

ECUADOR Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

EDITOR

Fredy Rivera Vélez

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del Centro Andino de Acción Popular CAAP, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 18

ECUADOR: S/. 29.000

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 6

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR S/. 10.000

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Capp1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

DIAGRAMACION

DDICA

IMPRESION

Albazu Offset

ECUADOR DEBATE

38

Quito - Ecuador, agosto de 1996

EDITORIAL

COYUNTURA

Nacional: Incertidumbre y estancamiento en medio del ciclo político / 7 - 21
Marco Romero

Política: Las elecciones de 1996 o la costeñización de la política ecuatoriana / 23 - 31

Hernán Ibarra

Conflictividad: El conflicto socio político. Marzo - Junio 1996 / 33 - 39

Internacional: Las asimetrías de la globalización en la actual coyuntura económica mundial / 41 - 53

Wilma Salgado

Equipo Coyuntura -CAAP-

TEMA CENTRAL

Fundamentos del racismo ecuatoriano / 55 - 71

José Almeida

Racismo y vida cotidiana / 72 - 87

Carlos de la Torre

Hacia una teoría socialista del racismo / 88 - 99

Cornel West

El indio en la mente de los intelectuales criollos / 100 - 115

Osmar González

La insostenible diferencia del otro / 116 - 127

Marie Astrid Dupret

ENTREVISTA

El futuro del pensamiento marxista / 129 - 131

Entrevista hecha por Hernán Ibarra a Göran Therborn

PUBLICACIONES RECIBIDAS

DEBATE AGRARIO

Mercados y cultura de la sierra norte del Ecuador / 137 - 146

Emilia Ferraro

El impacto de las políticas sobre la agricultura de la costa / 147 - 165

Silvana Vallejo

ANALISIS

La acción política de los empresarios en América Latina / 167 - 196

Aníbal Viguera

Violencia y ciudad / 197 - 203

Jaime Zuluaga

CRITICA BIBLIOGRAFICA

Democracia sin sociedad / 205 - 210

Autor: Simón Pachacho

Comentarios de José Sánchez-Parga

El indio en la mente de los intelectuales criollos

Osmar Gonzales (*)

no se si me gusta más de ti
lo que te diferencia de mi
o lo que tenemos en común.
Te guste o no
me caes bien por ambas cosas.
Lo común me reconforta,
lo distinto me estimula.
Joan Manuel Serrat

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.

Una imagen -dice Djuna Barnes¹- 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, estas no reflejan la realidad misma, sino sólo un conjunto de aspectos básicos que permiten al individuo apoderarse de aquella de manera simplificada con el propósito de otorgarse seguridad frente al mun-

do y actuar en consecuencia². 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 partes de la forma en la que el hombre conoce. Albert Einstein lo dice en su artículo "El templo de la ciencia".

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

(*) Peruano, Doctor en Sociología.

1. Djuna Barnes; **El bosque de la noche**, Colección Narrativa Actual No. 38, RBA Editores, Barcelona, 1993.

2. Gonzalo Portocarrero; "Imágenes, ciencia y sentido común". En: **Travesía** No. 1, PUCP, Lima, 1983

de la experiencia tratando de reemplazarlo, en alguna medida, por esta imagen³.

De este modo, lo que hace el hombre es interpretar, mediante el lenguaje, no como 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 presenta el lenguaje, sino sobre las concepciones que se tienen de él⁴:

El realismo de una obra señala Gustavo Buntinx, refiriéndose a las artes plásticas, pero extensible 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 convoca⁵.

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

salir⁶. Esta naturalización de la vida social hace aparecer las diferencias sociales como resultado 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 innata⁷.

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 conocimiento. Por ello:

La esencia de muchas élites consiste tanto en contribuir a formar tabúes como en explotar la intimidación que producen⁸.

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 al "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 certidumbre⁹. En otras palabras, se trata de la oposición entre quienes son los

3. Cita tomada de N. Katherine Hayles; **La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas**, GEDISA, Barcelona, 1993.

4. Richard Rorty; **Contingencia, Ironía y solidaridad**, Paidós Básica, Barcelona, 1991

5. Gustavo Buntinx; "Del 'Habitante de las Cordilleras' al 'Indio Alfarero'. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso". En: **Márgenes** Nos. 10-11, SUR, Lima, Octubre de 1993.

6. 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.

7. Verena Stolcke; "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad". En: **Márgenes** No. 9, SUR, Lima, 1992.

8. Alexander y Margarete Mitscherlich; **Fundamentos del comportamiento colectivo**, Alianza Universidad, Madrid, 1973, p.106

9. 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 le hace peligrosamente atractiva..."

representantes del conocimiento científico y aquellos que elaboran su conocimiento abrevando en las fuentes de la intuición y la mitología¹⁰.

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 ya 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)¹¹. 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 in-

dio) 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"¹².

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 es que 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

El deseo de controlar el caos se advierte en la búsqueda de maneras de racionalizarlo". En: Op. Cit., p.219.

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

11. G. Buntinx; Op. Cit.

12. 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.

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. Esta delimitación me parece importante resaltar en la medida en 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, cumpla 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 el dominante otorga al dominado, el que, por su alteridad, confirma y justifica el estatus, la acción y, finalmente, la identidad del primero¹³.

Sin embargo, la relevancia que toma el indio en el discurso criollo hay que precizarla en el sentido que no se busca recuperar al indio presente,

sino al indio del pasado. El indio es en realidad un personaje ausente -aún 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 legitimidad¹⁴.

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 comercio¹⁵. Los criollos se sienten frustrados, resentidos, marginados con respecto a los españoles¹⁶. 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

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

14. S. Alberro; Op. Cit., p. 17

15. 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.

16. Luis Durand Flórez; **Criollos en conflicto. Cuzco después de Túpac Amaru**, Universidad de Lima, Lima 1985.

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 a 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 Sur¹⁷.

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 (Caulpolicán, Lautaro, los incas) como una forma de encontrar una identidad que lo diferencia del europeo¹⁸.

En otras palabras, la identidad criolla se conforma con el proceso simultáneo de invención de una alteridad indígena¹⁹. 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. 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"²⁰, esto es, el interés científico de los intelectuales criollos por conocer el Perú partiendo desde sus condiciones naturales particulares. Es decir, la conciencia nacional solo podía fomentarse desde el conocimiento del mundo propio²¹.

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 aun permanecen entre los indios modernos, que tenazmente conservan y rescatan sus antiguallas: el reconocimiento de las obras que erigie-

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

18. L. Durand Flórez; **El proceso de Independencia...**, p. 365.

19. G. Buntinx; Op. Cit., p.45

20. Luis Alberto Sánchez; **Historia de una Industria peruana**, Cervecería Backus y Johnston S.A., Lima, 1978.

21. En el prólogo de José Durand a la obra de Hipólito Unanue; **Gula política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú, para el año de 1793**. COFIDE, Lima, 1985.

ron por magnificencia ó 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 conquista²².

El Nacionalismo Criollo

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 integrantes 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 pre-colombino 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 humanos²³.

Con respecto al nacionalismo mexicano, David Brading señala que éste he-

reda 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 a 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 innovación 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 racial²⁴.

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). El 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 úni-

22. **Mercurio Peruano** N.º 1, 2 de enero de 1791, Edición Facsimilar, Biblioteca Nacional del Perú, Tomo I, Lima, 1964, p.203.

23. Por ejemplo, Francisco Nuñez 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.

24. David Brading; **Los orígenes del nacionalismo mexicano**, SEP-Sepsetentas, México, 1973, p. 14

co 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 ella²⁵.

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 trascendencia²⁶.

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 el indio (más precisamente, los Incas) pertenecen al pasado, que carecen de actualidad, lo 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. 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 designada 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 ecuatoriano, lo argentino, etc). Por último, en la parte final de este siglo lo criollo es sinónimo de lo opuesto, lo extranjerizante, lo foráneo, lo alineado, especialmente en los países de mayor densidad poblacional indígena o mestiza (Bolivia, Perú, Ecuador, Guatema-

25. Luis Villoro; Op. Cit., p. 132

26. Luis Villoro; Op. Cit., p. 134

la). 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 que ya no le resultaba funcional la apelación al indio una vez cumplida la tarea emancipadora. Por el contrario, el orden republicano y la permanencia de los criollos en el poder (que por lo demás se enfrascaron en guerras inter-caciques con la fragmentación y militarización que ello conllevó) se sustentaba en una vieja institución colonial, cual era el tributo indígena. Por ello, la conciencia criolla se desarrollará en oposición y diferencia con respecto a 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 aquellos un "aire de vejez". Por ello, la unión con esta raza era vista como degradante. El mestizaje se interioriza como una "herida psíquica" (y 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 porque 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:

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 legitimidad²⁷.

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 el 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

27. G. Buntinx; Op. Cit., pp. 42-43.

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 P. Leguía. La característica más importante es que durante este período 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 las 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 produce 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.

El Novecentismo. Los Intelectuales Arielistas

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 propias, 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. Es por ello 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 es que se debe entender la preocupación por describir la psicología de las razas componentes del "cuerpo nacional". Esta obsesión es común en los fi-

nales 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 a los males sociales como fenómenos naturales, no históricos, producto de una mala conformación mental en 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.

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 ellas 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 salva-

jes europeos; el **indio mestizado** es un híbrido con caracteres de degeneración y el **mulato** es un monstruo apocalíptico que amenaza a las sociedades modernas²⁸.

En el Perú el intelectual más destacado y 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.

En la manera cómo Riva Agüero entiende al indígena señala que el territorio andino y la sicología del indio son consustanciales. Aquella despide una profunda tristeza (las "melancólicas serranías" a las que se refiere), es monótona, presenta un estado de degradación lamentable. Rutina que sólo puede alterar alguna imprudencia de la naturaleza, alguna enfermedad contagiosa, una peste o la efímera efervescencia electoral.

El "Íntimo sentimiento de la tierra andina" se resume y expresa en dos palabras: ternura y gravedad. Lógicamente, dentro de este ambiente natural, el hombre andino es triste, melancólico, aislado, decadente, vicioso. Pero también ordenado, fiel, obediente, dócil y perseverante. Este tipo de hombre necesariamente tiene que expresarse en un tipo de música monocor-

28. En relación a estos temas es imprescindible consultar Arturo Andrés Roig; **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**, FCE, México, 1981.

de a la vez que dulce, infantil, maternal. Sus cantares pastoriles y tristes amatorios reflejan su alma niña, ingenua y tierna. El ser andino es un ser recogido en si mismo.

Sin embargo, afirma, de manera sorprendente, que la costa no puede ser el espacio sobre el cual se debe desarrollar la nacionalidad, la sierra en cambio sí es la "cuna de la nacionalidad", porque es el "asiento de la gran mayoría de los habitantes"... columna vertebral de su vida"²⁹.

Riva Agüero tiene una frase que sintetiza perfectamente la manera cómo los intelectuales criollos veían al indio. El decía que el indígena representa "la sangre y el músculo de la nacionalidad". Fuerza y cantidad es lo que Riva Agüero entiende como el aporte fundamental de los indios.

Esta comunión entre la geografía y el indio lo hacen un excelente labrador, tenaz, enamorado de los andenes y de su chacra. Belaunde lo dice del siguiente modo:

Nadie como el indio para el pastoreo de los ganados andinos. El es el barretero insustituible en las minas; y ha llegado a ser obrero insuperable en la agricultura en la costa. No puede imaginarse una raza más adecuada a las bases económicas del ambiente en que vive. Los Incas, conociendo los secretos de su actividad gregaria realizaron, con ella, prodigios. La Colonia, la empleó despiadadamente en la ex-

plotación exhaustiva de las riquezas mineras. Y la república no ha aprovechado más, porque ignoró el genial principio descubierto por Polo de Ondegardo acerca de su psicología económica tan refractaria al régimen individual y tan propicia y fecunda en los trabajos colectivos³⁰.

Nuevamente: el indio como sostén físico de la nación. Volviendo a Riva Agüero, la imagen que éste recoge luego de recorrer el paisaje serrano es la de "su importancia pasada, la de su decadencia presente y la del perpetuo contraste entre sus diversas zonas, no menores que las que hay entre toda la misma Sierra y las otras dos grandes regiones del país"³¹.

Para Riva Agüero es preferible el indio de ayer al del presente. Más concretamente, el indio aristócrata de ayer a cualquiera de los indios de la actualidad. El dice: "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 frigidéz de las serranías atestiguan hábitos de limpieza e instintos de higiene indudables en la aristocracia el Perú prehispano, sorprendentes cuando se comparan con la espantosa inmundicia de los indios y los cholos de hoy"³².

Pero lo que hay que relieves es el esfuerzo de este grupo de intelectuales de principios de siglo por incorporar al indígena en un proyecto nacio-

29. José de la Riva Agüero; **Paisajes Peruanos**, tomo IX, Obras Completas, PUCP, Lima, 1969, p.

30. Víctor Andrés Belaunde; **Meditaciones Peruanas**, Ed. Compañía de Impresiones y Publicidad, Lima, 1932, po. 11-12.

31. J. de la Riva Agüero; Op. Cit., p. 232

32. J. de la Riva Agüero; Op. Cit., p. 98.

nal. En este sentido, se oponían a la política excesivamente represiva del régimen oligárquico. No creían que el problema se debía 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 lo 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 (aprimismo, socialismo) convulsionaron el ritmo de la vida oligárquica siendo rebasados 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; 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 pro-

prios 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 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 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.

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 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 deliberadas³³.

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 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 pálpito 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 aquellas: 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 meta³⁴.

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"³⁵. Creo que esto es claro en relación a los intelectuales objetivo 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

33. Solange Alberro; "La historia de la mentalidad: trayectoria y perspectivas". En: **Historia Mexicana** No. 166, Volumen XLII, No. 2, Octubre-Diciembre, 1992, p.334.

34. Thomas Sowell; **Conflicto de las visiones**, GEDISA, Barcelona, 1990, p. 15.

35. T. Sowell; *Op. Cit.*, p. 19

sociedad, por la religión dominante, por el estilo de las 'subculturas' a que pertenece³⁶.

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) como para otorgarse legitimidad (sea para la separación de la metrópoli española, sea para consolidarse como directores del progreso nacional).

En este sentido, se expresaba 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 judíos³⁷ los gitanos³⁸ o los negros del Sur de Estados Unidos³⁹ por citar algunos casos.

Pero no todo es condición estructural, también incide la tradición cultural y filosófica. En este sentido, la filosofía neo-tomista 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 a la tradición anglo-sajona, 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 negra⁴⁰.

Sin embargo, el declive de la explicación cristiana se debe a la aparición de teorías biológicas 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

36. Alexander y Margarete Mitscherlich; Op. Cit., p. 105

37. León Poliakov; **Historia del anti-semitismo. Desde Cristo hasta los judíos de la Corte**, Siglo XX, Buenos Aires, 1968.

38. Teresa San Román; "Reflexiones sobre marginación y racismo". En: Teresa San Román (Compiladora). **Entre la Marginación y el Racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos**, Alianza Universidad, Madrid, 1986.

39. Lewis C. Copeland; Op. Cit.

40. Sobre este tema ver: Richard Morse; **El espejo de Próspero**, S. XXI, México.

lenguaje social Gobineau, Gumplovitz, 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 a 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"⁴¹) lo extendido en el Perú es el "racismo etnocéntrico" el cual propicia la fusión en un contexto de subordinación o desaparición de las culturas tradicionales.

En este contexto es en el que 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 etnocéntricamente⁴².

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 creciente Walter Twanama, la discrimi-

nación 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 mencionados⁴³.

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 permite la discriminación teniendo como eje a 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 auto-producción de una plebe urbana, como la llama Carlos Franco⁴⁴, mayoritaria y que busca la auto-representación política directa, los márgenes para la reproduc-

41. Gonzalo Portocarrero; **Racismo y mestizaje**, SUR, Lima, 1993, p. 186

42. Teresa San Román; Op. Cit., p. 209.

43. Walter Twanama A.; "Cholear en Lima". En: **Márgenes** No. 9, SUR, Lima, 1992.

44. Carlos Franco; "Exploraciones en 'otra modernidad': de la migración a la plebe urbana". En: Enrique Urbano (Compilador); **Modernidad en los Andes, Debates Andinos** No. 17, Bartolomé de las Casas, Cusco, 1991.

ción de teorías racistas se estrecha, evidentemente. 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. Y se abren nuevos espacios para poder seguir cantando con Serrat...

cántaro

No. 13

1996

EDITORIAL / POLITICA: El camino hacia una propuesta política, *Juan Cuvi*. La participación política desde el género, *Irene Pesántez*. ¿Quién dijo esto?. COYUNTURA: Más que declarar el estrado de emergencia, *Gabriel Terán*. Entre tejes y manejes, *Comité editor*. Propuestas locales, *Pedro Martínez*. TEMA CENTRAL: Municipios y poder local, *María Arboleda*. Democracia y sociedad civil, *Diego Cobos*. Poder local y gobierno de la ciudad, *Fundación HabiTierra*. Chordeleg: en búsqueda de la participación, *Flavio Barros*. Memorias del Taller Conversatorio: Los Municipios y las Organizaciones Sociales, *María Cecilia Rodas*. REPORTAJE GRAFICO: Cuando sobran las palabras, *Sandra López*. REALIDADES Y PROCESOS: 1ro de Mayo, día de la reflexión democrática, *Edgar Ponce*. La red austral de desarrollo sostenible, *Patricio Carpio*. EXPERIENCIAS EN LA CRISIS: En Paute, *Iván González*. INTERNACIONAL: México: en la selva Lacandona no todo está dicho, *Editoras*. Diferentes religiones, diferentes culturas, ¿diferentes sentimientos?, *Hernán García*. DENUNCIAS: Uno más... uno menos..., *Walter Sinche*. Por el supremo derecho a la vida, *Frente Continental de Mujeres*. Núcleo del Azuay. Solidaridad, *Comité de Acción y Solidaridad*. CONSULTORIO: Ojeando, *Ximena Carrasco*. El libro: Informe Social Ecuador, *Comentario*, *Carlos Vásquez*. Loja. Primeras Jornadas Educativas, *Comisión de Derechos Humanos de Loja*. Cartas a la directora. Descifrecuador. AGEDA: No hay mal que dure cien años, *Alfredo Astorga*.

Tarifas para el exterior: América Latina \$ 15. U.S.A. \$ 20. Europa \$ 25. El precio incluye gastos de envío.

Dirección: Rafael Chico 1-38 y Nicanor Aguilar. Telefax: 817-320 - 814-766 - E-mail: coor@aacuenca.ecx.ec. CUENCA-ECUADOR