

X. El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática*

Empecemos definiendo los términos que vamos a usar: la oligarquía es un régimen político basado en una participación muy restringida, donde los dueños de la riqueza, controlando la esfera de lo público y la política del Estado, tienen un poder desproporcionado, que usan, desde luego, para perpetuar el orden que los fundamenta. De otro lado, el racismo es una doctrina que afirma la desigualdad radical de los seres humanos. Existirían grupos de seres humanos —“razas”— definibles por ciertos invariantes genéticos que determinan sus posibilidades de logro intelectual y moral. Por tanto, las jerarquías sociales tendrían una base biológica, siendo entonces naturales e insuperables. Por último, la aristocracia es un grupo que reivindica para sus miembros alguna clase de superioridad sobre la cual se legitima la expectativa de derechos especiales y privilegiados. Cuando se piensa en la historia peruana se comprende inmediatamente lo complementario de estos términos. En breve: el racismo fortaleció los sentimientos de superioridad de las elites, justificando, de otro lado, la exclusión de las mayorías del manejo de lo

Este texto apareció en el libro *Mundos interiores: Lima 1850–1950* (Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero editores, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Lima, 1995).

Dedico este trabajo a mi padre, Filix Portocarrero Olave, pues presenta un esfuerzo por entenderlo mejor.

público. Oligarquía, racismo y aristocracia han estado tan íntimamente vinculados que ninguno de ellos puede concebirse por separado.

En efecto, las líneas que siguen son parte de un estudio mayor que apunta a fundamentar la hipótesis de que el “racismo científico” (1850–1950) fue la ideología implícita del moderno Estado oligárquico (1895–1968), la base de su legitimidad y que, al mismo tiempo, el racismo permitió que las elites pudieran consolidar un sentimiento de superioridad que las ideas liberales y democráticas amenazaban ². Pero en el presente ensayo nos proponemos un objetivo más limitado. Trataremos de reconstruir la dinámica que llevó simultáneamente al auge y a la represión de las ideas racistas. Situación paradójica que el título del ensayo pretende mostrar: *el fundamento invisible*. Es así que cuando se hace evidente que el racismo significa la negación de un porvenir nacional para el Perú, las doctrinas racistas son proscritas de la ideología oficial pero a pesar de ello permanecen legitimando la exclusión política y el sentimiento aristocrático. Las doctrinas racistas cumplieron estas funciones de una manera compleja y peculiar. Conviene entonces destacar cualquier simplismo: en el Perú fue imposible acomodar la realidad social a las teorías racistas: un apartheid y una aristocracia de la piel estaban fuera de lugar. Era inviable (re)constituir grupos racistas. Pero a pesar de ello, estas ideas jugaron

Valorar el racismo científico como una ideología moderna, como una reacción antiigualitaria —protagonizada con frecuencia por grupos decadentes o cuestionados en sus privilegios por la modernización— ante el avance de las ideas de libertad y democracia, es una hipótesis bastante generalizada. Se encuentra en, por ejemplo, Louis Dumont (*Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987), quien, a su vez la refiere a Myrdal y su estudio sobre la situación del negro norteamericano. También está en el análisis del “racismo científico” efectuado por Todorov. Para este autor, el racismo, al suponer diferencias cualitativas entre los grupos humanos, desvalorizó la democracia, justificó el colonialismo y las oligarquías, preparando así el terreno para los intentos totalitarios del siglo XX (Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 190–199). Por su parte, León Poliakov considera que el “racismo científico” trató de “construir un puente entre las viejas (e imaginarias) razas de la mitología y tradiciones europeas y las razas que los antropólogos a través del mundo estaban catalogando”. Poco a poco las doctrinas racistas van adquiriendo un significado exclusivista destinado a justificar primero la discriminación y luego el exterminio de pueblos enteros. (León Poliakov, *The Aryan Mit. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Sussex University Press, 1974, p. 225). Por último, Foucault señala el papel esencialmente conservador del discurso racista que “no fue otra cosa que la invención hacia fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas, o un retomar este secular discurso en términos sociobiológicos, esencialmente con fines de conservadurismo social y, al menos, en algunos casos de dominación colonial” (Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, p. 73). En el Perú, la historia del racismo está aún por escribirse. No obstante existen ya puntos de referencia de mucho interés. Ver de Alberto Flores Galindo “República sin ciudadanos”, en *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, tercera edición, Lima, Ed. Horizonte, 1988; Nelson Manrique, *Vinieron los sarracenos (El universo mental de la conquista de América)*, Desco, Lima, 1993; y finalmente, Juan Carlos Calligros, *Racismo: el problema del otro (y del uno)*, Desco, Lima, 1993.

un papel clave: dieron nueva vida al colonialismo; es decir, permitieron la continuidad en una dominación étnica basada en la violencia. Con la República, sin embargo, esta dominación deja de fundamentarse en argumentos religiosos y tradicionalistas. No está además legalmente instituida. Pero a pesar de todo ello es igualmente violenta y despiadada. De hecho el “racismo científico” ha sido una de las trabas más grandes que ha encontrado la democracia en el Perú. Fue decisivo para la cristalización de lo que debería llamarse “neocolonialismo”. La dominación étnica no está legalmente instituida por un Estado metropolitano, ni siquiera forma parte del ordenamiento legal; no obstante, es un hecho omnipresente que se encuentra legitimado por la idea de la desigualdad intrínseca entre las razas.

Volvamos a las definiciones: podemos conceptualizar la oligarquía como un régimen político donde las mayorías están excluidas de manera que la participación está restringida a ciertas elites. Es necesario distinguir dos variantes básicas. En la primera, la exclusión está legalmente sancionada, el régimen oligárquico es entonces transparente: es reconocido y su legitimidad es argumentada públicamente. Por lo general, la franquicia electoral, la ciudadanía, se limita entonces a los que poseen un cierto nivel educativo y/o de renta. La segunda variante del mismo régimen surge cuando la oligarquía no tiene fundamento legal alguno y la exclusión pasa a depender de la corrupción del sistema electoral y/o del simple desconocimiento de la normatividad democrática. La voluntad popular es adulterada o no se le toma en cuenta. El fraude y los golpes militares se convierten en fenómenos rutinarios. Finalmente, también son factibles combinaciones de las dos posibilidades mencionadas. Es decir, regímenes basados en una ciudadanía restringida y que en su funcionamiento excluyen, además, a otros segmentos legalmente incorporados a la participación política. Se combinan, pues, la restricción legal y la exclusión de facto.

Como organización burocrática, el Estado oligárquico es pequeño, tiene una base tributaria regresiva y sus funciones son básicamente administrativas y coercitivas³ Está controlado por una elite económica que no

Ver del autor “Ideologías, funciones del Estado y políticas económicas. Perú 1900-1980”, en *Debates en Sociología*, N° 9, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, Lima, 1983.

llega a ser representativa. La fusión entre poder económico y poder político le da un carácter patrimonial a la política, como si el Estado fuera propiedad de un grupo social.

En el Perú, el régimen oligárquico marginó a la mayoría. Los analfabetos y las mujeres carecieron del derecho a voto. Además, el fraude era sistemático. Finalmente, el golpe de Estado fue siempre una posibilidad abierta. Sobre todo cuando las presiones democratizadoras amenazaron desbordar el control de los grupos dominantes. En realidad, la normativa democrática, aun cuando fuera restrictiva, era difícilmente compatible con la sensibilidad exclusivista de las elites. De hecho, los grupos privilegiados no lograron marginar legalmente a todos los que hubieran querido. Encontraron resistencia en los grupos criollos-mestizos, se vieron carentes de argumentos. Emplearon entonces el fraude y los golpes militares.

De cualquier forma, las mayorías indígenas quedaron marginadas, y para justificar su exclusión, el racismo fue decisivo. Las doctrinas racistas fueron la ideología implícita del Estado oligárquico. Decimos implícita porque en el Perú no se institucionalizó un apartheid, una exclusión basada en el color de la piel. El racismo no llegó a ser una ideología social. Pero de todas maneras las ideas racistas justificaron no tomar en cuenta la opinión de indios y cholos, puesto que siendo “brutos e ignorantes”, acaso irredimibles, no podían saber lo que era bueno para ellos, menos aun para el país. El trasfondo social del régimen oligárquico es la dominación étnica, el colonialismo. Un sistema corroído por las ideas liberales y democráticas durante gran parte del siglo XIX, pero reforzado luego por las doctrinas racistas.

En todo caso, la dominación étnica se fundamenta más en la política y la ideología que en el mercado y la propiedad, como ocurre en la sociedad capitalista. El control de la capacidad de ejercer violencia por gamonales y patrones fue clave; también lo es la vigencia del (neo)colonialismo entendido como una ideología o sentido común que afirma la desigualdad, la diferencia de deberes y derechos entre los miembros de los distintos grupos étnicos. La coerción y la desigualdad no están sancionadas legalmente pero eso no importa tanto pues siguen moldeando la vida cotidiana. El “racismo científico” vitaliza al colonialismo.

La estabilidad relativa del régimen oligárquico en la época que nos ocupa (1895–1968) tiene que ver con la consolidación de un grupo social como resultado del crecimiento de las exportaciones de azúcar y algodón, y el incipiente desarrollo del mercado interno. Grupo con un *ethos* aristocrático de base racista. Este grupo ha sido llamado plutocracia costeña (Víctor Andrés Belaunde), barones del azúcar y el algodón (Apra), oligarquía (Izquierda). Gracias a las investigaciones de Felipe Portocarrero Suárez⁴ podemos tener una imagen razonablemente precisa de su base económica y de sus antecedentes sociales. Respecto a lo primero, estas investigaciones ratifican la idea de la agricultura de exportación como fundamento. Es decir, la hacienda costeña. A ello debe añadirse, sin embargo, y esta es una contribución del trabajo que referimos, la importancia de las inversiones inmobiliarias. En cuanto a los orígenes, se destaca la novedad del grupo. Las fortunas de la elite se constituyeron desde mediados del siglo XIX y fueron acumuladas sobre todo por emigrantes italianos y españoles. No obstante la vinculación con familias de origen colonial fue muy importante, pues permitía avalar una aura de nobleza. Pero en la legitimación de los privilegios, tan importante como el principio genealógico, fue la “identidad racial”. Sentirse miembros de una raza superior hacía natural el reclamo de los privilegios. En todo caso lo que es claro es la vocación aristocrática del grupo.

La tesis de este trabajo es que las doctrinas racistas cumplieron las funciones mencionadas de forma encubierta. En efecto, las formas más radicales de racismo fueron reprimidas después de la Guerra con Chile, a principios del siglo XX. Sin mediar una polémica a fondo, se las descartó del terreno de la expresión oficial. No obstante, sobrevivieron encarnadas en comportamientos, reproduciéndose en los espacios más privados. El rechazo tiene que ver con que el racismo radical descartaba la posibilidad de un destino nacional para el Perú. Tampoco ofrecía una perspectiva alternativa. Podía ser seductor pues venía de Europa, aureolado del prestigio de la ciencia; además, justificaba la servidumbre indígena, aun el exterminio de todos los “aborígenes”, pero no ofrecía un futuro plausible

4 Felipe Portocarrero S. *Economic Elite and Entrepreneurial Strategies, Peru 1916–1932*, St. Antony's College, Oxford, 1990.

a cambio. La derrota en la guerra aceleró el proceso de autorreflexión en la sociedad peruana. Ni el genocidio de los indígenas complementado con la inmigración de las “razas enérgicas”, ni la exclusión legal, el apartheid, eran posibilidades reales. La única forma coherente de ser optimista era apostando a la integración. El racismo radical llevaba al pesimismo y a la desesperanza. El Perú no tendría futuro. La aspiración a constituir una nación excluía pues al racismo extremo. El deseo de tener raíces, la ilusión de ser parte de un colectivo. El Perú tendría que levantarse. Este fue el horizonte utópico de la juventud de la época de la posguerra. Sin embargo la generación arielista o del novecientos que a través de Riva Agüero y V. A. Belaunde imaginó la integración y un mestizaje, no logró avanzar mucho en la realización de sus ideales. No llegó a romper con el colonialismo.

En los discursos públicos, las ideas racistas estaban fuera de lugar, proscritas. Pero en los comportamientos, tanto en el hogar como en la calle, el desconocimiento de los derechos y la discriminación apenas se encubren, son muy abiertos. No obstante, tampoco se les exhibe con orgullo. Todos lo saben pero nadie lo dice. Expresar la realidad, hacer público lo privado, sería el primer paso hacia la desmitificación y la toma de conciencia. Pero son muy pocos los interesados en desarrollar un pensamiento crítico. Se trata de una época donde se supone que todos somos iguales pero donde se sabe, desde luego, que unos valen más que otros. El discurso racista más radical circula en voz baja, en pocas ocasiones llega a la imprenta. A pesar de todo ello, este discurso es fundamental para legitimar la exclusión política de facto de mestizos e indígenas. En efecto, ¿qué puede valer la opinión de gente bruta e ignorante? Tómese en cuenta que con estos argumentos se justifica no tanto la exclusión legal, la restricción de la franquicia electoral, sino sobre todo el engaño y el fraude, o el abierto cuartelazo.

La exclusión legal está legitimada por una mezcla de argumentos paternalistas y etnocéntricos; aquí la presencia del racismo es mucho más matizada. El elemento biológico está muy diluido. La idea oficial es que la raza indígena está degenerada pero es regenerable. La redención es posible, los genes no lo determinan todo. La educación es la clave. La

definición de la raza indígena como degenerada es una suerte de concesión al sentido común de la época, al sentimiento de desprecio que las doctrinas racistas han avivado. Pero postular la posibilidad de la redención implica romper con el racismo radical, significa que la degeneración está más en la cultura que en la biología. La exclusión política del indígena tendría que ver con la falta de educación, con su incapacidad para discernir su interés, y no con sus genes.

En las páginas que siguen nos va a interesar el análisis de los distintos discursos racistas elaborados en el Perú. Desde el racismo radical, donde la influencia de los escritores europeos como Buffon tiene muy poco contrapeso, hasta la visión oficial del Perú, en la cual las ideas racistas están diluidas. Empecemos por el racismo radical. Su caso es muy significativo pues aunque vaya a ser proscrito de la expresión pública su influencia en comportamientos y sensibilidades es firme y tenaz. Representa el núcleo del discurso que valida el fraude y la dictadura, es el fundamento del resentimiento aristocrático y del reclamo de privilegios de la elite.

I. Vitalidad y límites del racismo radical

El racismo radical está aún presente en nuestros días. Muchos peruanos, por ejemplo, se lamentan de que nuestro país no haya sido colonizado por los ingleses pues en ese caso los indígenas habrían sido exterminados y el Perú de hoy sería un país rico y desarrollado en vez de pobre y atrasado. Muchos otros, lamentando su color de piel y otros rasgos físicos, se entristecen de tener antepasados indígenas, y sueñan ver a sus hijos más claros, de “mejor apariencia”. En fin, el folklore racista es muy variado. Pero todas estas ideas se remontan a fines del siglo pasado, cuando se cristaliza el racismo radical.

En 1897, a los 25 años, Clemente Palma publicó *El porvenir de las razas en el Perú*, obra que había presentado como tesis para optar el grado de bachiller en letras. Este trabajo puede ser considerado como el mani-fiesto del racismo radical. Tiene por ello un valor paradigmático. Aunque muchas de sus afirmaciones serán reprimidas en los años siguientes, no por ello dejarán de estar presentes. Desde el “racismo científico”, Palma

elabora —sin concesiones— un discurso sobre la realidad del país, pesimista pero pretendidamente lúcido.

Es muy importante tener en cuenta que *El porvenir de las razas en el Perú* es una tesis universitaria exitosa, un discurso razonado que recibió la aprobación de un jurado llamado a representar la objetividad científica. Por la densidad de los estereotipos que transmite, por su valor de síntoma, conviene citarlo en extenso:

Las principales razas que han constituido el pueblo peruano, han sido y son: 1. la raza india, raza inferior, sorprendida en los albores de su vida intelectual por la Conquista; raza que representaba probablemente la ancianidad de las razas orientales, que eran, por decirlo así, el desecho de civilizaciones antiquísimas, que pugnaban por reflorar en un recorsi lento y sin energía, propio de una decrepitud conducida inconscientemente en las venas; 2. la raza española, raza nerviosa, que vino precisamente en una época de crisis, de sobreexcitación de su sangre, de actividad desmesurada, y que por tanto tenía que obrar más tarde con las energías gastadas, con el cansancio nervioso y la debilidad moral que sucede a los períodos de mayor gasto; raza superior relativamente a la raza indígena, pero raza de efervescencias y decaimientos, raza idealista y poco práctica, raza turbulenta y agitada, raza más artista que intelectual, de carácter vehemente, pero no de carácter enérgico; voluble e inestable; 3. la raza negra, raza inferior, importada para los trabajos de la costa desde las selvas feraces del África, incapaz de asimilarse a la vida civilizada, trayendo tan cercanos los atavismos de la tribu y la vida salvaje; 4. la raza china, raza inferior y gastadísima, importada para la agricultura, cuando la República abolió la trata de negros, raza viciosa en su vida mental, completamente abotagada la vida nerviosa por la acción del opio, raza sin juventud, sin entusiasmos, de un intelectualismo pueril a causa de su misma decrepitud, y en el que el carácter de la raza por el régimen despótico se ha hecho servil y cobarde; y 5. las razas mestizas que han provenido del cruzamiento de las tres primeras razas, que si bien representan desde el punto de vista intelectual una mejora sobre el indio y el negro, son insuficientemente dotadas del carácter y espíritu homogéneos que necesitan los pueblos para formar una civilización progresiva; les falta el alma de una nacionalidad⁵.

Desenfadadamente, pero con elegancia y convicción, Clemente Palma hilvana lugares comunes muy característicos. De la acumulación de estereotipos emerge una imagen desdoblada: un país condenado por la bio-

logía, presa de la fatalidad, casi sin salida. Lo interesante de este relato, lo que puede darle un status de ejemplar, es que articula un conjunto de afectos que en otras visiones globales del país aparece diluido pero definitivamente presente: me refiero a esa mezcla de distancia, pesimismo y autoflagelamiento, que se pretende, sin embargo, lúcida y definitiva. Sin pretender un examen pormenorizado del texto, conviene ensayar, sin embargo, algunos comentarios.

Para decirlo en breve: estamos frente a una visión de la sociedad peruana marcada en profundidad por el colonialismo. Su coherencia y verosimilitud testimonian la profundidad de la alienación criolla. La dominación cultural de la metrópolis se proyecta en una colonización del imaginario criollo, en un concebirse como carencia y falta. Esta radical desvalorización, de otro lado, se sustenta en una sociología confusa cuya capacidad de seducción y convencimiento reside en un determinismo simple pero aureolado del prestigio de la ciencia.

La perspectiva desde la cual Palma elabora esta visión del Perú está presente solo a través de sus efectos. En ningún momento se le explicita. No obstante, mediante el análisis de las características que atribuye a cada raza, esta perspectiva puede ser reconstruida. En efecto, la denuncia de nuestros vicios y defectos supone la existencia de virtudes y cualidades que no poseemos, pero que otros pueblos sí tienen en alto grado. Es precisamente desde la realidad de esos pueblos supuestos como superiores que los calificativos usados por Palma tienen sentido. Si la "raza india" es simplemente decrepita y sin futuro, es por que hay otras razas que son dinámicas y progresistas. El análisis de la "raza española" es más complejo y matizado: es nerviosa pero gastada, sufre de debilidad moral, además es de "efervescencias y decaimientos (...) idealista y poco práctica (...) vehementemente, pero no de carácter enérgico; voluble e inestable". En resumen: de lo indígena no se salva nada y de lo español muy poco. Las virtudes que Palma admira son el revés de los defectos que lamenta. Ante todo, la vitalidad, la energía, la juventud, la laboriosidad, el rigor científico, el espíritu práctico.

Si todo ello nos falta, somos entonces una suma de carencias. ¿Quiénes tienen esas cualidades? La respuesta de Palma es en este aspec-

to un eco de la opinión europea. Las razas germanas, nórdicas o anglosajonas. A la vez jóvenes, enérgicas, prácticas. Las dueñas del futuro. Destinadas a mandar a las razas inferiores. “El hombre del pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble que ha perdido su jerarquía” dice Renan⁶. Es evidente que esta perspectiva justifica el colonialismo y aun el exterminio de pueblos enteros. Volveremos sobre este punto.

A primera vista la sociología de Palma parece ser una deducción de la genética. La “raza” sería una suerte de patrimonio genético donde están inscritas las posibilidades de desarrollo de los pueblos. En tanto las diferencias entre “razas” son fundamentales e insuperables, resulta iluso hablar de progreso o mejoramiento de las razas inferiores. Las leyes naturales excluyen milagros. No obstante, el examen de las colectividades no se agota allí. Otros rasgos que escapan de la genética, como la juventud y la vitalidad, son muy importantes. Es decir, la historia también cuenta; pero en un sentido inesperado: el pasado del tiempo produce desgaste, acercamiento a una inevitable decrepitud. Hemos salido de la órbita de la genética pero estamos aún en el campo de los fenómenos determinados por la biología. Los pueblos son pensados como organismos que tienen cualidades innatas y un ciclo vital definido.

Pero en otras ocasiones el término raza no se refiere a grupos que comparten un patrimonio genético, sino que puede traducirse por nación o pueblo; en este caso las características que los definen son ante todo hechos culturales que resultan históricos y contingentes. Cuando Palma se refiere a las “raza española”, y le atribuye ciertos rasgos, ha dejado ya el campo de la biología y se ha internado, acaso sin saberlo, en el terreno de una sociología de la cultura. Atribuye a los españoles, por ejemplo, defectos que la biología no sabría explicar: ser poco prácticos, transitar sin mediaciones de la efervescencia al decaimiento, debilidad moral, cansancio nervioso. Estos rasgos tienen que ver con la cultura y la historia y la proyección de ambas en la psicología social. No obstante, la cultura está pensada como algo que existe con independencia de la sociedad y que se encuentra de una vez para siempre. En realidad, tanto el racismo biologista como el culturalismo etnocéntrico son variables de

una forma de pensar mística y esencialista, más cercana, paradójicamente, de la “mentalidad primitiva”, de la que hablaba Levy Bruhl, que del racionalismo moderno que los racistas “científicos” pretender encarnar. Es decir, un fenómeno definido en términos muy simples es postulado como causa eficiente de una miríada de efectos. Se construye así el concepto de “raza” donde se mezclan diferencias reales e imaginarias y se les explica apelando a esencias biológicas o culturales.

El hecho es que Palma brinda un panorama desolador, sin salida. El Perú estaría en el límite mismo de la viabilidad histórica. Desde luego que la “raza india” no tiene porvenir.

(...) raza embrutecida por la decrepitud, es por su innata condición inferior, y por los vicios de embriaguez y lujuria, un factor inútil (...). Los elementos inútiles deben desaparecer y desaparecen. A medida que la civilización vaya internándose en la Sierra y las montañas, el elemento indígena puro irá desapareciendo, como sucede en Estados Unidos con los pieles rojas (...). Habría un medio para ayudar a la acción evolutiva de las razas: el medio empleado en Estados Unidos; pero ese medio es cruel, justificable en nombre del progreso, pero censurable en nombre de la filantropía y del respeto a la tradición, algo arraigados en el espíritu peruano: ese medio es la exterminación a cañonazos de esa raza inútil, de ese desecho de raza. Con otro carácter menos idealista y más práctico, con una superabundancia de población superior con que cubrir el vacío que dejaría esa raza infortunada, que de todos modos representa un recuerdo histórico, indudablemente que ese sería el método más expeditivo (...). En el Perú esa desaparición será lenta, porque el contacto de las razas costeñas con las indígenas ejercerá una acción lenta de destrucción⁷.

Si bien, para Palma el genocidio sería la solución ideal, hay diversas razones que lo desaconsejan o lo hacen inviable. Para empezar, el carácter criollo es poco práctico: demasiado apegado a la tradición y a la filantropía como para considerar seriamente la posibilidad del exterminio. Además, la ansiedad por el progreso es muy relativa y, por último, el sentimentalismo rechaza la crueldad. Es decir, no hay premura por lograr los cambios, tampoco consenso en torno a los medios a emplearse. Para Palma, sin embargo, el exterminio es una opción legítima que debe discutirse. Frente a la raza indígena el dilema sería: exterminarla,

acelerando el progreso; o tolerarla, resignándose a contemplar su lenta desaparición. Esta última alternativa es más humana pero implica altos costos: pervivencia del atraso y la contaminación que disminuye la calidad del mestizaje. No obstante, el dilema es abstracto pues en realidad no hay posibilidad de elegir. Palma considera que sus contemporáneos no están preparados para planearse el exterminio como solución, hasta él mismo tiene dudas.

Se trata de una fantasía, de un deseo. Un país sin indios, sin taras, que puede progresar rápidamente. Desde el punto de vista práctico —sugiere Palma— el exterminio tampoco es viable pues la población indígena no tiene reemplazo de manera que las tierras que el genocidio pudiera dejar libres, quedarían vacías. Pero el argumento no impresiona demasiado pues la sierra pudiera quedarse sola aguardando a los inmigrantes que la reaviven. En realidad, Palma no llega a considerar los problemas prácticos que supone el genocidio: ¿qué pasaría con los dueños de minas y haciendas?; ¿dónde obtendrían mano de obra?; ¿sobre la base de qué criterios se separarían los indios de los mestizos?; ¿quién se haría cargo de la tarea?; ¿qué métodos habrían de emplearse?; ¿armas de fuego, armas blancas, golpes?; ¿y qué de las madres y los niños? Palma no se plantea estas preguntas. Surge entonces la inquietud, ¿por qué Palma no realiza concretamente los supuestos, modalidades y las consecuencias del exterminio? En realidad no lo considera seriamente. Es un proyecto inviable y él lo sabe.

El exterminio es una fantasía característica, reveladora. Ese sueño criollo de aspiración a un nuevo comienzo u oportunidad, de rechazo a lo indígena. Pero la ilusión, en tanto se sabe imposibilidad, mero deseo, llama a resignarse frente a una verdad amarga: tan lleno de indios el Perú no tiene futuro, tampoco merece mucho respeto. Las perspectivas son pues sombrías. No podemos soñar en ser como Chile, menos Argentina. Eso para no hablar de Estados Unidos o Europa. Y aunque no sean responsables, los blancos y criollos pagan las consecuencias. El problema no es moral. Tampoco depende de cada indio por separado. La decrepitud de la raza es una fatalidad del destino, una ley de la naturaleza. Nadie tiene la culpa. La evolución los ha condenado. Sería pueril negar

el hecho: toda persona lúcida tiene que ser por fuerza pesimista. Pero si como colectividad estamos en desventaja, como individuos sí podemos salvarnos, es decir, conseguir el progreso, la felicidad.

En nuestro mundo interior de criollos y mestizos la fantasía del exterminio nos convoca a la represión y al olvido de todo aquello que nos vincula con el mundo andino. Esta es la premisa de cualquier optimismo. Negar el pasado sería el primer acto de la redención. Y, finalmente, aunque el exterminio fuera imposible, complacerse con su idea sí podía inspirar una empresa menos atrevida pero más viable: la destrucción de la cultura andina en el país, y de todo aquello que nos vinculara con ella dentro de nosotros mismos. El auge del racismo radical equivale a un nuevo episodio de la extirpación de idolatrías, de la colonización del imaginario criollo. Este es el significado profundo de la fantasía del exterminio. Ella supone la articulación de sentimientos de vieja data, como el desprecio, con ideologías supuestamente científicas y modernas, como las doctrinas racistas. El resultado de esta soldadura fue legitimar la dominación, pero también consolidar una visión desesperanzada del porvenir del Perú. En efecto, descartado el exterminio, solo quedaría esperar la “lenta acción de destrucción” que el contacto de la raza costeña producirá en las razas indígenas.

El porvenir de los negros no es, para Palma, más brillante⁸.

La raza negra por ser raza inferior, irá también desapareciendo (...). Hoy mismo se observa cuánto ha decrecido, con el cruzamiento principalmente, en los centros más populares y civilizados del Perú. La negra esclava fue la que, en las casas señoriales, acudió en la familiaridad de la vida común al despertar de la virilidad de su joven amo. Por eso hoy, a pesar de las apariencias de orgullo de clase, no existe en lo íntimo de la naturaleza del señor, del hombre civilizado, repulsión sexual por la raza negra y menos por las mulatas y mezcladas. Ello si bien contribuye a conservar los defectos de la raza, contribuye también a hacerla desaparecer por sucesivos cruzamientos, que acabarán por extinguir o, por lo menos, disminuir mucho la sangre africana. La raza negra está, pues, llamada a desaparecer por absorción⁹.

⁸“La vida de la selva, la campaña diaria por la vida ha fortificado sus músculos y forrado sus nervios con un blindaje sólido de estupidez que lo hace apto para las labores rudas de la vida material”. Clemente Palma, *ibid*.

El hombre civilizado, amo y señor, no sintió repulsión sexual por la negra-esclava. Estas asociaciones entre cultura, posición social y color de piel suponen que el orden de la sociedad está anclado en la biología. A cada raza corresponde una función en la división del trabajo. A los negros les toca la servidumbre y a los blancos el ejercicio de la autoridad¹⁰. Pero Palma sugiere también que las razas inferiores pueden desaparecer por absorción. Es decir, no está en contra de la idea de mestizaje; por el contrario, la fomenta. Piensa que determinando las características del mestizo, la contribución de las razas superiores es mucho más decisiva. Para estas, el cruce es contaminación y pérdida pero para las inferiores es una neta mejora. En celebrar el mestizaje como posibilidad de desaparición de las razas menos evolucionadas, Palma se aparta de los racistas ortodoxos quienes sí predicaban la repulsión sexual, condenando al mestizaje como degeneración potenciada que arrojaba productos aun de menor calidad que el progenitor de raza inferior.

Respecto a los chinos, Palma tiene una opción contundente y negativa. Cree que constituyen una amenaza y no recomienda su mezcla.

Está llamada a desaparecer por inadaptación o expulsión, cuando haya el convencimiento de los perniciosos efectos que esta raza degenerada, viciosa y sucia puede ocasionar en la vida de nuestro pueblo. Aunque esta raza se cruza difícilmente y los frutos de este cruzamiento tienen poca vida, constituye una alarma por los vicios que enseña a nuestro pueblo, por las enfermedades que, aun sin fecundar a las mujeres, dejan en el seno de ellas (...) ¹¹.

Palma considera a los chinos como inferiores a los negros. Peligrosos por sus vicios, deberían ser deportados. Felizmente son poco fértiles y su descendencia tiene escasa vida. Estas valoraciones son originales, difieren de la ortodoxia racista, perspectiva donde los negros representan la raza inferior. Es claro que los juicios de Palma se fundamentan en el sentido común criollo, adverso a los chinos y crítico de los hacendados

¹⁰ Hacia fines del siglo esta idea es un lugar común: "La naturaleza ha hecho una raza de obreros, que es la raza china (...) una raza de trabajadores de la tierra, que es la negra (...) una raza de amos y soldados, que es la raza europea (...). El hombre de pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble que ha perdido su jerarquía". Ernst Renan, ob. cit.,

p. 137.

¹¹ Clemente Palma, ob. cit., p. 36.

que anteponiendo su interés al nacional importaron a los culíes. Para los hacendados el culí significaba menores salarios y mayores ganancias, pero para el conjunto del país contaminación de la raza y proliferación de malas costumbres, el juego y el opio. Esta era la perspectiva de los criollos.

La raza criolla, a la que el mismo Palma se afilia¹², le merece comentarios muy ambivalentes:

La única raza, pues, que está llamada a un porvenir es la raza criolla cuyas notas de carácter he señalado ya. Repito, la falta de energía es el defecto capital de esta raza, defecto que la imposibilita para constituir una nacionalidad. Es inútil que posea un intelectualismo brillante, sin ser profundo, sin ser práctico. Quijotes eternos, locos perseguidores de ideales, nos afanaremos por lanzarnos entusiastas en pos de ilusiones. Leyes, educación, administración honrada, fogosidades santas, severidades inútiles, todo fra-casa porque no son las medidas particulares ni la educación las que pueden encadenar a la indomable bestia que se agita en el fondo de la raza (...). Lo más que se obtendrá son momentos de pasajero progreso, chispazos de apogeo (...). Sí señores, la falta de carácter coloca a los criollos en la condición de una raza media incapaz de progreso, si no se la sujeta a una terapéutica étnica que garantice su salud física y su vigor moral en un porvenir más o menos lejano. ¿Por qué la República Argentina y hasta Chile son hoy naciones florecientes? Por el carácter. ¿Y por qué tienen carácter? Por que los elementos inferiores de raza entraron en poca cantidad en la constitución de su pueblo actual, y los superiores en más cantidad¹³

Nuevamente Palma no resiste el colonialismo mental, quizá porque los estereotipos que los europeos nos ofrecieron como nuestra imagen, y que Palma reproduce, sintonizan con la actitud flagelante de la idiosincrasia criolla. En efecto, en la descripción de Lima hecha por viajeros extranjeros, la “falta de carácter” o “energía”, o la “indolencia” son los lugares comunes mas reiterados. Sea como fuere, resulta que los vicios

12 Clemente Palma era hijo del gran tradicionalista Ricardo Palma. Como tal era mestizo, con una importante ascendencia negra. En realidad ha habido un esfuerzo por blanquear a Palma. Véanse, por ejemplo, las fotos oficiales en los textos escolares. Un estudio reciente deja en claro la raíz popular y mestiza del tradicionalista. Sus progenitores eran “gente parda”, mulatos. Hecho nada gratuito puesto que si Palma es capaz de codificar la tradición oral de la Lima popular es porque estaba enraizado en ella; porque desde niño, de su padre y abuela, escuchó las viejas historias y se aficionó a ellas. Véase al respecto el interesantísimo libro de Oswaldo Holguín *Tiempos de infancia y bohemia. Ricardo Palma (1833-1860)* (Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, Lima, 1994).

13 Clemente Palma, ob. cit., p. 37.

son profundos e incorregibles, mientras que las virtudes son aparentes o, en todo caso, no tan relevantes¹⁴.

Es claro que las opiniones de Palma testimonian la interiorización de una perspectiva etnocéntrica y utilitaria, por lo general asociada al puritanismo anglosajón o germano. Todo lo que no encaja dentro de ella es inferior o inexistente. Así, valores criollos como la hospitalidad, la alegría y la fiesta son desconocidos o comentados negativamente. Las actitudes románticas, el *ethos* caballeresco, la delicadeza como norma de conducta son también desechados. Las únicas cualidades mencionadas —intelectualismo brillante, idealismo— son relativizadas por inútiles o inconducentes. En síntesis: falta el espíritu práctico y energía; he aquí la sentencia fatal que convierte a los criollos en una “raza media incapaz de progreso”. La solución es de largo plazo e implica el cruzamiento de los criollos con migrantes bien escogidos. Solo así sería posible redimir al Perú. No existe otra oportunidad.

La mejor terapia étnica para la raza criolla es el cruce con alemanes.

El alemán es físicamente fuerte: vigorizará los músculos y la sangre de nuestra raza; es intelectual, profundamente intelectual: dará solidez a la vida mental de nuestra raza, armonizará, en el cerebro de los escogidos, el sentimiento artís-tico, herencia de la raza latina, con el espíritu científico de los germanos; es sereno, enérgico, tenaz: será contrapeso a la vehemencia, debilidad e inconsistencia de los criollos. Es la raza alemana en mi opinión, la que más beneficios hará en nuestra raza desequilibrada (...) el gobierno verdaderamente pater-nal, celoso para nuestra patria, será aquél que favorezca con toda amplitud la

14 Anotamos tres ejemplos; el primer proviene de un inglés: “Los limeños son una raza tan insignificante que casi no son dignos de atención; nunca ha habido hombres tan incapaces para un empleo activo y beneficioso. Mientras pueden gozar de su cigarro, parece que no tienen desgano, y si la pobreza los encuentra, se desesperan y caen en la miseria, sin la energía de evitar el golpe, o la fuerza para soportar su inflexión. Es casi increíble que entre una población de 100,000 habitantes, y con un gran comercio en el puerto, no haya más que dos o tres casas comerciales peruanas en Lima y el Callao; se puede decir que el comercio progresa por los extranjeros que son principalmente chilenos y de Buenos Aires” (Robert Proctor, *Narrative of a Journey*, Edimburgo, 1825, p. 235).

El segundo es el testimonio de un francés: “Esos criollos blancos, con la excepción de algunos descendientes de españoles, parecen no tener nada de sus antepasados sino los vicios, más perfeccionados todavía, sin ninguna de las virtudes de ellos. Son degenerados, física como moralmente. Débiles, indolentes, afeminados; una excursión de diez horas a caballo es para ellos un récord que debía ser registrado en la historia heroica del país. Enemigos jurados de cualquier especie de trabajo” (Adolphe Joanne, *Voyage illustre dans le cinq parties du monde*, París, 1849, p. 390).

El tercero pertenece a un norteamericano: “Los limeños no son lo que un norteamericano llamaría ‘progresivos’ o ‘agresivos’. Los ferrocarriles y las minas del Perú se hallan por la mayor parte en manos de industriales de los Estados Unidos, el negocio de consignación en manos de los ingleses y de los alemanes, y el negocio al detalle en manos de los franceses, españoles y otros de la Europa continental” (James Bryce, *La América del Sud*, Nueva York, 1914, p. 46).

inmigración de esta raza viril, aquél que solicite la inmigración de algunos militares de alemanes, que pague a precio de oro esos gérmenes preciosos que han de constituir la futura grandeza de nuestra patria (...) lo cierto es que los pueblos son razadas de animales y que sus instintos y tendencias no se modifican con leyes y con educación sino con cruzamientos acertados (...). Será poco poético aquello de tratar a los pueblos como especies vacunas que se mejoran haciendo cubrir a la hembra por un toro de tales condiciones. Pero ¿qué importa que este concepto sea poco poético, si él es la fórmula de la felicidad y superioridad futuras del Perú? Oh! Señores, nada más prosaico que el progreso¹⁵.

Desde un racismo radical fluye un sentimentalismo escéptico y pesimista sobre el porvenir del Perú, casi totalmente cerrado a cualquier posibilidad de mejora. Por su composición racial, el Perú sería inviable como nación. La única salida es de largo plazo, el cruzamiento con los alemanes.

La coherencia del texto de Palma testimonia la profundidad de la influencia del “racismo científico”, su capacidad para dar sentido a la experiencia que del Perú tenía su generación y grupo social. Mellado al ánimo por el desastre de la Guerra con Chile, dominada la visión del país por el desprecio hacia lo que no fuera blanco, marcadas las ideas por la influencia del positivismo y la sociología biológica, Palma articula una visión muy significativa del Perú. No es que fuera original, creativa o profunda. Su interés radica en otra cosa: en expresar cierto sentido común sin represiones, casi hasta las últimas consecuencias.

¿Hasta qué punto encontramos en Palma una recepción sin resistencias de las doctrinas racistas? El autor más citado por Palma es Le Bon, la obra a la que se refiere es *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*. Todorov considera a este autor como un

(...) vulgarizador de talento, cuyas obras, traducidas a una decena de lenguas, han sido difundidas por centenares de miles; éste es el caso, en particular, de sus *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (...). Le Bon es partidario del poligenismo, y equipara las razas humanas con las especies animales¹⁶.

15 Clemente Palma, ob. cit.

16 Tzvetan Todorov, ob. cit, p. 132.

Don Martindale, autor de *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas* (Aguilar Madrid, 1968), hace la siguiente apreciación sobre Le Bon: “Toda la idea de Le Bon era destruir este ‘mito’ democrático describiendo las características psicológicas que constituyen al alma de las razas, y mostrar cómo la historia de un pueblo y su civilización están determinadas por esas características. Sólo de este modo, pensaba Le Bon, se podría aplastar la democracia y el...//

La posición de Le Bon es la de un determinista: “Basándonos en criterios anatómicos bien claros como el color de la piel, la forma y la capacidad del cráneo, ha sido posible establecer que el género humano comprende varias especies nítidamente separadas y probablemente de orígenes muy diferentes”. Desde esta perspectiva, la raza aparece como límite a la capacidad de progreso de un pueblo. Ni siquiera la educación puede producir un cambio significativo. Palma cita con mucha aprobación estas ideas del “sabio” Le Bon.

El abismo de constitución mental que separa a las diversas razas nos explica el por qué los pueblos superiores han fracasado cuando hacen aceptar su civilización a pueblos inferiores. La idea tan general aún de que la instrucción puede cambiar el carácter es una ilusión de las más funestas que los teóricos de la razón pura hayan acariciado¹⁷.

Hacer un análisis sistemático de la influencia de Le Bon en la obra de Palma desbordaría el cauce del presente ensayo. Solo intentaré algunos apuntes rápidos, pertinentes para nuestro argumento. Es evidente que el tono y las ideas centrales de Palma están tomados del “racismo científico”. La seguridad que subyace a juicios, que se postulan como contundentes e inapelables, la distancia y objetividad respecto a la materia de estudio, todo ello evoca el positivismo de los racistas doctrinarios. La idea de la biología como hecho determinante viene también de la misma fuente. No obstante, hay una diferencia fundamental: para los racistas doctrinarios el mestizaje está asociado a la degeneración; para Palma en cambio es la única posibilidad de progreso. Otras diferencias tienen menor importancia: Palma considera los negros como superiores a los chinos; Le Bon piensa lo inverso.

Mientras que en Europa hay una aversión al mestizaje, en el Perú se le rinde culto, hasta cierto punto al menos. En efecto, en el Viejo

// . socialismo (...). Le Bon sentía horror del socialismo y del sindicalismo. Consideraba que la ciencia y la industria habían precipitado el crecimiento de las ciudades, la concentración de la población, el desarrollo de las comunicaciones, la extensión del sufragio. Todos estos factores y agentes democratizadores abrieron las eras de las multitudes. Debido a su emocionalidad y facilidad de su gestión, estas son instrumentos en manos de aquellos líderes con prestigio y habilidad para emplear la afirmación, la repetición, el contagio y la imitación a fin de modelarlas y dirigir las” (p. 366)

Continente los racistas científicos perciben el mestizaje con una mezcla de repugnancia y temor. Lo primero porque pensaban que la mezcla era contraproducente: los vástagos serían cuasiestériles, en ellos predominaría la “sangre inferior”; lo segundo, en tanto que la proliferación de las mezclas podría llevar a una degeneración de la raza. Lo deseable era justamente lo contrario: purificar la raza. El Estado debería estar comprometido en este proyecto eugenésico evitando, por ejemplo, la reproducción de los individuos menos perfectos. Impedir los cruzamientos, mejorar la calidad de la raza blanca, tales los principios de la llamada “higiene racial”, doctrina con amplia aceptación¹⁸. Con respecto a América Latina, Le Bon piensa que

(...) el destino final de esta mitad de América es regresar a la barbarie primitiva, al menos que Estados Unidos le preste el inmenso servicio de conquistarla (...). Hacer bajar las más ricas comarcas del globo al nivel de las repúblicas negras de Santo Domingo y Haití: he ahí lo que la raza blanca ha realizado en menos de un siglo con la mitad de América¹⁹.

Palma ve en el mestizaje la única posibilidad de salvación del Perú. Como en el cruzamiento las razas superiores imponen sus cualidades, el mestizaje representa un avance firme respecto al progenitor de la raza inferior. Es claro que Palma no puede aceptar la idea del mestizaje como degeneración, ello cerraría las puertas a la esperanza, implicando entonces que no habría oportunidad para el Perú. Condenados a la anarquía, permaneceríamos siempre refractarios al progreso. En ese caso no mereceríamos ser sino una colonia. Pero hasta en una visión tan influida por el racismo científico, con sus sobretonos colonialistas y antidemocráticos, hay margen para la resistencia. Palma no propone la (re)colonización del Perú. Ayudados por europeos, los criollos pueden redimir al Perú. El progreso es posible, el escepticismo no es total. Pero la defensa del mestizaje tiene límites: desde la perspectiva de los criollos blancos —o más blancos— no hay un tabú para el cruzamiento, no obstante este es vivido como un descenso; un favor o un aporte que el cónyuge más blanco hace a su compañero (a) mas.

18 Ver León Poliakov, ob. cit., pp. 282–283 y 297; y también Tzvetan Todorov, ob. cit., p. 189.

19 Le Bon citado por Manuel González Prada, *Obras*, tomo II, vol. 3, Ed. Copé, 1986, p. 198.

oscuro(a)²⁰. El racismo radical termina en un rechazo a lo indígena y a lo criollo, a la espera de una lenta regeneración posible solo gracias a migrantes que habría que traer al precio que fuera. Mientras tanto, se infiere de todo lo dicho, el Estado debería estar controlado por esa raza criolla, la más apta para progresar.

II. Resistencias criollas al racismo

Es muy instructivo comparar las valoraciones de Palma con las que treinta años antes produjera Manuel Atanasio Fuentes²¹. En su libro²², Fuentes ensaya presentar un panorama general de Lima y los limeños, desde un inventario de los edificios, servicios públicos e industrias hasta una descripción de las costumbres y tipos raciales de sus habitantes. La pretensión es producir una imagen global. El tono es a la vez científico y nacionalista; al examinar y clasificar cosas y hombres, Fuentes pretende afirmar un desapego y una distancia que le permitirían ser objetivo. No obstante, al mismo tiempo es patente una actitud de reivindicación de lo nativo. Entre estas dos perspectivas hay a menudo fricciones.

Al intento de defender el prestigio de Lima y el carácter de sus habitantes está dedicada la introducción de su libro *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, que empieza con las siguientes palabras:

Un viagero francés entraba á Madrid en el momento en que *dos mozos cruos* sostenían una lucha, cuchillo en mano; el viagero sacó, en el acto, su libro de memorias y escribió: “a las doce del día todos los españoles se dan navajazos”²³.

20 En su autobiografía, Adriana Vernuil, esposa de Manuel González Prada, cuenta cómo los sacerdotes españoles se enorgullecían de su raza y pensaban que al aparearse con indias y mestizas les hacían un favor. También cuenta cómo en el colegio Belén, donde estudiaba, fue en un inicio objeto de burlas y desplantes. Pero después “(...) yo aprendí a contestarles a medida que me adiestraba en el castellano, llamándolas chunchas, cholos, zambas (...) según el encrespado del pelo, que pronto supe distinguir. Esa calificación mía, por supuesto muy antojadiza, tenía el don de herirlas en el punto más sensible de su vanidad (...) fue el arma de que me valí para vengarme”. Adriana Vernuil de González Prada, *Mi Manuel*, Ed. Antártica, Lima, 1947, p. 49.

21 Para una apreciación global de Fuentes ver Maida Isabel Watson, *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico*, cap. VIII, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, Lima, 1980.

22 Manuel Atanasio Fuentes. *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, Librería Didot, París, 1867.

23 *Ibid.*, p. iv.

Fuentes trata de relativizar las opiniones de los viajeros extranjeros. Sus estereotipos resultarían de observaciones casuales que la “injusta temeridad” eleva a la categoría de resultados de análisis detenidos.

¿Por qué pretender (...) presentarlo como el tipo de una familia, de una raza o un gremio? (...) exhibirlos como la muestra de una sociedad, no solo es agraviar a ésta sino dañar la propia reputación del narrador. Nosotros presentamos en nuestro bosquejo de costumbres lo que ellas fueron y lo que hoy son. Nuestro propósito ha sido dar, en globo, una idea de nuestra organización política (...) hacer ver (...) que estamos tan adelantados como podemos estarlo (...) que no merecemos ser juzgados como rudos habitantes de las selvas, semicubiertos de plumas que reciben a flechazos a los huéspedes que llegan a sus chozas para devorarlos después, crudos en un banquete de familia²⁴.

La defensa de lo nativo está asociada a una epistemología historicista, donde se subraya la diferencia y la particularidad. Así, en contra del esencialismo de Palma, para Fuentes los individuos no están determinados por su pertenencia a una familia o especie. Conocer un caso no autoriza a hablar sobre el conjunto de casos. Las generalizaciones son peligrosas; ellas tendrían que basarse en un conocimiento detenido. Pero a pesar de cautelas y advertencias Fuentes recae con frecuencia en el estereotipo y las descripciones genéricas.

El carácter de los criollos le merece a Fuentes comentarios básicamente positivos:

Por muchos que se haya querido deprimir el carácter de los limeños, no es menos cierto que éstos tienen condiciones en alto grado estimables. La sinceridad y la franqueza son sus más dominantes cualidades, como lo son también la generosidad y el desprendimiento (...) las buenas dotes del corazón, la sensibilidad, la ternura para el amigo y el amor entrañable a la familia están acompañadas de una imaginación brillante y despierta; y de una inteligencia precozmente desarrollada²⁵.

Comparte con Palma la idea del criollo como poseedor de una “imaginación brillante (...) y de una inteligencia precozmente desarrollada”. Esta coincidencia remite a estereotipos más antiguos: el limeño como

24 *Ibid.*, p. viii.

25 *Ibid.*, p. 100.

poco educado, pero vivo y despierto, sensible e imaginativo. El mestizaje es valorado como hecho positivo.

Hemos leído pero sin poder decir si en impreso o manuscrito que “un campo totalmente cubierto de flores blancas ofrecería un aspecto igual, en todas partes; que la igualdad es monotonía, que la monotonía cansa los sentidos; que lo que cansa los sentidos es desagradable, y que por consiguiente un campo totalmente cubierto de...”; el lector puede, si le place, terminar la proposición. Si la teoría del campo puede aplicarse a las poblaciones, la de Lima tiene por fuerza que ser agradable desde que *toda ella no se compone de blancos* y no es por lo mismo ni igual ni monótona, ni cansadora de los sentidos²⁶.

El hecho de que no todos los limeños sean blancos se convierte así en distinción y ventaja. Lo que podría ser cuestionante se convierte en motivo de orgullo. Pero al mismo tiempo se sugiere que la inmensa mayoría de los limeños son blancos. Insinuación que contradice la supuesta satisfacción en torno a la diversidad. En efecto, si las diferencias fueran realmente causa de orgullo, no habría por qué sugerir que casi todos los limeños son blancos. Tratemos de desentrañar el enredo. De un lado, tenemos una opinión precisa: el mestizaje, la diversidad étnica racial, es superior —al menos en terreno estético— a la homogeneidad. Es claro que ser consecuente implicaría celebrar la variedad. Pero, de otro lado, es evidente, que la expresión “toda ella no se compone de blancos”, revela una tendencia a encubrir, una dificultad para reconocer el mestizaje que tanto se celebra. Podemos hablar entonces de una ambivalencia. En principio la diversidad es asumida como motivo de orgullo pero, a un nivel más profundo, se la encubre.

Tenemos pues una ambigüedad, que es además característica. Ella se encuentra, por ejemplo, en las personas que hablan bien del mestizaje, pero se pretenden “blancas”. El racismo está reprimido, pero no ausente. En este caso la celebración del mestizaje representa una reacción que trata de compensar sin lograrlo del todo, una valoración —anterior y más profunda— de carácter negativo, un sentimiento de inferioridad. El resultado final es que el optimismo sobre el mestizaje no llega a ser convincente y que las valoraciones racistas sobreviven en lo más íntimo.

En el discurso que subyace a fotos y grabados esta ambivalencia es más visible. El libro de Fuentes está ricamente ilustrado por cientos de grabados. Los que representan a los miembros de la elite consignan el nombre de la persona retratada y son a página entera²⁷. En todos ellos además, se acentúa la piel clara. Las mujeres aparecen en poses muy estudiadas, lánguidas, con una mezcla de frivolidad y coquetería. Los hombres, mientras tanto, con gestos de resolución y altivez. Los grabados que corresponden al mundo popular, en cambio, representan a personajes anónimos, no se trata de individuos, sino de “tipos”; es decir, interesan no por su singularidad sino por ser representativos. Demás está decir que son de piel oscura y la mayoría son apelados a partir de sus razas: “india de la costa sur”, “indio soldado”, “arriero indio”, “negro de raza pura”, etc. Las miradas son inexpresivas; del mundo interno de los representados insinúan muy poco o nada. Tanto más vacía la expresión cuanto más lejano el personaje. El extremo es “indio por conquistar”, grabado que nos muestra una figura en quien apenas se reconoce la forma humana. Recubierto casi íntegramente de pieles, el rostro muy pequeño y oculto, las lanzas en la mano... es como si aún no terminara de emerger de la naturaleza. Compárese esta figura con la siguiente: la del “indio conquistado”. La ropa es moderna y el rostro está descubierto, su condición humana es evidente. Lo que media entre ambas figuras es la conquista que se entiende como sinónimo de adquisición de cultura. Ver la sección “Ilustraciones”.

Fuentes considera que si el Perú no ha avanzado todo lo concebible ello obedece a los “furores de la anarquía”; a las constantes guerras civiles que “... arrancan del hogar doméstico al agricultor y al artesano a un combate fratricida”²⁸.

En cambio

(...) las cortas épocas del descanso que el Perú ha podido disfrutar (descanso, decimos, porque jamás el espíritu inquieto de los aspirantes ha dejado al país

27 Es muy significativo que el nombre de los varones aparezca al pie de la página donde están representados mientras que el de la mujeres lo haga solo en el índice, al final del libro. Sin llegar a ser anónimas, tampoco son del todo individuos.

28 Manuel Atanasio Fuentes, ob. cit., p. iv.

gozar de una paz verdaderamente tal) han bastado para extinguir esas añejas costumbres que pudieron servir a nuestros malquerientes y difamadores²⁹.

A partir de esta constatación, Fuentes recomienda una forma de gobierno que permita la estabilidad, que se base en la gente virtuosa aunque ello implique la participación de las mayorías³⁰.

En resumidas cuentas en Fuentes encontramos una clara resistencia al “racismo científico”; de hecho, su concepto de raza es más social que biológica; que esta postura esté asociada con una reivindicación de lo criollo y una perspectiva optimista sobre el futuro del país, no es desde luego sorprendente. El orden y la estabilidad serían todo lo que hace falta para el progreso. Obtenerlos sería el desafío fundamental de los peruanos.

En el caso de Palma la absorción casi total de las doctrinas racistas fundamenta una valoración básicamente negativa de lo criollo y un sentimiento pesimista sobre el futuro del país. ¿Por qué la diferencia entre ambas? Sin pretender una respuesta exhaustiva, sí se puede anotar un factor muy importante la época. Fuentes escribe en medio del auge guanero cuando era proverbial la prosperidad del Perú. Su libro además fue traducido además al inglés y al francés, quería ser una tarjeta de presentación. Palma elabora su ensayo en una época de pobreza y abatimiento. La derrota en la Guerra con Chile es el trasfondo. No se trata como Fuentes, de gratificar la autoestima criolla o impresionar a extranjeros con la belleza de Lima; lo que Palma intenta es convencer a la inteligencia de su época de la necesidad de atraer inmigrantes.

Pero las posiciones examinadas, aunque representativas, no agotan el espectro de las existentes. En Fuentes hallamos un nacionalismo optimista fundado en una resistencia —a medias victoriosa— a las doctrinas racistas. No se valora, sin embargo la democracia y se justifican las dictaduras. En Palma, mientras tanto, la absorción del racismo lleva a la fantasía de exterminar a los indios y a una valoración muy crítica de lo criollo. La democracia desde luego no aparece como inquietud, las doc-

29 *Ibid.*

30 Para el análisis de esta faceta del pensamiento de Fuentes ver de Paul Gootenberg *Imagining Development. Economic Ideas in Peru's Fictitious Property of Guano, 1840-1880* (University of California Press, Berkeley, 1993, cap. 4).

trinas racistas tienden a producir escepticismo sobre el futuro del Perú, justifican el autoritarismo, (re)legitiman al colonialismo.

III. Una crítica racista al racismo

El mismo argumento puede presentarse en términos más positivos: fundamentar una esperanza sobre la viabilidad/el destino del Perú supone una crítica radical al racismo, romper con la dominación étnica. Y sobre la base de esa crítica, imaginar la integración y la igualdad. La ampliación de la ciudadanía. Todo ello implica una convicción democrática y, más aun, disponibilidad para asumir el punto de vista de los postergados, identificándose con sus sentimientos, hasta cierto punto al menos. Esto significa desde luego, reconocer lo injustificado y monstruoso de la dominación étnica, y presentir, por tanto, el costo en violencia y sufrimiento que la subversión del colonialismo tendría necesariamente que acarrear.

Esta es la posición que Manuel González Prada representa. La denuncia de la podredumbre moral del orden aristocrático se complementa con el deseo y el presentimiento, pero también el temor, de su cancelación violenta. González Prada no llegará a intuir el país que tendría que emerger después de tales cambios. Entre el rechazo a la sociedad de su tiempo y la imposibilidad de imaginar la integración, la crítica de González Prada permanece lúcida pero aislada, sin propuesta; sin poder transformarse en acción política. La crítica al racismo le permite redes-cubrir la profundidad del hecho colonial pero lejos de movilizarlo, esta constatación lo paraliza. Le sugiere un discurso esencialista y de confrontación que le impide imaginar la posibilidad de cambios. Aunque no lo quiera está aún preso en el discurso racista.

En efecto, para imaginar la integración después de la tormenta sería necesario una toma de distancia frente a la idea de que el comportamiento de personas y pueblos está determinado por invariantes o esencias. Como veremos, la crítica de González Prada a la dominación étnica es veraz y contundente, le permite trascender su época, reconocer que la nación peruana solo puede emerger de la cancelación de la servidumbre indígena. No obstante, su ruptura con el racismo es solo parcial: la idea de "raza" le impide imaginar una armonía social, una mayor integración.

Finalmente, como veremos, permanece prisionero —inmovilizado— en el siguiente dilema: si trascender la dominación es exterminar a los blancos, el precio es muy alto; pero la conservación del orden, no es una mejor opción: pues en este caso se perpetúa el escándalo moral y desaparecen las bases de cualquier optimismo. La disponibilidad para el sacrificio parece ser el precio de la esperanza, y el pesimismo el costo de permanecer en vida. No encontramos en González Prada una teoría del mestizaje. Un pensamiento movilizador pero desesperado. La revolución social es una lucha anticolonial.

La esperanza en el futuro del Perú supone para González Prada una crítica despiadada del presente, un inventario de los males nacionales; pero ante todo esta esperanza implica comprender, justificar, y hasta alentar la violencia que subvierta el colonialismo; es decir, terminar de una vez para siempre con los abusos e injusticias impuestos por la clase a la que él mismo pertenece. Desde arriba, solo es posible soñar con un Perú democrático si se está dispuesto a sacrificar ventajas, a luchar contra amigos y parientes, a tolerar o apoyar la destrucción del grupo de pertenencia. Un camino para virtuosos. Para la mayoría en los grupos dominantes, esta esperanza tiene un costo demasiado alto. Tienen demasiado que perder. No tendrá muchos seguidores en las elites, pero su mensaje será escuchado por la juventud universitaria, por los artesanos y obreros ilustrados.

En realidad, el pensamiento de González Prada sobre el Perú desemboca en un callejón sin salida: la redención del indio requeriría del exterminio de los blancos. No aparece la posibilidad de perdón y arrepentimiento, de reconciliación y mestizaje. La contradicción es antagónica, absoluta.

El animal de pellejo blanco, nazca donde naciere, vive aquejado por el mal de oro: al fin y al cabo cede al instinto de rapacidad (...). En resumen el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde, un Areche³¹.

Encontramos en González Prada un planteamiento radicalmente opuesto al de Clemente Palma. Si en Palma fortalecer al Perú implica exterminar

31 Manuel González Prada. "Nuestros indios", ob. cit., p. 203.

a los indios, en González Prada se trataría de exterminar a los blancos. En realidad tenemos en González Prada un racismo antiblanco. Es decir, critica al racismo pero no lo trasciende del todo; antes que superarlo lo invierte: el racismo sirve ahora para afirmar la superioridad moral del indio, víctima indefensa, y la intrínseca vesania del blanco, rapaz, cruel y ocioso.

¿El racismo invertido —el indio víctima inocente, el blanco irremediamente opresor— es todavía racismo? En sentido estricto, sí, puesto que se afirma que el carácter y comportamiento de las personas está determinado por una suerte de esencia genética. Pero en otro sentido no se trata de racismo, ya que la función de estos estereotipos es combatir la dominación étnica, restarle legitimidad. En todo caso se trata de racimos muy distintos, fundamentados en emociones e ideas muy diferentes. La representación del indio como un “desecho” —a lo Palma— se nutre de un desprecio secular que es racionalizado y potenciado gracias a las doctrinas racistas, a la creencia de que hay “razas” y que estas son intrínsecamente desiguales. La idea del blanco como explotador insensible, mientras tanto, se enraiza en un sentimiento de culpabilidad colectivo; corresponde a la toma de conciencia de que la dominación étnica es un escándalo moral. No obstante, el racismo también juega un papel aquí: al hacer depender el comportamiento de los blancos de invariantes biológicos dificulta imaginar un cambio. La culpa se convierte en una suerte de pecado original, en algo objetivo de lo que no se puede escapar. El exterminio de los blancos sería la única manera de trascender la bestialidad de la dominación. En realidad, González Prada no imagina la forma en que los blancos puedan cambiar. De ahí que en su obra predomine la denuncia, la crítica, la indignación.

Las *Baladas peruanas*, escritas en la década de los años 70, mientras que González Prada administra la hacienda familiar en el valle de Mala, representan el intento de ofrecer un panorama de la historia del Perú. Cada balada narra un hecho crucial, individualizado, como “La llegada de Pizarro” o “La cena de Atahualpa” o, en todo caso, imagina escenas cuya reiteración definiría lo característico del coloniaje y la dominación étnica, como “El mitayo” o “La hija del curaca”. Es muy significativa la constante referencia al Inca Garcilaso de la Vega. Un intento de vincularse con

las tradiciones indigenistas. Los blancos son descritos como ambiciosos y crueles. Es el cura perverso e hipócrita que, buscando oro, primero tortura y asesina, y luego... “ante el cadáver,/ se arrodilla en santa paz,/ y el oficio de difuntos/ empieza humilde a rezar” (p. 108). Es el corregidor cruel y prepotente, aliado del cura. Es el seductor hipócrita y avezado, que trata de aprovecharse de la inocencia de la india. El indio mientras tanto es el trabajador forzado que va a la muerte segura pues sabe que “... el pecho de los blancos no se conmueve jamás”; es el concripto que es arrastrado a morir a una guerra ajena (“maldita la guerra, malditos los blancos”); es el cacique torturado hasta la muerte en el afán de que confiese el lugar donde oculta el oro; o es el cacique que prefiere asesinar a su hijo antes que dejarlo vivir en un mundo donde solo le aguarda “... la servidumbre, el trabajo/ la mina oscura y helada ...”. Es también el Atahualpa traiciona-do, que, cautivo e impotente, fingiendo proximidad con Pizarro, murmura su odio para sí: “Licor más puro y sabroso/ beberé muy pronto acaso:/ La sangre vil de extranjeros/ en la copa de tu cráneo”.

Es desde luego muy significativo que la única relación íntima sea puramente ilusoria: es la que vive la india mientras dura la seducción del español. Pero cuando este se entera del lugar del tesoro, puede dejar de fingir el amor que aparenta. En realidad, la intimidad y el amor son imposibles. Todo fue una celada. Pero es aun más significativo que esta sea la única ocasión donde un personaje del mundo dominado, una mujer, alce el brazo contra su opresor. En efecto, cuando la india descubre que se ha enamorado de una fantasía, que su total entrega y confianza no han hecho mella en el español, que ha sido alevosamente engañada, entonces, la violencia es su respuesta: “... ciega de furor,/ Y un puñal agudo clava/ En el pecho del español”. Los españoles nunca apreciarán a los indios, solo los usarán en la medida de sus intereses. Iluso(a) quien piense lo contrario. González Prada describe un mundo donde la resignación inmuniza frente al sufrimiento pero a costa de perder la ilusión. Una realidad triste, sin esperanza. De la expectativa del amor puede renacer la ilusión, pero esta será abortada por el engaño y de allí nacerá la violencia. La violencia no será pues obra de los resignados sino de los que se atrevieron a sentir amor y esperanza.

“Nuestros indios”, quizá el ensayo cumbre de González Prada, representa una síntesis deslumbrante de la realidad del país. La capacidad abarcadora, el temple moral, la seducción del estilo. Todo ello al servicio de un ideal de justicia y reparación. En efecto, los lectores, interpelados por una fuerza que moviliza nuestros sentimientos, somos llevados de la crítica al racismo a la denuncia de la dominación étnica, de la desmitificación de las pretensiones republicanas a la afirmación de fe en las posibilidades creativas de los indígenas³². En definitiva: convocados a una acción transformadora. Por vez primera, en el pensamiento político peruano, se formulan las condiciones que deben fundamentar una auténtica democracia. Sacudirse del racismo, distanciarse del abuso, solidarizarse con los indios.

A pesar de ello, González Prada no culmina su tarea. No llega a imaginar una armonía entre distintos grupos étnicos, permanece prisionero de una suerte de racismo invertido de raíz culposa y frutos paralizantes. “Nuestros indios” queda inconcluso y no será publicado durante la vida del autor³³. Esta limitación debe explicarse. Ella es tanto más curiosa cuanto que, en otros ensayos, González Prada insistió en la idea de que la población peruana era ya fundamentalmente mestiza, que ya no existirían algo así como blancos puros. ¿Por qué la contradicción? De un lado, rechazar la existencia de “razas puras”; pero, del otro, asociar, rígidamente, comportamientos con rasgos físicos, como si estos fueran la causa de aquellos. Su ruptura con el racismo es pues incompleta. No llega a imaginar un mestizaje o una integración donde las diferencias no

32 La crítica al racismo se basa en Durkheim y Novicow; “estas pretendidas incapacidades de los amarillos y los negros son quimeras de espíritus enfermos”. La denuncia de la dominación étnica tiene las características de un destape: “No se escribe pero se observa el axioma de que el indio no tiene derechos sino obligaciones. Tratándose de él la queja se toma por insubordinación” (p. 204). La desmitificación de las formas políticas es extraordinariamente precisa: “Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un Estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. Si en la costa se divisa un vislumbre de garantías bajo un remedo de república, en el interior se palpa la violación de todo derecho bajo un verdadero régimen feudal” (p. 204). Por último, la fe en las posibilidades del indígena pasa porque logren sustraerse de la influencia de las autoridades y puedan, a partir del orgullo, enfrentar la injusticia con violencia.

33 Esbozado en 1904, “Nuestros indios” permanece inédito hasta 1924, cuando la viuda de González Prada, Adriana Vernuil, decide incorporarlo a *Horas de lucha*. César Pacheco Vélez considera que este hecho tuvo profundas consecuencias pues impidió que la generación arielista o del novecientos pudiera construir sobre base tan importante (*Ensayos de simpatía. Sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX*, Universidad del Pacífico, Lima, 1992).

impliquen desigualdad y dominación. González Prada señala el camino pero no vislumbra un paradero final.

En *Nuestra aristocracia* brinda un retrato crítico y desmitificador de la elite. Subraya su origen reciente vinculado a fraudes contra el erario público o a la sobreexplotación de los culíes chinos, sus ridículas pretensiones de nobleza y de no estar mezclada —lo que le impide reconocer sus orígenes y el mestizaje de la que resulta— y finalmente su clericalismo y su fervor supersticioso, asociado al conservadurismo social y la falta de vitalidad intelectual. Señalar que la “aristocracia” es mestiza tiene el sentido de arrancar la aureola o corona con que estos sectores quieren ennoblecerse. Sin embargo, se está aún dentro de la órbita del racismo, puesto que implícitamente se acepta que ser “blanco puro” sí sería especial. Los aristócratas no son los blancos que pretenden, están “africanizados” por el contacto secular, la “promiscuidad porcina”, con la servidumbre negra. “El menos africanizado de nuestros jóvenes aristócratas posee blancura de albayalde con un diez por ciento de brea” (p. 138). Todo el que en Lima entre a un salón aristocrático donde se hallen reunidas unas diez o doce personas, puede exclamar sin riesgo de engañarse: “Saludo a todas las razas y a todas las castas”. “Somos una paleta donde se mezclan todos los colores, un barril donde se juntan vinos de todos los viñedos (...) y lo repetimos sin ánimo de ofender, pensando que de esa mescolanza o fusión, donde tal vez predominen las buenas cualidades y se anulen las malas, puede surgir una síntesis humana, algo muy superior a lo antiguo y a lo moderno” (p. 139). Es probable que este apunte sea aun más cierto en el campo de la cultura: a través de la crianza de sus amos, la servidumbre negra dejó su huella —miedos y gustos— en la mentalidad criolla.

IV. La represión del racismo y la visión oficial del Perú

A partir de un cierto momento, que tentativamente podemos fechar hacia 1900, el racismo tiende a quedar proscrito del dominio público. De esta fecha en adelante el credo oficial es la igualdad de razas. Anteriormente las doctrinas racistas y el credo democrático podían coexistir abiertamente. El cambio significa la represión del racismo, que queda confinado en la esfera privada y, paralelamente, una renovada insistencia en la república

como forma política de la sociedad peruana. Detrás de estas transformaciones están las ambigüedades de la elite: un deseo contradictorio de cambio; la búsqueda de una imposible modernidad señorial. En el inicio de la República Aristocrática las elites costeñas —hacendados, mercaderes, industriales— no se opusieron al cambio; pretendieron dirigirlo. Ser artífices de la “reconstrucción nacional”. A diferencia del gamonalismo serrano, que tendió a ser antimoderno, la elite costeña no estuvo contra la escuela y una paulatina extensión de la ciudadanía. Sus intelectuales formularon un proyecto de integración que aunque no fuera tomado muy en serio por los miembros de la elite, sí tuvo una significación democrática en la población criolla que inició bajo este auspicio un lento camino hacia la ciudadanía y la participación política. Pero, precisamente a medida que los sectores populares comienzan a ganar autonomía, las elites dejan de lado esta vocación de modernidad y apertura al cambio, y muestran entonces un comportamiento distinto, muchas veces violento y reaccionario: clausura del espacio democrático, imposición de dictaduras. La movilización popular revela que el racismo de la elite está mucho más enraizado, que el credo democrático es aún una impostura, tanto más convincente cuanto menos cuestionado. Pero no nos adelantemos tanto en nuestra historia.

Antes de 1900, decíamos, era posible profesar ideas racistas abiertamente. No es que todo el mundo las suscribiera pues ellas podían ser resistidas, como lo demuestra en alguna medida el caso de Fuentes. Pero lo que interesa es que no había una censura que las proscibiera del dominio público. De hecho, estas doctrinas eran prestigiosas, contaban con el aval de grandes autoridades europeas, permitían, además, “explicar” el atraso peruano en términos de una incapacidad de los indígenas para la vida civilizada. Las elites tendieron a ser muy permeables a estas doctrinas, la idea de una desigualdad intrínseca fue siempre parte de su sentido común. No tenían, además, ningún problema en expresarlo. Pedro Paz Soldán y Unanue (Juan de Arona), por ejemplo, define al *cholo*, en su *Diccionario de peruanismos*, de esta manera:

Cholo: una de las muchas castas que infestan el Perú; es el resultado del cruzamiento entre el blanco y el indio. El cholo es tan peculiar a la costa como

el indio a la sierra, y aunque uno y otro se suelen encontrar en una y otra, no están allí, más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el indio por volverse a sus punas y a su llama, y el cholo por bajar a la costa a ser diputado, magistrado o presidente de la República; porque sin duda por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados por cholazos de tomo y lomo. Es pues un grandísimo error creer que con decir cholo está designado el pueblo peruano, como lo están en Méjico y Chile cuando se dice el lepero y el roto. El cholo aquí no es más que un individuo del pueblo, o de la sociedad o de la política³⁴.

Desarticular el estereotipo para rastrear la genealogía de sus elementos componentes es una tarea que excede las necesidades de nuestro argumento. Pero algunos comentarios son imprescindibles. Nótese el desenfado y la naturalidad con los que se discrimina al cholo. La discriminación resulta de una suerte de compromiso entre dos ideologías contradictorias: racismo y democracia. En efecto, ella implica que en la práctica se desconocen derechos que en principio son postulados como universales. La ciudadanía significa posibilidad de elegir y ser elegido. No obstante Paz Soldán considera que el cholo con poderes es una anomalía, una “exageración democrática”. Si desde la ideología democrática ellos es posible, desde la perspectiva racista es desaconsejable, pues el cholo estaría genéticamente incapacitado para un ejercicio responsable del poder. Obsérvese además que la discriminación es abierta, no oculta o solapada como acontecerá más tarde. El cholo es definido, sobre todo aunque no exclusivamente, en términos biológicos: resulta del cruce entre el blanco y el indio. No obstante, se le atribuye una suerte de hábitat natural: la costa, y una vocación: la búsqueda de poder. Aparece pues como una suerte de criatura peligrosa a la que es necesaria contener. Finalmente, es muy significativo que Paz Soldán se detenga en aclarar que el cholo es un individuo y, ciertamente, no un tipo social representativo, una clase o grupo étnico.

¿Por qué el cholo no equivale al roto? La explicación la da Alberto Flores Galindo en su “República sin ciudadanos”³⁵. A mediados del siglo

34 Pedro Paz Soldán y Unanue (Juan de Arona). *Diccionario de peruanismos*, Librería científica francesa J. Galland, Lima, 1884. Según establece su autor, se trata de una obra de lenta maduración, elaborada durante la década de los años sesenta y setenta.

35 Flores Galindo, *Buscando un Inca*, ob. cit.

XIX el cholo es el sirviente, separado de su familia, traído de la sierra. No es indio, tampoco criollo. Es un desarraigado, no tiene un grupo de referencia. Hay muchos cholos pero no hay una cultura chola o un grupo cholo. Solo individuos que no encajan en el sistema de castas y que permanecen marginales. La soledad del cholo expresa la debilidad del mestizaje, su opresión, la fuerza del colonialismo reforzado por las ideas racistas. “El cholo era el vástago de una raza vencida e inferior, a la que sólo quedaba la sujeción”³⁶. Flores Galindo transcribe algunos avisos publicados en *El Comercio*, donde puede sentirse que los “cholos” son tratados más como objetos que como personas:

Aviso— Anoche ha fugado de la casa de sus patrones un muchacho de siete a ocho años de edad, llamado Gregorio, casta indio, gordo, cara redonda, ñato; varias cicatrices en la frente; muy cerrado para hablar el castellano, como hijo de una de las provincias de Ayacucho; ha salido vestido con una camisa de color morado, pantalón de casimir plomo sin sombrero ni zapatos³⁷.

A partir de principios de siglo, como venimos diciendo, el racismo tiende a ser reprimido. No es que hubiera una polémica ideológica que desembocara en el aislamiento y el retroceso de las doctrinas racistas. El racismo y la discriminación continúan por no hablar de la dominación étnica. Lo que sucede es que la idea del indio como un irrecuperable desecho desaparece de la escena oficial. Se afirma en cambio la imagen de un indio degenerado pero regenerable. Detrás de este cambio está la guerra con Chile y el surgimiento de un proyecto de integración nacional elaborado por las elites intelectuales. La educación es la idea-fuerza de la época. Mediante la escuela, el indio podría civilizarse, convertirse en ciudadano.

La idea oficial la he analizado en otro lugar³⁸ y solo cabe por tanto una breve recapitulación. Para estudiar los cambios en el sentido común, una fuente privilegiada son los textos escolares. Cristalizan el consenso de las elites intelectuales y políticas y, al mismo tiempo, lo amplifican. Sobre

36 *Ibid.*, p. 285.

37 *Ibid.*, p. 281.

38 Ver del autor y Patricia Oliart *El Perú desde la escuela*, Inst. de Apoyo Agrario, Lima, 1989. También del autor “De la propuesta etnocida al nacionalismo andino”, en *Debates en Sociología*, Nº 17, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1992.

todo los textos que podemos llamar “clásicos”, es decir los que permanecen décadas y se convierten en modelos de los demás. Si comparamos los libros de Sebastián Lorente, quien domina la divulgación escolar de la historia del Perú hasta cerca de 1890, con los de Carlos Wiesse, que va a hacer lo propio desde principio de siglo hasta 1950, encontramos diferencias fundamentales. A pesar de ser un hombre de convicciones liberales, Lorente está demasiado influido por el discurso racista. El indio estaría condenado por la biología. ¿Cómo fundamentar entonces una esperanza sobre un destino nacional para el Perú? La respuesta de Lorente es el mestizaje, cruzar la población indígena para formar “mezclas más avanzadas”. Como la raza blanca es superior, los mestizos tendrían más de blanco que de indio. A la larga, el Perú se blanquearía. Paralelamente, la educación, la “difusión de las luces”, complementaría esta mejora genética. En el Perú iríamos pues a un blanqueamiento de los cuerpos y una occidentalización de las almas. Terminaríamos siendo como cualquier país europeo.

En los textos de Carlos Wiesse el factor biológico no tiene la misma importancia. Imagina un pueblo indígena “satisfecho y contento” durante el imperio incaico y no “débil y melancólico” como lo había hecho Lorente. El problema está en la Conquista; desde entonces se habría dado un proceso de “degeneración” del indio. Los trabajos excesivos y la servidumbre, el alcoholismo y el consumo de coca: las causas apuntan a la culpabilidad de españoles y criollos. “Tratado con menos consideración que las bestias (...) el indio se concentró y se volvió aún más callado, más reservado, más indiferente, más perezoso y profundamente hipócrita y servil”. De cualquier forma, para Wiesse la educación hará posible la redención del indio. Su propuesta puede sintetizarse como “una promesa a cambio de un olvido”. Los indios deberían olvidar los agravios recibidos, tendrían que considerar su cultura y costumbres como caducas y sin valor; de esta manera estarían ya preparados para convertirse en ciudadanos peruanos; ello ocurriría en la escuela con el aprendizaje del castellano, la lecto-escritura y las nociones básicas de Historia del Perú y Educación Cívica. No obstante, Wiesse no ha roto del todo con el racismo. Una y otra vez reintroduce la genética como la explicación de diferentes com-

portamientos. Pero un juicio de conjunto remarcaría el cambio: el indio es redimible, el problema no está tanto en su biología como en su cultura. La representación de lo indígena deja de estar dominada por la biología, y su sesgo antihistórico, para girar en torno a un etnocentrismo que abre una perspectiva de ciudadanía para quienes estén dispuestos a “educarse”.

Es claro que el cambio en la imagen del indio está vinculado al proyecto político de la llamada República Aristocrática. En efecto, de 1895 a 1919 (o hasta 1929, si contamos a Leguía como parte del periodo) se suceden uno tras otro, gobiernos civiles (con la excepción de Benavides el año 1914–15). Sobre el trasfondo de una moderada pero firme prosperidad económica y el alejamiento del ejército de la política, se inicia una nueva etapa en la vida del país. Se consolida un gobierno oligárquico dentro de una legalidad democrática. Lo que permite la coexistencia de ambas realidades es, en primer lugar, un sistema eleccionario donde la adulteración del voto está institucionalizada y, en segundo lugar, la consolidación incipiente de los sectores medios y populares, aún incapaces de una movilización autónoma y, por tanto, solo espectadores de un proceso político que les es ajeno.

El sistema eleccionario tenía deficiencias de principio y de funcionamiento. Refiriéndose a la Junta Electoral Nacional, institución encargada de organizar el sufragio, Basadre escribe:

En andamiaje electoral partía no de la fuente de la soberanía popular —origen perfecto si el Perú no hubiese tenido desniveles graves en su estructura social—, sino de la voluntad exclusiva de unos cuantos señores en Lima que reunían en sus manos las funciones originarias y garantizadoras del sufragio³⁹.

Por su lado Manuel Vicente Villarán dice:

(...) la institución marchó rápidamente al desprestigio porque, contra el propósito de su existencia, lejos de ser un regulador y un purificador del sufragio, degeneró en el más poderoso agente de corrupción de la vida electoral de la República. Se convirtió en caucus partidarista y llegó hasta descender de su encumbrado puesto, entrando algunas veces en cábalas y en claudicaciones escandalosas⁴⁰.

39 Jorge Basadre. *Elecciones y centralismo en el Perú*, Universidad del Pacífico, Lima, 1980, p. 55.

40 Manuel Vicente Villarán. “Costumbres electorales”. En *Páginas Escogidas*, Talleres gráficos Villanueva, Lima, 1962, p. 201. Publicado por primera vez en el *Mercurio Peruano* en 1918.

La ausencia de participación de los sectores populares y medios tiene que ver con la falta de una vocación democrática en las elites y, de otro lado, con el predominio de las ideas anarquistas de rechazo a la política entre los núcleos organizados de los sectores populares urbanos. En realidad, los políticos de la época sabían muy bien que se movían en un vacío de representatividad, que el régimen en el que actuaban distaba de ser democrático, que no estaba anclado en la sociedad. Pero esta conciencia no estaba asociada a un proyecto de creación de una sociedad civil, de reforzamiento de su legitimidad. Al contrario, encontraban esta situación normal y cómoda. A lo más, procuraban el consentimiento del pueblo —ciertamente no mediante partidos y organizaciones propias, o su participación deliberante. La raíz de esta falta de vocación democrática tiene que ver con la persistencia del colonialismo y de las doctrinas racistas que dificultaron cualquier nivel de identificación con las clases populares y alentaron una conciencia aristocrática. Aunque las fortunas de la oligarquía se acumularon desde mediados del siglo XIX, y la mayoría de las familias descendían de migrantes recientes, es un hecho que ellas gustaron imaginarse como herederas de la nobleza colonial. Diferentes y superiores a la gente común: cholos, zambos, indios y demás mezclas. Prefirieron acomodarse antes que transformar la estructura social.

La ideología democrática y la institucionalidad jurídica son muy débiles. El etnocentrismo oficial se articula con el racismo extremo para justificar un régimen político excluyente, que supone la vigencia de la dominación étnica. Beneficiaria de toda esta situación es una pretendida aristocracia que absorbiera simultáneamente el racismo extremo y el etnocentrismo.