

Barrig, Maruja. Capítulo 1: Sucios, macabros e inferiores. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p1.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 1

Sucios, macabros e inferiores

“Temidos y Despreciados” fue la síntesis acertada con que la antropóloga Patricia Oliart tituló su investigación sobre la visión que los intelectuales criollos del Perú del siglo XIX tenían de los grupos subalternos (indígenas y negros). En efecto, esta pareja de sentimientos, más allá de los escritores y de las clases ilustradas, ata con una cinta lustrosa y desgastada por los años las representaciones sociales sobre los indios.

Como ha sido ya argumentado en numerosos estudios, hace quinientos años se inició en América un proceso que escindió territorios y antagonizó poblaciones, y que en extensas zonas geográficas del continente mantiene aún hoy desencuentros no cicatrizados. Por estas heridas abiertas discurrieron cientos de normas, leyes y reglamentos que marcaron diferencias entre los habitantes de estas tierras, y también miles de textos (desde ensayos sesudos hasta crónicas, testimonios y literatura de ficción) que aún hoy continúan mostrando los bordes rugosos de la construcción de ese “otro” diferente. Pero no son sólo representaciones sociales apropiadas por un “nosotros” –en el Perú, una comunidad de contornos cada vez más difusos– sino también prácticas y comportamientos hacia los indígenas, basados en sistemas de pensamiento que han traducido un dato biológico en construcciones sociales (Jodelet, 1998: 53).

Posiblemente ésta sea una de las razones que han llevado a algunos a desconstruir la aparente neutralidad que se oculta bajo las palabras *indio* e *indígena*, cuya carga subjetiva, se asegura, no puede ser superada por su reemplazo con el término *étnico*, pues finalmente los *étnicos* son siempre los otros (considerados diferentes por un nosotros *no étnico*). Subsiste así un juego de oposiciones que surgió desde el primer encuentro de los europeos con poblaciones no cristianas: la diferencia física y cultural fue su signo de inferioridad; eran bárbaros, pueblos ajenos a la civilidad y al progreso. Objetivados por su comportamiento “salvaje”, los nativos fueron entonces definidos por negación, no eran aquello que sus descubridores eran (Roulet, 1998). E incluso se llegó a dudar que tuvieran alma.

En la revisión de algunos textos sobre los indígenas peruanos –cuya división entre ficción y no ficción me cuesta realizar– aparecen con nitidez tres temas que se resumirán en las páginas siguientes. El primero es la dificultad para definir al indígena, dilema profundizado en las últimas décadas, cuando Lima y otras ciudades de la costa han recibido una migración constante de “indios”, premunidos sin embargo de lo que sería una virtud camaleónica, pues físicamente no se distinguen mucho de la mayoría de la población del litoral; el segundo, el tinte macabro con que los indios son barnizados por las miradas urbanas de los escritores de todos los tiempos, que parecieran no hacer otra cosa más que reflejar, como en un antiguo prisma, el mismo temor hacia la población indígena que desveló a los conquistadores europeos. Pero junto con el temor y el desprecio, el tercer tema es la ambivalencia de los peruanos frente al mismo indio que siglos atrás sentó las bases de un imperio, el Reino de los Incas, un movimiento pendular entonces que va del orgullo por el Incanato a la conmiseración por nuestra sangre *inga*¹.

¿Por qué aproximarnos a estos temas en estas páginas, que se proponen un recorrido por el feminismo peruano y su elaboración sobre otras mujeres, las indígenas? Porque la lectura de ciertas opiniones, o de los recuerdos de algunas feministas entrevistadas que aparecerán en los capítulos siguientes, no pueden desgajarse de las concepciones que continúan prevaleciendo entre la población urbana, criolla², fundamentalmente limeña, respecto de lo indígena. Estas son imágenes que constituyeron un referente en su socialización de mujeres de clase media ilustrada y costeña, y su resumen podría guiarnos a través de sus contradicciones y sus ambigüedades respecto de las otras mujeres, sean éstas indígenas de comunidades altoandinas o “cholas” aculturadas en el servicio doméstico y en sus casas.

Dos o tres décadas atrás, las omisiones en esta larga cruzada del feminismo respecto de las indígenas podrían haber tenido su origen en el rechazo a las representaciones prevalecientes, estereotipos y prejuicios sobre/contra ellas, lo cual implicó un vaciamiento de imágenes que no fue llenado por nada, salvo por vagos sentimientos de solidaridad. Parecería que el camino hubiera sido invisibilizarlas. Como aseguró una feminista entrevistada para este libro, lo andino y las mujeres indígenas fueron para el movimiento feminista una presencia esquiva: “No las vimos”.

Pero ¿quiénes son los indios?

En la introducción a su clásico estudio sobre la economía y sociedad en Puno, una zona del altiplano peruano, el sociólogo François Bourricaud (1967) se preguntaba quiénes son los indios. ¿Cómo marcar las fronteras demarcatorias de mestizos, blancos, –ambos grupos denominados *mistis* por los indígenas– y la población india? Y ello no por un prurito de antropología física, sino por el conjunto de relaciones sociales que estas clasificaciones implicaban. La información censal de 1940 –el último censo nacional que incluyó clasificación racial– arrojaba que en el Perú existía un 52,8% de blancos y mestizos, y 45,8%

de indios. Pero como Bourricaud recuerda, la agregación de blancos y mestizos en una sola categoría suponía que distinguir entre ambos grupos era enormemente complicado, o por lo menos más complejo que en el censo de 1874, cuando aún se mantenía dicha distinción. Para 1940, si la diferencia entre blancos y mestizos era difícil, también lo era entre mestizos e indios.

La investigación de Bourricaud, realizada a inicios de la década de 1950 en una región peruana a 4.000 metros sobre el nivel del mar, partió de la comprobación proporcionada por los datos censales de diez años atrás con los que contaba: Puno estaba habitado fundamentalmente por indios, pues mestizos y blancos no llegaban al 8% de la población total del departamento. Con esta información el investigador recorre algunos de los criterios para clasificar a los indios, desechando rápidamente tanto la raza (pese a que reconoce que los caracteres físicos juegan un papel importante para definir al indio en términos morfológicos, aunque no socialmente) como la lengua y el género de vida, y rechazando la equivalencia de que el indio es un campesino. Si el lugar de residencia y la lengua no eran referentes suficientes para definir al indio, el investigador identificó lo que denomina el “criterio profesional” como uno de los posibles ordenadores, pues según sus observaciones algunas ocupaciones son ejercidas sólo por *mistis* y jamás por indios: ni los blancos ni mestizos son peones de hacienda, por ejemplo.

Bourricaud concluye que por debajo del criterio del “mérito profesional” se encuentra la clasificación jerárquica de las ocupaciones que realizan los individuos, y el prestigio de éstas, como uno de los hitos demarcatorios para identificar y diferenciar entre indios, blancos y mestizos: un indio no ejerce una actividad que goce de prestigio, y por el contrario, desempeña otras que son despreciadas o juzgadas con desdén por individuos de otros grupos: peón, comunero, pastor, agricultor. El indio es entonces aquél que en sus relaciones con los no-indios ocupa una posición subordinada, tanto instrumental como simbólicamente. Instrumental porque en la división del trabajo está por debajo de la autoridad de otros, recibiendo órdenes, y la respuesta no es la obediencia de un subordinado sino su humillación, ya no sólo por las tareas que ejecuta sino por sus características físicas o imaginarias (“el indio es violento, ladrón”), lo cual constituye una dependencia simbólica, ya que expresa interpretaciones y apreciaciones como la condescendencia o el desprecio (Bourricaud, 1967: 20-25).

No obstante, ya hace cincuenta años el investigador advertía que, producto de los acercamientos y fusiones parciales entre blancos/mestizos e indios, estaba surgiendo un nuevo grupo social, el cholo, a quien calificó como un indio en vía de ascenso y de cambio, un fenómeno de movilidad social. Ciertamente, el cholo puede llegar a ser un “misti” para un indio y un indio para un blanco, pero los criterios nuevamente van más allá de lo estrictamente racial y definen, como asegura Karen Spalding (1974), conceptos sociales que han ido cambiando desde el siglo XVII hasta la actualidad. Esta autora considera que durante la colonia, si un indio se cortaba el cabello, ingresaba al servicio de un español, cambiaba su vestimenta y aprendía castellano, se volvía indistinto al mestizo, y si aprendía una profesión sus descendientes podían pasar por mestizos, opinión concordante con la de Steward (1945), quien afirmó más de medio siglo atrás que cuando un indio ha adoptado la lengua española y se viste a la euro-

pea se le clasifica como mestizo, aun si desde el punto de vista racial es un “indio puro” (Steward, citado en Bourricaud 1967). En conclusión, pareciera entonces que los indígenas pueden definirse no sólo a partir de una sumatoria de rasgos físicos o culturales, sino también de una agregación de relaciones sociales jerarquizadas, en las que ellos suelen ocupar la base de la pirámide.

Ciertamente, la imagen y los discursos sobre los indígenas, desde el mundo no-indio, se han ido transformando. Como nos recuerda la psicóloga Angela Arruda, la construcción de la alteridad urde una trama de retazos cuya costura se recompone sucesivamente; los trazos no son lineales, sino sinuosos. Por su naturaleza, los retazos de esta colcha son móviles e intercambiables; se adecuan a las coyunturas históricas, responden a nuevas necesidades colectivas y a la constitución de proyectos políticos, sociales y culturales (Arruda, 1998: 41-42). Si bien la alteridad no es una construcción definitiva, es posible identificar ciertas permanencias en las representaciones de los indígenas dentro de un abanico que cubre desde el desprecio más descarnado hasta la conmiseración más pía, ambos extremos echando mano a los recursos científicos, literarios o morales de la época en que los retazos se fueron cosiendo. Los hilos de algunos de ellos parecen resistentes al paso de los años.

Los indios eran más (y encima, sucios y traicioneros)

“- Linda fiesta, ¿no?- dijo.
- Como las que había en Lima antes de la
invasión de los cholos- dijo Mimi.”

Jaime Bayly, “No se lo Digas a Nadie”

Posiblemente una de las explicaciones más banales que uno encuentra en los libros de texto escolares respecto de la conquista española en el siglo XVI es que el caballo, pero sobre todo el arcabuz y la rueda, símbolos de avance tecnológico en el mundo occidental, otorgaron a un puñado de españoles audaces el dominio de un imperio de millones de indios, sofisticado y organizado social y militarmente. Pese a su superficialidad esa lectura del proceso de colonización española no es inocente, pues asienta una de las convicciones comunes respecto de cómo instrumentos y técnicas occidentales se imponen en el Perú por sobre lo “autóctono”, y simbólicamente otorgan a quien los detecte una primacía sobre quienes no tienen acceso a ellos. En la colonia, a los indios no les estaba permitido llevar armas de fuego ni espadas ni montar a caballo, y si bien es cierto que, como afirma Karen Spalding, estas regulaciones tenían como uno de sus objetivos preservar los símbolos de dominio en poder de los conquistadores y sus descendientes, no es menos cierto que dichas normas también reflejaban el miedo a los nativos: los indios eran más. El análisis que la historiadora realiza de la legislación colonial sustenta su afirmación, en el sentido que ésta traslucía el temor de la sociedad española frente a los indígenas, cercándolos con medidas de control social y físico, y vigilándolos constantemente para detectar cualquier pretensión de rebeldía (Spalding, 1974: 155-157).

Inicialmente vigentes para los indios del común, pues las élites de la nobleza nativa gozaban de prerrogativas, las regulaciones fueron insuficientes para detener el estallido de una masa india liderada por caciques, como fue la sublevación de Tupac Amaru II a fines del siglo XVIII, la más conocida rebelión de ese siglo (aunque ciertamente no la única). Los testimonios de la violencia de estas revueltas enfatizan el ensañamiento de los sublevados contra los españoles y criollos. Los perturbados testigos reseñan escenas de horror que contrastan con la imagen de una población india sumisa: se mutilaron cuerpos, y se bebió en los cráneos de los conquistadores y sus descendientes. Este es quizá un punto de quiebre en la historia nacional, que abrió los surcos para la desconfianza y profundizó los temores de los no-indios hacia los indígenas. La rebelión de Tupac Amaru habría sido un hecho traumático para los criollos: alimentó su recelo y desprecio hacia el “salvajismo” de los indios, y amplió la visión negativa sobre ellos (Méndez, 2000: 30). Quizá una permanencia que se puede identificar en el racismo criollo es su insularidad: a diferencia de otras latitudes, los (auto)considerados blancos son una minoría étnica –si cabe el término– rodeada por un océano de indios y cholos³.

El miedo hacia los indios enquistado entre los no indígenas aparece como una constante en la historia, en la literatura y en la vida cotidiana. Se refrescó en dos momentos también traumáticos para la clase dirigente, para usar la expresión de Méndez, en la vida del Perú del siglo XX: en la revolución institucional de las Fuerzas Armadas lideradas por Juan Velasco Alvarado en 1968, y en el inicio de las acciones terroristas del grupo Sendero Luminoso en 1980. En el primer caso, la Reforma Agraria y la constitución de la Confederación Nacional Agraria (CNA), que realizó su evento de formación con indígenas de poncho y bayeta en los lustrosos curules del clausurado Congreso nacional, fueron, entre otros, hechos que alimentaron el temor a la invasión. Invasión que silenciosamente se había comenzado a deslizar desde las serranías a la ciudad capital por las constantes migraciones de miles de peruanos en la búsqueda de promesas de bienestar irresueltas en su pueblo de origen, indianizando a Lima, la Dorada⁴. En esos años, a los migrantes andinos se les conoció como “los invasores”, no solamente por la forma como ocupaban terrenos baldíos donde clavaban una bandera nacional y una estera como fórmula mágica para solucionar su problema de vivienda, sino porque también fueron reconfigurando el espacio urbano, renovando su cultura y penetrando en algunos de los espacios privados de la burguesía limeña.

Los cambios propuestos en los primeros años de la revolución velasquista plagaron de desasosiego las plácidas recámaras de las clases medias y altas de los limeños. Como anotó un antropólogo coloquialmente en esos años, la imagen de horror era la “indiada sublevada que bajaba de los cerros hacia Lima, a arrebatarse hasta el collar de perlas de la abuela”. Y fue un hecho que en la historia reciente del Perú fue vivido por muchos como el principio del fin: la llegada a Lima de las acciones de Sendero Luminoso (SL). Un movimiento político que, pese a estar liderado por intelectuales de la pequeña burguesía provinciana, suscitó en sus primeros años un cierto desconcierto analítico, al concluir algunos de sus observadores que SL encarnaba una reivindicación mesiá-

nica; nuevamente, una revuelta violenta de los indios contra los *mistis*. Como lo recuerda uno de los protagonistas de la novela “No se lo Digas a Nadie”:

“Es que en el Perú vivimos en guerra civil, pues, hijo. Y esa guerra se veía venir hace años. Esa guerra comenzó con Velasco, el cojo jijunagranputa que tanto daño le hizo al Perú. Todo el terrorismo viene de ahí, de cuando Velasco despertó a los cholos y los igualó con los blancos” (Bayly, 1994: 298).

Lo sucedido durante fines de la década del ochenta e inicios de la década del noventa enrostró a los limeños que esa guerra interna entre el Ejército y los senderistas, lejana e impersonal (pues se libraba en las montañas entre serranos masacrados y anónimos), se había instalado en la capital, rompiendo la modorra de las noches capitalinas con sus coches-bomba, sus asesinatos a autoridades y los frecuentes cortes de energía eléctrica. En Lima no hay indios, hay cholos; y todos se volvieron potencialmente sospechosos, sobre todo por su lugar de nacimiento: si provenían de algunas de las provincias del sur andino donde Sendero Luminoso continuaba activando, podría tratarse de terroristas. Nuevamente, con su presencia, el andino desestabilizaba un orden y se convertía en la génesis del caos. Como le asegura la tía Mimi a Joaquín, protagonista de la novela “No se lo Digas a Nadie”, cuando ambos se encuentran en Miami:

“Ay, hijo, no te imaginas qué alivio salir del infierno de Lima. Yo la verdad que ya estoy harta, harta, hasta la coronilla, de los apagones y las bombas y los cholos apestosos” (Bayly, 1994: 361).

La tía Mimi coloca en un mismo escenario infernal –y dentro de un mismo saco– tres fenómenos desestabilizantes en Lima: los cortes de electricidad, las bombas y los cholos⁵. Pero éstos, además, apestan; son sucios.

Uno de los argumentos que, como se verá en las páginas siguientes, ha acuñado la discriminación hacia los indígenas es su “suciedad”, pero en este caso estamos frente a una manifestación de ella, el olor. Como algunos felinos marcando su territorio por medio de la orina, ciertos grupos sociales segregan los espacios metafóricamente a través de los olores. El mal olor de un cuerpo se transforma en un arma retórica para la exclusión; de otro modo no existiría una frase coloquial usada por los limeños hacia los serranos: “Huele a llama”. Una de las maneras en que la sociedad dominante puede controlar su miedo en momentos de crisis social es intensificando las dimensiones negativas del dominado: es a través de la degradación de un otro deshumanizado y excluido como queda sellada implícitamente su subordinación (Joffe, 1998: 110-111). Este es uno de los rasgos identificados en la investigación de Patricia Oliart sobre el pensamiento de los escritores criollos respecto de los y las indias. Según la autora, en un período crítico en la vida nacional como la Guerra del Pacífico, con las alteraciones que ésta produjo en la política, la economía y la composición social, los escritores de fines del siglo XIX pretendieron mantener a raya a esos “invasores” precursores que ponían en riesgo su poder e influencia. Así, para Manuel Atanasio Fuentes, el indio es “ignorante, mentiroso y sucio”, y cuando los escritores limeños describían a la india como mujer, las características positivas eran pocas: la falta de higiene era una constante, y ellas eran descritas como sucias y descuidadas (Oliart, 1995: 79)⁶.

El temor a la invasión y a la rebelión, y el sambenito de la suciedad, velan imágenes más atemorizantes: la violencia con que los indios pueden “despertar”, y el salvajismo con que lo harán; aquello que los coloca en la otra orilla de la civilización. Como asegura Denise Jodelet, cuando se trata de relaciones interraciales no faltan los ejemplos en que con la imagen y la palabra se inmoviliza al otro diferente en un status de naturaleza, produciendo la biologización de lo social, y transformado así diferenciaciones sociales en diferencias de ser (Jodelet, 1988: 485). Esta transposición enunciada por Jodelet es visible en los textos de escritores de ficción, y también en los ensayos que años atrás debatían las alternativas sobre qué hacer con los indios. Sin duda, una de las personalidades más vinculadas con este “problema” fue Alejandro Deustua, quien en las primeras décadas del siglo XX llegó a ser Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e inspirador de una corriente de opinión que excluía a la masa indígena de la vida nacional.

El pensamiento de Deustua ha sido analizado en los últimos años por diversos estudios que rastrean la formación del racismo en el Perú, y que lo consideran uno de sus más conspicuos animadores. Deustua plantea una lectura radical y audaz sobre los indios: ellos no tienen remedio, afirma, pues han llegado “a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución”. En un equilibrio que intenta tender puentes, aunque precarios, entre el indio de la década de 1930 y el de 1530, Deustua reconoce que la dominación de cuatro siglos ha terminado pervirtiendo a la población indígena: “El indio actual, víctima del trabajo forzado, en condiciones desastrosas, sometido al vicio del alcohol y de la coca, ha perdido cuanto pudo conservar en el régimen comunista del imperio incaico”, asegura, y por estas condiciones su “psicología” se habría transformado desfavorablemente. Sometidos a una “tiranía invencible”, los indios aborrecen todo aquello que se presente como civilización, y a través de ésta, a los hombres que los gobiernan. Según el autor glosado, los indígenas tienen entonces *miedo, rencor, odio concentrado* son *hipócritas*. En debate frente a quienes claman por educar a la masa indígena, Deustua se muestra escéptico, y más aún, contrario a aquello que considera un derroche inútil de los fondos públicos, y asevera:

“Está bien que se utilice las habilidades mecánicas del indio; mucho mejor que se le ampare y defienda contra sus explotadores de todas especies y que se introduzca en sus costumbres los hábitos de higiene de que carece. Pero no debe irse más allá, sacrificando recursos que serán estériles en esa obra superior y que serían más provechosos en la satisfacción urgente de otras necesidades sociales”.

Y concluye con una frase lapidaria:

“El indio no es ni puede ser sino una máquina” (Deustua 1930: 10-11).

El indio, entonces, no tiene salvación en lo que respecta al progreso y a los esfuerzos de construcción de una nación moderna. Engendra sentimientos de odio hacia los *mistis*—lo cual podría derivar en violencia—, y es hipócrita. Deustua reaccionaba, o más precisamente contra-argumentaba, a una corriente de opinión que apostaba por la educación para solucionar el problema indígena,

e incluso por su incorporación al ejército como una vía para civilizarlo (Alayza, 1928). No obstante, aún entre sus sensibles defensores, como el ingeniero Francisco Alayza, esta raza ofrecía un espectáculo bochornoso:

“Causa de atraso y de profunda debilidad nacional, espectáculo bochornoso para el patriotismo, es el que ofrece nuestro vasto territorio poblado en sus tres cuartas partes por una raza que ha quedado rezagada en el camino del progreso, ajena a nuestros sentimientos, indiferente a nuestros ideales, inerte a nuestras necesidades y dolores” (Alayza, 1928: 5).

Una cuarta parte de la población se siente adolorida por la indiferencia de los indígenas frente a los ideales de progreso al cual aspiraban ellos, un puñado de peruanos. No eran buenas personas, los indios. Aunque extensa, la síntesis realizada por el abogado cuzqueño Luis Aguilar en la década de 1920 respecto de la naturaleza de los indios parece apropiada:

“las pasiones i defectos más dominantes en el alma indígena son: el odio, la venganza, la crueldad, el robo, la perfidia, la ingratitud, la mentira, la hipocresía, etc. [...] Considera al blanco y al MISTE como sus enemigos naturales i los detesta con toda su alma [...] miente por sistema, roba por costumbre, engaña siempre; [...] el indio jamás responde la verdad a lo que se le pregunta... pérfido i traidor, no excusa hacer un mal a quien le ha favorecido, a quien le trata con cariño [cuando se levanta contra sus enemigos] saquea, incendia, viola, siembra el terror, espere ciegamente la muerte” (Aguilar, 1922: 59-62).

Las obras de Aguilar tuvieron una circulación mediana a inicios del siglo XX. En ellas, el autor combina su ambigüedad ante un pueblo que construyó un imperio con un leve reconocimiento del abuso al que comuneros y peones eran sometidos por los gamonales, a quienes también califica de “abusivos y explotadores”. No obstante esto último, sus ensayos alimentaron el fuego de los argumentos de quienes, como Deustua, insinuaban la necesidad de desaparecer a una irredenta población indígena que vivía en condiciones sub-humanas.

Contra lo que podía esperarse, algunos de estos rasgos “psicológicos” de la población indígena –amalgama para los ladrillos del núcleo central de representación de los indios– son reconocidos también entre sus defensores, como por ejemplo los integrantes y simpatizantes de la Asociación Pro Indígena que activó en Lima y las principales ciudades del país entre 1909 y 1917. En un balance de la Asociación realizado en 1980, Wilfredo Kapsoli compila algunos de los artículos que circularon tanto en la revista del grupo como en otros medios, a partir de los cuales es posible reconstruir una parte de la cartografía de las concepciones de los amigos de los indios. Así, Joaquín Capelo, uno de los delegados de la Asociación, asegura que el indio es “resabido, desconfiado y acostumbrado al disimulo” (El Deber Pro-Indígena. Lima, Año 1 N° 12 septiembre 1913), y María Jesús Alvarado, una de las feministas aurorales, escribía en el diario El Comercio de Lima, en 1911, que es del despojo, el ultraje y el trato cruel hacia el indio de donde nacen “el recelo y la desconfianza, la hipocresía y la aleve venganza que toman del blanco” (citados en Kapsoli, 1980).

Las mujeres indígenas no salieron indemnes de sus defensores. En la revista "Contemporáneos" (Lima, 1919), Juan José del Pino, delegado de la provincia surandina de Ayacucho en la Asociación Pro-Indígena, escribe un artículo titulado "Psicología de la Mujer India":

"La primera impresión que produce una india es de profundo disgusto y aún de repugnancia. El salvajismo se halla retratado en su fisonomía, en su actitud recelosa, huraña. No revela inteligencia ni imaginación, ni razón ni siquiera sentido común sino tristeza, testarudez. En su personalidad moral se descubren pronto caries e inmundicias. La mansedumbre es su estado natural, la desconfianza su arma de defensa, el chisme, la mentira el instrumento de que se vale para ganar simpatías y sembrar desavenencias que le reportan utilidad, la traición y la intriga frutos de su desconfianza, el hurto, la embriaguez y el libertinaje los entretenimientos que disipan un tanto su eterna e ingénita melancolía, la mezquindad el manto de su pobreza, la hipocresía la máscara de su vileza, la venganza y el crimen consiguientes a su depravación. Los únicos sentimientos que parecen sobrevivir en este horrendo naufragio son los religiosos, los de familia y el amor al trabajo" (citado en Kapsoli, 1980).

El escritor, consecuente con su posición de defensa de los indios, contrasta en su artículo estos sentimientos maternales de las indias con la frivolidad de las europeas, quienes no vacilan en entregar a sus hijos a niñeras u orfanatos, e incluso en interrumpir sus embarazos. La india, en cambio, es resignada, ama a su familia y es trabajadora. Sus defectos, que el ayacuchano describe con detalles, deberán ser combatidos con un arma tan irremediablemente ligada al progreso como es la educación.

No es de extrañar entonces que casi un siglo después de escritos estos y otros textos, estudiantes limeños encuestados a inicios de 1990 sigan asegurando que "los indios son ignorantes, sucios, traicioneros, gente a la cual se le tiene muy poca confianza" (Oboler, 1996: 41). Ciertas actitudes, que la psicóloga Denise Jodelet membretaría como "alteridad radical", se inscriben en una práctica -desprecio, intolerancia, humillación, exclusión- y en un discurso que condensan un fantasma de profilaxis: la necesidad de proteger el cuerpo social, de preservar la identidad del grupo, ante el riesgo de la invasión (Jodelet, 1998: 59). El padre de Joaquín Camino, protagonista de "No se lo Digas a Nadie", resume esta idea cuando, al elaborar el desprecio que ellos -los blancos- tienen hacia los indios, concluye que "[...] los cholos tampoco nos quieren a los blancos. Nos miran con envidia. Son unos resentidos del carajo. Les gustaría ser como nosotros. Pero no pueden, pues, porque ellos son cholos, *brownies* huanacos. Y el que nace cholo, muere cholo. Puede ser cholo con plata, cholo blanco, pero el que nace cholo, muere cholo, y lo demás son cojudeces" (Bayly, 1994: 299).

Y nuevamente, aposentado, un río subterráneo de temor. Pero ¿de dónde nace este miedo?

Más allá de lo resumido en las líneas anteriores, la violencia ejercida por los indígenas los degrada ante los ojos de otros, no por el uso de la misma sino por su salvajismo, y una de las muestras por excelencia de ese "estado sal-

vaje” es el canibalismo. Un brevísimo recorrido por la obra de tres escritores proporciona la pauta de esta afirmación. En uno de sus ensayos, nuestro ya conocido abogado cuzqueño Luis Aguilar describe una sublevación campesina en el departamento de Puno que –si bien asegura que es originada en los abusos y la explotación de los terratenientes– provoca las siguientes y dantescas escenas, presentadas como verídicas:

“indiadas enfurecidas contra los gamonales han asaltado las haciendas de éstos, han saqueado e incendiado los caseríos i muerto a todos sus habitantes con una ferocidad que ha revestido formas horripilantes. No sólo los han victimado a palos, degollado i estrangulado, sino que han asado algunos cadáveres i al resplandor de la siniestra hoguera saborearon canibalescos i macabros festines en medio de aullidos de satisfacción” (Aguilar, 1922: 63).

La narración de Aguilar supera a la ficción. Leyéndola, casi es posible olfatear el olor de carne humana quemándose en las brasas y escuchar los aullidos –pues con “la indiada” es a animales a quienes se describe– de esa jauría. Estas formas “horripilantes” de ejercer la violencia aparecen como una fotografía constante en los “Cuentos Andinos” del abogado Enrique López Albújar, quien se trasladó de la costa a una provincia serrana para ejercer un cargo de magistrado a inicios del siglo XX, y publicó sus primeros relatos en la década de 1920. Ya en 1926, en un artículo denominado “Psicología del Indio” publicado en la progresista revista *Amauta* (Nº 4, diciembre 1926, citado en Aquézolo, 1976), López Albújar había contribuido a desencadenar una encendida polémica respecto del indigenismo. Entre los setenta puntos con los que resumía las características del indio, se encontraban sentencias tan demoledoras como: “Cuando besa una mano es cuando más cerca está de morderla”; “Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos”; “Una vez que ha aprendido a leer y escribir menosprecia y explota a su raza. Indio letrado, indio renegado”.

Equívocamente considerado uno de los escritores indigenistas del siglo XX, López Albújar refiere en sus historias, con fruición, escenas de violencia indígena que escarapelarían cualquier sensibilidad y que zoomorfizan al indio, al reiterar la ecuación de *indio igual a animal* como lo expresa uno de sus personajes en el cuento “La Soberbia del Piojo”:

“vi a mi criado, a mi mozo de confianza, con un puñal enorme en la diestra y arrodillado humildemente, con una humildad de perro, con una humildad tan hipócrita que provocaba acabar con él a puntapiés” (López Albújar, 1924: 54).

En “Ushanan-Jampi”, otro relato, los personajes cortan lenguas y taján un cadáver dejando colgados sus intestinos en la puerta de su casa. Y el cuento “El Campeón de la Muerte” concluye con la extracción de los ojos, la lengua y el corazón de un fugitivo asesinado, que es devorado por uno de los asesinos.

Un poco más contemporáneo, el cabo de policía Lituma, un costeño de la región norte, de la Piura del calor y la expansión, destacado en un perdido pueblo de la sierra durante el conflicto de Sendero Luminoso, se pregunta: “¿qué hacía en medio de la puna, entre serruchos hoscos y desconfiados que

se mataban por la política?” (Vargas Llosa, 1993: 14). El protagonista central de “Lituma en los Andes”, novela de Mario Vargas Llosa publicada en 1993, debe vigilar el orden en un poblado pequeño y sus alrededores, donde están en ejecución las obras de unas minas pero donde también arriban los ecos de las botas de los “terrucos”, los militantes de Sendero Luminoso.

Lituma no ha podido hacer amigos entre los peones, pese a que ha pasado ya tantos meses en el pueblo, y a su alrededor sólo advierte “caras inexpresivas, cabezas negando, monosílabos, miradas huidizas, bocas y ceños fruncidos” (Vargas Llosa, 1993: 12, 37). Uno de los personajes del pueblo ha desaparecido, y a partir de ahí la trama de la novela hilvana, superpuestos, dos temores: hacia las prácticas rituales de los indígenas que deben “pagar” con vidas humanas la penetración en los socavones de las minas, y a los no menos salvajes ritos de los senderistas, ritos que susurran en la novela su parentesco con esas tradiciones andinas. El desenlace de la historia conduce al vértice de la elaboración de un sentido común instalado en el cotidiano de algunos peruanos: un cholo es igual a un terrorista, porque los terroristas lo son y porque los andinos siempre apelaron a la violencia, al ataque alevé, escondidos en las sombras, lo cual equivale a una traición.

El cabo está prácticamente solo en sus indagaciones policiales y no recibe colaboración de ningún vecino del pueblo:

“A ratos le parecía que detrás de esas caras inexpresivas, de esos monosílabos pronunciados con desgano, como haciéndole un favor, de esos ojitos opacos, desconfiados, los serruchos se reían de su condición de costeño extraviado en estas punas” (Vargas Llosa, 1993: 37).

Con el paso de los días, a Lituma, en su sensibilidad, le cuesta aceptar que el personaje desaparecido fue en efecto asesinado, al parecer para cumplir dos misiones: el “pago” a la tierra y la venganza de Sendero Luminoso, sellando el sincretismo aludido líneas arriba. Pero no fue cualquier asesinato: el cuerpo fue mutilado y sus órganos –los testículos– devorados por los conspiradores.

El canibalismo emerge como la forma más descarnada del salvajismo, y esas imágenes no hacen más que cerrar el círculo de medio milenio de justificaciones para el control y el tutelaje de la población indígena, salvaje y resistente a la civilización, hoy ejercidos por una gama humana matizada de colores y de complicidades furtivas. Pero sin embargo fueron estos mismos indios quienes construyeron un imperio que asombró al mundo ¿O no lo siguen siendo?

Los hijos del sol

“Los incas solitos no hicieron esto ni cagando– dijo ella, mirando las ruinas de Machu Picchu–. Esto tienen que haberlo hecho los marcianos.”

Jaime Bayly, “No se lo digas a Nadie”

Un contrapunto semejante al de los peruanos respecto de los indígenas de carne y hueso que hoy viven en su territorio y su esplendoroso pasado prehis-

pánico es detectado por las investigadoras Sánchez y Goldsmith (1998), quienes afirman que, aunque en México lo indígena es sinónimo de pobre, ignorante y sucio, se glorifica el remoto pasado de las grandes civilizaciones de los mayas y sobre todo los mexicas, intentando a la vez evitar una relación con los indígenas actuales. Cómo es posible, se pregunta uno de los personajes de la novela "Crónicas de San Gabriel", de Julio Ramón Ribeyro, que estos peones, indios embrutecidos de un latifundio de la sierra central, sean los mismos que organizaron el Reino de los Incas:

"En una de estas clases, hablando del imperio de los incas, Alfredo me preguntó si esos indios que trabajaban en la hacienda eran los mismos que habían constituido tan poderoso reino, y al responderle yo que sí, él sostuvo que era imposible, porque los indios de antaño eran guerreros, fuertes, sanos, alegres y los de ahora, en cambio, estaban llenos de piojos, no tenían zapatos y solamente comían 'papas y quinua'" (Ribeyro, 1969: 63-64).

La idealización del Imperio del Tahuantinsuyo es tema de la segunda parte de este libro, aunque sí es necesario recordar en este acápite cómo en el siglo XVIII la élite nativa había elaborado ya un proyecto intelectual nacionalista que reforzaba tanto su identidad como su dominio sobre la masa indígena. Como lo recuerda Spalding, las tradiciones locales, las historias de revueltas y resistencias de los diversos pueblos frente al avasallamiento de los Incas, fueron desapareciendo paulatinamente para dar paso a la representación de un imperio uniforme, expansivo, humanista y próspero. Para este proyecto, que en opinión de Rowe sustentó las diversas rebeliones indígenas contra el Virreinato en el siglo XVIII, la historia imperial de los Incas ampliamente difundida a través de Los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega suministró una tradición histórica común de la cual enorgullecerse: una respuesta al desprecio y a la opresión sentidos por los indios (Spalding, 1974: 187-189; Rowe, 1976).

"Incas sí, Indios no", tituló la historiadora Cecilia Méndez (2000) su estudio sobre el proyecto de creación de la Confederación Perú-Boliviana impulsada por Santa Cruz, un general boliviano, en el siglo XIX. Al igual que Méndez, Efraín Kristal (1991) coincide en que, en las polémicas desencadenadas por dicha propuesta, la oposición criolla movilizó no argumentos sino sátiras sobre la condición étnica de Santa Cruz, un indio del altiplano, destilando su desprecio y marcando, en el curso del debate, una línea divisoria entre un indio abstracto y remoto, gloria lejana encarnada en los Incas, y un indio real y presente, vándalo e impuro como Santa Cruz. Esta dicotomía es acuñada también por algunas fuentes historiográficas que intentaron retratar y clasificar el mundo prehispánico, e indirectamente iluminar las respuestas ante un presente en decadencia. En esa perspectiva, el análisis de Portocarrero y Oliart (1989) y de Manrique (1999) del pensamiento de Sebastián Lorente, autor de una de las "Historias del Perú" más difundidas, es sugestivo, pues permite rastrear el sedimento de una conciliación entre el pasado y el presente. No obstante, en sus obras persisten tres visiones del indio: la víctima, el inferior, y el enemigo potencial (Portocarrero y Oliart, 1989: 76).

Nacido en España, Lorente viaja al Perú en 1842 y se dedica a la investigación y a la enseñanza. Es considerado el primer divulgador de la historia pe-

ruana. Hombre de ideas liberales, según Portocarrero y Oliart, Sebastián Lorente no pudo obviar las interpretaciones predominantes de su tiempo, que le dieron a la biología un espacio privilegiado en los análisis sociales. Así, para él, los Incas, pese a la grandeza de su civilización, habían sofocado a su pueblo, dejándolo sin iniciativa, con pocos sentimientos, sumergido en el alcohol y sumido en la *abyección más completa* la conquista habría terminado esclavizándolo y “degenerándolo”. La teoría de la degeneración servía al propósito de reconciliar la unánime apreciación negativa sobre el indio actual con una visión más favorable de su pasado. Como aseguran los autores, existía la disponibilidad para reconocer la existencia de un legado cultural, pero se temía la posibilidad de una continuidad biológica: si se aceptaba el parentesco con los Incas se acrecentaba el prestigio de pertenecer a una civilización admirada, pero rechazar una afiliación clara y precisa era un ensayo en pos de salvar la autoestima, de alejarse de algo –los indios– que se consideraba inferior. Los indígenas contemporáneos terminaban así siendo racialmente distintos que los admirables Incas (Manrique, 1999: 16).

Una representación fastuosa del reino de los Incas, y más aún, la existencia de una nobleza que mantuvo sus privilegios –y que incluso se enriqueció durante el dominio español– facilitan una segunda y dicotómica identificación: si el pasado incaico nos pertenece por su encumbramiento y no nos obliga a sentir identificación con los indios reales, pues ya degeneraron, un indígena-cholo de hoy no puede ser hermoso a menos que sea noble. Eso es lo que interpreta Susan, uno de los personajes centrales de la novela “Un Mundo para Julius”, del escritor peruano Alfredo Bryce, cada vez que mira a Vilma, la niñera de su hijo menor. Susan *darlinges*, antes que nada, linda y dueña de un maravilloso pelo rubio que se desliza sobre su frente cada vez que coquetea, y también de un palacio que protege su fortuna y tradiciones. Julius recuerda que [...]

“a eso de las seis, cuando empezaba ya a oscurecer, venía a buscarlo una muchacha, una que su mamá, que era linda, decía hermosa la chola, debe descender de algún indio noble, un inca, nunca se sabe. La chola que podía ser descendiente de un inca, sacaba a Julius cargado en peso de la carroza, lo apretaba contra unos senos probablemente maravillosos bajo el uniforme, y no lo soltaba hasta llegar al baño del palacio [Y cuando niño y niñera cumplen el ritual de despertar a la mamá] Susan terminaba de despertar cuando divisaba a Vilma, al fondo, en la puerta. Ese era el momento en que pensaba que podía ser descendiente de un indio noble, aunque blancona ¿por qué no un inca?, después de todo fueron catorce” (Bryce Echenique, 1984:10-14).

Los presidentes peruanos de la república fueron algo más que catorce, pero uno de ellos fue antepasado de Susan –junto con varios otros descendientes de los conquistadores. Era apropiado también tener de niñera a una descendiente de la nobleza nativa, cada una en su lugar pero en un nivel correspondiente, como lo fue en la colonia.

Desde una visión actual y urbana –o quizá sería más apropiado decir limeña– es difícil describir a un indio: cambian de ropa como lo hicieron du-

rante la colonia y son mestizos; mudan de oficio y son cholos. Indios y cholos, para los blancos y mestizos que presumen de blancos, son personas de no confiar: traicioneros, violentos, sucios e ignorantes. Y lo que es peor, “igualados”, término que se acuñó hace un par de décadas para congelar a quienes sin temor pretendían hacerse un lugar en la sociedad nacional, sus restaurantes, discotecas y negocios, al margen de su color de piel y otros oscuros orígenes. Un núcleo central de la representación sobre los indígenas se ha mantenido pese al paso de los siglos, en forma de bastiones de resistencia a la mezcla, a la movilidad social, al mestizaje. En ellos no se soslaya la retórica del glorioso pasado, pero se neutraliza al invasor: como se recordó líneas antes, el personaje de una novela exclama: “El que nace cholo, muere cholo. Lo demás, son cojudeces”.

Notas

1 El siglo pasado, el tradicionalista peruano Ricardo Palma sentenció que en el Perú, quien no tenía de *inga* tenía de *mandinga* como una fórmula para señalar la creciente mezcla de razas consideradas “inferiores” como los indios y los negros.

2 Como asegura López (1997), el término “criollo” en tiempo actuales alude a una cultura (costeña) de tradiciones, a la oposición de lo andino, al personaje astuto.

3 Carlos Franco, conversación personal.

4 ¿En qué lugar de Lima la Dorada, vivían los obreros que la construyeron?, escribió Bertold Brecht.

5 Una expresión frecuente en la Lima de los '90 es “cholear”: un lugar que se cholea es, para ponerlo en términos políticamente correctos, un espacio que se democratiza pero que sin embargo, para algunos, se descompone.

6 Las narraciones de los viajeros europeos sobre América del Sur en el siglo XIX, cuando se referían a la población nativa –e incluso a los criollos– no escamoteaban los comentarios sobre su indolencia, desorden y suciedad, fragmentos de un discurso colonialista que iría a sustentar la “misión civilizadora” de la vanguardia capitalista (Pratt, 1992).