símbolos nos ofrecen, trascendiendo el encantamiento de la imagen que seduce?

En este libro se reúne una selección de textos de historiadores, arqueólogos, sociólogos y antropólogos en los que se pone en evidencia la compleja interacción entre subjetividades y estructuras, estatus social y etnicidad, registros sobre la vida cotidiana y sobre la historia política nacional, la vida del común de las gentes y de las élites, los discursos de moralidad y decencia, nación y nacionalidad. En ellos hay un diálogo implícito sobre la relevancia de las nociones de género, aunque estará claro al lector que hay diversos modos en que ello cobra significación.

En cierto modo este libro hurga en nuestras raíces y ofrece un retrato de familia, de algún modo también forma parte de un proceso de autoreflexión de los que escribimos estas líneas, pero sobre todo reúne un conjunto de estudios y ensayos que animan el diálogo interdisciplinario y plural necesario en el mundo académico pero también en el conocimiento entre peruanos.