

De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)*

CECILIA MÉNDEZ G.

Universidad de California-Santa Bárbara

mendez@history.ucsb.edu

RESUMEN

En el Perú, los términos indio y serrano se utilizan como sinónimos, y con frecuencia se consideran insultos. Pero esto no fue siempre así. Durante el periodo colonial, el término indio no estaba relacionado con una geografía en particular. Indios se podían encontrar en todas partes: en la costa, en la sierra y en las montañas. Sin embargo, en algún momento de finales del siglo XVIII, y sobre todo en el curso de la segunda mitad del XIX, el término indio pasó a estar intrínsecamente asociado con la sierra, y la palabra serrano adquirió una marcada connotación despectiva. A partir de fuentes históricas, visuales y literarias, este artículo describe el proceso por el cual el concepto de indio pasó a estar estrechamente relacionado con el de serrano, cómo el adjetivo serrano se convirtió en un sustantivo, y de qué manera este último término llegó a ser un insulto en el Perú.

Palabras clave: *racismo, serrano, sierra, indio, historiografía peruana*

* Los orígenes de este texto se remontan a una charla dada en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en Lima, en noviembre de 2006, en la que participé por gentil invitación de Wilfredo Ardito, como parte de las «jornadas antirracistas» que se empezaron a celebrar con motivo de la publicación del informe de la Comisión

ABSTRACT

In Peru the terms Indian and serrano (technically, a person from the hills or the mountains) are used as synonyms, and are frequently considered insults. But it wasn't always like that. In colonial times the term Indian was not associated with any geographical region in particular. Indians could be found anywhere: on the coast, in the foothills or in the mountains. However, at some moment toward the end of the eighteenth century, and most of all during the course of the nineteenth century, the term Indian came to be intrinsically associated with the mountains, and the word serrano acquired a derogatory connotation. Based on literary, historical and visual sources this article aims to describe the process by which the concept of Indian came to be closely associated with serrano, and how the adjective serrano became a substantive and, finally, how that term ended up in Peru as an insult.

Key Words: Racism, Serrano, Mountains, Indian, Peruvian historiography

de la Verdad y Reconciliación. Este texto tiene una deuda intelectual con el artículo pionero del antropólogo Benjamín Orlove, «Putting Race in its Place: Order in Colonial and Post-Colonial Peruvian Geography». *Social Research*. 60/2 (Summer 1993), pp. 301-336, el que descubrí leyendo la importante tesis doctoral de Natalia Majluf («The Creation of the Image of the Indian in 19th Century Peru: The Paintings of Francisco Laso (1823-1869)». Tesis de doctorado en Historia del Arte. Austin: The University of Texas at Austin, 1995), cuya influencia también es visible en este trabajo. He expuesto algunas de las ideas de este ensayo en varios foros, entre ellos el Instituto de Estudios Peruanos en Lima, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la Universidad de California en San Diego, la Universidad de San Cristóbal de Huamanga en Ayacucho, el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Columbia en Nueva York y en la Maestría de Estudios Andinos de la PUCP. Agradezco a Wilfredo Ardito, Roberto Ayala, Marco Curátola, Christine Hünefeldt, Iván Millones, Pablo Picatto, Hilda Sabato y Pablo Sandoval por ser mis anfitriones en las diversas oportunidades que presenté versiones anteriores del texto. Mi gratitud también para Juan Carlos Estenssoro, Raúl Hernández Asensio, Natalia Majluf, David Quichua y Gabriela Ramos, que se tomaron el trabajo de leer (o escuchar) el ensayo y alcanzarme sus comentarios críticos, que, temo defraudarlos, no siempre he podido incorporar. Conversaciones más antiguas con Susana Aldana nutrieron partes importantes de las ideas aquí vertidas. A todos mi reconocimiento.

Lima fue el centro de irradiación de la ideología racista.

Alberto Flores Galindo,
«República sin ciudadanos» (1988)¹

Si el gran obstáculo en el centro de la imagen eran las montañas, el gran obstáculo en el centro de la narrativa del progreso eran los indios.

Benjamín Orlove,
«Putting Race in its Place» (1993)²

El *Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú* (CVR), publicado en el 2003, representa un giro interpretativo drástico frente a la literatura de las ciencias sociales que dominó el Perú en la década de 1980.³ Dicha literatura asumió que el proceso de migraciones del campo a la ciudad que venía dándose en el Perú desde hacía unas décadas estaba integrando el país y construyendo «nuevos ciudadanos». *De invasores a ciudadanos* reza el título de un libro que simboliza bien el espíritu de esta corriente.⁴ Veinte años después, el *Informe* de la CVR cuestiona tácitamente estos diagnósticos optimistas.

En efecto, uno de los puntos neurálgicos —y más polémicos— del *Informe* fue el sindicarlo al racismo como un factor determinante en la violencia política que remeció el Perú en las décadas de 1980 y 1990; más específicamente, el racismo contra los campesinos andinos y poblaciones indígenas en general. Lo revela el hecho de que el 75% de un aproximado

¹ Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. En Flores Galindo, Alberto. *Obras completas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 2005, p. 257.

² Orlove, «Putting Race in its Place», p. 328.

³ *Informe Final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, 9 ts. El informe completo se encuentra también en la Internet: <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>. Existe una versión abreviada del documento: *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004.

⁴ Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986.

de 69 260 víctimas estuvo conformado, de acuerdo con la CVR, por campesinos y campesinas hablantes de una lengua nativa e iletrados; pero también la indiferencia con que sus muertes fueron recibidas por la comunidad nacional —especialmente por los sectores medios urbanos de Lima—. ⁵ En otras palabras, las poblaciones que se suponía debían estar exitosamente integradas a la comunidad nacional fueron las principales víctimas del conflicto. El problema se agrava cuando, como refiere el *Informe*, nada nos impedía saber lo que ocurría. A diferencia del contexto político de la década de 1980 en Chile, Argentina y Brasil, países que registraron muertes y desapariciones políticas, el Perú no vivía en dictadura, sino en democracia y con plena libertad de prensa. Muchas de las desapariciones y crímenes constatados por la CVR fueron denunciados por los familiares de las víctimas en diversos juzgados y establecimientos policiales a poco de haber ocurrido. Sin embargo, llegaron a oídos sordos y a una prensa que reaccionó a veces demasiado tarde, solo cuando la violencia tocó los barrios de clase media de Lima. El problema, en otras palabras, no fue represión, sino indiferencia. ⁶

Las ciencias sociales de los ochenta no estaban totalmente equivocadas al hablar de integración y ciudadanía. 1980 fue el año del retorno a la democracia tras un periodo de gobierno militar, y en el que, por primera vez en el siglo XX, los analfabetos accedían al voto. Había, pues, razones para ser optimistas. Pero fue también el año en que Sendero Luminoso lanzó su «guerra popular» contra esa democracia, y lo hizo con un atentado contra su mecanismo más simbólico: las elecciones, al dinamitar las ánforas para los comicios presidenciales en Chuschi, un pueblo de la sierra de Ayacucho. Este hecho, y la guerra que le siguió,

⁵ Como dijo Salomón Lerner Febres, presidente de la CVR, en su discurso de presentación del informe al presidente de la república, Alejandro Toledo, el 28 de agosto de 2003: «tampoco ha existido, siquiera, la memoria de lo ocurrido, lo que nos conduce a creer que vivimos, todavía, en un país en el que la exclusión es tan absoluta que resulta posible que desaparezcan decenas de miles de ciudadanos sin que nadie en la sociedad integrada, en la sociedad de los no excluidos, tome nota de ello». En <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/discurso01.php>>.

⁶ Estas reflexiones le deben en mucho a conversaciones con Ponciano del Pino y Carlos Iván Degregori.

dejaron al descubierto el carácter contradictorio, volátil y parcial de este proceso de «integración» y «modernización»: una «modernización trunca», como la denominó el *Informe*. ¿Qué hizo mal la democracia para ser tan odiada? Casi nadie quiso, o pudo, formular entonces la pregunta. Era más fácil culpar a agentes externos, o individuos desquiciados, que iniciar una mirada introspectiva. Uno de los pocos que lo hizo fue Alberto Flores Galindo.⁷

Tito —como lo llamábamos los alumnos, alumnas, amigos y amigas— no se identificaba con la corriente optimista que dominó las ciencias sociales en los ochenta. Su visión del presente era algo más pesimista. En esa década, la izquierda en la que él militó se hizo trizas y luego vino la insurgencia terrorista de Sendero Luminoso con su ola devastadora de violencia y represión. En este contexto, formuló una interpretación de la historia que seguía los derroteros de quienes soñaron con —o lucharon por— crear mundos diferentes, inspirándose en el pasado inca; a dicha interpretación la llamó la «utopía andina». Muchos criticamos esa lectura de la historia, que fue formulada en las varias ediciones de su libro *Buscando un inca*,⁸ aunque él ya no vivió para escuchar ni responder a muchas de las críticas. Pero el valor propositivo y polémico del texto es innegable. Nada alternativo como visión histórica de conjunto para el Perú se ha producido desde entonces. En la tercera edición, publicada en Lima en 1988 por la Editorial Horizonte, se agregaron tres ensayos. Uno de ellos fue un texto sobre el racismo —al que él llamó la «antiutopía»—, titulado «República sin ciudadanos». Se trata de un artículo pionero, cuyas premisas, creemos, no solo siguen vigentes, sino que cobran inusitada actualidad a partir del *Informe* de la CVR.

⁷ Ver, por ejemplo, el siguiente ensayo póstumo: Flores Galindo, Alberto. *La tradición autoritaria, violencia y democracia en el Perú*. Lima: Asociación Pro Derechos Humanos, SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1999.

⁸ Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987, fue la primera edición peruana, pero una edición anterior había sido publicada en Cuba: Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas, 1986. Hubo luego una tercera edición, bajo el mismo título, publicada en 1988, la cual fue reproducida en 2005 como parte de sus *Obras completas*.

A diferencia de quienes reducían las explicaciones del racismo a la conquista española, y distanciándose, asimismo, de los lugares comunes que ubicaban la «modernidad» en la capital y la costa, y el «atraso» en la sierra, Flores Galindo argüía que el racismo, si bien tenía una matriz colonial, cristalizó en la república, como parte del proceso de modernización del Estado propiciado por las exportaciones de guano durante el siglo XIX (1840-1879). La clave del racismo se encontraba, para él, en la servidumbre doméstica, la misma que constituía una «prolongación del pongaje» o el servicio personal que los campesinos realizaban en la casa-hacienda.⁹ Sin embargo, sostenía Flores Galindo, el racismo, como práctica e ideología, se irradiaba desde Lima. Fue en esta ciudad que se institucionalizó la costumbre, entre las familias pudientes, de «encargar cholitos» para el servicio doméstico a los familiares o amigos que viajaban a la sierra. Los «cholitos» y «cholitas» eran jóvenes quechuahablantes de las zonas andinas y de origen campesino, que eran arrancados de sus pueblos —a veces a edades tan tempranas, como 4, 7 o 10 años—, a menudo con la complicidad de prefectos o autoridades locales.¹⁰ Si bien la servidumbre doméstica urbana no era ajena a la Lima colonial, se expandió a partir de 1854, sugiere Flores Galindo, como consecuencia de la abolición de la esclavitud (posibilitada, a su vez, por los ingresos del guano), que

⁹ Flores Galindo, Alberto. «República sin ciudadanos». En Flores Galindo, *Buscando un inca*, p. 247. Tito conocía el concepto de «modernización tradicionalista», propuesto por Fernando de Trazegnies. Pero el de «modernidad-colonialidad» —que sugiere que modernización y colonialismo (en este caso, interno) no constituyen fenómenos contrapuestos, sino que son parte de un mismo proceso— no se había inventado aún, lo que confirma el carácter pionero del ensayo. Para el concepto de «modernización tradicionalista», véase De Trazegnies, Fernando. *La idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980. Sobre «modernidad-colonialidad», véanse Mignolo, Walter. *Local History/Global Designs*: Princeton University Press, 2000 (hay una versión en castellano: *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal, 2003); y Quijano, Aníbal. «Colonialidad y modernidad-racionalidad». En Bonilla, Heraclio (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena en las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Librimundi, 1992, pp. 437-447.

¹⁰ Impactantes testimonios sobre la «fuga de cholitos» en Flores Galindo, «República sin ciudadanos», pp. 254-255.

generó un incremento de la demanda de trabajadores domésticos en la capital del país. Surgió, en sus palabras, «una especie de mercado de “cholitos”». ¹¹ De esta manera, la servidumbre doméstica, expandida ya a todo el cuerpo social, se constituyó en una suerte de síntesis perversa de formas de explotación laboral y personal propias de la esclavitud urbana, por un lado, y de la hacienda y el gamonalismo, en el ámbito rural, por otro; todo ello, en pleno proceso de modernización de la infraestructura del Estado al amparo del *boom* de las exportaciones de guano.

La hipótesis era original en su momento, y lo sigue siendo. Pero el aspecto más innovador de «República sin ciudadanos» fue su metodología: partir del ámbito doméstico, de la socialización en el hogar, para interpretar la sociedad y la política, en un recorrido que transitaba de la colonia a la república, del campo a la ciudad, de la ciudad al campo y del hogar al Estado. Es decir, la servidumbre como espejo y metáfora de la estructura social y política del país. Era una propuesta osada intelectualmente. Pero ¿le faltaba razón? Tito era un historiador más intuitivo que positivista. Por ello, escogió el ensayo como forma para comunicar sus ideas. Le importaba decir las cosas que tenía que decir, antes que probar una verdad irrefutable, porque lo que le interesaba era fomentar el debate, provocar una conversación. Si hubiera buscado probar cada aserción con un documento, quizás nos habría dejado poco que decir y no estaríamos hablando de él en estos momentos. Pero su conversación no era solo con historiadoras e historiadores. Muchas respuestas a las preguntas que planteaba tenían que rastrearse por medio del arte, del psicoanálisis, en el ámbito expresivo de lo irracional; tanto más al hablar de un fenómeno como el racismo.

Las páginas que siguen pueden leerse como una conversación con Tito, y más concretamente con su ensayo «República sin ciudadanos». La ironía es que, pese a mi proximidad con Tito como mentor y amigo, nunca leí dicho ensayo, sino después de concluir los últimos borradores del artículo que ahora presento. Ello no es poco irónico, pues —como se verá— existen algunas convergencias en las propuestas: específicamente,

¹¹ Ib., p. 258.

apuntar al siglo XIX como la centuria clave en la cristalización del racismo, y en segundo lugar, subrayar el papel de Lima como «centro de irradiación» de la «ideología racista». Pero la explicación de que no leyera dicho texto es simple. Si bien había leído ávidamente *Buscando un inca* tan pronto como se publicó en el Perú, en 1987 (como hacía con todo lo que publicaba Tito), dicha edición no incluía el ensayo «República sin ciudadanos», que se agregó solo en la edición del año siguiente, cuando yo había partido del país para realizar mis estudios de doctorado. Y así, el tiempo fue transcurriendo sin que actualizara mi lectura de *Buscando un inca*, hasta muy recientemente.

Pero lo que sí recuerdo vívidamente fue una conversación que sostuve con Tito antes de mi salida del país, probablemente a mediados de los ochenta, es decir, antes de la publicación de *Buscando un inca*. Entonces, él mencionó que estaba intentando probar la conexión entre las relaciones serviles en las haciendas y el racismo, y me preguntó si había encontrado alguna evidencia de ello en mis investigaciones. Yo andaba investigando otros temas para mi tesis de bachillerato y no recuerdo qué le dije, pero no creo que le ayudara mucho. Sin embargo, la pregunta fue lo suficientemente singular como para desconcertarme. Quizás no estaba preparada para procesarla, y acaso la almacené en algún lugar del inconsciente que —sospecho— no es ajeno a las páginas que se leerán a continuación.

LA VIOLENCIA INVISIBLE

El *Informe* de la CVR fue inicialmente rechazado y criticado acremente por virtualmente todas las tiendas políticas en el Perú, y recibido con indiferencia por el propio gobierno de Alejandro Toledo. No obstante, su publicación generó un debate sobre el racismo sin precedentes en el país, que tuvo lugar en universidades, marchas callejeras, ONG y el Congreso. Es en este contexto que nace el presente ensayo. Sus orígenes se remontan a una charla dada en la Pontificia Universidad Católica del Perú en noviembre de 2006, como parte de un panel interdisciplinario convocado por estudiantes y activistas de derechos humanos, donde tuve que responder a la siguiente pregunta: «¿Cómo se puede combatir el racismo desde su disciplina?». Mi punto de partida —bastante obvio,

por cierto— fue que para luchar contra algo, el primer paso es reconocer que existe. Y siendo el racismo un elemento tan fuertemente enraizado en la sociedad peruana, no podía escapar a su historiografía ni a su producción intelectual en general.

Si bien la CVR atribuyó buena parte de la violencia que vivió el Perú durante la guerra interna al racismo, quizás debamos repensar esta fórmula. El racismo no es la *causa* de la violencia; el racismo *es* la violencia. Parafraseando a la cineasta argentina Lucrecia Martel, la peor violencia no es la que vemos, sino aquella que no vemos; aquella que no podemos detectar como tal y que no nos produce indignación porque nos hemos acostumbrado a convivir con ella. Martel, que es de Salta —una provincia argentina que guarda muchas semejanzas con el Perú y Bolivia—, se refería a situaciones cotidianas que son parte del «servicio doméstico» en los países andinos, tan bien retratadas en sus películas. Por ejemplo, la violencia inherente al hecho de que varias personas vivan bajo un mismo techo y una de ellas sirva a los otros constantemente mientras estos comen, beben, conversan y disfrutan con sus invitados —o entre sí— día tras día, mientras la que sirve debe permanecer callada y mantener «su lugar», o volverse —por así decirlo— invisible. En una situación de este tipo, los seres humanos tienen, en la práctica, derechos desproporcionadamente desiguales. El problema con esta forma de violencia es que no siendo tan evidente como la de la fuerza bruta, es más difícil de ser reconocida y admitida como tal, y es, por lo tanto, más difícil de combatir y erradicar.¹²

Este ensayo parte precisamente por llamar la atención sobre las instancias sutiles de violencia que se han instalado en nuestros hábitos léxicos y examina, en particular, la relación entre designaciones raciales y designaciones geográficas. Es decir, cómo las taxonomías geográficas se constituyen simultáneamente en denominaciones raciales valorativas sobre los seres humanos.

¹² Entrevista a Lucrecia Martel por Scott Foundas, a propósito de su película *La mujer sin cabeza*, estrenada en 2008 (UCLA Film and Television Archive. Los Ángeles, 7 de julio de 2009). Disponible en <<http://www.youtube.com/watch?v=-lBhcXHwd08&feature=relmfu>>.

Planteo así dos preguntas, aparentemente inconexas, pero ambas relacionadas con los debates generados por la publicación del *Informe* de la CVR. Me pregunto, en primer lugar: ¿cuándo el término «serrano» empezó a ser sinónimo de «indio» en el Perú? Es decir, ¿desde qué momento una concepción racial se hizo indesligable de una geografía? ¿Cuándo, a su vez, «serrano» se convirtió en un insulto?; y ¿cuándo, por último, el adjetivo «serrano» se convierte en sustantivo? En segundo lugar, ¿por qué los historiadores sociales peruanos dedicados al siglo XIX republicano han mostrado tan poco interés en la historia rural, y más específicamente en la historia campesina de la sierra andina, cuando dicha centuria se caracterizó precisamente por la ruralización del poder en Hispanoamérica, como lo dijera, ya en la década de 1960, el historiador argentino Tulio Halperín refiriéndose específicamente a las décadas posteriores a la independencia?

SOCIEDAD RURAL Y CAMPESINA E HISTORIOGRAFÍA EN EL PERÚ

Empiezo por la segunda pregunta, que no parte, ni mucho menos, de una premisa de consenso, pero sí de mi perplejidad al reparar en lo relativamente aisladas que resultan mis propias investigaciones en el contexto historiográfico peruano, que es, irónicamente, de donde surgieron. Me refiero a mis trabajos que desde hace ya unas dos décadas vienen enfatizando el papel jugado por los campesinos andinos, particularmente los de la zona de Ayacucho, en la formación del Estado republicano inicial. Al presentar públicamente mis investigaciones, no es raro encontrarme con cierta incredulidad frente a mis propuestas relativas a que los campesinos fueron parte del proceso de formación del Estado y que no fueron únicamente víctimas o carne de cañón en la independencia y las guerras civiles de la temprana república, y que incluso alcanzaron puestos de poder en la burocracia estatal en los ámbitos local y distrital, como jueces de paz. Por ejemplo, hace unos años, en un congreso en Chile, un connotado antropólogo peruano tuvo la siguiente reacción a mi ponencia: «Hijita [sic], ¿cómo los indios quechuahablantes van a ser liberales?». En aquella ponencia, posteriormente publicada como «Tradiciones liberales en los Andes», argumenté que los pobladores quechuahablantes de Huanta se

aliaron con los liberales en las guerras civiles de la década de 1830, y no necesariamente por haber sido engañados y manipulados, como es la explicación usual.¹³ Ciertamente es que la opinión de dicho investigador está lejos de representar el sentir del gremio de antropólogos. Pero es innegable que tales ideas están presentes tanto en la academia como en la política.

Traigo a colación la anécdota, además, porque me parece importante tomar conciencia de que las percepciones populares y la producción académica se influyen mutuamente y no pueden tomarse como universos totalmente separados. En este sentido, comparto la preocupación del historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot, quien subrayó la necesidad de reflexionar teóricamente sobre la forma en que las percepciones populares de la historia afectan la historia académica y viceversa.¹⁴ ¿Por qué es tan difícil concebir la idea de un «indio» con poder y voluntad propia? ¿Por qué cuando se piensa en «indio» se suele pasar de la idealización a la victimización? ¿Por qué el liberalismo tiene que ser prerrogativa de los blancos y los actores urbanos? ¿Por qué los llamados «indios» han sido expulsados de las narrativas del Estado-nación decimonónico?

¹³ Méndez G., Cecilia. «Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del Estado peruano». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. 15/1 (enero-junio 2004), pp. 35-63 (disponible en <http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=376&Itemid=193>). Una versión revisada de este artículo, bajo el título de «Tradiciones liberales en los Andes, o la ciudadanía por las armas: campesinos y militares en la formación del Estado peruano», se encuentra en Irurzoqui Victoriano, Marta (ed.). *La mirada esquiva: Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador, Perú). Siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 125-153. Véanse también Méndez G., Cecilia. *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State*. Durham y Londres: Duke University Press, 2005; *El poder del nombre o la construcción de identidades nacionales y étnicas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002 (hay una versión en inglés: «The Power of Naming or the Construction of Ethnic and National Identities in Peru: Myth, History and the Iquichanos». *Past and Present*. 171 [mayo, 2001], pp. 125-160); y «Pactos sin tributo. Caudillos y campesinos en el Perú post-independiente: el caso de Ayacucho». En Barragán, Rossana, Dora Cajías y Seeming Quayum (eds.). *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: Historias, Coordinadora de Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1997, pp. 533-559.

¹⁴ Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

Estos planteamientos podrían sorprender a quienes parecen registrar un fenómeno inverso, es decir, la abundancia de estudios sobre esta temática. Es el caso del historiador holandés Michiel Baud, quien en una reseña referida a una compilación de artículos publicada hace unos años en Lima dice lo siguiente:

Lo que esta colección de artículos ha logrado, sin embargo, es identificar un conjunto de nuevos temas y perspectivas. Implícitamente, *se distancia de la atención, a veces exclusiva y de alguna manera obsesiva, a la relación entre el Estado y las poblaciones indígenas que ha caracterizado mucho de la historiografía más reciente*.¹⁵

Es posible que al hacer esta afirmación Baud haya tenido en mente una historiografía publicada mayormente en inglés, o aquella dedicada exclusivamente al siglo XX. Es probable que, salvo ciertas excepciones, los libros de historia publicados en el Perú no circulen suficientemente afuera, pues si tomamos en cuenta únicamente la producción local sobre el siglo XIX peruano, los trabajos acerca de la relación entre los indios y el Estado no abundan. En cualquier caso, la palabra «obsesión» es exagerada aun si se cuentan los textos monográficos escritos originalmente en inglés y publicados luego en castellano, tales como los de Florencia Mallon y Mark Turner, que son —junto con mi propio trabajo, a caballo entre las dos lenguas— de los pocos que tratan estos temas.¹⁶

¹⁵ «What this collection has managed to do, however, is identify a number of new topics and view points. Implicitly, *it takes distance from the exclusive and sometimes somewhat obsessive attention to the relationship between the state and the indigenous populations that has characterized much of the more recent historiography*» (Baud, Michiel. «New Trends in Peruvian Historiography». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. 80 [abril de 2006], p. 95; las cursivas son mías). El libro en cuestión es el de Drinot, Pablo y Leo Garofalo (comps). *Entre la dominación y la resistencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.

¹⁶ Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1995 (fue publicado en castellano como *Campesino y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*. México, DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis y El Colegio de Michoacán, 2003); Turner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation Making in Andean Peru*.

Los libros escritos originalmente en castellano y por historiadores peruanos o peruanistas sobre esta temática, como los de Nelson Manrique y Christine Hünefeldt, datan de inicios de la década de 1980 y no abordan directamente el tema del Estado, aunque —como veremos— el primero reviste especial importancia por llamar la atención sobre la relación entre campesinado y nación en el siglo XIX. Sin embargo, la escasez de este tipo de enfoques a partir de los años noventa llama la atención, dado el avance de las investigaciones en las décadas precedentes. No solo era el Perú decimonónico una sociedad mayoritariamente rural (ámbito con el que se suele relacionar a los «indios» a partir de la república), sino que —como dijimos, parafraseando a Halperín— habría experimentado un proceso de ruralización del poder tras la independencia. Más importante aún, en el transcurso del siglo XIX la población indígena experimentó un crecimiento sostenido, que se empezó a revertir solo a partir de 1876, como lo reveló una investigación pionera de George Kubler.¹⁷

El silencio se hace más palmario cuando se repara que, en las últimas décadas, el siglo XIX ha sido objeto de un *boom* historiográfico, no solo en el Perú, sino en toda América Latina. En nuestro medio, siempre ciñéndonos a la producción nacional sobre esa centuria, destacan la historia social urbana, más precisamente limeña, con trabajos notables e innovadores como los de Carlos Aguirre sobre la esclavitud y el sistema penitenciario, y los de Natalia Majluf y Gabriel Ramón acerca de la historia de los espacios públicos de la capital. También Christine Hünefeldt estudió la esclavitud urbana en Lima, y, más recientemente,

Durham y Londres: Duke University Press, 1997 (fue publicado en castellano como *Republicanos andinos*. Lima/Cuzco: Instituto de Estudios Peruanos/Centro Regional de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas, 2006). Por mi parte, aunque mi libro *The Plebeian Republic* fue publicado primero en inglés, se basa en una tesis doctoral que escribí mayormente en castellano y cuyo tema fue elegido cuando estaba en Ayacucho, antes de emprender mi carrera de posgrado en Estados Unidos, a donde viajé con casi la mitad de mis fuentes recogidas en la mano. Antes de la aparición de *The Plebeian Republic*, publiqué varios artículos relacionados con esta investigación. Véase nota 13.

¹⁷ Kubler, George. *The Indian Caste of Peru, 1795-1940; A Population Study Based Upon Tax Records and Census Report*. Washington, DC: The Smithsonian Institution, 1952. Según Kubler, este crecimiento venía desde fines del siglo XVIII.

Íñigo García Bryce hizo lo mismo con la participación de los artesanos de la capital en la esfera política.¹⁸ Otra tendencia de creciente interés ha sido la historia institucional (particularmente la historia de la Iglesia) y de la educación.¹⁹ Pero quizás el rubro más prolífico ha sido la historia política, que marca una inflexión importante frente a las décadas de 1960 a 1980, en que predominaron los enfoques economicistas, producto del ascendiente que tuvieron entonces la teoría de la dependencia y el estructuralismo marxista. Así, a partir de la década de 1990, surgen trabajos como el de Cristóbal Aljovín, que analiza el régimen de los caudillos en el marco de lo que hasta entonces se consideraba su antítesis: las constituciones; y la cuantiosa producción de Carmen McEvoy, quien también reivindica la historia política, aunque con una vena algo más tradicional, es decir, mediante el estudio de los partidos, proyectos nacionales y el ideario de los «grandes hombres», destacando especialmente la figura de Manuel Pardo y el Partido Civil.²⁰ No puede

¹⁸ Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993; Hünefeldt, Christine. *Lasmanuelos, vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX: una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992; *Mujeres, esclavitud, emociones y libertad. Lima, 1800-1854*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988; Majluf, Natalia. *Escultura y espacio público. Lima, 1850-1879*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994; «The Creation of the Image of the Indian»; Ramón Jofré, Gabriel. *La muralla y los callejones: intervención urbana y proyecto político en Lima durante la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: SIDEA, Prom Perú, 1999; García Bryce, Íñigo. *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1879*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

¹⁹ Véanse, por ejemplo, Armas Asín, Fernando. *Iglesia, bienes y rentas: secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima (1820-1950)*. Lima: Instituto Riva Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2007; y Espinoza, Antonio. «Estado, comunidades locales y escuelas primarias en el departamento de Lima, Perú (1821-1905)». *Cuadernos de Historia*. 34 (2011), pp. 83-108 (disponible en <<http://www.scielo.cl/pdf/cuadhist/n34/art04.pdf>>).

²⁰ Aljovín, Cristóbal. *Caudillos y constituciones. Perú, 1821-1845*. Lima: Fondo de Cultura Económica, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000; McEvoy, Carmen. *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994; *Homo Politicus: Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas, 1871-1878*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, Oficina Nacional de

desestimarse, en esta renovación de lo político, la influencia de los trabajos del historiador estadounidense Paul Gootenberg, cuya interpretación de las guerras caudillistas en clave de políticas comerciales (proteccionistas *versus* librecambistas) no solo desplaza el término «anarquía», sino que revela la existencia de caudillos nacionalistas allí donde el marxismo-dependentismo había visto elites «entreguistas» o —como se decía en el vocabulario marxista de la época— *burguesías compradoras*.²¹ Otro tema importante en la historiografía política del siglo XIX fue la ciudadanía, entendida como el ejercicio del sufragio. Aquí cabe notar la influencia de la historiadora italiana Gabriella Chiaramonti, cuyo estudio pionero sobre las elecciones en el Perú decimonónico incorporó las provincias y los ámbitos rurales, contrastando con la tendencia de la historiografía nacional a ceñirse más bien a los espacios urbanos, particularmente a Lima.²²

Procesos Electorales, 2007; *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana, 1871-1919*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997; *La huella republicana liberal en el Perú. Manuel Pardo, escritos fundamentales*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004. Para una visión alternativa del civilismo, crítica de la de McEvoy, véase el exhaustivo estudio de Mücke, Ulrich. *Political Culture in Nineteenth-century Peru: the Rise of the Partido Civil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.

²¹ Véase especialmente Gootenberg, Paul. *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Postindependence Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

²² Chiaramonti, Gabriella. *Ciudadanía y representación en el Perú, 1808-1860: los itinerarios de la soberanía*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Oficina Nacional de Procesos Electorales, 2005. De hecho, Chiaramonti había adelantado ya sus aportes en varios artículos previos, especialmente en «Andes o nación: la reforma electoral de 1896 en el Perú». En Annino, Antonio (coord). *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. Montevideo: Fondo de Cultura Económica, 1995. Véanse las contribuciones peruanas más recientes en Aljovín, Cristóbal y Sinesio López (eds.). *Historia de las elecciones en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005; y McEvoy, Carmen (ed.). *La experiencia burguesa en el Perú, 1840-1940*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2004. Algunos trabajos de peruanos, como «República con ciudadanos», de Íñigo García Bryce, se originan en tesis escritas en Estados Unidos. En este mismo sentido, ver Monsalve, Martín. «Civil(ized) Society and Public Sphere in Multiethnic Societies: Struggles over Citizenship in Lima, Peru (1850-1880)». Tesis doctoral en Historia. Nueva York: State University of New York at Stony Brook, 2005.

Así, mientras el *boom* historiográfico peruano sobre el siglo XIX mira a las ciudades y particularmente a la capital, la historiografía peruanista extranjera, especialmente la de Estados Unidos, se interesa más en los sectores rurales e indígenas, en congruencia con una tendencia hoy bastante expandida en la historiografía latinoamericanista en ese país.²³ No deja de llamar la atención, en este sentido, que la historiadora peruana más prolífica dedicada al siglo XIX, Carmen McEvoy, haya titulado a uno de sus libros más emblemáticos *La utopía republicana* (1997), en deliberado contraste con la *utopía andina* propuesta por Alberto Flores Galindo y Manuel Burga. Los Andes rurales, en suma, fueron virtualmente abandonados por los historiadores peruanos dedicados al siglo del Estado-nación a partir de los años noventa. Y digo «abandonados» porque la década de 1980 había registrado un interés por el tema, como lo atestiguan las contribuciones de Carlos Contreras, Christine Hünefeldt, Jaime Urrutia, Nelson Manrique y María Isabel Remy.²⁴

²³ Notables excepciones en Estados Unidos fueron Paul Gootenberg, que se interesó más bien en la historia de las políticas de mercado, que comprende las esferas urbanas (ver su *Between Silver and Guano*), y Sarah Chambers, que escribió una historia urbana de la Arequipa de la primera mitad del siglo XIX: *From Subjects to Citizens: Honor, Gender and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999 (hay edición en castellano: *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003). Para el *boom* estadounidense de la historia política del siglo XIX «desde abajo», véanse Mallon, *Peasant and Nation*; Thurner, *From Two Republics to One Divided*; Guardino, Peter. *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*. Stanford: Stanford University Press, 1996; Lasso, Marixa. *Myths of Harmony: Race and Republicanism During the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007; Sanders, James. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race and Class in Nineteenth-century Colombia*. Durham: Duke University Press, 2004; y López-Alves, Fernando. *State Formation and Democracy in Latin America, 1810-1900*. Durham: Duke University Press, 2000 (hay edición castellana: *La formación del Estado y la democracia en América Latina*. Bogotá: Editorial Norma, 2003).

²⁴ Hünefeldt, Christine. «Los indios y la Constitución de 1812». *Allpanchis Phuturinka*. 11-12 (1978), pp. 33-57; *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*. Bonn: Estudios Americanistas, 1982; Remy, María Isabel. «La sociedad local al inicio de la república. Cusco, 1824-1850». *Revista Andina*. 12 (1988), pp. 451-484; Urrutia, Jaime. «Comerciantes, arrieros y viajeros huamanguinos, 1770-1870». Tesis de bachiller en Antropología. Ayacucho:

Para ilustrar mejor este punto, quisiera llamar la atención sobre el impacto dispar que tuvieron dos libros publicados en los tempranos ochenta: *Estado boliviano, ayllu andino*, de Tristan Platt (1982), y *Campesinado y nación: las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile*, de Nelson Manrique (1981). Por un lado, mientras el libro de Platt tuvo una enorme influencia en el Perú, provocando una gama de estudios centrados en la relación entre el tributo indígena y el Estado decimonónico, el libro de Manrique no tuvo émulos (quizás exceptuando quien escribe estas líneas), pese a haber suscitado uno de los debates historiográficos más significativos de la década de 1980 en el Perú.²⁵ No creo equivocarme al decir que una de las razones por las que el libro de Platt tuvo, a la postre, un mayor impacto que el de Manrique esté relacionada con el hecho de que, pese a su propuesta innovadora, reforzaba, sin proponérselo, estereotipos profundamente arraigados en la academia, a saber: la idea de que la noción de ayllu es incompatible con ideologías liberales y que el campesinado andino existe en un nivel «exterior» y opuesto al Estado,

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1982; Contreras, Carlos. «Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia». *Histórica*. XIII/1 (julio 1989), pp. 517-550; Manrique, Nelson. *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1789-1910*. Lima: DESCO, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988; *Colonialismo y pobreza campesina: Caylloma y el valle del Colca, siglos XVI-XX*. Lima: DESCO, 1986.

²⁵ El debate enfrentó las posiciones de Heraclio Bonilla, que consideraba impensable la existencia de un nacionalismo campesino durante la Guerra con Chile, con las de Nelson Manrique y Florencia Mallon, que sostenían, por el contrario, que el nacionalismo campesino rebasó al de las elites durante dicho conflicto. Véanse Bonilla, Heraclio. «El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la Guerra del Pacífico». En Bonilla, Heraclio. *Un siglo a la deriva: ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980, pp. 176-225; Manrique, Nelson. *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación, Ital Perú, 1981; Bonilla, Heraclio. «El campesinado indígena y el Perú en el contexto de la Guerra con Chile». *Hisla*. IV (1984), pp. 145-144; Manrique, Nelson. «Campesinado, guerra y conciencia nacional». *Revista Andina*. 4/1 (1986), pp. 161-172; y Mallon, Florencia. «National and Antistate Coalitions in the War of the Pacific: Junín and Cajamarca, 1879-1902». En Stern, Steve (ed.). *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987, pp. 232-279; y *Peasant and Nation*.

antinomía que queda reflejada elocuentemente en el título del libro: *Estado boliviano / Ayllu andino*.²⁶ El texto de Manrique, por el contrario, enfatizaba lo opuesto, es decir, el vínculo (e inclusión) del campesinado con la nación: el nacionalismo campesino.

Es importante recalcar que mientras las ideas de Platt se aceptaron fácilmente en el Perú —país para el cual, curiosamente, no fueron pensadas—, la tesis de Manrique sobre nacionalismo campesino fue recibida con escepticismo, el cual queda bien reflejado en los trabajos de Heraclio Bonilla, con quien Manrique sostuvo un debate importante, hoy olvidado. Para refutar a Manrique, Bonilla blandió no precisamente evidencia empírica, sino las tesis marxistas más conservadoras: la del campesinado como furgón de cola de la burguesía, la del campesino como un ser inherentemente conservador, fácilmente manipulable y víctima, incapaz de pensar más allá de su universo local. La fuerza que aún poseen estos estereotipos en el discurso público peruano y en parte de su intelectualidad (como lo ejemplifica la anécdota sobre el antropólogo que conté líneas arriba), sumada a la falta de émulos peruanos de Manrique, hicieron pensar que Bonilla (quien nunca se retractó) «ganó» la polémica. De esa manera, los propios peruanos contribuyeron, a la postre, a silenciar un trabajo que la aparición en inglés, catorce años después (es decir, 1995), del libro *Peasant and Nation*, de la historiadora estadounidense Florencia Mallon (que replicaba parcialmente el título del texto de Manrique), contribuiría a invisibilizar en el plano internacional. Coadyuvaba así Mallon, sin proponérselo, a profundizar el silencio al cual había sido condenado el libro de Manrique, en el plano internacional, por no haber sido

²⁶ Platt sostuvo que un «pacto tributario» de origen colonial seguía funcionando en el norte de Potosí durante las primeras décadas republicanas. En virtud de dicho pacto, los campesinos de la mencionada región prefirieron seguir pagando el tributo indígena hasta muy avanzada la república, a cambio de la protección estatal a sus tierras comunales. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX el Estado implementó un programa de reformas liberales que incluían la abolición del tributo, los ayllus norpotosinos se opusieron porque esta medida, según ellos (sugiere Platt), rompía el «pacto» que les garantizaba el derecho a sus tierras comunales.

traducido al inglés, y en el plano local, debido al escepticismo con el que fue recibido en la academia.²⁷

Un aspecto final que me interesa destacar de esta discusión es que los historiadores e historiadoras que escribieron sobre el campesinado decimonónico en la década de 1980 no fueron formados originalmente como historiadores. Manrique, al igual que Remy, se inició en las canteras de la sociología; Hünefeldt estudió antropología, la misma especialidad de Platt. Otras contribuciones significativas, con enfoques regionales, como las de Alejandro Diez Hurtado, vinieron también de la antropología. Al parecer, pues, la sentencia apasionada del antropólogo Jaime Urrutia en un congreso de historiadores en Lima en 1984 relativa a que «no existe una etnohistoria para el siglo XIX peruano» sigue teniendo vigencia casi treinta años después.²⁸

¿Qué explica este desinterés mayoritario de la historiografía peruana —y quizás debería decir, más bien, limeña— sobre el siglo XIX por la sociedad rural andina y su conexión con el Estado-nación? Como respuesta, me parece que lo que existe en el Perú es aún un legado muy fuerte —y subconsciente— de la historia positivista europea del siglo XIX, que impide que la historia se constituya en la disciplina «natural» para estudiar

²⁷ No cabe duda de que Mallon fue explícita en reconocer los aportes de Manrique y que sus investigaciones tienen vida propia. Más allá de la réplica parcial del título (en la que se opera, como diría Trouillot, un proceso donde se silencia aquello mismo que se nombra), el problema de invisibilización tiene que ver menos con voluntades individuales que con estructuras de desigualdad en la producción y difusión del trabajo académico. En un mundo en el cual el capital simbólico y poder de difusión de las obras publicadas en inglés es arrollador, aquello que no se ha traducido a esta lengua en las humanidades y ciencias sociales es, a menudo, considerado inexistente en el medio académico estadounidense. Ver Méndez G., Cecilia. «El inglés y los subalternos: comentario a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva». En Sandoval, Pablo (ed.). *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009, pp. 207- 258.

²⁸ Congreso Nacional de Investigaciones en Historia, organizado por el CONCYTEC (Lima, del 11 al 16 de noviembre de 1984). Las actas de este congreso fueron publicadas por Rodríguez Pastor, Humberto (ed.). *Actas del Congreso Nacional de Investigaciones en Historia*. Lima: CONCYTEC, 1991, 3 ts. Véase también Diez Hurtado, Alejandro. *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1998.

al campesinado. Me explico, aunque muchos seguramente saben a qué me refiero. Cuando surge la historia como una disciplina profesional, «científica», en las universidades alemanas de la década de 1830, se la define como la disciplina que estudia a los pueblos con escritura, y cuya fuente principal es el documento escrito. Dicha manera de concebir la historia relegaba a los pueblos ágrafos a la no-historia, que en el lenguaje evolucionista del siglo XIX (que aún nos marca disciplinariamente) se conoce como «prehistoria». Los pueblos ágrafos pasaron así a ser el objeto de estudio de otras disciplinas, como la antropología y la etnología.²⁹ En tanto el campesino andino decimonónico y contemporáneo suele asociarse más con la condición ágrafa, entonces podría resultar «natural» que los historiadores no sean los más llamados a escribir o interesarse en el campesinado.

Esta explicación, por supuesto, no es suficiente para entender el silencio mayoritario de la historiografía peruana dedicada al siglo XIX sobre el campesinado y la sociedad rural. Primero, porque, al menos desde los trabajos de Jan Vansina hace más de medio siglo, existe la historia oral.³⁰ Los historiadores no tenemos que estar constreñidos a la fuente escrita. Segundo, cuando se compara el Perú con otros países de larga tradición agraria, se encuentra que en algunos de ellos los historiadores profesionales sí han incorporado, y a veces de manera central, a la sociedad rural en sus historiografías nacionales, y el ejemplo más eminente, por supuesto, es Francia. Los historiadores de este país —empezando con Marc Bloch y su libro (mal)traducido al inglés (pero apropiadamente, para nuestro argumento) como *French Rural History* (y podríamos citar a Emmanuel Le Roy Ladurie y a muchos otros de la llamada escuela de los Annales)— hallaron un vínculo entre la identidad de Francia y su pasado rural. Los historiadores franceses no necesitaron delegar su

²⁹ Para una excelente reconstrucción del origen de la historia como disciplina profesional en Europa, consultar Iggers, George. *Historiography in the Twentieth Century*. Hanover y Londres: Wesleyan University Press, 1997.

³⁰ Vansina, Jan. *La tradición oral*. Buenos Aires: Editorial Labor, 1968. El original en francés tiene el siguiente título: *De la Tradition Orale: Essai de Methode Historique*. Tervuren: Musee Royal de l'Afrique Centrale, 1961.

historia rural a los antropólogos (¿quizás porque estos se fueron a buscar sus objetos de estudio «primitivos» al Brasil o a las ex colonias en África u Oceanía? Pero indagar esto sería un excursus y es una historia que por ahora no nos compete).

Por lo tanto, quisiera traer los argumentos nuevamente cerca de casa. Sugiero que en el Perú, a diferencia de Francia —tal vez debamos incluir a Rusia y México, países que han tenido revoluciones con movilización campesina masiva—, el escaso interés en la sociedad rural, y especialmente en la sociedad rural andina, por parte de la historiografía dedicada a los procesos políticos y sociales del siglo XIX se debe a que aquella no es asumida como parte de la historia nacional, siendo implícitamente delegada a los antropólogos y sociólogos.

Y ello, a su vez, está relacionado con la valoración tremendamente peyorativa que ha adquirido la sierra como una geografía asociada a lo rural por antonomasia, así como sus poblaciones, que étnica y racialmente han sido reducidas a la condición de «indios». Cuando uno busca un insulto en el Perú, uno de los más fuertes es «serrano», que es en realidad un eufemismo para «indio». Y este hecho, que cualquier peruano o peruana constata día a día, fue corroborado por los testimonios recogidos por la CVR. El uso de insultos racistas acompañaba el maltrato físico a los campesinos. Los más comunes fueron «serrano de mierda», «indio de mierda» y «cholo de mierda». Una violencia verbal destinada a justificar la violencia física.³¹ La asociación de «indio» con sierra, y de sierra con condición rural y pobreza, está tan profundamente arraigada en el Perú que se toma como natural. No se cuestiona su origen. Sin embargo, esta asociación, así como la conceptualización de la sierra como un lugar rural, atrasado y pobre, en suma, un «obstáculo para el progreso», es relativamente reciente y no de temprana fabricación colonial, como es la idea común.

³¹ Declaraciones de Ramón Pajuelo en el documental *Para que no se repita: Mensajes del Informe Final de la CVR*. Lima, 2004. En <http://www.youtube.com/watch?v=HE_Fu_x5FZ8>.

Según Benjamín Orlove, en un ensayo pionero elocuentemente titulado «Poniendo la raza en su lugar», durante la mayor parte de la época colonial el concepto de «indio» no estuvo asociado a una geografía específica: indios los había en todos lados, en la costa, en las sierras, en la ciudad y en el campo.³² Sugiero, pues, siguiendo a Orlove y para entrar a responder a nuestra primera pregunta, que la imagen de «indio peruano» como serrano es una conceptualización decimonónica que empieza a perfilarse en el contexto ilustrado de fines del siglo XVIII; se refuerza en la segunda mitad del XIX con el viraje de la economía de la sierra a la costa —o, parafraseando a Gootenberg, «de la plata al guano»—, el arribo de los ferrocarriles, las ideas de progreso; y pasa, por último, a formar parte del «sentido común» en el siglo XX. En lo que sigue, intentaré explicar cómo y por qué la ecuación «indio = serrano» llega a ser una parte tan arraigada del sentido común; cómo lo que empieza como un proyecto ilustrado en Lima se convierte en una verdad objetiva de la demografía y la naturaleza para gente de los más diversos sectores sociales y tiendas políticas, hasta el día de hoy.

«INDIO PERUANO» COMO SERRANO

Es importante recalcar el origen ilustrado-limeño de estas conceptualizaciones, ya que, como veremos enseguida, en el norte del Perú los registros visuales de la Ilustración, en cuanto al paisaje y los indios, tienen otro cariz. Además, si bien la existencia de un proceso material concreto, como el progresivo viraje de la economía nacional de los Andes a la costa en los siglos XIX y XX, con el guano, el algodón y el azúcar, es decisivo en la asociación de «indio» con sierra, y de sierra con pobreza, lo son más las percepciones subjetivas sobre el paisaje andino y sus habitantes, así como las nociones de progreso y desarrollo que surgen en ese contexto.

Como ha remarcado acertadamente Orlove, durante el virreinato el concepto de «indio» no estuvo asociado a una geografía específica. En la primera centuria colonial, por ejemplo, el carácter de un pueblo o nación pasaba más por la historia, la genealogía y la religión que por la geografía.

³² Orlove, «Putting Race in its Place».

Los debates sobre el origen y naturaleza de los indios versaban en si estos descendían de Ophir, se originaban en la Atlántida o en las doce tribus perdidas de Israel. Por otro lado, si bien la influencia de factores geográficos —tales como el clima— en el carácter de los pueblos es una idea antigua, los contrastes que se hacían, a decir de Orlove, eran entre frío y caliente, húmedo y seco, y no entre alto y bajo.

A diferencia de Orlove, el historiador Raúl Hernández Asensio, en su estudio sobre la región de Esmeraldas (territorio actual de Ecuador), postula que durante la colonia sí se hicieron distinciones conceptuales marcadas entre «tierras altas» y «bajas», las mismas que se habrían cristalizado a comienzos del siglo XVII, en el proceso de colonización de la Amazonía. Los paisajes agrestes e indómitos eran, en ese caso, las «tierras bajas», usualmente asociadas con la selva —aunque estas podían también abarcar la costa—, mientras que las tierras altas eran consideradas la zona «civilizada», donde se asentaron los europeos.³³ Sin embargo, Hernández advierte que este no era un criterio unívoco, pues las apreciaciones en torno al paisaje podían cambiar dependiendo de quién las formulara y, sobre todo, de qué proyectos se defendían. Por ejemplo, mientras un cura mercedario veía las tierras bajas como «un obstáculo insalvable para la penetración del hombre blanco», los administradores de la Corona consideraban que su carácter agreste constituía más bien una ventaja, al servir de contrafuerte natural para repeler posibles ataques de corsarios a la ciudad de Quito³⁴ y otros pueblos en las serranías. Por último, para empresarios criollos como Martín de Fiuca, las tierras bajas no eran sino «un paisaje lleno de posibilidades productivas»:

Fiuca ve salinas desde donde transportar sal a Quito, pastos para la crianza de ganado, tierras aluviales ideales para el cultivo de cereales. Aquí las tierras bajas son una continuidad de las tierras cultivadas de los Andes, un lugar

³³ Hernández Asensio, Raúl. «Representaciones sobre el paisaje y la naturaleza en la frontera occidental de la Real Audiencia de Quito (1595-1630)». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. 23 (primer semestre, 2006), pp. 7-35.

³⁴ Esta era la opinión del presidente de la Audiencia de Quito en 1620, Antonio de Morga, quien argumentaba que la construcción de un camino en Esmeraldas era inviable. Cit. en ib., p. 13.

natural para la expansión de la civilización. La naturaleza de las tierras bajas no solo es pródiga en variedades vegetales y animales. El clima y el temple de la tierra resultan también favorables para la vida humana. La multiplicidad y la diversidad natural ya no son un obstáculo.³⁵

Esta última interpretación es congruente con la idea de «orden» con la que, según Orlove, operaban los administradores coloniales: un «cosmos [...] impregnado de sentido» y cuya «diversidad demostraba la gloria de Dios». ³⁶ En última instancia, el límite de la civilización no lo demarcaba la altitud, sino el grado de cristianización de una población. Los selváticos eran «salvajes» no por estar en la selva, sino por no ser cristianos; de allí el apelativo común de «infieles». O, como Juan Carlos Estenssoro ha sugerido elocuentemente, lo opuesto de «indio» no era necesariamente «español», sino cristiano.³⁷

Por otro lado, cabe recordar que para los administradores coloniales, «indio» era una categoría jurídica y fiscal; por ende, su definición no dependía necesariamente de los espacios que habitaba. No es descabellado, por lo tanto, pensar que al desaparecer el indio como categoría jurídica y fiscal con la derogación de las leyes de Indias y el tributo indígena en la segunda mitad del siglo XIX, se haya reforzado su identificación con una categoría geográfica —en el caso del Perú, con la sierra—, en concordancia con una tendencia universal a racializar la geografía.³⁸

Probar estas aserciones no es fácil, pero las representaciones pictóricas producidas durante la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del

³⁵ Hernández Asensio, «Representaciones», p. 17.

³⁶ Orlove, «Putting Race in its Place», p. 322.

³⁷ Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1570*. Lima: Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

³⁸ La asociación de la raza con un lugar específico en el curso del siglo XIX no fue privativa del Perú, obviamente. Colombia ofrece una interesante analogía inversa. En ese país, los llanos y la costa son el lugar de los negros e indios, mientras que las cordilleras son asociadas a las poblaciones blancas y españolas. Ver, por ejemplo, Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas. La construcción de la raza y la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005.

XIX proporcionan pautas claves para deshilvanar la madeja de las construcciones raciales modernas. La idea de que indios podían encontrarse en todos lados —ciudad, campo, costa, sierra, montaña— y no estaban circunscritos a un hábitat específico está magníficamente ilustrada en las célebres acuarelas pintadas por orden de Baltazar Martínez de Compañón, obispo de Trujillo entre 1782 y 1785.³⁹ Podría decirse que en estos registros la noción de indio era casi equivalente a la de «persona». Los hay de tal variedad de tipos físicos, y en ambos géneros, que es difícil distinguirlos de los no indios. Es también complicado circunscribirlos a una geografía específica, pues indios e indias se hallan representados prácticamente en todas las regiones y ecologías del obispado de Trujillo, que abarcaba tierras que iban desde la costa hasta la Amazonía. Existen, en el tomo II de *Trujillo del Perú*, más de ochenta representaciones de «indios» e «indias», no solo exhibiendo diferentes trajes de acuerdo con sus regiones de origen, sino también desempeñando los quehaceres más diversos. Indio e india no se asocian con una, sino con múltiples actividades y ocupaciones: pueden ser trilladores(as), pescadores, agricultores, músicos o sacristanes. Igualmente, se los muestra en una variedad de situaciones y estados de ánimo: hay indias e indios bailando, rezando, sepultando a un muerto, jugando naipes o a la pelota vasca, tomando chicha; aparecen, así, en ocasiones cotidianas, festivas, tristes, alegres y neutras. La pluralidad es, en suma, lo que caracteriza a estas representaciones de indios e indias del norte entre 1782 y 1785, las mismas que trasuntan el origen popular de sus autores.⁴⁰ En otras palabras, existen indios e indias, pero no «el indio» (Imagen 1).

³⁹ Martínez de Compañón, Baltazar. *Trujillo del Perú*. Edición facsimilar. Trujillo: Ediciones Cultura Hispánica, 1985, t. II.

⁴⁰ Además de las que aparecen en el tomo II de la obra mencionada en la nota anterior, tomamos en cuenta las representaciones publicadas en Martínez de Compañón, Baltazar. *Trujillo del Perú. Acuarelas, siglo XVIII*. Estudio introductorio de Pablo Macera Dall'Orso. Lima: Banco Continental, 1997. En su prólogo, Macera hace analogías entre los autores de estas acuarelas y Guamán Poma, los dibujantes de la crónica de Martín de Murúa en los siglos XVI y XVII, y Pancho Fierro.

Yndio de Valles con trage ordinario	fol. 14.
Yndia de Valles con el mismo trage	fol. 15.
Yndio de Valles con trage de Yglesia	fol. 16.
Yndia de Valles con el mismo trage	fol. 17.
Yndia de Colan con trage de Yglesia	fol. 18.
Yndio de Valles a Cavallo	fol. 19.
Yndio de Sierra en trage ordinario	fol. 20.
Yndia de Sierra Ydem	fol. 21.
Yndio de Sierra en trage de Yglesia	fol. 22.
Yndia de Sierra Ydem	fol. 23.
Yndio de Sierra a Cavallo	fol. 24.
Yndio de las Montañas de Lamaj con trage ordinario	fol. 25.

Imagen 1. Índice parcial de imágenes de «indios»
(Martínez de Compañón)

Una idea de indio muy diferente toma cuerpo entre los ilustrados limeños —en concreto, en su vocero el *Mercurio Peruano*— solo una década después. El plural cede paso al singular; el doble género, al género masculino; y la multiplicidad de estados de ánimo, a un solo «carácter». Igualmente, el indio de los ilustrados limeños no habita en todos lados, sino en la sierra. En suma, surge un indio abstracto, que es siempre *el indio*. Este indio, sostendré aquí, preconiza el concepto de indio republicano, sobre cuya base se van a elaborar tanto las visiones hispanistas que lo denigran como las indigenistas que lo ensalzan. Ello se debe a que, no obstante sus diferencias, ambas visiones parten de una concepción dual que asocia indio con sierra y blanco con costa, y que concibe al primero como un personaje postergado en necesidad de redención. Pero dejemos que hable nuestro articulista del *Mercurio Peruano* de 1794:

Dexamos establecido en nuestras notas que tenemos por imposible la unión y común sociedad del indio con el español, por oponerse a ella una grande diferencia en los caracteres, y una distancia tan notable en la energía de las almas. Añadiremos aquí en comprobación a esta verdad una observación

que puede haber hecho cualquiera que tenga práctica del reyno; a saber, que en los parages donde por la dulzura del clima se han ubicado los españoles, casi han desaparecido los indios; y es la razón porque no siendo aquellos tan frugales como estos, necesitan para proporcionarse sus alimentos mayor extensión de terreno; y así se ve que para formar la hacienda de un español se necesitan muchas chacarillas de indios, como ha sucedido en Lima y sus valles inmediatos, y por esto la gruesa de los Indios está así reducida a ocupar las serranías del Perú; y si se puede arriesgar en la materia alguna conjetura, es que aquellos irán desapareciendo y confundiéndose con otras castas (sin necesidad de que en esto se mezcle la legislación) conforme la libertad de comercio vaya aumentando el número de pobladores que le extraen en sus terrenos.⁴¹

Pocas citas podrían competir en elocuencia con esta en la convicción de que el mercado se hará cargo, literalmente, de la desaparición de los indios, sin necesidad de que intervengan la legislación o la política; en términos actuales, estaríamos ante un no velado deseo de etnocidio, del cual nadie sería responsable. La idea de que los indios son un estorbo al progreso, entendido como el libre comercio, no por implícita es menos elocuente en el citado párrafo. De más está decir que tiene claras resonancias en el discurso neoliberal del Perú de hoy, que —no debe sorprender— cobra mayor fuerza nuevamente en Lima.⁴²

⁴¹ *Mercurio Peruano*. X/344 (20 de abril de 1794). En *Mercurio Peruano*. Edición facsimilar. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1966, f. 262.

⁴² Pese a que desde el inicio del gobierno de Alberto Fujimori, en 1990, la economía y la política peruanas tienen un claro tinte neoliberal, ningún presidente ha abrazado de manera tan militante en su retórica los dogmas del «libre mercado» y la dicotomía progreso/atraso, replicando argumentos idénticos a los de la Ilustración dieciochesca y el progreso decimonónico, como el otrora populista Alan García. Esta filosofía del ex presidente es conocida como «el perro del hortelano», en alusión a una serie de artículos que publicó bajo ese rótulo durante su mandato (ver nota 63). Fueron tristemente célebres, además, las expresiones racistas de ministros y periodistas cuando algunas poblaciones de la sierra se movilizaron contra el proyecto del tratado de libre comercio con Estados Unidos. Al periodista Jaime Bayly se le oyó decir: «en los Andes no llega el oxígeno al cerebro», haciendo eco de una frase pronunciada por el ex primer ministro Pedro Pablo Kuczynski. Mientras tanto, el también ex primer ministro Ántero Flores Aráoz acudió a un viejo insulto racista decimonónico, como es el comparar a los indios con auquénidos, cuando dijo, en alusión a las poblaciones que protestaban, que «las llamas y las vicuñas no podían votar por el Tratado de Libre Comercio».

Sin embargo, en 1767, menos de tres décadas antes, la visión de los indios serranos que se tenía desde Lima no era tan lúgubre, al menos si nos atenemos a los registros pictóricos. Me refiero a las imágenes que desfilan casi perfectas en los llamados «cuadros de castas» pintados por orden del virrey Manuel Amat. En el cuadro denominado «Indios serranos tributarios civilizados», aparece un indio con su mujer y un niño, y, como en todos los cuadros de castas de esa serie, el ideal es la familia. Pero lo que interesa aquí es que este indio tiene los atributos de la civilización: es cristiano, lee música y trabaja; es, al parecer, un arriero. Su mujer hila y el niño está bautizado, como se indica por el rosario que rodea el cuello de este último.⁴³ Es más, el «indio serrano» está vinculado al Estado en tanto se le define como «tributario»: si bien el tributo indígena es un símbolo de vasallaje, lo es también de pertenencia al Estado (Imagen 2). La imagen contrasta drásticamente con la de los «indios infieles de la montaña» de la selva en la misma serie, que se presentan con un misionero, ya que su proceso de civilización no está completo.⁴⁴

La imagen positiva del indio serrano que aparece en los cuadros de castas de 1767 contrasta con la del indio frugal en vías de extinción presentada en el texto del *Mercurio Peruano* de 1794. No es casual que en los casi treinta años que separan la imagen del escrito esté de por medio la rebelión de Túpac Amaru II, que —como Pablo Macera pioneramente advirtió, y lo desarrollaron luego Luis Monguió

Véase «El racismo, un mal naturalizado entre los peruanos». Entrevista al psicoanalista Jorge Bruce, por Paola Ugaz, en *Terra Magazine* (Lima, 18 de febrero de 2008). En <<http://www.pe.terra.com/terramagazine/interna/0,,OI2457193-EI8862,00.html>>. La protesta de pobladores amazónicos en Bagua, en 2008 y 2009, frente a decretos que ponían en peligro las tierras de comunidades no tituladas revivió en el gobierno de García y sectores afines al proyecto neoliberal el discurso del indio como un «obstáculo para el progreso».

⁴³ Luis Eduardo Wuffarden llama la atención sobre estos detalles en «Los lienzos del virrey Amat y la pintura limeña del siglo XVIII». En Majluf, Natalia (ed.). *Los cuadros del mestizaje del virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, 2000, pp. 49-65.

⁴⁴ Estenssoro, Juan Carlos. «Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial». En Majluf (ed.), *Los cuadros del mestizaje*, pp. 67-107.



Imagen 2. «Indios serranos tributarios civilizados»
(Cuadros de castas, tomado de Natalia Majluf)

y Juan Carlos Estenssoro— endureció la percepción ilustrada con respecto al «indio».⁴⁵ Queremos recalcar, una vez más, que no se trata de una concepción ilustrada en abstracto, sino de una percepción específicamente limeña. Resulta interesante —pero no sorprendente— a este respecto que el *Mercurio Peruano* no registre en sus páginas memoria alguna de la rebelión de Túpac Amaru II (1780-1781), a poco más de una década del evento. Un silencio más que estentóreo, tratándose de la mayor sublevación contra el poder colonial en Sudamérica antes de las guerras de la independencia. En cambio, este hecho está presente, mediante la partitura de una tonadilla dedicada al inca rebelde, en el registro pictórico de Martínez de Compañón, realizado poco después

⁴⁵ Macera, Pablo. «Prólogo». En Carrió de la Vandra, Alonso. *La reforma del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966; Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. «Música, discurso y poder en el régimen colonial». Tesis de maestría en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990, 3 vols.; y Monguió, Luis. «La Ilustración peruana y el indio». *América Indígena*. 45/2 (abril-junio 1985), pp. 343-355.

de la rebelión. Una memoria reprimida en la capital del virreinato no parece alarmar ni incomodar al obispado de Trujillo, que en ese entonces abarcaba todo el norte del Perú.

Con el tiempo es, sin embargo, la imagen del indio austero que se refugia en sus «serranías» del *Mercurio Peruano* de 1794 y no la del indio serrano civilizado de la serie de castas de 1767 la que termina fijándose como la representación hegemónica por antonomasia del indio peruano en el siglo XX. Pero esa descripción ilustrada del indio, esencialmente contrapuesto al «español» y antitético al proyecto del libre mercado, tardaría un poco en convertirse en imagen. Sostenemos que este tránsito se opera en la segunda mitad del siglo XIX. El texto, por decirlo de alguna manera, se convierte en imagen a medida que la idea de «raza» se consolida como una noción principalmente visual, coincidiendo con lo que Walter Benjamin ha llamado la era de la reproductibilidad mecánica de la obra de arte.⁴⁶ Me refiero al grabado de «Un indio» en el *Atlas del Perú* de 1865, de Mariano Felipe Paz Soldán, que constituye quizás una de las imágenes más divulgadas de un indio que se conozcan en el país. Se trata de un hombre alcoholizado, de mirada estrábica, sentado en las gradas de una puerta, pobre y sucio. A diferencia del indio serrano de los cuadros de castas, que toma una partitura de la mano, este sostiene un vaso de chicha; y también a diferencia de aquel, este no está trabajando (Imagen 3). Se va perfilando, así, la idea del «indio» *en singular y masculino*, el indio serrano abyecto que querrán redimir los indigenistas y ver desaparecer los partidarios del liberalismo económico.⁴⁷

⁴⁶ Benjamin, Walter. «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction». En Benjamin, Walter. *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books, 1968. La idea de que la «raza» es hoy una noción principalmente visual es obvia, pero quizás precisamente por eso ha pasado desapercibida para los teóricos del racismo. Es allí donde esperamos la contribución de los historiadores del arte. Debo estas reflexiones a Natalia Majluf.

⁴⁷ Hay también en el *Atlas* representaciones de dos indias, las cuales ameritarían una discusión aparte; sin embargo, estas imágenes han sido mucho menos divulgadas. Al centrarme en la imagen que Paz Soldán denomina «Un indio», lo hago considerando la importancia que esta ha adquirido posteriormente y tiene hasta nuestros días. Véase Paz Soldán, Mariano Felipe. *Atlas geográfico del Perú*. París: Librería de Fermín Didot, Hermanos y Cía, 1865, láminas XXXV y XXXV bis.



Imagen 3. «Un indio» (Del *Atlas* de Paz Soldán, 1865)

Un último factor importante es que el indio de este grabado se basa en una fotografía tomada por el francés Emilio Garreaud, muy probablemente en el Cuzco; es decir, corresponde a un indio del sur peruano, tal como lo hace notar Paz Soldán en el texto. Sin embargo, el título del grabado no lo presenta como «un indio del sur andino», sino como un indio genérico, es decir, *un indio*. Y este es un dato más que diferencia a esta representación de las de Martínez de Compañón, donde no existe un indio genérico, sino indios e indias específicos. Es probable que, por último, Paz Soldán no viera necesario incluir en su etiqueta del grabado la procedencia específica del indio, como sí se hace en los cuadros de castas de los «indios serranos». Esta identificación era quizás innecesaria porque, para entonces, ya era tácita.

La representación del indio como serrano en el *Atlas* de Paz Soldán se acentúa frente a la ausencia de representaciones de indios de la costa y de la selva, o del norte del Perú, convirtiendo así a la sierra (centro-sur) en el lugar natural del «indio». Y pese a que innumerables fuentes, escritas y visuales, de la primera mitad del siglo XIX —desde relatos de viajeros hasta obras pictóricas, como las acuarelas de Pancho Fierro y Leonce Angrand— seguían consignando indios en la costa del Perú —y, en el caso de Fierro, en situaciones cotidianas, que son reminiscentes a las de Martínez de Compañón—, no es esa la imagen de «indio» que va a perdurar en el discurso hegemónico del siglo XX.⁴⁸ Progresivamente, los indios costeños desaparecen de las representaciones.

No deja de ser relevante que el sur andino sea la zona que más sublevaciones indígenas haya registrado históricamente en el Perú. Así, por más que la memoria de estas rebeliones sea reprimida por los criollos de Lima, como es evidente en los elocuentes silencios del *Mercurio Peruano*, aquella no desaparece. Se expresa, aunque de forma distorsionada y hasta invertida, en las representaciones pasivas de los indios, como en el *Atlas* de Paz Soldán. La ironía es que en la década de 1860, en que dicho autor preparaba la mencionada obra, el sur andino fue epicentro de nuevas movilizaciones campesinas, destacando la llamada rebelión de Huancané, conocida como la «Rebelión de Juan Bustamante», en Puno, en 1867. Proponemos —siguiendo a Natalia Majluf, quien trata un contexto algo más temprano— que las representaciones (escritas y visuales) de los indios peruanos como pasivos, en un contexto en que visiblemente no lo son, pueden interpretarse como una manera de compensar (o lidiar con) el temor al indio sublevado.⁴⁹

⁴⁸ Estas reflexiones les deben mucho a las conversaciones con Susana Aldana, quien ha llamado la atención sobre la importancia de no generalizar las afirmaciones referidas a los «indios del Perú» y las historias de las rebeliones, pues no se aplican al norte del país. Véanse Aldana Rivera, Susana. *Poderes de una región de frontera. Comercio y familia en el norte (Piura, 1700-1830)*. Lima: Panaca, 1999; y «Un norte diferente para la independencia peruana». *Revista de Indias*. LVII/209 (1997), pp. 141-184.

⁴⁹ Majluf compara a los indios peruanos, representados como pasivos, con los indios de las fronteras entre Argentina y Chile, y México y Estados Unidos, quienes, en la

Para Paz Soldán, sin embargo, sus grabados no son más que una herramienta para el conocimiento científico, con la fidelidad que proporcionaba la nueva técnica fotográfica. En sus propias palabras:

Dichas tres láminas son tomadas de unas muy buenas fotografías que M. Garraud sacó durante su viaje al interior del Perú. Estas estampas darán de los indígenas mejor idea que cualquiera descripción o dibujo, o mejor dicho de caricaturas que se han hecho hasta ahora. Se distingue en su cara esa mezcla de tristeza y desconfianza que constituye el fondo de su carácter, como que han sido durante largos años víctimas de la rapacidad y trapacería de cuantos no les pertenecen en raza [...]. Las recomendamos a los etnógrafos.⁵⁰

Se trata entonces de una imagen objetiva y auténtica. Los indios han devenido en *el indio*. Su carácter se ha fijado como triste y desconfiado, y su condición, como víctima. En síntesis, la década de 1860 parecía dar a luz visualmente al «indio» como concepto genérico con características específicas y una geografía inequívoca: la sierra andina. Pero, más específicamente, la sierra sur, ya que, por esos mismos años, en el norte del país, si bien el término «serrano» tenía una carga peyorativa, no equivalía necesariamente a rural (y habría que ver si equivalía a indio). Hacia 1874, en una novela de Fernando Casós, los niños de un colegio de la ciudad de Trujillo, en la costa norte, se mofaban de un niño llegado de Cajamarca como el «serranito» (evocando situaciones familiares a los cuentos que José María Arguedas escribiría casi un siglo después, ambientados en la sierra sur). Pero el novelista se cuida de precisar que dicho niño era «hijo de una antigua y distinguida familia de la ciudad de Cajamarca».⁵¹

Desde un ángulo político distinto del de Paz Soldán, la asociación de indio con sierra e indio explotado aparece prístina en un célebre pasaje de Manuel González Prada en el discurso en el teatro Politeama

misma época, eran representados como salvajes y agresivos (Majluf, «The Creation of the Image of the Indian», pp. 46-47).

⁵⁰ Paz Soldán, *Atlas geográfico*, p. 65.

⁵¹ Casós, Fernando. *Los amigos de Elena diez años antes*. Trujillo, 1922 (la primera edición fue publicada en París, en 1874, por la Librería Española de E. Denné Schmitz). La novela está ambientada en 1848.

de 1888, que en realidad se trata una paráfrasis de un texto de Juan Bustamante, como ahora veremos. Nótese cómo la contraposición que hacía el articulista del *Mercurio Peruano* casi un siglo antes entre costa/ españoles y sierra/indios, que citamos anteriormente, aparece mucho más marcada, habiéndose sustituido españoles por «criollos y extranjeros»: «No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan en la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera». ⁵² Obsérvese ahora lo que escribe, más de dos décadas antes, el creador de esta idea, que no era sino el líder de la rebelión de Huancané, Juan Bustamante:

La nación peruana no es la asociación de los individuos moradores de la costa del Perú [...]: la nación tiene pueblos numerosos en el interior, esos pueblos son de indios [...] que tienen necesidades[,] de hombres a quienes los gobiernos no deben abandonar [...]. La nación es constituida por un crecido número de indios excedentes a la raza blanca moradora de las costas del Pacífico. ⁵³

Todo indica que a medida que transcurría el siglo, y siempre desde la perspectiva de las elites limeñas o de las ciudades costeñas, la identificación de la sierra como el lugar natural del indio se acentuaba. Dándole a esta asociación el carácter de una definición lexicográfica, el *Diccionario de peruanismos* (1884) de Pedro Paz Soldán y Unanue, más conocido como Juan de Arona, afirma inequívoca y despectivamente lo siguiente, al intentar deslindar *cholo* de *indio*:

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

⁵² González Prada, Manuel. *Ensayos escogidos*. Selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy. Lima: Empresa Gráfica Scheuch, 1956, p. 22.

⁵³ A lo cual agregó: «mi lema y mi programa son, que los indios no sean excluidos de los beneficios sociales que / la esplendente independencia del Perú prodiga a los blancos». Bustamante, Juan. *Los indios del Perú*. [Lima]: J. M. Monterola, 1867, pp. 31-32 y 84. Hemos alterado la puntuación original en la cita del texto para aclarar el contenido: se ha agregado una coma después de «necesidades» y se ha borrado la coma después de «hombres».

como el indio a la sierra; y aunque uno y otro suelen encontrarse en una y otra, no están allí más que de paso, suspirando por alzar el vuelo; el indio por volverse a sus punas y a su llama, y el cholo por bajar a la costa, a ser diputado, magistrado o presidente de la República.⁵⁴

El desprecio a los cholos escaladores sociales de Juan de Arona no deja de tener reminiscencias de los célebres epítetos racistas proferidos por el escritor y poeta satírico Felipe Pardo y Aliaga contra el mariscal Andrés de Santa Cruz (hijo de un criollo peruano y de una cacica aimara), presidente de Bolivia a partir de 1829 y líder de la Confederación Peruano-Boliviana entre 1836 y 1839, es decir, medio siglo atrás. Santa Cruz es el indio que se ha «salido de su lugar» y por eso Pardo le dice «cholo». Pero se marca, además de su pretensión de ascender socialmente, su mezcla racial negra cuando se alude a la «jeta del conquistador», así como en la siguiente letrilla: «que viene que viene el cholo jetón». Es este cholo impuro por sus mezclas raciales a quien se dice que «vuelva a ser indio», con una alusión geográfica explícita: vuelve a tu puna, vuelve a tu sierra, vuelve a tu llama, aunque en el caso de Pardo la alusión geográfica se asocia a un país entero, Bolivia, pese a que para entonces este país tenía un litoral.⁵⁵

¿Qué ha cambiado en la correlación entre raza y geografía desde la época de Felipe Pardo y Aliaga hasta la de Juan de Arona y González Prada, es decir, desde la década de 1830 a la de 1880? A mi parecer, en la década de 1830 no se ha racionalizado aún tan marcadamente la asociación entre «la costa» y lo blanco o español (pese a que esta idea ya se esboza en el pasaje del *Mercurio Peruano* citado líneas atrás).

⁵⁴ Las cursivas son mías. Continúa la cita de Arona: «porque, sin duda, por exageración democrática, los primeros puestos de nuestro escenario político han estado ocupados con frecuencia por cholazos de tomo y lomo». Cit. en Andrade Ciudad, Luis. «Un argumento a favor del origen mochica de “cholo”». Ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Lexicología y Lexicografía en homenaje a Diego de Villegas y Quevedo Saavedra (Lima, Academia Peruana de la Lengua, del 23 al 26 de abril de 2008).

⁵⁵ Todas las citas y referencias de los versos de Pardo y Aliaga en Méndez G., Cecilia. *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993, pp. 15-18. Véase también Monguió, Luis. *Poesías de don Felipe Pardo y Aliaga*. Los Ángeles: University of California Press, 1973.

Más bien, se habla de una Lima humillada frente al «indio conquistador», siendo la capital el epítome del Perú, y no explícitamente de la costa. Ello porque, en la lógica de Pardo y Aliaga, la humillación de verse invadida por «un indio conquistador» (Santa Cruz) recae también sobre el Cuzco, sede del imperio de los incas, como queda claro en la siguiente estrofa: «Cuzco besa el yugo, humíllate Lima». Como afirmamos en otra oportunidad, los versos satíricos abiertamente racistas que Pardo y Aliaga dedica a Santa Cruz trasuntan un fuerte nacionalismo, específicamente criollo y limeño: la capital virreinal, fundada por los conquistadores españoles, no puede ser conquistada por un indio. Así, se deplora (o se teme) la imagen invertida de la conquista.⁵⁶ En otras palabras, el estatus de Lima no es superior debido a su *costeñidad* (una idea que aparecerá más tarde), sino por su condición de ex capital virreinal, la ciudad de Los Reyes, alusión que quiere enfatizar, a su vez, el estatus «provinciano» de Bolivia. El contraste, más que geográfico, es histórico: las jerarquías sociales no están marcadas por la topografía, sino por la historia (si se quiere, una historia de conquistas). Por otro lado, en la década de 1830 decir indio o indígena no equivalía necesariamente a decir «serrano», ya que en los documentos de la época se alude a «indígenas serranos».⁵⁷

La progresiva fijación de identidades raciales como identidades geográficas y, más explícitamente, moldeadas por criterios de altitud (que, como dice Orlove, fue la obsesión de la geografía en el siglo XIX) puede deberse a múltiples factores. Sugerimos que uno de ellos es de índole técnica: la posibilidad de la reproducción mecánica de la imagen —parafraseando a Benjamin— gracias a la aparición de la fotografía, cuyo desarrollo parece retroalimentar el racismo científico. Ello, debido a la convicción, crecientemente positivista, de que las fotografías —o grabados y reproducciones inspirados en ellas— eran una muestra

⁵⁶ Pardo y Aliaga, Felipe. Letrilla «Para muchachos» (10 de octubre de 1835). Cit. en Méndez, *Incas sí, indios no*, p. 18.

⁵⁷ Ver, por ejemplo, Archivo General de la Nación, Lima, R-J, Prefecturas, Ayacucho, leg. 94, del prefecto J. A. González al subprefecto de Huanta, J. G. Quintanilla, 15 de abril de 1830, folio sin numerar.

objetiva y científica de la realidad, en este caso, la realidad de la raza, como lo expresa con elocuencia Paz Soldán. No estamos diciendo que se operara una revolución de percepciones de un momento a otro. Pero sí que la posibilidad de reproducir mecánicamente imágenes, en este caso, imágenes del «indio», genera patrones visuales que surgen para quedarse, ayudados por la creciente posibilidad de su reproducción. Si bien no he realizado un seguimiento de las reproducciones decimonónicas del indio de Paz Soldán (aunque, como veremos, su *Atlas* sí tuvo un impacto en la educación escolar), la he visto reproducida en lugares diversos, desde afiches de congresos académicos hasta textos de historia de la segunda mitad del siglo XX. El impacto de este proceso no puede desestimarse en tanto, como sugiere Majluf, la noción de «raza» que manejamos hoy es fundamentalmente visual.⁵⁸ La creciente posibilidad de divulgación de imágenes pretendidamente científicas tuvo que haber tenido un impacto en consolidar percepciones y asociaciones que los textos literarios o periodísticos por sí mismos no pudieron fijar. Habría que investigar, por ejemplo, en qué medida la proliferación y difusión de una imagen estereotipada del indio, como la de Paz Soldán, produjo un mensaje que era captado y transmitido inconscientemente y con economía de palabras, y de qué manera estos entendimientos silentes llevaron a naturalizar el racismo, es decir, a hacerlo invisible.

LOS ANDES REPRESENTADOS

El indio del *Atlas* de Paz Soldán no es, ni mucho menos, la única representación paradigmática del indio a mediados del siglo XIX. Contrastando con aquella imagen lúgubre y degradada de indio abyecto, está la idealizada de Francisco Laso: el famoso «Indio alfarero» o «El habitante de las cordilleras» de 1855, que Majluf sugiere preludia las imágenes indigenistas del indio del siglo XX y constituye la primera representación del indio como símbolo de la nación.⁵⁹ Pese a ser

⁵⁸ Comunicación personal.

⁵⁹ «Laso's painting was both a representation of the nation abroad and a painting *for* the Peruvian nation» (Majluf, «The Creation of the Image of the Indian», p. 141).

casi la antinomia de la imagen presentada por Paz Soldán, tiene en común con ella al menos dos aspectos: su condición de víctima y su fijación en la sierra.⁶⁰ El nombre del cuadro, sin embargo, traiciona su contenido al llamar la atención sobre su más notable ausencia: se trata de un habitante de las cordilleras pero sin cordilleras, extrapolado de su contexto; como si existiera el temor de representarlas (Imagen 4). Majluf ha analizado con elocuencia la curiosa dificultad que tenían los pintores peruanos del siglo XIX para representar el paisaje andino con una valoración estética positiva, a diferencia de los pintores de la campiña europea en la misma época. Los artistas peruanos, miembros de las elites, tan dados a imitar a los del Viejo Continente, refiere Majluf, «no adoptaron la tradición europea del paisaje y sus respectivos discursos sobre la naturaleza. La idea de una belleza inherente existente en la naturaleza no se aplicó a la especificidad de la geografía andina». Los pintores, prosigue la autora, «se resistieron a pintar el paisaje aun cuando el paisaje los llamaba».⁶¹

Por su parte, la geógrafa Evelyn Mesclier, en un artículo elocuentemente titulado «De la complementariedad ecológica a la voluntad de “aplanar los Andes”», identifica temas análogos para el siglo XX cuando sostiene que una cierta incomodidad con los Andes en la producción académica y literaria hace que estos fluctúen entre un depósito de autenticidad de la cultura andina, por un lado, y un obstáculo a la modernidad, por otro.⁶² Es obvio, en el Perú neoliberal de hoy, que la visión hegemónica es la última.

«El habitante de las cordilleras» fue hecho, junto con el retrato de Gonzalo Pizarro, para la Exhibición Universal de París en 1855, y ambos intentaban ofrecer una «representación sintética de la nación peruana» (Ib., loc. cit.).

⁶⁰ Sobre el significado del «Indio alfarero», véase Majluf, «The Creation of the Image of the Indian», capítulo 4.

⁶¹ «[They] did not adopt the European landscape tradition and its accompanying discourses on nature. The idea of an inherent beauty existing in nature was not applied to the specificity of the Andean geography» (Majluf, Natalia. «Photographers in Andean Visual Culture: Traces of An Absent Landscape». *History of Photography*. 24/2 [Summer 2000], pp. 91-99).

⁶² Mesclier, Evelyn. «De la complementariedad a la voluntad de “aplanar los Andes”: representaciones de la naturaleza y pensamiento económico y político en el Perú del siglo XX». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 30/3 (2001), pp. 541-562.

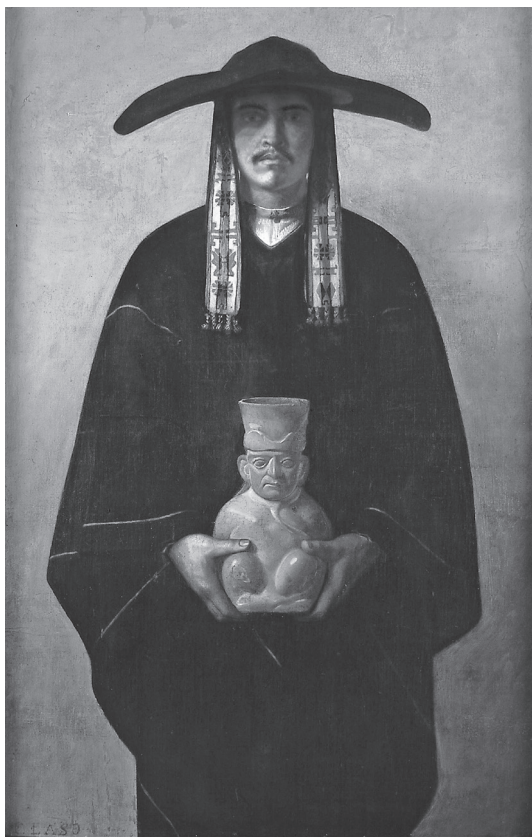


Imagen 4. «Indio alfarero» o «El habitante de las cordilleras» (Francisco Laso, 1855).
Fotografía de Daniel Giannoni.

Y para probarlo basta ver televisión, leer la prensa y escuchar al ex presidente Alan García decir, por ejemplo, que «si el Perú fuera plano ya hubiéramos salido del atraso»,⁶³ culpando a la geografía de lo que

⁶³ En su cruzada por promover la inversión privada y extranjera, el ex presidente Alan García llegó a referirse a las creencias religiosas de los campesinos e indígenas como «primitivas» y como un «obstáculo» para el progreso (véase <<http://nilavigil.wordpress.com/2011/06/18/el-asqueroso-racismo-de-alan-garcia>>). En otra oportunidad, García formuló una tipología racial y cultural digna de los más crudos determinismos climáticos del siglo XVIII y los determinismos biológicos que orientaron el racismo

es responsable la política. Olvida García que países más accidentados geográficamente que el Perú, como Colombia, tienen una economía más próspera. Como si estuviéramos regresando, en círculo, al siglo XIX. La ironía es que quienes sostienen estas viejas ideas decimonónicas de progreso acusan de «atrasados» a quienes piensan de otra manera.

Es importante reparar que así como hay una evolución visual y conceptual que va del plural al singular —«los indios» devienen en «el indio»—, algo análogo ocurre con las representaciones de la cordillera de los Andes. Las montañas en la geografía colonial, como dice Orlove, se representaban alternadamente con lugares planos, y no como ese macizo espectacular y cuasi homogéneo que aparece dominando los mapas republicanos del Perú en el siglo XIX y que hoy nos hemos acostumbrado a ver como algo natural. Las cordilleras de los Andes devienen en «la cordillera».⁶⁴ Y basta ver el impactante grabado de los diversos pisos ecológicos de los Andes que proporciona Paz Soldán en su *Atlas* para entender por qué la palabra «obstáculo» resultaba tan aparente para dichas imágenes; o más bien al revés: cómo la idea de que las montañas eran un obstáculo determinó esas imágenes (Imagen 5). La aparición de los ferrocarriles como la alternativa por antonomasia del progreso tuvo que ver mucho con estas representaciones, ya que el territorio plano se convirtió en la topografía idónea para los rieles, aquella que llevaría más rápido a la modernidad. Surge, para decirlo en términos del economista Javier Iguíñiz (quien usó la expresión con otro sentido), la necesidad de «aplanar los Andes».⁶⁵

científico de fines del XIX, al afirmar que «los colombianos son hiperactivos porque descienden de españoles del norte, de negros y de antropófagos primitivos» (véase <<http://www.youtube.com/watch?v=56Ea1qjiB0s>>). Su cruzada neoliberal, conocida como la doctrina del «perro del hortelano», fue plasmada en García, Alan. «El síndrome del perro del hortelano». *El Comercio* (28 de octubre de 2007), en <http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html>; «La receta para acabar con el perro del hortelano». *El Comercio* (25 de noviembre de 2007); y «A la fe de la inmensa mayoría». *Expreso* (28 de junio de 2009).

⁶⁴ «New altitudinal measurements did away with many of the mountains which had been described in colonial Peru, but they gave Peru something new in return: the highlands» (Orlove, «Putting Race in its Place», p. 319).

⁶⁵ Iguíñiz Echeverría, Javier. *Aplanar los Andes y otras propuestas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, 1998.



Imagen 5. Croquis de los Andes (Del Atlas de Paz Soldán, 1865)

Los proyectos ferroviarios que florecen desde la década de 1840 no hacen, pues, sino ahondar la visión aterradora de los Andes, expresados como ausencia en «El habitante de las cordilleras» y como una mole infranqueable en el *Atlas* de Paz Soldán. Finalmente, en tanto el indio es el habitante natural de las cordilleras, el problema de qué hacer con los Andes se convierte en qué hacer con el indio.⁶⁶ Una vez consolidada la idea de este último como un obstáculo, la concepción de un indio ilustrado o civilizado, que lee una partitura de música, como el indio serrano de los cuadros de castas de la época del virrey Amat, va a ser un oxímoron. El indio de Paz Soldán se impone por sobre el de Laso.

Por otro lado, la idea de los Andes como obstáculo no parecieron compartirla los españoles en la colonia. Y no solo, o no tanto, por los deficientes criterios de medición de altitud, sino porque se adaptaron mejor a esta topografía. Para la explotación económica, principalmente en la minería, adoptaron las técnicas de producción y extracción nativas, y siguieron utilizando los caminos incas. Salvo la introducción de la rueda y el arado, mantuvieron en mucho las tecnologías de explotación y las estructuras organizativas preexistentes.⁶⁷ Asimismo, en la colonia, «indio» era una categoría jurídica y fiscal, y los había en todos lados —costa, sierra, ciudad y campo—, como ya hemos visto.

Es muy probable, como sugiere Mesclier, que la difusión masiva de los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui fuera decisiva en sedimentar la idea de una geografía racializada (o de una raza asociada a una geografía), surgida en el siglo XIX, en el sentido común del XX; es decir, la conceptualización del Perú como un país dividido en «tres regiones

⁶⁶ «The big obstacle in the middle of the picture was the mountains, the big obstacle in the middle of the narrative of progress was the indian» (Orlove, «Putting Race in its Place», p. 328). Ver mi traducción al castellano de este pasaje en el epígrafe al comienzo del presente artículo.

⁶⁷ «These tropes of obstacle, integration and progress, are central to the hegemonic impulse in republican geography. Where the colonial sources described the richness of Peru in positive terms, as promoting the area's prosperity and as leading humans to admire God's creation, the republican sources emphasized the tasks which needed to be done. Civilization must march inward from the coast, cross the highlands, and reach the jungle» (Orlove, «Putting Race in its Place», p. 321).

naturales», cada una asociada a un tipo racial. Costa con blancos, sierra con indios, excepto la tercera región, la selva, a cuyos habitantes no se les asignaba siquiera un tipo racial, sino el despectivo apelativo de «chunchos». Puede argumentarse que el éxito de la representación del Perú en regiones racializadas se debió a que hacía posible la asimilación del discurso de denuncia social que estaba detrás, como sugiere Mesclier. En efecto, cuando Mariátegui decía que «la costa explota a la sierra», estaba diciendo: «el blanco explota al indio». Con ello, el Amauta seguía una línea de razonamiento muy similar a la de Juan Bustamante y Manuel González Prada. Esta imagen de un país dual, que fue consagrada por el indigenismo de las décadas de 1920 y 1930, era aparentemente contradictoria con la división tripartita del territorio nacional que Mariátegui veía como un hecho absoluto y objetivo de la naturaleza. Pero esta imagen dual, costa/blancos/español y sierra/indios/andino, funcionaba porque la tercera región, la selva, fue obliterada de las representaciones raciales al ser presentada como un espacio vacío, por colonizar. Mariátegui llegó a decir: «El Perú según la geografía física, se divide en tres regiones: la costa, la sierra y la montaña (en el Perú lo único que se halla bien definido es la naturaleza). Esta división no es solo física, trasciende a toda nuestra realidad social y económica. *La montaña, sociológica y económicamente, carece aún de significación*».⁶⁸ Esta frase sonaría alarmante en el Perú actual, que recuerda todavía los sucesos ocurridos en Bagua el año 2009, en los que murieron 23 policías y diez civiles, entre estos cuatro indígenas, a consecuencia de las protestas de los pobladores de la zona contra una legislación que, de haber sido aprobada, además de inconstitucional, hubiera significado el despojo de sus tierras y recursos en manos de compañías mineras y de hidrocarburos.⁶⁹ Pero incluso en tiempos de Mariátegui decir que la selva,

⁶⁸ Mariátegui, José Carlos. «Regionalismo y centralismo». En Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tercera edición. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 169-170. Las cursivas son mías.

⁶⁹ Chirif, Alberto y Frederica Barclay. «Ataques y mentiras contra los derechos indígenas». Blog Mundo Laberinto (8 de junio de 2009). En <<http://mundolaberinto.blogspot.com/2009/06/frederica-barclay-y-alberto-chirif.html>>; Ardito, Wilfredo. «Reflexiones al

sociológica y económicamente, carecía «aún de significación» era pasar por alto episodios tan importantes económica y sociológicamente como la fiebre del caucho, que si bien trajo prosperidad a la ciudad de Iquitos y al Estado peruano, lo hizo a costa de haber diezmado, desplazado y sometido a múltiples vejaciones a las poblaciones de la Amazonía. Pero tal era la fuerza del dualismo implícito en el imaginario de las «tres regiones». Aunque existiera en el mapa, la Amazonía no formaba parte de una visión global del Perú, ni aun en la mente del más ilustre de nuestros intelectuales marxistas.

Sin embargo, es importante enfatizar que la configuración racial de las llamadas tres regiones naturales no era privativa del indigenismo, menos aún del marxismo. Se trata de un imaginario hegemónico, que trasciende filiaciones políticas; de un territorio en el que la educación oficial se diluye en la cultura popular y trasciende los libros de colegio para tomar cuerpo en las canciones criollas y las propagandas de televisión. Hablamos de un imaginario en el que Mariátegui baila al ritmo de los vales de Chabuca Granda y donde la publicidad de PromPerú se funde con el libro de Aurelio Miró Quesada, *Costa, sierra y montaña*,⁷⁰ y con todo lo escrito en los manuales de geografía del colegio desde nuestros abuelos y bisabuelos en la posguerra con Chile (y quizás incluso desde antes).

Con respecto al último punto, quisiera comentar los libros de geografía para escolares de Carlos Wiese. Una de las ediciones más tempranas de estos manuales que he podido hallar data de 1889, y dice, entre los cuestionarios para los alumnos: «¿En cuántas regiones naturales se divide el Perú?». Y los alumnos tenían que responder lo que está en la lección III, titulada «Regiones, Clima, División de las Aguas, Montañas, Mesas»: «El Perú se divide en tres regiones naturales: la *costa* al O; la *sierra*,

volver de Bagua». *Reflexiones Peruanas*. 257. Véase también Anaya, James. «Observaciones sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía y los sucesos del 5 de junio y días posteriores en las provincias de Bagua y Utcubamba, Perú» (20 de julio de 2009). En <http://argentina.indymedia.org/uploads/2009/07/2009_informe_bagua_peru_janaya.pdf>.

⁷⁰ Miró Quesada, Aurelio. *Costa, sierra y montaña*. Lima: P. L. Villanueva, 1964 (la primera edición es de 1936).

en medio y la *montaña* al E.». ⁷¹ Esto se repite literalmente en su libro *Geografía del Perú* de 1921, y se ha seguido repitiendo por un siglo. ⁷² Se trata de un fascinante librito para escolares, en donde la enseñanza de la geografía, y de los mapas en particular, se convierte en la mejor manera de inculcar nacionalismo y construir y cimentar una idea icónica del Perú. Los mapas, como ha sugerido Thongchai Winichakul, «no representan objetivamente algo que ya existe allí». Un mapa anticipa la realidad espacial, y no al revés. En otras palabras, un mapa es un modelo *para* (y no *de*) lo que pretende representar. Se ha convertido en un verdadero instrumento para concretizar proyecciones sobre la faz de la Tierra. ⁷³

En el Perú, los libros de geografía de Wiese son un perfecto ejemplo de esta aplicación de los mapas. Empieza el libro con una admonición fascinante sobre la importancia de estos últimos y refuerza la idea de la necesidad de saber cuáles eran los límites del país antes de la Guerra con Chile. Sugiere, además, para obtener más rigor científico, consultar el «Atlas novísimo de Paz Soldán». ⁷⁴ Esta fascinante referencia sugiere que Wiese habría escrito su libro mucho antes de 1889, su fecha de publicación. Pero las sucesivas ediciones de los libros de este autor en las primeras décadas del siglo XX, con contenidos intactos, prueban, asimismo, la continuidad e influencia que tuvieron las conceptualizaciones de Paz Soldán en la educación escolar. Ello quiere decir que lo que en el siglo XIX fue patrimonio de una elite ilustrada pasó a convertirse en el XX en conocimiento popular, gracias a la masificación de la escolarización. Si bien se modernizó la educación, las ideas sobre geografía permanecieron intactas por muchos años, hasta el día de hoy. Durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado, la difusión

⁷¹ Wiese, Carlos. *Lecciones de geografía del Perú*. Lima: J. Galland, 1889, p. 8. Las cursivas son del original.

⁷² Ib., loc. cit.; Wiese, Carlos. *Geografía del Perú, para los colegios de segunda enseñanza y escuelas especiales*. Lima: Librería Francesa y Casa Editorial H. Rosay, 1921.

⁷³ Thongchai Winichakul. «Siam Mapped». Cit. en Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1991, p. 175.

⁷⁴ Wiese, *Lecciones de geografía*. Esta referencia se encuentra al comienzo del libro, en una página sin numerar, bajo el título de «Previsiones».

escolar masiva del concepto de las «ocho regiones naturales del Perú» y su respectivo mapa, tal como los concibió el geógrafo Javier Pulgar Vidal, matizó el esquema de las tres regiones, resaltando una diversidad que había pasado desapercibida en el esquema tripartito. Pero la propuesta de Pulgar Vidal no logró derrotar al mapa de la costa, sierra y selva ni a las taxonomías raciales que les son inherentes, las mismas que se mantienen profundamente enraizadas en el imaginario nacional. Este mapa ha adquirido, parafraseando a Anderson, el carácter de un logo y de un punto de partida para imaginar la realidad, antes que un vehículo para transcribirla. Y es solo la fuerza que sigue teniendo el positivismo —con su persuasiva capacidad para convertir en ciencia la ideología— en la transmisión de conocimientos, la que nos lleva con demasiada frecuencia a pensar que el mapa *es* la realidad en papel. El cuestionamiento de un mapa, por lo tanto, puede convertirse en una forma potente de hacer crítica y desterrar los prejuicios raciales en el Perú.

Una de las consecuencias de esta división geográfico-racial del país, con la que aún vivimos, ha sido invisibilizar a la poblaciones no blancas que habitan en la costa y la selva, así como la herencia española de nuestras ciudades serranas (los toros, los vestidos de las mujeres), es decir, el criollismo serrano, pues lo criollo y lo español pasaron a ser considerados atributos exclusivos de la costa, aun cuando la exhuberancia barroca de las iglesias de la sierra y la guitarra ayacuchana de Raúl García Zarate nos hablan a gritos de la herencia española de la sierra. El mito que podríamos llamar de «las tres regiones y las dos razas» contribuyó también a invisibilizar los rasgos blancos de las poblaciones de las sierras de Cajamarca, de las montañas de San Martín, de Amazonas y el Callejón de Conchucos, en el norte; y de Andahuaylas, Ayacucho y Apurímac, en el sur, que pasaron, por su ubicación geográfica, a ser concebidas como «indias».

Valga acotar, como recuerda Mesclier, que en las polémicas sobre el centralismo en el Perú suscitadas por los textos de Mariátegui, tanto Jorge Basadre como Víctor Andrés Belaúnde refutan al intelectual marxista aludiendo precisamente al legado español en la sierra y a la presencia indígena en la costa, de la cual hay abundante evidencia, ya que, por

ejemplo, el muchic se habló al parecer hasta la década de 1960.⁷⁵ Pero tan fuertes son esos constructos que ni aun el hallazgo de las impresionantes tumbas mochica de Sipán y muchas otras —como la de «la señora de Cao»— en la costa han llevado a pensar en una costa indígena.

REFLEXIONES FINALES

La idea de que el centralismo limeño, el racismo y las jerarquías actuales entre costa y sierra, indios y no indios, se originan en el más temprano periodo colonial, y especialmente en la fundación española de Lima, está muy arraigada en el Perú. El lugar común más divulgado es que la dicotomía entre costa y sierra, y su asociación con el Perú criollo y el Perú indígena, respectivamente, se originan en la fundación española de Lima en el siglo XVI. No quiero negar la importancia de este factor, pero sugiero que no es determinante. La estrecha asociación actual entre raza y geografía, que ha convertido al término «indio» en equivalente de «serrano», y viceversa, le debe más a las ideas de progreso decimonónicas, que se perfilan en el discurso ilustrado limeño de fines del XVIII, que a la era colonial anterior. El argumento de la fundación de Lima olvida que durante todo el periodo virreinal la sierra siguió siendo el centro de la economía y la sede de las ciudades más importantes. Olvida también la herencia española de los pueblos andinos, algo que José María Arguedas siempre tuvo presente.⁷⁶

En síntesis, el hecho de que las poblaciones rurales andinas e indígenas no hayan sido asumidas como parte de la nación por los intelectuales urbanos y las clases medias limeñas, sobre lo cual llamó la atención la CVR, puede aplicarse también a la producción historiográfica peruana dedicada al siglo XIX, como lo muestra el escaso interés que existe —o ha existido hasta hace poco— en el país en historiar, en el marco del Estado-nación, a las poblaciones de la sierra, para no hablar de las de

⁷⁵ Orlove, «Putting Race in its Place»; Mesclier, «De la complementariedad a la voluntad de “aplanar los Andes”».

⁷⁶ Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968.

la selva. Mi intención en este ensayo ha sido mostrar, por un lado, que estos son constructos más republicanos que coloniales. Por otro, he querido llamar la atención sobre cuán importante es dejar de pensar en la geografía como determinante de la raza o el valor de una persona. En el caso específico del Perú, el uso de «serrano» como insulto afecta la autopercepción de quienes así son aludidos y condiciona discursos, comportamientos y políticas que van a seguir fomentando su lugar subordinado, tanto en la sociedad como en la historiografía.

En una coyuntura en que muchos reflexionan sobre los excesos de la posmodernidad y la proliferación de estudios sobre los llamados sectores «subalternos», yo quisiera enfatizar que estos no son lo suficientemente abundantes y, más bien, destacan por su escasez en la historiografía peruana sobre el siglo XIX. En esta sigue predominando el tema urbano o, en todo caso, no rural. Cualquier aseveración que sostenga lo contrario supone ignorar la historiografía nacional, la cual es muy diversa y desigual. Las tendencias predominantes en las épocas fujimorista y posfujimorista en las universidades nacionales se caracterizan por un retorno al positivismo clásico, es decir, la historia documental, sin mucha crítica o interés teórico. Esta surge, creo yo, como una reacción al dogmatismo marxista/maoísta y la hiperpolitización que avasalló a dichas universidades entre las décadas de 1960 y 1980, que trajo como consecuencia la estigmatización de los estudiantes de las universidades públicas como «senderistas». Las revistas de estudiantes de historia en la Universidad de San Marcos que surgen en la era post Sendero, por ejemplo, llevan títulos que, en el mejor de los casos, podemos llamar «apolíticos», e incluso algunos en latín.⁷⁷ El mensaje a gritos pareciera ser: «soy historiador(a), no me confundan con el Camarada Gonzalo».

En este sentido, creo que es imposible hacer un balance historiográfico adecuado prescindiendo de las historiografías nacionales. Este no es un llamado al nacionalismo historiográfico, sino a la necesidad de reconocer

⁷⁷ Tenemos, por ejemplo, *Nueva Síntesis*, *Perú Contemporáneo* y *Suma Historiae*. Nada de ello es una expresión de la calidad de estas revistas: simplemente señalo una tendencia.

que no existe una producción historiográfica neutra o desprovista de nacionalidad, así como no existen personas desprovistas de color, edad, género y condicionamientos institucionales, profesionales, de clase o personales, siendo esto tan válido para la historia producida en el Perú como para aquella realizada fuera del país. Y todos estos factores —entre los que también debemos incluir la audiencia que imaginamos—, a los que Michel de Certeau denominó «el lugar de producción» de la historia, condicionan lo que escribimos y cómo pensamos. Negarlos es negar precisamente lo que define nuestro discurso y caer en el positivismo más chato, es decir, en la pretensión de neutralidad.⁷⁸ Pero en tanto el positivismo tiene diversas caras, no estoy tan segura de si la cara predominante hoy es aquella que marcó la época inmediatamente posterior a la derrota de Sendero Luminoso en los tempranos noventa, es decir, la de una historia «despolitizada» y desprovista de interés por la teoría, o aquella que, a guisa de objetividad, no puede esconder su herida nacionalista. Me refiero, específicamente, al reavivamiento de la rivalidad con Chile, tanto en la historiografía como en la política: como si al quedarnos sin enemigo interno, se buscara uno externo. Lo cierto es que la herencia positivista se deja sentir en tanto la historiografía peruana se sigue identificando —mayoritariamente quizás— con los orígenes decimonónicos de la historia, es decir, con la historia como disciplina académica que estudia el pasado de los pueblos con escritura y relega a los pueblos ágrafos a la «prehistoria» y la antropología (lo que antes fue la etnología). Este factor, como he sugerido antes, ayudaría a entender, en parte, la expulsión de la sociedad rural decimonónica —y más específicamente, campesina— de la historia nacional.

Pese a todo, existen signos de que el panorama empieza a renovarse. Poco a poco se va retomando el interés que hubo en la década de 1980 por indagar la relación entre Estado y sociedad rural, o campesinado y sociedad nacional, en el siglo XIX. Son signos lentos, pero seguros, como lo revela el interés temático que surge en estudiantes de maestría y de licenciatura con los que he conversado recientemente, sobre todo

⁷⁸ He desarrollado más estos temas en Méndez, «El inglés y los subalternos».

en las universidades de San Marcos y la Católica, es decir, en Lima, donde estos intereses han sido tradicionalmente más escasos.⁷⁹ Sospecho que el trabajo de la CVR no ha sido en vano. Por ello, me haría muy feliz, en un sentido, saber que muy pronto este ensayo quedará desactualizado. Por ahora, no estoy tan segura.

⁷⁹ Ver, por ejemplo, Igue Tamaki, José Luis. «Bandolerismo, patriotismo y etnicidad postcolonial. Los “morochuchos” de Cangallo, Ayacucho, en las guerras de la independencia». Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008. Otra tesis innovadora, que cuestiona la idea del indio como intrínsecamente rural en el siglo XIX, es la de Maritza Bazán. Aunque el contexto de este estudio es previo a la independencia, proporciona importantes referentes para entender el momento posterior (Bazán, Maritza. «La participación política de los indígenas durante las Cortes de Cádiz. Lima en el ocaso del poder español». Tesis de licenciatura en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010).