

---

# ENTRE DOS INCERTIDUMBRES

## La apropiación del indio en el discurso criollo

Osmar Gonzales Alvarado

---

«UNA IMAGEN -dice Djuna Barnes<sup>1</sup>- es un alto de la mente entre dos incertidumbres». Metáfora literaria, evidentemente, pero que revela con profundidad la función que cumplen en el conocimiento humano esas representaciones verbalizadas que son las imágenes. Como sabemos, éstas no reflejan la realidad misma, sino sólo un conjunto de aspectos básicos que permiten al individuo apoderarse de aquélla de manera simplificada, con el propósito de otorgarse seguridad frente al mundo y actuar en consecuencia<sup>2</sup>. Las imágenes son parte de la constitución de una concepción del mundo que llega al sentido común mediante la educación y la socialización. En suma, las imágenes son parte de la forma en la que el hombre conoce. Albert Einstein dice en su artículo «El templo de la ciencia»:

<sup>1</sup> Djuna Barnes, *El bosque de la noche*, RBA Editores, Barcelona, 1993.

<sup>2</sup> Gonzalo Portocarrero, «Imágenes, ciencia y sentido común», en *Travesía*, nº 1, PUCP, Lima, 1983.

OSMAR GONZALES

«El hombre trata de formar para sí, de algún modo que le convenga, una imagen lúcida y simplificada del mundo, a fin de poder así superar el mundo de la experiencia, tratando de reemplazarlo, en alguna medida, por esta imagen»<sup>3</sup>.

De este modo, lo que hace el hombre es interpretar, mediante el lenguaje, no lo que el mundo es, sino simplemente cómo lo percibe, puesto que la realidad también es una construcción social. El conocimiento, traducido en lenguaje, siempre es contingente y, por ello, sobre lo que se puede discutir no es si el mundo es así, tal como lo representa el lenguaje, sino sólo sobre las concepciones que se tienen de él<sup>4</sup>:

«El realismo de una obra -señala Gustavo Buntinx, refiriéndose a las artes plásticas, pero extendible a otras áreas del conocimiento humano- está siempre en relación a su conformidad con las normas sociales que en cada momento definen la percepción de lo *real* para el público que la pieza convoca»<sup>5</sup>.

Transmitidas al sentido común, las imágenes se traducen en creencias, entendidas éstas como partes fundamentales de una ideología que concibe el orden social como un producto natural y, por tanto, inevitable. El propósito de las creencias es legitimar un orden de castas en el cual los hombres están inmersos y del cual no pueden

<sup>3</sup> Tomado de N. Katherine Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, GEDISA, Barcelona, 1993.

<sup>4</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Básica, Barcelona, 1991.

<sup>5</sup> Gustavo Buntinx; «Del 'Habitable de las Cordillera' al 'Indio Alfarero'. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso», en *Márgenes*, 10-11, SUR, Lima, octubre de 1993.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

salir<sup>6</sup>. Esta naturalización de la vida social hace aparecer las diferencias sociales como resultados más allá de la voluntad humana. De esta manera, entenderá que, si un individuo (o una comunidad de individuos) se encuentra en los estratos inferiores del escalafón social, lo está por una deficiencia esencial innata<sup>7</sup>.

Aparecen, entonces, los tabúes (que son las certezas basadas en los prejuicios) bloqueando el juicio, fomentando una mentalidad retrógrada e impidiendo que crezca el nivel de conocimientos. Por ello:

«La esencia de muchas élites consiste tanto en contribuir a formar tabúes como en explotar la intimidación que producen»<sup>8</sup>.

Desde esta concepción nacerán las ideologías discriminatorias (contra las razas consideradas inferiores o contra la mujer, por ejemplo). Tomando los aportes de la teoría del caos, podemos decir que el «otro», el bárbaro, el salvaje, el incivilizado, siempre será visto como sujeto potencial de desorden, opuesto al orden representado por el civilizado, el racional, el portador de certidumbre<sup>9</sup>. En otras palabras, se trata de la oposición entre quienes son los representantes del conocimiento científico y aquellos que

<sup>6</sup> Lewis C. Copeland, «Las funciones de una ideología racial», en Irving Louis Horowitz, *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, EUDEBA, Buenos Aires, 1979.

<sup>7</sup> Verena Stolcke, «Sexo es a género lo que raza es a etnicidad», en *Márgenes* n° 9, SUR, Lima, 1992.

<sup>8</sup> Alexander y Margarete Mitscherlich, *Fundamentos del comportamiento colectivo*, Alianza Universidad, Madrid, 1973, p. 106.

<sup>9</sup> N. K. Hayles dice: «En la tradición occidental el caos ha representado el papel del otro: lo no representado, lo informe, lo impensado... Pero la otredad es siempre una amenaza, que despierta el deseo de controlarla o, en una actitud más extrema aún, subsumirla dentro de los límites conocidos del yo, aniquilando así la extrañeza que la hace peligrosamente atractiva... El deseo de controlar el caos se advierte en la búsqueda de maneras de racionalizarlo» (*Op. cit.*, p. 219).

OSMAR GONZALES

elaboran su conocimiento abrevando en las fuentes de la intuición y la mitología<sup>10</sup>.

Dos son las estrategias que se pueden asumir frente a esta alteridad incómoda: o buscar su subordinación o, por el contrario, su eliminación. Todo lo dicho se traduce en la manera cómo se ha visto al indio en los países latinoamericanos. Los intelectuales criollos se «apoderaron» del indígena para satisfacer sus propias necesidades en cuanto a su ubicación en la vida social, marcada por la ambigüedad original de estar entre los europeos y los indígenas. La subjetividad de los criollos del siglo XIX está en medio de un *afuera* cultural interiorizado (Europa) y un *adentro* social que se aliena (los indios)<sup>11</sup>. Pero antes de esta apropiación del indio, y como condición de ella, era preciso elaborar ciertas características sobre él, funcionales a las propias necesidades de los criollos. En otras palabras, se les revela necesario construir una imagen del indio. Se trata, pues, de la elaboración de un discurso que cumple con un doble objetivo: aprehender la «realidad» y luego legitimarse como lectura verídica y racional que justificará acciones y decisiones en el ámbito político.

Sin embargo, el discurso que se elabora sobre el «otro» (en este caso el indio) está cargado de valores y creencias, de un acumulado histórico-cultural que obliga a ver el mundo y a los individuos de determinada manera. El peso de las tradiciones, de la herencia cultural, sigue siendo muy grande sobre los hombres. Producto de esta tensión es que aparecen los «indios imaginarios»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Georges Balandier, *El desorden. La teoría del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, GEDISA, Barcelona, 1993.

<sup>11</sup> G. Buntinx, *Op. Cit.*

<sup>12</sup> Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, TAVA Editorial S.A. de C.V., México, 1992.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Por ello, los indios no son necesariamente lo que las representaciones nos dicen de ellos. Sin embargo, estas representaciones nos informan sobre la manera cómo se les veía en su momento. Y aquí, justamente, se ubica la pretensión de este ensayo. Para efectos prácticos, lo que resulta pertinente es tratar de entender por qué se produce determinada imagen sobre el indio en los intelectuales criollos y qué papel busca cumplir. Al final de cuentas, pretender un grado de objetividad es una quimera, puesto que el analista también es un producto histórico y, por lo tanto, es portador de su propia carga valorativa. Es mejor, y de mayor utilidad, tratar de comprender la lógica *dentro del discurso* mismo.

Esto es lo que trataré de realizar en las siguientes páginas, interrogándome sobre las claves básicas que nos pueden permitir entender cómo los intelectuales criollos peruanos vieron al habitante de los Andes. Serán dos periodos básicamente: los vertiginosos años que comprendieron la separación de la metrópoli española y las dos primeras décadas del siglo XX. El interés consiste en encontrar cómo, a pesar de transcurrir cien años, persisten ciertas imágenes, una determinada manera de mirar al indio. En ese sentido, no es mi propósito adentrarme en los procesos (a los que tomaré en cuenta, por supuesto), sino en los discursos que se elaboran. Me parece importante resaltar esta delimitación, en la medida que acota sustancialmente algo que a primera vista parece inmanejable, debido a la extensión temporal que implica. Al restringirme a las elaboraciones discursivas el tema se vuelve más controlable.

Es verdad que los intelectuales criollos son dueños del verbo, pero ello no quiere decir que, en tanto sector dominante, cumplan exclusivamente el papel dinámico dentro de su sociedad. Como afirma Solange Alberro:

«La abundancia del discurso sobre el indígena traduce la importancia -y sin duda la necesidad- que

## OSMAR GONZALES

el dominante otorga al dominado, el que, por su alteridad, confirma y justifica el estatus, la acción y, finalmente, la identidad del primero»<sup>13</sup>.

Sin embargo, la relevancia que toma el indio en el discurso criollo hay que precisarla en el sentido de que no se busca recuperar al indio presente, sino al indio del pasado. El indio es en realidad un personaje ausente -aun cuando impregnara el lenguaje criollo-, produciendo un vacío que tratará de ser cubierto por el criollo contemporáneo:

«Al verse obligado a admitir la diferencia que lo hace distinto del europeo, el criollo la asume y hasta acaba por reivindicarla, apelando por primera vez desde la Conquista al Indio -aquel del glorioso pasado prehispánico, ciertamente, y no al indio degradado contemporáneo suyo- para pedirle respaldo en la búsqueda de sus orígenes y de su legitimidad»<sup>14</sup>.

## EL RESENTIMIENTO CRIOLLO

La oposición entre criollos y españoles es un proceso que se va acumulando desde el siglo XVIII, incluso desde antes, debido a la contradicción de intereses, especialmente por los cargos públicos y por el control del comercio<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles dejaron de serlo*, COLMEX, México, 1992, p. 15.

<sup>14</sup> S. Alberro, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>15</sup> Menciono, sólo a título de ejemplo, la famosa «Carta dirigida a los españoles americanos» de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, de 1799, «Las 28 causas» justificatorias de la independencia de José de la Riva Agüero y Sánchez Boquete, de 1816, o el discurso de Mariano Alejo Alvarez «Sobre la preferencia que deben tener los americanos en los empleos de América», de 1811. Las referencias abundan en todo el continente.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Los criollos se sienten frustrados, resentidos, marginados con respecto a los españoles<sup>16</sup>. Las últimas esperanzas que albergaban para conquistar cierta igualdad de derechos respecto a los españoles las pierden luego de dos sucesos: primero, la derrota de la rebelión de Túpac Amaru (1781), en la que ellos habían colaborado luego de momentos de dubitación entre apoyar al cacique cusqueño o mantenerse en el fidelismo; segundo, luego que comprobaron que el poder seguiría en manos de los españoles a pesar de su apoyo a la Corona española en los años difíciles de la invasión napoleónica de la Península (1808-1814). La recompensa que esperaban los criollos por sus servicios nunca llegó, por el contrario, se asentó el absolutismo, echando por tierra el soplo liberal borbónico.

Paulatinamente, se despierta en los criollos cierto sentimiento «incaista», presente en la conciencia nacional de la Independencia. Incluso, algunos criollos postulaban el retorno a la nobleza descendiente de los incas:

«El inca era la representación más legítima de la americanidad (lo no español) en la época emancipadora en América del Sur»<sup>17</sup>.

¿Por qué esta apelación al pasado pre-hispánico? Durand Flórez sugiere la respuesta al señalar que los intelectuales criollos están a la búsqueda de lo que llama una «tradición fundante»:

«El criollo, desde los primeros años, se vincula al pasado precolombino (Caupolicán, Lautaro, los incas) como una forma de encontrar una identidad que lo diferencia del europeo»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Luis Durand Flórez, *Criollos en conflicto. Cuzco después de Túpac Amaru*, Universidad de Lima, Lima, 1985.

<sup>17</sup> Luis Durand Flórez, *El proceso de Independencia en el Sur Andino. Cuzco y La Paz, 1805*, Universidad de Lima, Lima, 1993.

<sup>18</sup> L. Durand Flórez; *El proceso de Independencia...*, p. 365.

OSMAR GONZALES

En otras palabras, la identidad criolla se conforma con el proceso simultáneo de invención de una alteridad indígena<sup>19</sup>. Esta necesidad e interés se revela claramente en las páginas de una revista fundada por los «Amantes del País», *Mercurio Peruano* (1791-1794), conformada por lo más representativo de la intelectualidad criolla de fines del siglo XVIII: José Baquijano y Carrillo, Toribio Rodríguez de Mendoza, José María Egaña, Hipólito Unanue (a quien dispensaremos especial atención en las siguientes páginas). Todos provenientes de familias nobles. En esta revista, fruto del periodismo de la Ilustración y del nacionalismo naciente, se encuentran los gérmenes de lo que Luis Alberto Sánchez llama el «patriotismo geográfico»<sup>20</sup>, esto es, el interés científico de los intelectuales criollos por conocer el Perú partiendo desde sus condiciones naturales particulares. Es decir, la conciencia nacional sólo podía fomentarse desde el conocimiento del mundo propio<sup>21</sup>.

Decía que en los miembros del *Mercurio* es especialmente ilustrativo el interés de la intelectualidad criolla por incorporar a lo indígena en su visión de la historia del Perú. Muestra de ello es la particular atención con que reflexionaron acerca de los vestigios de la grandiosa civilización que en su tiempo levantaron los incas:

«El estudio de los monumentos que erigieron los Incas para ostentar su poder y recordar su existencia: los recitados de su gloria: las tradiciones y reliquias de sus antiguos usos y costumbres, que aún permanecen entre los indios modernos, que tenazmente conservan y rescatan sus antiguallas: el

<sup>19</sup> G. Buntinx, Op. cit., p. 45.

<sup>20</sup> Luis Alberto Sánchez, *Historia de una industria peruana*, Cervecería Backus y Johnston S.A., Lima, 1978.

<sup>21</sup> En el Prólogo de José Durand a la obra de Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú, para el año de 1793*, COFIDE, Lima, 1985.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIIO

reconocimiento de las obras que erigieron por magnificencia o por necesidad, ofrecen ciertamente una nueva luz capaz de esclarecer la obscuridad en que yace sumergida la parte histórica y civil de la Monarquía Peruana, en todo el tiempo que precedió a su conquista»<sup>22</sup>.

### ALGUNOS INTELECTUALES CRIOLLOS REPRESENTATIVOS

Hipólito Unanue (1755-1833) es el autor de las líneas precedentes. Se trató de un sabio criollo, nacido en la ciudad de Arica, al sur del Perú. Desde su saber enciclopédico abarcó diversas disciplinas (medicina, economía, ciencias naturales, etc.). Su actuación pública pasó por la de ser consejero de virreyes (Gil de Taboada y Lemos, Avilés, Croix, Abascal y Pezuela), así como ser ministro de los militares libertadores, José de San Martín y Simón Bolívar, hecho por el cual algunos historiadores lo han visto como el ejemplo del oportunismo, mientras que otros creen ver en él la persistencia de una peruanidad por encima de las contingencias políticas. Su larga vida, 78 años, le permitió atravesar el convulso tiempo que significaron los años finales de la Colonia hasta los momentos iniciales de la República, la dictadura vitalicia de Bolívar.

Pero más allá de su participación en los traspatios del poder, lo que nos debe interesar ahora es el espíritu científico que lo caracterizaba, traducido en conocer, en palabras de los hombres del *Mercurio*, «el País que habitamos». Para ello se valió de varios medios. Por ejemplo, la elaboración de una *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú* (1793), el periodismo científico (en el *Mercurio*), el periodismo de opinión (en *El*

<sup>22</sup> *Mercurio Peruano* nº 1, 2 de enero de 1791, Edición Facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, tomo I, Lima, 1964, p. 203.

OSMAR GONZALES

*Verdadero Peruano*, de 1812), pero sobre todo debe rescatarse su alegato americanista expresado en *El clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*, desde donde embate contra las tesis antiamericanistas de De Pauw y Buffon, negando que los americanos sean «naturalmente» inferiores con respecto a los europeos, y que representa parte del germen del patriotismo criollo<sup>23</sup>.

Este interés lo emparenta con otro criollo, el jesuita Francisco Javier Clavijero, quien también defiende al hombre americano, al indio y su civilización, desde una óptica humanista, profundamente enraizado en las coordenadas intelectuales del Racionalismo, alegando por la humanidad de los indios y admitiendo la igualdad esencial de todo hombre:

«Sus almas -nos dice- son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos»<sup>24</sup>.

Sin embargo, hay un aspecto que diferencia a Unanue de Clavijero, y es que, mientras el criollo peruano apela a un *status* de igualdad de los americanos respecto de los europeos, desde una opción científica, el crio-

<sup>23</sup> Para Buffon, América era un continente joven, en los primeros estadios de su evolución, lo que es observable tanto en su fauna, flora como en los propios seres humanos que producía. De Pauw era más radical, al afirmar que en el Nuevo Continente todos los seres eran degradados, en un declive sin remedio de sus características más esenciales. Al respecto se puede consultar el libro de Antonello Gerbi: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, FCE, México, 1982.

<sup>24</sup> Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México, *Lecturas Mexicanas* n° 103, Segunda Serie, CIESAS-SEP, México, 1987, p. 103.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

llo mexicano lo hace desde una óptica humanista. Mientras uno es un científico, el otro es un filósofo. Esto lo podemos corroborar en diversos pasajes de *El clima de Lima*<sup>25</sup>.

J. Baquíjano y Carrillo<sup>26</sup>, en su *Elogio al virrey Jáuregui*, discurso pronunciado el 27 de agosto de 1781, es decir, en plena rebelión tupacamarista, realiza la siguiente crítica al gobierno colonial, pero dentro de un lenguaje subliminal, en relación a su política contra el alzamiento cusqueño:

«La sangrienta política aconseja que el ultraje ha de tener término, pero no su castigo; que el perdón autoriza la ofensa, que es flaqueza ceder a la piedad. Se complace viendo al indio abatido luchar con los horrores de su suerte, e implorar el cuchillo por fin de sus tormentos. Pero V.E. desprecia esos partidos. Prudente considera que la vida del ciudadano es siempre preciosa y respetable: que destruir a los hombres no es ganancia...»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Hipólito Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados en especial el hombre* (con Introducción y Comentarios del Dr. Carlos Enrique Paz Soldán, Comisión Nacional Peruana de Cooperación Intelectual, 1940).

<sup>26</sup> El Conde de Vista Florida, Baquíjano y Carrillo (1751-1818), fue un intelectual criollo que representa perfectamente las indecisiones de su grupo social con respecto al orden colonial. Crítico en un primer momento, fue deportado a España por el gobierno virreinal luego de leer su *Elogio*. Después propuso una independencia gradual, en donde la figura de tránsito sería un virrey criollo. Posteriormente conformó un grupo fidelista, junto con Unanue, para oponerse a las conspiraciones de Riva Agüero, para acabar sus días en la Península jurando fidelidad al rey, identificándose cultural y espiritualmente con la herencia hispánica.

<sup>27</sup> José Baquíjano y Carrillo, «Elogio al virrey Jáuregui (27 de agosto de 1781)», en *Colección Documental de la Independencia del Perú*, tomo I, volumen 3, 1976, pp. 65-95.

OSMAR GONZALES

El indio abatido, casi resignado a su suerte, a pesar de la rebelión que estaba protagonizando en esos momentos. Tal es la forma de expresarse del intelectual criollo. En consecuencia, el deber que queda a quienes tienen potestad de decidir es acudir prestos a su redención. Es interesante notar cómo, de antemano, se niega toda posibilidad de éxito a una rebelión indígena; por ello su salvación sólo podría hallarse en la sabiduría de quienes pueden. Evidentemente, hay aquí una posición paternalista respecto al indio traducida en el discurso de Baquíjano: el indio por sí solo es incapaz de su salvación, con la consecuencia del mantenimiento del poder en las manos de quienes ya lo detentan, los españoles o, en su defecto, de los criollos prestos a sucederlos.

Otro criollo, más radical, como lo fue el arequipeño J.P. Viscardo y Guzmán<sup>28</sup>, se refería a los indios como «los pobres indios, nuestros compatriotas»<sup>29</sup>. Es decir, a los hombres indígenas se les veía como una especie de hermanos menores, casi como seres infantiles a los que hay que prestar ayuda. Esta visión de los indios como niños no es original de los intelectuales criollos, pues se remonta en sus orígenes a los primeros años de la evangelización. Por ejemplo, Jerónimo de Mendieta (1562) decía que lo

<sup>28</sup> J.P. Viscardo y Guzmán (1748-1798) fue un criollo representante de las posturas más radicales frente a la Corona. Su radicalidad se debe entender tanto por sus orígenes sociales, de la clase media desposeída, como por el hecho de ser un jesuita desterrado luego de la expulsión de ese orden. Viviendo en Europa, Italia específicamente, envió sucesivas cartas a Inglaterra para que apoyara la rebelión de Túpac Amaru, con quien había estudiado en el Cusco, porque veía en ella la posibilidad de separarse definitivamente de la Corona española. En su «Carta» se trasluce su espíritu vehemente y radical, además de un sentimiento de integración americanista precursor del que Bolívar será el mejor representante.

<sup>29</sup> Juan Pablo Viscardo y Guzmán «La Carta a los españoles americanos», en *Antología de la Independencia del Perú*, Publicaciones de la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Lima, 1972, pp. 40-52.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

que caracterizaba a la raza indígena, básicamente, era su inocencia, su falta de maldad, su pureza de alma y sin pecado, en suma, su inocencia infantil. De esta manera, el indio era concebido como un libro con las páginas en blanco que esperaba ser escrito con las sagradas palabras provenientes de una civilización superior, como «cera blanda» que los frailes podían moldear a su antojo<sup>30</sup>. Hay que agregar, para una mejor comprensión, que la totalidad de los intelectuales criollos fueron formados en colegios religiosos, recibiendo en consecuencia todo su bagaje cultural.

En la imagen de los criollos sobre el indio pesa indudablemente la figura del dominico de Las Casas, que defiende la humanidad del indígena, entendiendo la conversión del indio como «tutelaje, seducción y derecho», suponiendo «su reconocimiento como sujeto virtual, o también una conciencia vacía o una *tabula rasa* en la que, al modo de la teoría epistemológica que más tarde formuló la filosofía de la ilustración europea, pudieran inscribirse cualesquiera códigos y normas de vida»<sup>31</sup>.

## EL NACIONALISMO CRIOLLO

Sin embargo, la situación de los criollos peruanos no es para nada particular en relación a la que enfrentan los criollos de otros países latinoamericanos sujetos por el dominio español. La conciencia de los criollos como integran-

<sup>30</sup> Sin embargo, ésta no era una visión única, pues había otros, como Ginés de Sepúlveda, que calificaban a los indios como criaturas sin juicio, de inferioridad natural. El indio como «homúnculo». Al respecto, ver Nelson Manrique, *Vinieron los Sarracenos... El universo mental de la Conquista de América*, Desco, Lima, 1993.

<sup>31</sup> Eduardo Subirats, «Lógica de la colonización (en torno a la disputa humanista del siglo XVI sobre la conquista de América)», en *Márgenes* n° 9, SUR, Lima, 1992, p. 178.

OSMAR GONZALES

tes de una colectividad distinta a la de los españoles es un proceso que tiene una larga historia en nuestros países y que empieza desde el siglo XV, con Torquemada, que escribe *Monarquía indiana*. Es decir, lo precolombino empieza a ser visto como parte integral de la historia patria de los países coloniales. De este modo, los criollos experimentaban un doble proceso, de distanciamiento con respecto de los conquistadores y de acercamiento y simpatía por los indios. Es por ello que los criollos no desarrollan exclusivamente un nacionalismo negativo, como puro rechazo a los españoles, pues paralelamente empiezan a pensar en los indígenas como integrantes de la comunidad universal de los humanos<sup>32</sup>.

Con respecto al nacionalismo mexicano, David Brading señala que éste hereda gran parte del vocabulario ideológico del patriotismo criollo, caracterizado por la exaltación del pasado indígena, denigración de la Conquista, xenofobia contra los gachupines y devoción por la Virgen de Guadalupe. Los españoles americanos fueron creando una conciencia distintiva respecto de los orígenes españoles, en donde el elemento central que permitía unir a la gran variedad social (compuesta por mestizos, indios, mulatos) era el catolicismo:

«La invocación de temas históricos y religiosos como parte de la retórica patriótica servía para reducir la distancia que separaba a la élite de las masas, los unía bajo un estandarte mexicano común contra España, sin despertar ningún conflicto étnico o racial»<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Por ejemplo, Francisco Núñez Pineda y Bascuñán escribe *El feliz cautiverio*, en donde los indios son vistos como seres humanos igual que los españoles, no idólatras ni salvajes. Ver David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991.

<sup>33</sup> David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SEP-Sepsetentas, México, 1973, p. 14.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Luis Villoro, con respecto al nacionalismo criollo, expresa que sólo se puede reivindicar el pasado cuando lo cercano se vuelve lejano, esto es, inofensivo (en el Perú, esta inofensividad se revela luego del fracaso del levantamiento tupacamarista). Tal alejamiento es lo que hace posible la reivindicación del indio. Y esta reivindicación es lo que lleva a los intelectuales a buscar una sustancia propia, que no sea simple reflejo de Europa, es decir, una realidad original:

«Pues bien, tal realidad queda simbolizada por el indio. Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen. Por el contrario, se presentará con especificidad y sustancialidad propias ante ella»<sup>34</sup>.

En este propósito:

«El indio real proporciona la materia opaca y en bruto; el criollo se encarga de revestir e informar esa materia con la proyección de sus propias posibilidades. Así le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia»<sup>35</sup>.

Ya podemos mencionar algunas claves de la imagen que del indio se habían formado los intelectuales criollos peruanos: el recordatorio de sus vestigios o monumentos nos informa de que los indios (más precisamente, los incas) pertenecen al pasado, que carecen de actualidad, lo

<sup>34</sup> Luis Villoro, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 134.

## OSMAR GONZALES

grandioso que pudieron hacer es sólo un recuerdo que hay que exaltar por motivos de orgullo patriótico pero que su civilización ya no tiene vigencia en una sociedad instalada en la filosofía de las luces. Lo anterior es congruente con las dos claves siguientes, las que nos indican, primero, que el indio no es un sujeto que pueda autodeterminarse sin contar con la presencia del elemento criollo, considerado como lo racional, como la conducción y depositario del saber y, segundo, y estrechamente ligado con esto último, incapacitado de segregar una conciencia propia de su ser, por lo que necesita, para su redención, de los valores y virtudes de los cuales son depositarios los criollos. Hermanos menores o seres infantiles aluden a lo mismo: la necesidad de una protección paternalista por parte de lo no indígena, de lo occidental ambientado en nuestras tierras, lo criollo. Lo dicho: la identidad criolla construye su ser imaginando la alteridad de los otros, de los indios. En el Perú, la imagen de los criollos sobre el indio es el alto de su mente entre las dos incertidumbres que representan lo europeo dominante y los Andes sojuzgados.

### UNA DIGRESIÓN TERMINOLÓGICA

He hablado de los criollos como si éste fuera un término universal e inmodificable, pero no es así. El término «criollo» también ha experimentado cambios, como cualquier otro término, en relación a los procesos que trataba de identificar. Así, en los siglos iniciales de la Colonia, criollo aludía a los primeros españoles llegados a América, luego, en el siglo XVII designaba a los «españoles americanos», en el XVIII adquiría sinonimia con descontento y resentimiento; como hemos visto, mientras que en los años finales del XIX e iniciales del XX se identificaba con lo «nacional» (lo peruano, lo mexicano, lo argentino, etc.). Por último, en la parte final de este siglo, lo criollo es sinónimo de lo opuesto, lo extranjerizante, lo foráneo, lo ali-

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

neado, especialmente en los países de mayor densidad poblacional indígena o mestiza (Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala). Esta digresión es importante, puesto que nos permite situar históricamente el significado del término y los distintos contenidos que va invocando.

### INTERLUDIO

Conseguido el objetivo de la separación de España, los criollos, ya poseedores de los nuevos estados, evidencian un distanciamiento con respecto al tema indígena, en la medida en que, una vez cumplida la tarea emancipadora, ya no les resultaba funcional la apelación al indio. Por el contrario, el orden republicano y la permanencia de los criollos en el poder (que, por lo demás, se enfrascaron en guerras intercaciquiles con la fragmentación y militarización que ello conllevó) se sustentaban en una vieja institución colonial, cual era el tributo indígena. Por ello, la conciencia criolla se desarrollará en oposición y diferencia con respecto de lo indio, visto como representante de lo arcaico, opuesto a la modernización (auto)identificada con los criollos. El indio es asimilado a la naturaleza y es deshistorizado. Es más, el hombre de los Andes expelía para aquéllos un «aire de vejez». Por ello, la unión con esta raza era vista como degradante. El mestizaje se interioriza como una «herida síquica» (cuyo mejor exponente es aquel cronista llamado Garcilaso de la Vega), por ello, desde 1860, se empieza a proponer las inmigraciones como manera de detener la fusión con las razas inferiores. La utopía es «blanquear» el país. Esto explica por qué la literatura social de la época tiene como un tema recurrente el incesto: *Aves sin nido*, de Clorinda Matto de Turner, o *Si haces mal no esperes bien*, de Juana Manuela Gorriti. Con respecto a este cuento, escrito en 1861, y a las implicaciones que contiene, G. Buntinx hace el siguiente análisis:

OSMAR GONZALES

«La tentación endogámica del incesto podría relacionarse con la fantasía criolla de un Perú exclusivamente blanco. La alternativa es el encuentro con el *otro*, pero la violencia original de la conquista y su repetición patológica arrastra ese esfuerzo hacia formas encubiertas del tabú. Desembocan así en tragedia los intentos del amor por instaurar un nuevo orden simbólico, una nueva e híbrida legitimidad»<sup>36</sup>.

Sin embargo, todo este proyecto quedará truncado dolorosamente con la guerra con Chile (1879-1883) y el desastre que acarreó. La derrota puso en evidencia el fracaso de la nueva república y de sus élites dominantes, enrostró la fractura física y cultural, y señaló punzantemente que, si no se repensaba un nuevo orden social, el peligro de una subversión de las masas, compuestas por indígenas básicamente, sería devastador. En este momento de fracaso aparece un grupo de intelectuales dispuestos a otorgar un nuevo proyecto a la nación, en el que los indios cumplirían su papel, al menos en la imaginación de aquéllos. Y con esto entramos al segundo momento de interés en este trabajo.

LA REPÚBLICA ARISTOCRÁTICA

El hecho político que acabó con el militarismo fue el golpe de estado de 1895, dirigido por Nicolás de Piérola, el gran caudillo peruano del siglo XIX. Se instaura, entonces, la República Aristocrática, llamada así por Jorge Basadre. Se trata de la época más consolidada y modernizante de la oligarquía peruana, que dura hasta 1919, año del ingreso al poder de Augusto B. Leguía.

<sup>36</sup> G. Buntinx, *Op. cit.*, pp. 42-43.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

La característica más importante es que durante este periodo se establece un orden, estamental y rígidamente jerarquizado, pero eficaz y funcional. La metáfora que ayuda a entender el orden oligárquico es la de un edificio en donde están perfectamente diferenciados sus pisos: cada uno en su lugar, sin posibilidad de confusiones. Traducido al orden social, quiere decir que, tanto las clases como las razas, ocupan un lugar específico. Las razas y clases «superiores» arriba, en los puestos de conducción; las razas y clases «inferiores» abajo, en los lugares de obediencia. Se trata de un esquema de desigualdad étnica que se reproduce en todo el ámbito social.

Sin embargo, a pesar del aire de prosperidad que se respiraba, gracias al incremento de las exportaciones y a la filosofía del progreso, la paz y el orden reinante, quedaba un problema por atender; ¿cómo construir la nación, más aún, un estado nacional, según los modelos europeo-occidentales? La enseñanza de la Guerra del Pacífico fue, ya lo mencioné, la profunda desintegración espiritual de los habitantes de aquel territorio llamado Perú. Especialmente los contingentes indígenas no habían mostrado ninguna identificación con la «patria». Y, peor aún, el aumento de los latifundios en las serranías creaba un ambiente de malestar que constituía un terreno favorable para acciones levantiscas, subversivas. Justamente por ello, las primeras décadas del siglo están preñadas de rebeliones indígenas que se levantaban contra la expoliación y el abuso. El asunto de cómo incorporar a los indios se volvía un asunto central.

## LOS INTELECTUALES DE PRINCIPIOS DE SIGLO

Pero hay que tratar de situar el proyecto de estos intelectuales en un contexto más amplio, latinoamericano. La necesidad de formular un proyecto de estado nacional hay que entenderla en la necesidad de encontrar raíces pro-

OSMAR GONZALES

pías, una identidad común, tema especialmente acuciante para algunos intelectuales que veían en la creciente influencia de la cultura francesa un peligro que desestabilizaría la herencia hispánica. Es interesante hacer notar que, en comparación con la época de la emancipación, la valoración de lo español varía. Mientras que a inicios del siglo XIX lo hispano era percibido como lo atrasado, en comparación con Inglaterra o Francia, a fines del mismo siglo, y especialmente a inicios del actual, la herencia cultural española es revalorada y se vuelve en una fuente de identidad para los intelectuales criollos del novecientos. Por ello es común que en los países latinoamericanos se hable de la argentinidad, la peruanidad, la cubanidad, etc. En palabras de la época, es la búsqueda por el «alma nacional».

Dentro de todo este cuerpo de ideas se debe entender la preocupación por describir la sicología de las razas componentes del «cuerpo nacional». Esta obsesión es común en los finales del siglo pasado e inicios del actual y se reproduce en diversos autores latinoamericanos, en quienes se expresa el deseo de ejercer una especie de «medicina social». Por ejemplo, el libro del venezolano César Zumaeta se titula *El continente enfermo* (1899), y ahí afirma que nuestra enfermedad es un hecho histórico debido a la renuncia a ser nosotros mismos, de no reconocernos como una realidad específica.

El boliviano Alcides Arguedas en su obra *Pueblo enfermo. Contribución a la sicología de los pueblos hispanoamericanos* (1909), califica a lo indígena de enfermo, en vías de la degeneración total. Entendía los males sociales como fenómenos naturales, no históricos, producto de una mala conformación mental de la plebe. Arguedas establece una división clínica entre enfermo y médico. En el primero están los grupos sociales inferiores (indios, mestizos), en el segundo se ubica la aristocracia blanca de origen hispánico.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Por otro lado, el argentino Carlos Octavio Bunge, en *Nuestra América. Ensayo de clínica social* (1903), parte de similares conceptos. Asegura que el mestizaje dará unidad a América, pero afirma que para llegar a ello las «razas fuertes» deberán imponer un «alma común», aunque sea mediante la violencia, producto de la lucha de razas, incluyendo la posibilidad de llegar al genocidio. Para Bunge, las razas tienen características psicológicas definidas: los *indígenas* son vengativos y feroces, peor que los primitivos salvajes europeos; el *indio mestizado* es un híbrido con caracteres de degeneración y el *mulato* es un monstruo apocalíptico que amenaza a las sociedades modernas<sup>37</sup>.

En el Perú, el intelectual más destacado que elaboró sistemáticamente una visión global del país y una imagen consistente sobre el indio fue el aristócrata limeño José de la Riva Agüero (1885-1944), el mejor historiador de su generación. Junto a él estuvieron otros intelectuales igualmente brillantes, como el diplomático Víctor Andrés Belaunde (1883-1966), el americanista Francisco García Calderón (1883-1953), su hermano, el escritor Ventura (1886-1959), y el cronista José Gálvez (1885-1957), entre otros<sup>38</sup>.

En la manera cómo Riva Agüero entiende al indígena señala que entre el territorio andino y la psicología del indio existe una empatía profunda. La tristeza y monotonía del paisaje presenta un estado de degradación lamentable. Se trata de un ambiente rutinario, sólo alterado por circunstancias excepcionales (fenómenos naturales, epidemias o los tiempos de campaña electoral).

<sup>37</sup> En relación a estos temas es imprescindible consultar Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

<sup>38</sup> Lo que sigue es un escueto resumen de mi artículo «Los arielistas frente al problema indígena. 1900-1930», publicado en *Allpanchis* n° 34, Cusco, 1989.

OSMAR GONZALES

Para Riva Agüero, la tierra andina guarda un «íntimo sentimiento», posible de ser resumido en dos palabras: *ternura y gravedad*. El resultado de este ambiente es la formación de un hombre andino triste, melancólico, aislado, decadente y vicioso. Aunque siempre guardando algunas virtudes como el ser ordenado, fiel, obediente, dócil y perseverante. La forma de expresión de este tipo de hombre es produciendo una música monocorde, pero dulce, infantil y maternal. Ella refleja su alma niña, ingenua y tierna.

No obstante lo anterior, y por sorprendente que pudiera parecer, Riva Agüero no es un intelectual que reniegue de la raíz andina en la conformación de la nacionalidad peruana. Es más, está en contra de un cierto sentido común de su época que señalaba que la costa era el centro del país. Para este intelectual limeño, la sierra es la «cuna de la nacionalidad», el «asiento de la gran mayoría de los habitantes», «columna vertebral de su vida»<sup>39</sup>.

Riva Agüero sintetiza la manera cómo los intelectuales criollos veían al indio al afirmar que éste representaba «la sangre y el músculo de la nacionalidad». Es decir, el indio como portador solamente de fuerza y cantidad.

La comunión descrita entre la geografía y el indio hacen de éste un excelente labrador, tenaz, enamorado de los andenes y de su chacra. Belaunde lo dice, a su modo, cuando señala que el indio es indispensable para el pastoreo, las minas, la agricultura de la costa, siempre eficiente en los trabajos colectivos<sup>40</sup>. Nuevamente: el indio como sostén físico de la nación.

Volviendo a Riva Agüero, hay que decir que la imagen que éste recoge luego de su recorrido por los

<sup>39</sup> José de la Riva Agüero, *Paisajes Peruanos*, tomo IX, Obras Completas, PUCP, Lima, 1969, p. 249.

<sup>40</sup> Víctor Andrés Belaunde, *Meditaciones Peruanas*, Ed. Compañía de Impresiones y Publicidad, Lima, 1932, pp. 11-12.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Andes llega a la siguiente conclusión: importante en cuanto a historia se refiere, decadente en su presente y un perpetuo contraste entre sus diferentes zonas<sup>41</sup>.

De lo anterior se deduce que, para Riva Agüero, es preferible el indio (aristócrata) de ayer a cualquiera de los indios actuales. «Me ha parecido siempre singular el número de estas tinajas de piedra que se hallan en todas las residencias de los incas, y que, en la frigidez de las serranías, atestiguan hábitos de limpieza e instintos de higiene indudables en la aristocracia del Perú pre-hispano, sorprendentes cuando se comparan con la espantosa inmundicia de los indios y cholos de hoy»<sup>42</sup>.

Pero, más allá de todo lo anterior, lo que hay que poner de relieve es el esfuerzo de este grupo de intelectuales de principios de siglo por incorporar al indígena en un proyecto nacional. En este sentido, se oponían a la política excesivamente represiva del régimen oligárquico. No creían que el problema se debiera resolver con la pura violencia, trataron por ello de ser los «intelectuales orgánicos» de la oligarquía, los asesores del «príncipe», buscando presionar a éste para efectuar reformas, tanto en materia política como en la social. Sin embargo, esta voluntad naufragó al terminar excluidos del poder o, en algunos casos, incorporarse a él arriando toda bandera reformista. Posteriormente, la aparición de nuevos sectores sociales (la clase obrera, especialmente) y de nuevas ideologías (aprismo, socialismo), convulsionó el ritmo de la vida oligárquica, siendo todo rebasado por un aceleramiento de la vida social que entraba en una etapa de conflictos violentos por la lucha por el poder.

Los arielistas, como grupo, fueron modernizantes en relación a la oligarquía imperante, aunque ésta jamás quiso escucharlos, por una rara mezcla de temor y desdén;

<sup>41</sup> J. de la Riva Agüero, *Op. cit.*, p. 232.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 98.

OSMAR GONZALES

pero, al mismo tiempo, quedaron rezagados con respecto a lo que la realidad les exigía.

Reproducida la manera cómo los intelectuales criollos de principios de siglo veían al indio, podemos esbozar una especie de síntesis. En primer lugar, aparece la profunda interpenetración que perciben entre el indio y la naturaleza, de este modo, el indio aparece como parte de ésta, con lo cual se deduce que tiene un ámbito específico para ser: los Andes, salir de ellos acarrearía su destrucción. De paso se protege la exclusividad del *habitat* del criollo, la costa, que representa el espacio del poder y del saber. Se impide la «invasión» de los otros en los propios dominios. En segundo lugar, reaparece la visión del indígena como un ser infantil, cuya alma se refleja en sus expresiones culturales (especialmente la música). En tercer lugar, el indio es, en esta visión, adecuado como fuerza de trabajo, como cuerpo, pero no es reivindicado como intelecto ni como fuente de moral. Otra vez aparece la imagen de un indio que vive en la opacidad de la historia, como nos hacía ver Villoro. Finalmente, resurge la idea de que «todo indio pasado fue mejor». El del presente es decadente, muy distinto a sus padres y antecesores, que fueron capaces de crear una gran civilización.

ASUNTOS DE PIEL

Expuestos ya los dos momentos básicos anunciados, estamos en condiciones de elaborar algunas reflexiones finales, aunque no definitivas. Estas giran alrededor del racismo, que es uno de los problemas que mayor debate y pasiones despierta y suscita. Siempre quedará como un problema abierto, plausible de múltiples lecturas, más aún ahora, cuando asoman la cabeza posiciones que se pensaban superadas, como las que indican que en determinados grupos raciales se pueden observar ciertas características «naturales» que explican su ubicación inferior en la sociedad.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Como creo que se ha podido ver en la presentación de los intelectuales criollos tomados como referencia, y a pesar de la distancia temporal que separa a los ideólogos de la emancipación de los intelectuales de principios de siglo, existen claves comunes en la forma de interpretar o de acercarse al mundo indígena. Es decir, las imágenes que se forman sobre el indio unos u otros intelectuales nos muestran una continuidad mental que los emparenta. ¿Por qué? Trataré de esbozar alguna respuesta, tomando en cuenta la historia de las mentalidades y el problema de las visiones.

Como señala S. Alberro, el mismo término de historia de las mentalidades es ambiguo, multisémico, pero no por ello deja de ofrecer una definición del campo en el que opera y que nos puede ser de utilidad. La historia de las mentalidades, dice esta autora:

«actúa siempre en campos de interés dominados por la sensibilidad, en oposición a los que son regidos por la conciencia. Así, lo psicológico prevalece sobre lo intelectual, y lo automático e inconsciente sobre lo que procede de operaciones mentales deliberadas»<sup>43</sup>.

En ese sentido, la historia de las mentalidades focaliza los procesos más perdurables, lo sedimentado en la conciencia de los hombres, subyaciendo por debajo de las ideologías, credos políticos o visiones científicas. Por ejemplo, si tomamos en consideración la definición de Robert Mandrou de que la historia de las mentalidades es «una visión del mundo *latu sensu*», podremos establecer una conexión de contenido con lo que Thomas Sowell llama «visiones». Este autor dice, tomando a Joseph

<sup>43</sup> Solange Alberro, «La historia de las mentalidad: trayectoria y perspectivas», en *Historia Mexicana* n. 166, volumen XLII, n.º 2, octubre-diciembre, 1992, p. 334.

OSMAR GONZALES

Schumpeter, que una visión es un «acto cognitivo preanalítico». No se trata de una elaboración ni de un razonamiento sistemático, es más, lo que sentimos e intuimos es una percepción sobre el funcionamiento del mundo, se acerca más a una corazonada, a un palpito y no necesita de verificación empírica. No llega a ser teoría, pues ésta es una etapa más elaborada del conocimiento. Las visiones son el cimiento de la teoría, éstas se levantan sobre aquéllas: las visiones son simplistas y simplificadoras. En este sentido, las visiones dejan fenómenos sin explicación o dan una *ad hoc*:

«Las visiones son como mapas que nos guían por una maraña de complejidades desconcertantes. Como mapas... tienen que obviar rasgos concretos para indicarnos los pocos caminos decisivos que conducen a nuestra meta»<sup>44</sup>.

Desde este punto de vista, el papel de los intelectuales ha sido el de enriquecer «las vastas y poderosas corrientes que, verdaderas o erróneas, impulsan la acción humana»<sup>45</sup>. Creo que esto es claro en relación a los intelectuales objeto de este trabajo.

Como señalaba al inicio, el discurso que se elabora tiene pretensiones de legitimidad y aceptación social. De esta manera se proyecta a todos los individuos permeándolos, constituyendo lo que Alain Boreau llama «hombre medio». En palabras de otros autores:

«El ciudadano medio es conformado... por el horizonte de valores de su sociedad, por la religión dominante, por el estilo de las 'subculturas' a que pertenece»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Thomas Sowell, *Conflicto de las visiones*, GEDISA, Barcelona, 1990, p. 15.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>46</sup> Alexander y Margarete Mitscherlich, *Op. cit.*, p. 105.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

Sírvanos estas disquisiciones para tratar de entender el problema del racismo en el Perú. Como se ha podido observar en las dos etapas históricas, los intelectuales criollos elaboraron una imagen del indio con el propósito de proveerse de una tradición (el glorioso pasado incaico) y para otorgarse legitimidad (sea para la separación de la metrópoli española, sea para consolidarse como directores del progreso nacional).

Se expresaba así un doble juego: por un lado, confinaba al indio a una situación de marginalidad por cuanto no le confería legitimidad para constituirse en un «sujeto» autónomo y menos con pretensiones de autodeterminación política; la realización del indígena estaba subordinada a la proyección que sobre él hacían los criollos; pero, por otro, lo integraba, incorporándolo, subordinada y segmentariamente, a la nacionalidad. Es decir, lo reconocía como propio, pero a condición de que el indio aceptara su posición inferior. En otras palabras, ni lo excluía totalmente ni lo integraba de manera completa. Quizás esta posición ambivalente de los criollos frente al indio se explique por la mayoría demográfica que representaba el hombre andino, realidad distinta a la que vivían, por ejemplo, países como Chile, Uruguay o Argentina, en donde la población aborigen fue literalmente arrasada, especialmente en el último país, mediante la política poblacional de Alberdi o la labor «civilizatoria» de Sarmiento.

Esta condición estructural actuaba como una condición para los intelectuales criollos. Por ello, en el Perú, a los indios no se les odia como sucede con los judíos<sup>47</sup>, los gitanos<sup>48</sup> o los negros del sur de los Esta-

<sup>47</sup> Leon Poliakov, *Historia del antisemitismo. Desde Cristo hasta los judíos de la Corte, Siglo XX*, Buenos Aires, 1968.

<sup>48</sup> Teresa San Román, «Reflexiones sobre marginación y racismo», en Teresa San Román (Comp.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

OSMAR GONZALES

dos Unidos<sup>49</sup>, por citar algunos casos. Pero no todo es condición estructural, también incide la tradición cultural y filosófica. En este sentido, la filosofía neotomista y corporativa actuó en los países latinoamericanos de influencia hispana como un colchón que impedía la exclusión total del sector indígena. La concepción cristiana, distinta de la tradición anglosajona, enseñaba que todos descendemos de un mismo origen, que todos somos hijos de Dios, que nuestro tronco común lo representan Adán y Eva. De otro modo no se podría entender, por ejemplo, el *apartheid* en Sudáfrica, con población mayoritaria negra<sup>50</sup>.

Sin embargo, el declive de la explicación cristiana se debe a la aparición de teorías biologistas a mediados del siglo pasado. Su influencia en las ciencias sociales abre paso al «racismo científico», basado en la teoría de la sobrevivencia de las especies de Charles Darwin (y que luego traducen en lenguaje social Gobineau, Gumplowitz, Le Bon, Rippley y otros). Entonces es cuando surge la idea de «razas inferiores» y «razas superiores». Los rasgos físicos funcionan como rasgos de diferencias sociales, llevando a asociaciones binarias del tipo blanco-bello, oscuro-feo, hombres superiores-hombres inferiores, desprecio-odio. Los rasgos físicos se vuelven importantes gracias a la valoración que se les otorgan dentro del contexto de una cultura determinada.

Con respecto de este tema, Gonzalo Portocarrero señala que más que racismo (que «sobrevive como una sensibilidad y un conjunto de prácticas discriminatorias, pero que carecen de sustento ideológico cierto»<sup>51</sup>), lo extendido en el Perú es el «racismo etnocéntrico» el cual propicia

<sup>49</sup> Lewis C. Copeland, *Op. cit.*

<sup>50</sup> Sobre este tema, ver Richard Morse, *El espejo de Próspero*, S. XXI, México.

<sup>51</sup> Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje*, SUR, Lima, 1993, p. 186.

## LA APROPIACIÓN DEL INDIO

la fusión en un contexto de subordinación o desaparición de las culturas tradicionales.

En este contexto opera el prejuicio racial:

«El prejuicio racial actúa como barrera interiorizada para establecer los límites y las reglas de relación interétnica, para impedir un desequilibrio desfavorable para uno del estado de la competencia. Se trata de ideas que descalifican a la otra etnia sobre valores fijados etnocéntricamente<sup>52</sup>.

El prejuicio racial es, pues, el punto de apoyo que justifica y legitima la oposición étnica. Sin embargo, en el Perú, como lo demuestra en un trabajo reciente Walter Twanama, la discriminación no tiene un fundamento exclusivamente racial. El «choleo», entendido como la «principal forma de discriminación y establecimiento de distancias y jerarquías», incorpora cuatro elementos básicos, a saber, los rasgos físicos, es decir, las características raciales; el nivel socio-económico; el nivel educativo, con la incorporación de elementos lingüísticos; y la calidad del migrante. A ellos incorpora la pertenencia a mini-corporaciones que hace variar los pesos de los cuatro factores antes mencionados<sup>53</sup>.

Lo que se está señalando, entonces, es que aquella distinción con base a diferencias físicas persiste, pero que no constituye el elemento central y único de la discriminación. A ellas se han agregado otros factores producto de la modernización relativa que ha experimentado el Perú (educación, nivel socio-económico, etc.). Sin embargo, habría que preguntarse sobre la fuerza de la sobrevivencia de aquel tipo de mentalidad o de visión que

<sup>52</sup> Teresa San Román, *Op. cit.*, p. 209.

<sup>53</sup> Walter Twanama A., «Cholear en Lima», en *Márgenes* nº 9, SUR, Lima, 1992.

OSMAR GONZALES

permite la discriminación, teniendo como eje los prejuicios raciales. La experiencia reciente del Perú nos muestra que aquella alteridad antes marginada está tomando la posición principal. Los cholos invaden o reconquistan (según la perspectiva del observador) el país. Así, en un contexto de autoproducción de una plebe urbana -como la llama Carlos Franco<sup>54</sup>- mayoritaria y que busca la autorrepresentación política directa, los márgenes para la reproducción de teorías racistas evidentemente que se estrechan. El país se vuelve un mosaico dinámico de relaciones entre grupos y sectores que antes permanecían incomunicados. Las diferencias tienden a ser respetadas y la pluriculturalidad se convierte en un valor. Lo común es reconfortante y lo distinto estimulante. Se abren nuevos espacios para seguir cantando con Joan Manuel Serrat:

"No sé si me gusta más de ti  
lo que te diferencia de mí  
o lo que tenemos en común.

Te guste o no,  
me caes bien por ambas cosas.  
Lo común me reconforta,  
lo distinto me estimula".

<sup>54</sup> Carlos Franco, «Exploraciones en otra 'modernidad': de la migración a la plebe urbana», en Henrique Urbano (Comp.), *Modernidad en los Andes*, Debates Andinos n° 17, Bartolomé de las Casas, Cusco, 1991.