

Compiladora: Narda Henríquez

Castillo / Del Castillo

De la Cadena / Holmquist

Mc Evoy / Muñoz

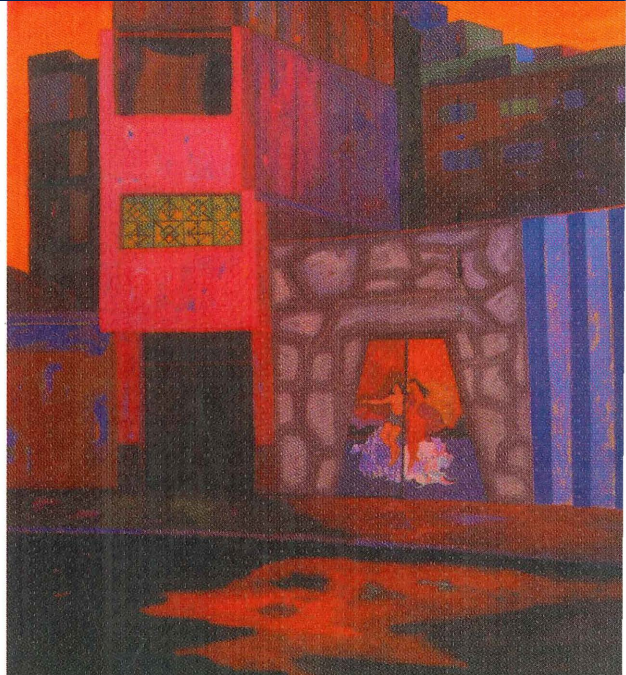
Vergara / Velázquez

ESTATUS SOCIAL, GÉNERO  
Y ETNICIDAD EN  
LA HISTORIA PERUANA

# EL HECHIZO DE LAS IMÁGENES

## Capítulo 7

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 2000



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

# LA DECENCIA EN EL CUSCO DE LOS AÑOS 20: LA CUNA DE LOS INDIGENISTAS<sup>1</sup>

*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

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> La decencia — una manera de reformular los códigos de honor coloniales—, fue primariamente considerada como una *alta moralidad innata*.

<sup>4</sup> 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 tendencia 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.<sup>5</sup> Dentro de este estrato superior (compuesto por comerciantes extranjeros, hacendados, y por comerciantes y prestamistas peruanos de otras ciudades) el

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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

<sup>8</sup> *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).<sup>9</sup>

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,

<sup>9</sup> 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”.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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

<sup>10</sup> “Corona fúnebre de Romualdo Aguilar”, Biblioteca Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Cusco 1924).

<sup>11</sup> *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.<sup>12</sup>

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

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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

<sup>13</sup> 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”.<sup>14</sup>

Como muestra esta estampa, la supuesta perfección de un caballero le permitía autorepresentarse como una víctima de desafortunadas circunstancias provocadas por sus subordinados.<sup>15</sup> 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

<sup>14</sup> “La verdad sobre el hecho desgraciado de la calle Aronés” (*El Sol*, 18/01/1921, p. 3).

<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

## 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

<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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”.<sup>18</sup>

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

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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”.<sup>19</sup> 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

<sup>19</sup> 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”.<sup>20</sup> 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 placentas 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

<sup>20</sup> *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.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> 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”.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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

<sup>22</sup> En “Sepelio del Dr. Antonio Lorena: Dr. Luis E. Saldívar” (1932: 6).

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Edificado sobre premisas amplias, el indigenismo moderno estaba lejos de ser monolítico; por el contrario, se trataba de una construcción

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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-

<sup>26</sup> 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).<sup>27</sup> Pero a diferencia de los

<sup>27</sup> 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* en 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.<sup>28</sup> 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

<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> Al carecer de un adecuado sistema de alcantarillado, las calles estaban permanentemente sucias, y epidemias crónicas assolaban la región.<sup>30</sup> 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

<sup>29</sup> *El Sol*, 06/03/1926, p.3.

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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

<sup>31</sup> 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”.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> *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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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

<sup>33</sup> Acerca del intento indigenista de “eliminar indios” véase Cueto (1991, 1997).

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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

<sup>35</sup> El cortarles las trenzas a las mujeres formó también parte de la agenda de la Brigada sanitaria de Puno (Cueto 1991: 37).

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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 cumplieren las condiciones sanitarias tenían que pagar multas o ser clausurados.<sup>38</sup> 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.

<sup>37</sup> *El Sol*, 08/09/1926, p. 3.

<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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”.<sup>40</sup> 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

<sup>39</sup> 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).

<sup>40</sup> *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.<sup>41</sup> La prensa argentina y boliviana se refirieron a la gira como el “resurgimiento artístico inca”.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> Ateniéndose a las

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> Reproducido del diario *La Prensa* de Buenos Aires (*El Sol*, 21/11/1923, p. 3)

<sup>43</sup> *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—. <sup>44</sup> Sin embargo, dado que muchos nativos

<sup>44</sup> 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*.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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.<sup>47</sup> Para representar a los incas y escribir dramas

<sup>45</sup> Los lingüistas contemporáneos definen el *Capac Simi* como un sociolecto colonial hispanizado del quechua. Véase varios autores en Godenzzi (1992).

<sup>46</sup> *El Sol*, 07/01/1914, p. 2.

<sup>47</sup> *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.<sup>48</sup> 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

<sup>48</sup> 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”.<sup>49</sup> En 1921, Ochoa estrenó su “bella revista de tradiciones incas, *Huarakko*, con música selecta, decoración especial y vestuario elegante” en beneficio del Hospital General.<sup>50</sup> 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”.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup>

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.<sup>53</sup> 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

<sup>49</sup> *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).

<sup>50</sup> Anuncio publicado en *El Sol*, 21/07/1921, p. 2.

<sup>51</sup> *El Sol*, 12/01/1921, p. 2.

<sup>52</sup> *El Sol*, 14/09/1921, p. 2.

<sup>53</sup> 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”.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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

<sup>54</sup> “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.

<sup>55</sup> *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 *terratenientes*. 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 psicología.” (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”.<sup>56</sup>

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

<sup>56</sup> *El Sol*, 31/06/1922, p. 3.

no son propietarios, todos aquellos que necesitan para vivir arrebatarse 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 fondos 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”.<sup>57</sup>

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

<sup>57</sup> *El Sol*, 28/10/1922, p. 3.

pueblos".<sup>58</sup> 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

<sup>58</sup> *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*.<sup>59</sup> 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.

<sup>59</sup> 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, Organo 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. *Il mito del Peru*. 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, Organo 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 17<sup>th</sup> 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.